



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Filosofia

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN: Filosofia

INDIRIZZO: Filosofia teoretica e pratica

CICLO 24°

**LA REALIZZAZIONE DEI FINI DELLA RAGIONE PRATICA. L'ULTIMA FASE DELLE
RIFLESSIONI DI KANT SULLA MORALE**

Direttore della Scuola: Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

Coordinatore d'indirizzo: Ch.mo Prof. Francesca Menegoni

Supervisore: Ch.mo Prof. Francesca Menegoni

Dottorando: Federica Trentani

LA REALIZZAZIONE DEI FINI DELLA RAGIONE PRATICA

L'ULTIMA FASE DELLE RIFLESSIONI DI KANT SULLA MORALE

ABSTRACT	p. 5
SIGLE DELLE OPERE DI KANT	p. 6
INTRODUZIONE	p. 7
Capitolo 1 - I FINI DELL'ETICA NELLA <i>TUGENDLEHRE</i>	p. 11
1. Il concetto di fine che è allo stesso tempo un dovere	p. 13
2. Il concetto di umanità come fine in sé	p. 21
3. La natura umana tra teleologia naturale e destinazione morale	p. 30
Capitolo 2 - LA REALIZZAZIONE DELLO SVILUPPO UMANO: KANT E SEN	p. 37
1. Lo sviluppo umano come realizzazione del concetto di umanità	p. 37
2. Teorie metaetiche per una prospettiva 'aperta'	p. 41
3. Teorie normative per una prospettiva 'mista'	p. 47
4. Una teoria dei diritti tra obblighi perfetti e imperfetti	p. 51
5. Povertà e beneficenza in Kant: contro un «sistema universale di ingiustizia»	p. 54
6. L'attività umana come base dell' <i>agency</i> (e della felicità)	p. 60
7. Il punto di vista della ragione pratica	p. 62
Capitolo 3 - LA PRASSI DELLA VIRTÙ TRA GIUDIZIO PRATICO E MASSIME	p. 67
1. Le massime come giudizi sul contesto d'azione	p. 70
2. Il conflitto di doveri tra teoria e prassi morale	p. 78
3. Come descrivere il contesto d'azione?	p. 83
4. Schematismo simbolico e giudizio riflettente	p. 87
5. <i>Sympathia moralis</i> e <i>humanitas practica</i>	p. 94

Capitolo 4 - L'EDUCAZIONE COME REALIZZAZIONE DELLA SFERA UMANA	p. 99
1. Natura e libertà nella prospettiva pedagogica	p. 99
2. L'educazione tra antinaturalismo e apertura al contesto	p. 101
3. Educare all'intersoggettività in una dimensione comunitaria	p. 104
4. Gli strumenti per realizzare la sfera umana: <i>Zivilisierung</i> e <i>Weltklugheit</i>	p. 108
5. Lo sviluppo delle <i>Gemütskräfte</i> e della capacità di giudizio	p. 112
6. Carattere empirico, massime e <i>Moralisierung</i>	p. 117
CONCLUSIONE	p. 123
BIBLIOGRAFIA	p. 129
1. Opere di I. Kant	p. 129
2. Opere di A. Sen	p. 130
3. Studi	p. 132

ABSTRACT

Il mio lavoro concerne la *Metafisica dei costumi* e la filosofia pratica kantiana degli anni '90; la mia interpretazione sottolinea che i temi-chiave dell'ultima fase del pensiero morale di Kant riguardano la realizzazione della morale nella sfera mondana e gli aspetti concreti dell'esperienza morale. Il primo capitolo analizza gli elementi teleologici dell'etica nella *Tugendlehre* con l'obiettivo di riconnettere quest'opera alle *Grundlegungsschriften*; a questo riguardo intendo sostenere che in relazione al problema della *Bestimmung des Menschen* la prospettiva kantiana può essere intesa come una teoria dello sviluppo umano. Il secondo capitolo mostra che la filosofia pratica di Kant può costituire un importante punto di riferimento per il dibattito contemporaneo sul tema dello sviluppo umano; per giustificare questa linea interpretativa, intendo esaminare la prospettiva di Amartya Sen, la quale costituisce l'esempio più rilevante della riflessione contemporanea su questa tematica. Il terzo capitolo, dedicato al ruolo della *praktische Urteilskraft* nella mediazione tra la ragione pura pratica e la prassi concreta della virtù, cerca di mettere a fuoco la relazione che intercorre tra il Giudizio pratico, la formulazione delle massime, l'immaginazione e la *reflektierende Urteilskraft*. Il quarto capitolo analizza le riflessioni kantiane sull'educazione sottolineando che Kant considera anche gli aspetti contestuali che influiscono sulla realizzazione della sfera dell'umano; sulla base della centralità dei risvolti intersoggettivi della formazione individuale è possibile evidenziare che secondo Kant lo sviluppo di ciascun essere umano è sempre connesso al contesto complessivo della comunità in cui vive.

This work concerns the *Metaphysics of Morals* and Kant's practical philosophy of the 1790's; my interpretation underlines that the main topics of the final form of Kant's practical philosophy are the realization of morals in the worldly sphere and the concrete aspects of moral experience. The first chapter analyses the teleological elements of ethics in the *Tugendlehre* in order to reconnect this work with the *Grundlegungsschriften*; in regard to the topic of the *Bestimmung des Menschen* I argue that the Kantian perspective can be considered as a theory of human development. The second chapter shows that Kant's practical philosophy can be read as an important point of reference for the contemporary debate on human development; in order to justify this interpretation, I analyse the perspective of Amartya Sen, which is the most relevant example of the contemporary reflection on this topic. The third chapter focuses on the role of the *praktische Urteilskraft* in the mediation between pure practical reason and the concrete practice of virtue; in this regard I concentrate on the relation between practical judgment, the formulation of maxims, imagination and the *reflektierende Urteilskraft*. The fourth chapter concerns Kant's reflections on education and highlights that Kant also considers the contextual aspects which have an influence on the realization of the sphere of humanity. On the basis of the central role of the intersubjective aspects of individual education I stress that, according to Kant, the development of every human being is always connected with the overall context of the community in which one lives.

SIGLE DELLE OPERE DI KANT

Le opere di Kant vengono citate facendo riferimento alla *Akademie-Ausgabe* e alle traduzioni italiane indicate in bibliografia.

AA	<i>Akademie-Ausgabe (Gesammelte Schriften)</i>
Anth	<i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht</i>
EEKU	<i>Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft</i>
GMS	<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i>
IaG	<i>Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht</i>
KU	<i>Kritik der Urteilskraft</i>
KpV	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i>
KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft</i>
MAM	<i>Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte</i>
MPCollins	<i>Moralphilosophie Collins</i>
MS	<i>Die Metaphysik der Sitten</i>
MSVigil	<i>Die Metaphysik der Sitten Vigilantius</i>
Päd	<i>Pädagogik</i>
PPPowalski	<i>Praktische Philosophie Powalski</i>
Refl	<i>Reflexionen</i>
RGV	<i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i>
SF	<i>Der Streit der Fakultäten</i>
TP	<i>Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</i>
ÜGTP	<i>Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie</i>
VAMS	<i>Vorarbeit zur Metaphysik der Sitten</i>
WA	<i>Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?</i>

INTRODUZIONE

La filosofia pratica di Kant ha preso forma attraverso non pochi mutamenti di prospettiva, il che significa che le sue riflessioni vanno considerate come un pensiero dinamico che ha seguito nel corso del tempo diversi percorsi di ricerca; una volta elaborata una fondazione razionale dell'etica, Kant ha atteso molti anni prima di presentare il vero e proprio sistema di filosofia morale di cui l'indagine critica costituisce il fondamento e nel quale viene tematizzata l'applicazione dei principi della ragione pura pratica al mondo umano.

Questa transizione dalla teoria critica al sistema morale del 1797 ha portato gli interpreti a dividersi riguardo alla questione della continuità e della coerenza tra la *Metafisica dei costumi* e le *Grundlegungsschriften* (ovvero la seconda *Critica* e la *Fondazione*): vi è chi fa notare che Kant sembra aver sviluppato le proprie riflessioni in modo non del tutto lineare giungendo così a mettere in discussione il formalismo su cui sono incentrati gli scritti di fondazione (questa linea interpretativa è stata aperta da Anderson per essere poi ripresa ad esempio da Tafani); altri interpreti - tra i quali Gregor e Langthaler - ritengono invece che l'opera del 1797 costituisca un semplice ampliamento della prospettiva delineata negli anni '80, il quale non farebbe quindi emergere alcun problema di continuità all'interno della filosofia pratica kantiana nel suo insieme.

Uno degli obiettivi della mia analisi sarà appunto quello di fornire un contributo al dibattito sull'ultima fase del pensiero morale di Kant; nel costruire il mio percorso interpretativo, mi concentrerò prevalentemente sulla *Metafisica dei costumi* e sulle opere di filosofia pratica degli anni '90, facendo però sempre riferimento anche alla seconda *Critica*, alla *Fondazione* e ad alcune *Reflexionen*; dedicherò inoltre particolare attenzione allo scritto *Über Pädagogik* per ragioni che avrò modo di chiarire più avanti.

Per introdurre i temi del mio lavoro, è utile far emergere innanzitutto il significato complessivo della *Metafisica dei costumi* ricordando che gli scritti kantiani degli anni '90 mettono a fuoco due tematiche parallele: la realizzazione della morale nella sfera

mondana e gli aspetti concreti dell'esperienza morale. A partire da questo nuovo orientamento delle proprie riflessioni Kant ha infatti proposto un tentativo di conciliazione tra il piano della determinazione formale dei doveri e quello della specificazione del loro contenuto, il quale viene presentato nella *Tugendlehre* nei termini di un orientamento teleologico della vita pratica.

Nel primo capitolo si cercherà di individuare un concetto in grado di riavvicinare i risvolti teleologici dell'etica alla struttura deontologica della morale kantiana: il concetto di umanità come fine in sé e i doveri che ne rendono possibile la realizzazione empirica verranno quindi analizzati con l'obiettivo di fornire una chiave di lettura per connettere l'opera del 1797 e le *Grundlegungsschriften*. In questa prospettiva si osserverà che il contenuto dell'etica è strettamente connesso alla questione della *Bestimmung des Menschen*, la quale procede di pari passo alla realizzazione della morale nella sfera mondana; in proposito va notato che nella *Metafisica dei costumi* il termine *Moral* comprende non solo la sfera dell'etica, ma anche quella giuridica proprio perché l'opera del 1797 rileva nella complementarità tra etica e diritto il presupposto per delineare un sistema di condizioni progressive per la realizzazione della sfera dell'umano. Da questo punto di vista la convivenza pacifica e la libertà assicurate dal diritto rappresentano infatti le condizioni minime della vita morale, ossia le condizioni che permettono all'essere umano di portare a compimento lo sviluppo delle proprie disposizioni.

Seguendo il filo rosso di una sorta di teoria kantiana dello sviluppo umano, nel secondo capitolo proverò a mostrare che la filosofia pratica di Kant può costituire un importante punto di riferimento per il dibattito contemporaneo su queste tematiche; per giustificare questa linea interpretativa, prenderò in esame la prospettiva di Amartya Sen, la quale costituisce l'esempio forse più rilevante della riflessione contemporanea sul tema dello sviluppo umano. Uno dei punti a cui dedicherò particolare attenzione concerne il fatto che in Kant la realizzazione della propria umanità dipende dal promuovere le condizioni che favoriscono lo sviluppo di sé in un determinato contesto di vita; la *Metafisica dei costumi* delinea appunto una teoria dello sviluppo umano che mette a fuoco le condizioni per la realizzazione di questo sviluppo, offrendo così un modello di grande attualità a cui possono essere ricondotte anche le analisi di Sen: la

teoria delle capacità si concentra infatti su alcuni dei temi-chiave della filosofia pratica kantiana prendendo le mosse dai concetti di autonomia, attività e autorealizzazione.

Il problema del contenuto dei doveri etici verrà poi affrontato ponendolo in relazione al tema della *praktische Urteilskraft*, la quale ‘traduce’ i fini della ragione pura pratica in doveri specifici, giungendo così alla formulazione di massime inerenti a un determinato contesto d’azione; nel terzo capitolo cercherò dunque di difendere la teoria morale kantiana dalle critiche di coloro che ne sottolineano la distanza dalla prassi concreta e l’incapacità di rendere conto delle specificità di ogni singolo caso. Il tema che verrà esaminato riguarda infatti il ruolo del Giudizio pratico nella mediazione tra la ragione pura pratica e la prassi concreta della virtù; più precisamente, verrà illustrata la complessa relazione che intercorre tra il Giudizio pratico, la formulazione delle massime, l’immaginazione e la *reflektierende Urteilskraft*. Una delle questioni che intendo approfondire concerne l’interazione tra la capacità di giudizio e il contesto del suo esercizio: a questo riguardo l’obiettivo della mia analisi sarà quello di individuare le sfere dell’esperienza morale che possono contribuire all’affinamento della *praktische Urteilskraft*.

Nel quarto capitolo il problema della realizzazione della *Bestimmung des Menschen* verrà accostato alle riflessioni kantiane sull’educazione; in proposito si noterà che Kant affronta la problematica educativa considerando anche gli aspetti contestuali che influiscono sulla realizzazione della sfera dell’umano: il modello pedagogico kantiano è infatti caratterizzato da un’attenzione particolare per tutte quelle abilità e conoscenze che hanno un rapporto ‘vitale’ con il mondo. In questa prospettiva sosterrò che i risultati dell’indagine critica sulla morale vengono ‘potenziati’ mediante l’elaborazione di un progetto educativo volto a inquadrare gli strumenti in grado di stabilire una sinergia tra il piano empirico dell’umano e la dimensione a priori della ragione pura pratica. Per completare il mio percorso interpretativo, cercherò infine di far emergere il nesso che lega la sfera pedagogica alla cosiddetta educazione del cittadino: nel rilevare la centralità dei risvolti intersoggettivi della formazione individuale, verrà quindi evidenziato che secondo Kant ciascun soggetto porta avanti il proprio sviluppo all’insegna del confronto e della condivisione con la comunità in cui vive.

Attraverso queste note introduttive ho voluto anticipare l'obiettivo del mio lavoro, che sarà non solo quello di fornire un contributo all'interpretazione della filosofia pratica kantiana degli anni '90, ma anche quello di mostrare che la prospettiva di Kant può costituire un valido punto di riferimento per il dibattito contemporaneo sulla sfera morale, sulla dimensione pubblica e sull'educazione: nelle prossime pagine tenterò dunque di presentare il punto di vista di un 'vecchio' filosofo come una voce più che mai attuale con cui sarebbe utile confrontarsi *immer wieder*.

Capitolo 1

I FINI DELL'ETICA NELLA *TUGENDLEHRE*

In questo capitolo verranno analizzati i passi della *Dottrina della virtù* in cui Kant delinea la specificità dell'etica attraverso due fini che sono allo stesso tempo doveri: il perfezionamento di sé e la felicità altrui. Come inquadrare questa tesi rispetto alla teoria kantiana nel suo insieme? La domanda si pone per almeno due ragioni: la prima è che nell'opera del 1797 siamo di fronte alla sovrapposizione tra una morale deontologica radicata nel formalismo e una morale teleologica che fornisce invece un contenuto alle prescrizioni dell'etica;¹ la seconda è che la sintesi tra i concetti di dovere e di fine sembra porre un problema di continuità tra la *Tugendlehre* e le *Grundlegungsschriften*.²

La questione che intendo esaminare non mette in discussione il nesso strutturale tra morale e teleologia in Kant,³ ma riguarda piuttosto il 'ridurre' la prospettiva teleologica kantiana ai due fini proposti nella *Tugendlehre*. Per argomentare in favore della continuità tra quest'ultima e le altre opere di Kant, alcuni interpreti fanno riferimento alla formulazione dell'imperativo categorico legata all'umanità come fine in sé:⁴ a questo riguardo mostrerò che i due fini dell'etica non possono essere 'dedotti' dalla seconda formulazione della legge morale; per superare questa *impasse*, proverò inoltre a ridefinire il significato del concetto di umanità, in modo da collegarlo a una prospettiva

¹ Banham ritiene che si tratti di un'etica teleologica: cfr. G. BANHAM, *Kant's practical philosophy. From Critique to Doctrine*, London-New York, Palgrave Macmillan, 2003, p. 182. Auxter fa notare che nella *Tugendlehre* la formulazione delle massime è guidata da un modello di ragionamento teleologico: cfr. T. AUXTER, *Kant's moral teleology*, Macon, Mercer University Press, 1982, pp. 2-3. Anche Wood sottolinea che il ragionamento morale basato sul concetto di dovere di virtù è volto al perseguimento di fini: cfr. A. WOOD, *Kantian ethics*, New York, Cambridge University Press, 2008, pp. 261-262.

² Con il termine *Grundlegungsschriften* si fa riferimento alla *Fondazione della metafisica dei costumi* e alla *Critica della ragion pratica*.

³ Per un'analisi del nesso strutturale tra morale e teleologia in Kant cfr. G. CUNICO, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, Pisa, ETS, 2001, pp. 185-187, 196-197, 213-214.

⁴ Sala e Schmucker intendono mostrare che i due fini dell'etica possono essere derivati dalla seconda formulazione dell'imperativo categorico: cfr. G.B. SALA, *Der Formalismus in der Ethik Kants. Überlegungen zu einer alten Kontroverse*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 52, 2005, pp. 213-214; cfr. anche J. SCHMUCKER, *Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants*, in J.B. Botz (Hrsg.), *Kant und die Scholastik heute. Pullacher philosophische Forschungen 1*, Pullach, Berchmanskolleg, 1955, pp. 191-197.

teleologica che è più ampia di quella presentata nella *Dottrina della virtù* e che riallaccia il contenuto dell'etica alla questione della *Bestimmung des Menschen*. Il punto fondamentale che orienta la mia interpretazione concerne infatti la ricchezza semantica del concetto di umanità, il quale va inteso innanzitutto come una nozione dinamica che implica l'idea di uno sviluppo progressivo della sfera dell'umano (la questione dello sviluppo verrà quindi ripresa anche nel prossimo capitolo).

Per introdurre il tema della mia analisi, è utile far emergere il significato complessivo della *Metafisica dei costumi* tenendo presente che le opere kantiane degli anni '90 mettono a fuoco due tematiche parallele: la realizzazione empirica della morale e la dimensione concreta dell'agire.⁵ Sulla base del nuovo orientamento delle proprie riflessioni Kant ha voluto dare un contenuto alle prescrizioni dell'etica: nella *Metafisica dei costumi* viene infatti proposto un tentativo di conciliazione tra il piano della determinazione formale dei principi e la concretezza dell'esperienza morale, la quale implica il riferimento a dei fini da perseguire.⁶ Va notato inoltre che l'applicazione dei principi puri della morale all'esperienza umana (ovvero il tema portante dell'opera del 1797) pone Kant di fronte ad alcuni problemi che nei testi precedenti non erano stati analizzati a fondo; se la continuità della teoria morale kantiana sembra dunque venir messa a dura prova nella *Tugendlehre*, questo fatto deve essere ricondotto alla nuova prospettiva che emerge negli ultimi scritti di Kant sulla morale, sul diritto e sulla storia.

⁵ Riguardo a questo punto di vista interpretativo che vede nella *Metafisica dei costumi* un interesse per la realizzazione della morale nel mondo umano cfr. L. FONNESU, *Kants praktische Philosophie und die Verwirklichung der Moral*, in H. Nagl-Docekal - R. Langthaler (Hrsg.), *Recht-Geschichte-Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Berlin, Akademie Verlag, 2004, pp. 53, 59. Cfr. L. FONNESU, *La filosofia pratica di Kant e la realizzazione della morale*, in IDEM, *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, Bologna, il Mulino, 2010, pp. 51-56. Cfr. anche A. WOOD, *Kantian ethics*, cit., pp. 266-267.

⁶ Tafani ritiene che in relazione al tema del fine della volontà buona la teoria kantiana vada incontro a un riassetto che ne modifica la struttura complessiva: cfr. D. TAFANI, *Il fine della volontà buona in Kant*, in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 145, 158-159. Secondo Tafani l'etica proposta nella *Metafisica dei costumi* è incompatibile con l'impostazione delle *Grundlegungsschriften*, motivo per cui la *Tugendlehre* sembra costituire una prova del fallimento della teoria critica della morale: cfr. D. TAFANI, *Virtù e felicità in Kant*, Firenze, Leo S. Olschki, 2006, pp. 53-73. Anche Ludwig ritiene che la *Dottrina della virtù* vada oltre i limiti della teoria morale proposta nella *Critica della ragion pratica*: cfr. R. LUDWIG, *Kategorischer Imperativ und Metaphysik der Sitten. Die Frage nach der Einheitlichkeit von Kants Ethik*, Frankfurt a.M., Lang, 1992, p. 299. Il fatto che la *Tugendlehre* presenti alcuni aspetti di discontinuità rispetto agli scritti di fondazione è stato rilevato negli anni '20 da G. ANDERSON, *Die Materie in Kants Tugendlehre und der Formalismus der kritischen Ethik*, «Kant-Studien», 26, 1921.

1. IL CONCETTO DI FINE CHE È ALLO STESSO TEMPO UN DOVERE

Nella *Dottrina della virtù* Kant presenta la sfera dell'etica sottolineando che si tratta di una dimensione teleologica che va oltre il formalismo della *Rechtslehre*.⁷ È proprio questo il nuovo elemento teorico che fa da spartiacque tra la dimensione pura della morale e la sua applicazione al mondo umano. Quanto sostenuto nella *Dottrina del diritto* riguardo ai doveri giuridici, ossia riguardo a quei doveri che non implicano alcun riferimento alla materia della volontà, sembra non essere sufficiente a rendere conto della complessità della sfera etica.⁸

la dottrina [*del concetto di fine che è al tempo stesso dovere*] non apparterebbe a quella del diritto, ma all'etica, in quanto essa è l'unica che reca nel proprio concetto l'*auto-costrizione* secondo leggi (moralì). Per questa ragione, l'etica può anche essere definita come il sistema dei *fini* della ragione pura pratica.⁹

La specificità dell'etica viene così individuata nel riferimento a dei fini, ovvero in una dimensione che (a partire dalla *Fondazione*) era stata espulsa dalla filosofia pura pratica in quanto eteronoma e limitata all'ambito della razionalità tecnico-pratica.¹⁰ Nella *Metafisica dei costumi* il riferimento a dei fini morali viene invece presentato

⁷ È forse superfluo ricordare che la *Metafisica dei costumi* è composta da due parti: la prima dedicata alla dottrina del diritto (la *Rechtslehre*), la seconda all'etica (la *Tugendlehre*). Sulla distinzione tra etica e diritto cfr. i seguenti passi: «questo ampliamento del concetto di dovere oltre quello della libertà esterna e della limitazione di quest'ultima attraverso il mero elemento formale del suo costante accordo con se stessa [...] consiste nel fatto che mediante esso vengono posti dei fini da cui in generale il diritto fa astrazione, e in questo si eleva al di sopra del dovere di diritto» (MS, AA VI 396 / trad. it. cit., p. 409). «[Nella sfera del diritto] non viene affatto presa in considerazione la *materia* dell'arbitrio [...], ma piuttosto soltanto la *forma* nel rapporto dell'arbitrio delle due parti, per quanto quest'ultimo venga considerato semplicemente come *libero* e considerando se esso, attraverso l'azione di uno dei due, possa unirsi con la libertà dell'altro secondo una legge universale. Il diritto dunque è l'insieme delle condizioni sotto le quali l'arbitrio dell'uno può essere unito con l'arbitrio dell'altro secondo una legge universale della libertà» (MS, AA VI 230 / trad. it. cit., p. 61).

⁸ Su questo tema cfr. J. EDWARDS, *Universal lawgiving and material determining grounds in Kant's moral doctrine of ends*, in S. Doyé - M. Heinz - U. Rameil (Hrsg.), *Metaphysik und Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag*, Berlin-New York, de Gruyter, 2004, p. 217.

⁹ MS, AA VI 381 / trad. it. cit., p. 375.

¹⁰ Riguardo alla struttura dell'etica nella *Tugendlehre* cfr. W. KERSTING, *Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichten*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 37, 1983, p. 414.

come quell'aspetto che permette alla ragione pura di essere una facoltà pratica: Kant evidenzia infatti il vero e proprio bisogno della ragione pura di indicare alla volontà un fine. Nonostante la capacità di porsi dei fini sia radicata nella stessa facoltà razionale da cui scaturisce l'imperativo categorico, questa sintesi tra i concetti di dovere e di fine sembra però costituire il problema teorico più controverso della *Dottrina della virtù*:

dal momento che questo atto, il quale determina un fine, è un principio pratico che impone non i mezzi (perciò non in modo condizionato), bensì il fine stesso (quindi incondizionatamente), esso è allora un imperativo categorico della ragione pura pratica, dunque un imperativo tale da unire un *concetto di dovere* con quello di un fine in generale.¹¹

Attraverso il principio della dottrina della virtù Kant vorrebbe quindi ampliare il campo applicativo della legge morale, considerando non soltanto la forma delle massime, ma anche la determinazione del loro contenuto (cosa impensabile all'interno della teoria presentata nelle *Grundlegungsschriften*): «il principio supremo della dottrina della virtù è: agisci secondo una massima di fini, avere la quale può essere per ciascuno una legge universale» (*MS*, AA VI 395 / trad. it. cit., p. 407).

Nell'interrogarsi sulla continuità tra la *Tugendlehre* e la teoria critica della morale, è utile ricordare che il test dell'universalizzabilità non è in grado di individuare dei fini che caratterizzino l'agire etico dal punto di vista del suo contenuto, motivo per cui va esclusa la possibilità di 'dedurre' questi fini dalla prima formulazione dell'imperativo categorico.¹² Per determinare la materia delle massime, Kant ricorre infatti al principio

¹¹ *MS*, AA VI 385 / trad. it. cit., p. 383.

¹² Per questa osservazione cfr. H.E. ALLISON, *Kant's doctrine of obligatory ends*, «Jahrbuch für Recht und Ethik», 1, 1993, p. 9. Per un'analisi dei problemi legati alla deduzione dei fini dell'etica cfr. D. TAFANI, *Virtù e felicità in Kant*, cit., pp. 53-73; cfr. anche W. KERSTING, *Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gültigkeit. Kant und die Pflichtenlehre des 18. Jahrhunderts*, «Studia Leibnitiana», 14, 1982, p. 205. Gonnelli sottolinea che le argomentazioni di Kant riguardo alla deduzione dei fini dell'etica sono contorte e ripetitive: cfr. F. GONNELLI, *Dalla critica della ragion pratica alla dottrina della virtù*, «Studi kantiani», 4, 1991, p. 85. Schmucker e Langthaler ritengono invece che questa deduzione sia chiara perché riconducibile alla definizione della ragione pura pratica come facoltà dei fini in generale: cfr. J. SCHMUCKER, *Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants*, cit., p. 199; cfr. anche R. LANGTHALER, *Kants Ethik als System der Zwecke*, Berlin, de Gruyter, 1991, p. 181. Secondo Gregor è la natura stessa dell'azione umana (sempre orientata finalisticamente) a costituire il punto di connessione tra l'imperativo categorico e il principio

della dottrina della virtù; tuttavia, va notato che in questo modo non viene però fornita alcuna indicazione riguardo a quali siano i fini da perseguire. Anche il principio della dottrina della virtù è dunque un criterio meramente formale.¹³

A questo proposito è opportuno evidenziare la problematicità delle argomentazioni di Kant riguardo alla derivazione dei fini dell'etica dalla legge morale; le argomentazioni presentate da Kant sono le seguenti:

I) Kant ritiene che la prima formulazione dell'imperativo categorico sia legata all'esistenza di fini che sono allo stesso tempo doveri; pertanto, l'impossibilità di fare riferimento a una versione teleologica della legge morale costituirebbe il presupposto per negare l'esistenza di ogni imperativo categorico:

dal momento che ci sono azioni libere, devono anche esserci fini verso i quali quelle sono dirette come al loro oggetto. Fra questi fini, ce ne devono essere alcuni che allo stesso tempo (ossia secondo il loro concetto) sono anche doveri. Se infatti non esistessero fini di questo tipo, allora tutti i fini, poiché l'azione non può essere priva del fine, varrebbero per la ragione pratica sempre e soltanto come mezzi per altri fini, e un imperativo *categorico* sarebbe impossibile, cosa che cancellerebbe ogni dottrina dei costumi.¹⁴

Questa conclusione sembra non tener conto del fatto che si può ammettere l'esistenza di un imperativo categorico per le azioni, senza considerare quali fini vengano perseguiti attraverso di esse; in altre parole, il test dell'universalizzabilità può

della dottrina della virtù: cfr. M.J. GREGOR, *Laws of freedom. A study of Kant's method of applying the categorical imperative in the Metaphysik der Sitten*, Oxford, Blackwell, 1963, pp. 88-89.

¹³ Nel saggio del 1788 *Sull'impiego dei principi teleologici in filosofia* Kant parla di «una dottrina pura dei fini (che non può essere che quella della *libertà*), il cui principio a priori contiene la relazione di una ragione in generale all'insieme di tutti i fini» (*ÜGTP*, AA VIII 182 / trad. it. cit., p. 58). Questo passo si riferisce a un principio che indica la relazione da stabilire tra la ragione pura e i fini delle azioni: si tratta dunque di un criterio formale che non conduce all'individuazione di contenuti specifici. Nella *Praktische Philosophie* Powalski la morale viene identificata con la dottrina dei fini buoni; tuttavia, non viene determinato quali siano questi fini: «[die Moral] zeigt welche Zwecke wir uns setzen sollen. Sie ist eine Unterweisung, sich gute, nicht mögliche auch nicht beliebige Zwecke zu wählen» (*PPPowalski*, AA XXVII 99). «Die Lehre der Sittlichkeit enthält nicht die Zwecke, die wir haben, sondern die wir haben sollen. [...] Was man begehren und wählen soll, das ist gut, das sind gute Zwecke» (*PPPowalski*, AA XXVII 99). «Hierauf folgt die Lehre der Sittlichkeit, welche lehrt die Vorschrift der guten Zwecke in unsern Handlungen» (*PPPowalski*, AA XXVII 116).

¹⁴ *MS*, AA VI 385 / trad. it. cit., p. 383.

funzionare come un criterio per il riconoscimento dello status deontico di certi tipi d'azione, indipendentemente dai fini a cui le azioni sono dirette.

II) Com'è noto, le azioni compiute per dovere non sono determinate dalla sensibilità, il che significa che i loro fini provengono dalla ragione pura pratica. In proposito Kant non fornisce però gli elementi sufficienti per comprendere 'come' la ragione pura pratica interagisca con questi fini: più precisamente, qui non viene chiarito perché essa debba prescrivere questi fini come doveri, invece di limitarsi a considerare come un dovere soltanto il rispetto della legge morale. Va notato inoltre che i fini delle azioni compiute per dovere emergono da una riflessione sul come realizzare il principio della moralità: questi fini non sono quindi dati a priori, ma vengono invece determinati dall'attività del Giudizio pratico, il quale individua gli aspetti del contesto d'azione che sono rilevanti per la realizzazione della legge morale. Il problema del contenuto dei doveri etici deve infatti essere analizzato seguendo un doppio binario d'indagine: in primo luogo, quello della ragione pura pratica, la quale individua un fine dato a priori; in secondo luogo, quello della *praktische Urteilskraft* che 'traduce' questo fine generale in doveri specifici, giungendo così alla formulazione di massime relative a un preciso contesto d'azione. Nella seconda parte del capitolo questo punto verrà ripreso in esame e sarà poi analizzato in modo più dettagliato nel capitolo 3.

III) Kant vorrebbe mostrare che i fini dell'etica, qui definiti come le prescrizioni a priori della ragione pura pratica, non sono empiricamente condizionati:

la dottrina del diritto aveva a che fare semplicemente con la condizione *formale* della libertà esterna [...]. L'etica, al contrario, fornisce anche una *materia* (un oggetto del libero arbitrio), un *fine* della ragione pura, che viene rappresentato nello stesso tempo come fine oggettivamente necessario, ossia come un dovere per l'uomo.¹⁵

A favore di questa tesi Kant chiama in causa la necessità di individuare un modo per controbilanciare i fini determinati dalle inclinazioni sensibili; in questa prospettiva i fini della ragione pura pratica dovrebbero costituire la controparte razionale in grado di riequilibrare l'influsso della sensibilità:¹⁶

¹⁵ MS, AA VI 380 / trad. it. cit., pp. 373-375.

¹⁶ Riguardo a questo punto cfr. D. TAFANI, *Il fine della volontà buona in Kant*, cit., p. 160.

poiché le inclinazioni sensibili spingono verso fini (come materia dell'arbitrio) che possono essere contrari al dovere, la ragione legislatrice non può contrastare il loro influsso se non attraverso un fine morale a sua volta opposto, che dunque deve essere dato a priori indipendentemente dall'inclinazione.¹⁷

Questo argomento non è però efficace nel dimostrare l'esistenza dei fini dell'etica: anche ammettendo l'esigenza di un controllo razionale delle inclinazioni sensibili, la ragione pura pratica può infatti svolgere questa funzione di controllo non soltanto attraverso la presentazione di un fine, il che vuol dire che la disciplina delle inclinazioni può avere luogo indipendentemente da un orientamento teleologico della vita pratica.¹⁸

IV) Un'altra strategia argomentativa è basata su due premesse di per sé non problematiche, le quali verrebbero però usate in modo improprio; in questo passaggio, Kant caratterizza la ragione pratica come la facoltà di porsi dei fini in generale ed evidenzia il fatto che ogni massima contiene un fine. Queste due premesse sono corrette, ma da esse non segue che la ragione pura pratica prescriva dei fini che sono al tempo stesso doveri: l'imperativo categorico può infatti costituire una regola per le massime, senza fornire indicazioni riguardo ai fini contenuti in esse.¹⁹

V) Nel sostenere che il principio della dottrina della virtù sia sintetico e richieda pertanto una deduzione,²⁰ Kant presuppone che esistano dei fini che sono allo stesso tempo doveri (qualunque essi siano), fornendo così una semplice definizione del concetto di dovere di virtù:²¹ a questo proposito va sottolineato che una definizione formulata come presupposto non fornirebbe però quella deduzione su cui Kant intendeva basare le proprie argomentazioni.²² Riferirsi a un fine la cui adozione è richiesta da una legge universale significa soltanto formulare una definizione del

¹⁷ MS, AA VI 380-381 / trad. it. cit., p. 375.

¹⁸ Per questa osservazione cfr. H.E. ALLISON, *Kant's doctrine of obligatory ends*, cit., p. 9.

¹⁹ Questo punto viene sottolineato da H.E. ALLISON, *Kant's doctrine of obligatory ends*, cit., p. 11.

²⁰ «Il principio della dottrina della virtù va oltre il concetto di libertà esterna e vi connette, secondo leggi universali, un *fine* che pone come *dovere*. Questo principio è dunque sintetico. La possibilità di questo principio è contenuta nella deduzione (§ IX)» (MS, AA VI 396 / trad. it. cit., p. 409).

²¹ «La ragione pura non può comandare a priori dei fini se non nella misura in cui li presenta allo stesso tempo come dovere. Questo dovere si chiama dunque dovere di virtù» (MS, AA VI 395 / trad. it. cit., p. 407).

²² Il fatto che si tratti di una definizione formulata come presupposto viene evidenziato da J. EDWARDS, *Universal lawgiving and material determining grounds in Kant's moral doctrine of ends*, cit., p. 219.

concetto di dovere di virtù: in questo modo, non viene però risolta la questione fondamentale riguardo all'esistenza dei fini che sono allo stesso tempo doveri.

VI) Nella deduzione dei fini dell'etica la possibilità di concepire qualcosa come un fine viene presentata come la necessità razionale di considerare questo qualcosa come un dovere prescritto dalla ragione pura pratica:

ciò che nel rapporto degli uomini con se stessi e con gli altri può essere un fine, questo è un fine per la ragione pura pratica. Infatti, essa è la facoltà dei fini in generale; essere indifferenti nei loro riguardi, ossia non prendervi interesse, è quindi una contraddizione, perché allora essa non determinerebbe le massime delle azioni (le quali contengono sempre un fine), e dunque non sarebbe una ragione pratica.²³

Anche quest'argomentazione sembra non chiarire il passaggio dalla possibilità alla necessità di individuare i due fini che sono allo stesso tempo doveri: in altre parole, qui non verrebbe fornito alcun argomento per illustrare la connessione tra il concetto di dovere di virtù e i contenuti della volontà menzionati da Kant (il perfezionamento di sé e la felicità altrui).²⁴ L'impossibilità di derivare i fini dell'etica dall'imperativo categorico sembrerebbe dunque dipendere dal fatto che si tratta di contenuti del volere che risultano 'incompatibili' con il formalismo della teoria critica della morale.

Per spiegare l'impossibilità di questa deduzione, si può citare un passo delle *Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten* in cui Kant sostiene che i doveri - considerati secondo la loro materia - non sono leggi, ma soltanto sollecitazioni (*Anmahnungen*) che non vengono determinate dalla forma della legge morale; così intesi, questi principi non possono dunque essere derivati dall'imperativo categorico mediante una deduzione:

ma c'è un altro punto di vista dal quale può essere fatta una suddivisione dei doveri, cioè se essi vengono considerati o per il loro oggetto (la materia dell'arbitrio), oppure meramente per la loro forma legislativa. La materia dell'arbitrio è il fine; poiché però la

²³ *MS*, AA VI 395 / trad. it. cit., p. 407.

²⁴ Nello scritto *Über Pädagogik* il concetto di 'fine buono' viene definito attraverso un criterio formale che non individua un contenuto specifico: «Sono buoni quei fini che sono approvati necessariamente da ciascuno e che, allo stesso tempo, possono anche essere fini di ciascuno» (*Päd*, AA IX 450 / trad. it. cit., p. 119).

conformità dell'arbitrio alla legge secondo la forma è la condizione suprema di ogni obbligatorietà - nel che si può fare astrazione da ogni fine particolare (il fine può essere quale si voglia), e quindi il principio delle azioni deve essere incondizionato secondo la conformità alla legge, mentre tutti i fini, in quanto effetti in relazione alla loro causa nel mondo sensibile (l'arbitrio), sono empiricamente condizionati - dunque, soltanto la suddivisione secondo la forma conterrà leggi, ossia princìpi dell'esatta determinazione dell'azione conforme al dovere riguardo alla sua natura e al suo grado, mentre la suddivisione secondo la materia conterrà soltanto sollecitazioni (*admonitiones*), che stanno certo sotto un principio di una possibile legislazione in generale, ma che non vengono a loro volta determinate dalle leggi, ossia esse avranno una *latitudo*.²⁵

Questo passo mostra le difficoltà incontrate da Kant nell'inquadrare la relazione tra i doveri teleologici dell'etica e la sfera formale della legge morale: nel testo citato, il concetto di *latitudo* non si riferisce infatti all'adempimento dei doveri etici,²⁶ ma rimarca piuttosto una diversità strutturale tra la forma e la materia delle massime; negli scritti preparatori in cui viene elaborata la *Tugendlehre* viene quindi riaffermata l'opposizione tra forma e materia. Chi argomenta in favore della continuità tra l'opera del 1797 e le *Grundlegungsschriften* lascia in secondo piano questa opposizione,²⁷ la quale è invece un elemento costitutivo della teoria morale kantiana.²⁸

²⁵ Il termine «sollecitazioni» traduce il tedesco *Anmahnungen*: «es giebt aber noch einen anderen Gesichtspunkt aus dem die Eintheilung der Pflichten gemacht werden kann nämlich so fern sie entweder nach ihrem Gegenstande (der Materie der Willkühr) oder blos ihrer gesetzlichen Form nach betrachtet werden. Die Materie der Willkühr ist der Zweck weil aber die Gesetzmäßigkeit derselben der Form nach die oberste Bedingung aller Verbindlichkeit ist wobey von jedem besonderen Zweck abstrahirt werden kann (der Zweck mag seyn welcher er wolle) mithin das Princip der Handlungen nach derselben unbedingt seyn muß dagegen alle Zwecke als Wirkungen in Beziehung auf ihre Ursache in der Sinnenwelt (die Willkühr) empirisch bedingt sind so wird die erstere allein Gesetze d. i. Principien der genauen Bestimmung der pflichtmäßigen Handlung ihrer Beschaffenheit und dem Grade nach die zweyte aber blos Anmahnungen (*admonitiones*) enthalten welche zwar unter einem Princip einer möglichen Gesetzgebung überhaupt stehen aber nicht durch Gesetze selbst bestimmt werden d. i. sie werden eine *latitudinem* haben» (VAMS, AA XXIII 379-380).

²⁶ Il concetto di *latitudo* verrà analizzato in modo più dettagliato nel capitolo 3; qui di seguito viene riportato il passo in cui Kant definisce i doveri dell'etica mediante questo concetto: «i doveri etici sono di obbligazione *larga*, mentre i doveri giuridici sono di obbligazione *stretta*. [...] Se la legge può comandare soltanto la massima delle azioni, ma non le azioni stesse, ciò è un segno del fatto che la legge lascia per il libero arbitrio un margine (*latitudo*) nell'adempimento (osservanza), ovvero essa non può indicare precisamente come e quanto, attraverso l'azione, debba essere realizzato un fine che è allo stesso tempo un dovere» (MS, AA VI 390 / trad. it. cit., p. 395).

²⁷ I seguenti interpreti ritengono che la *Dottrina della virtù* fornisca un semplice ampliamento della teoria critica: M.J. GREGOR, *Laws of freedom*, cit., pp. 31, 76, 204; cfr. R. LANGTHALER, *Kants Ethik als System*

Il fatto che Kant abbia pensato il modello ‘materia/forma’ nei termini di un’opposizione è attestato anche dalla *Reflexion* 6820, nella quale viene detto che la materia dei principi morali è data empiricamente, ovvero a partire dalle inclinazioni della sensibilità: «moralphilosophie ist die Wissenschaft der Zweeke, so fern sie durch reine Vernunft bestimmt seyn. [...] Die materie des Guten ist empirisch, die Form *a priori* gegeben».²⁹ Questa *Reflexion* ribadisce sia il nesso strutturale tra morale e teleologia, sia il fatto che la ragione pura pratica può determinare soltanto la forma delle massime (e non la loro materia, la quale proviene dalla dimensione empirica dell’esperienza morale).

Se interpreto correttamente, qui emerge dunque un problema di continuità tra la *Tugendlehre* e le *Grundlegungsschriften*, il che significa che il formalismo della teoria critica della morale appare in tensione rispetto all’individuazione dei due contenuti della volontà buona, ovvero la perfezione propria e la felicità altrui. Per superare questa *impasse* e per ricondurre il nostro discorso alla prospettiva teleologica che caratterizza la filosofia pratica kantiana nel suo insieme, nella seconda parte di questo capitolo proverò a leggere il tema del contenuto dell’etica alla luce di quel fine in sé che è rappresentato dal concetto di umanità.

der Zweeke, cit., pp. 176, 181, 189; cfr. M. FORKL, *Kants System der Tugendpflichten. Eine Begleitschrift zu den Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre*, Frankfurt a.M., Lang, 2001, pp. 249, 252; cfr. J. SCHMUCKER, *Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants*, cit., pp. 199-200; cfr. M. LAUPICHLER, *Die Grundzüge der materialen Ethik Kants*, Berlin, Reuther & Reichard, 1931, pp. 101, 108.

²⁸ Al contrario, Laupichler ritiene che non vi sia una vera e propria opposizione ‘forma/materia’ e considera quindi la morale kantiana come un’etica materiale basata sul valore dell’umanità come fine in sé: cfr. M. LAUPICHLER, *Die Grundzüge der materialen Ethik Kants*, cit., pp. 12, 24, 33. Rotenstreich fa notare che in relazione al concetto di umanità è possibile considerare sia una determinazione formale, sia una determinazione materiale della volontà: cfr. N. ROTENSTREICH, *On the formalism of Kant’s ethics*, in Y. Yovel (ed.), *Kant’s practical philosophy reconsidered: papers presented at the Seventh Jerusalem Philosophical Encounter*, Dordrecht, Kluwer, 1989, p. 58.

²⁹ *Refl* 6820, AA XIX 172.

2. IL CONCETTO DI UMANITÀ COME FINE IN SÉ

L'antropologia kantiana rileva nell'umanità una disposizione originaria a cui ci si può riferire nei termini di natura razionale, rimarcando così che questa nozione concerne sia le abilità deliberative per la scelta dei fini, sia la capacità di organizzare i fini attualmente scelti in un progetto di vita complesso e articolato. Nella *Religione* vengono inquadrare le tre caratteristiche che fanno dell'uomo un essere vivente capace di ragione e di moralità:

1) la disposizione dell'uomo all'*animalità*, in quanto essere *vivente*; 2) la sua disposizione all'*umanità* in quanto essere vivente e nello stesso tempo ragionevole; 3) la sua disposizione alla *personalità*, in quanto essere ragionevole e suscettibile nello stesso tempo d'*imputazione*. 1. La disposizione all'*animalità* nell'uomo può essere collocata sotto il titolo generale dell'amore di sé, fisico e semplicemente *meccanico*: cioè tale da non aver bisogno della ragione. [...] 2. Le disposizioni all'*umanità* possono essere collocate sotto il titolo generale dell'amore di sé, sempre fisico, ma tuttavia *comparato* (per cui si richiede la ragione); [...] 3. La disposizione alla *personalità* è la capacità di sentire per la legge morale un rispetto *che sia un movente, sufficiente per se stesso, dell'arbitrio*.³⁰

Nel presentare come fine in sé l'umanità piuttosto che la personalità, Kant intende quindi enfatizzare che questo fine è costituito dalla natura razionale considerata in tutte le sue funzioni, senza limitarsi a valorizzare soltanto la sfera della moralità;³¹ tuttavia, queste osservazioni non sono però sufficienti per rendere conto dell'intero ambito semantico di questo concetto. Nella *Metafisica dei costumi* il concetto di umanità non solo pone un limite all'insieme delle azioni moralmente lecite, ma costituisce anche un fine da promuovere; questo punto viene evidenziato da Kant nel seguente passo:

l'uomo è un fine sia per sé che per gli altri, e non basta che egli non sia autorizzato a usare se stesso o gli altri soltanto come mezzo (per quanto egli possa essere

³⁰ *RGV*, AA VI 26-28 / trad. it. cit., pp. 25-27.

³¹ Il fatto che qui sia in gioco non solo la sfera della moralità, ma piuttosto la più ampia dimensione della razionalità pratica viene evidenziato da N. ROTENSTREICH, *On the formalism of Kant's ethics*, cit., p. 58.

indifferente nei loro confronti), ma è di per sé dovere dell'uomo porsi come fine l'uomo in generale.³²

Com'è noto, la formulazione dell'imperativo categorico relativa al concetto di umanità vieta di perseguire tutti i fini che implicino il trattare se stessi o gli altri soltanto come dei mezzi per il conseguimento dei propri obiettivi. Sulla base di questa osservazione non viene però individuato un preciso tipo di comportamenti in grado di realizzare questo dovere:³³ la questione da analizzare riguarda dunque la possibilità di derivare i due fini dell'etica dalla seconda formulazione della legge morale. Le difficoltà di questa derivazione dipendono dall'impossibilità di applicare il principio dell'umanità a tutti i tipi di comportamento moralmente rilevanti:³⁴ in altre parole, questo principio può essere applicato soltanto ai casi in cui un soggetto tratta se stesso o un'altra persona solo come un mezzo; oltre a questi esistono però altri tipi di comportamento che sono da considerare moralmente rilevanti. A questo proposito vale la pena chiedersi perché sia necessario considerare come doveri soltanto il perfezionamento di sé e la felicità altrui, ignorando così il fatto che vi sono altri fini che non entrano in conflitto con il principio dell'umanità, il quale non fornisce a sua volta ulteriori criteri per operare una scelta tra essi.

In relazione a questo problema è opportuno ripensare il concetto kantiano di umanità sottolineandone un aspetto che non viene affatto valorizzato se ci si limita a intendere il termine 'umanità' come un semplice sinonimo di 'natura razionale': ridefinendone il significato, si potrebbe infatti connettere questo concetto a una prospettiva teleologica che è più ampia di quella presentata nella *Dottrina della virtù* e che va posta in relazione con le riflessioni di Kant sulla morale nel loro insieme, così come con la questione della *Bestimmung des Menschen*.

Il concetto di umanità può essere inteso come la combinazione di due dimensioni che si completano reciprocamente: natura razionale e *Kultur*. La relazione che intercorre tra l'umanità e la cultura viene evidenziata da Kant in diversi luoghi testuali, sia nella terza

³² MS, AA VI 395 / trad. it. cit., p. 407.

³³ Per questa osservazione cfr. P. GUYER, *Ends of reason and ends of nature: the place of teleology in Kant's ethics*, in IDEM, *Kant's system of nature and freedom. Selected essays*, Oxford, Clarendon Press, 2005, pp. 177-178.

³⁴ Questo punto viene sottolineato da J.E. ATWELL, *Ends and principles in Kant's moral thought*, Dordrecht, Nijhoff, 1986, p. 107.

Critica che nella *Metafisica dei costumi*,³⁵ in relazione al nostro tema verrà analizzato il seguente passo:

al fine dell'umanità nella nostra propria persona è connessa anche la volontà razionale, quindi il dovere, di rendersi meritevoli dell'umanità mediante la cultura in generale e di procurarsi o di promuovere la *facoltà* di attuare tutti i fini possibili.³⁶

Questo modo di delineare il concetto di umanità permette di comprendere la rilevanza dell'affermazione kantiana secondo cui «l'uomo può diventare uomo soltanto attraverso l'educazione. Egli è niente, se non ciò che l'educazione fa di lui» (*Päd*, AA IX 443 / trad. it. cit., p. 105).³⁷ Il concetto di umanità si riferisce quindi non soltanto alla capacità razionale di porsi dei fini e di selezionare i mezzi idonei al loro perseguimento, ma anche alla realizzazione di tutto ciò che caratterizza la sfera specificamente umana (compresa la *Geselligkeit*); nel § 41 della terza *Critica* Kant considera infatti l'impulso a entrare in società con altri esseri umani «come naturale per l'uomo, [...] e la *socialità* come una proprietà relativa ai bisogni dell'uomo in quanto creatura destinata alla società, dunque come una proprietà relativa all'*umanità*» (*KU*, AA V 296-297 / trad. it. cit., p. 399). Dalla molteplicità di piani che caratterizzano il concetto di umanità emerge dunque il nesso che connette l'etica teleologica della *Tugendlehre* al tema della *Bestimmung des Menschen*, la quale consiste appunto nella realizzazione progressiva della propria umanità.³⁸

³⁵ «La produzione dell'attitudine di un essere razionale per fini qualsiasi in generale (quindi nella sua libertà) è la cultura. Dunque, solo la cultura può essere il fine ultimo che si ha motivo di attribuire alla natura riguardo al genere umano» (*KU*, AA V 431 / trad. it. cit., p. 745). «Il coltivare (*cultura*) le proprie capacità naturali (le capacità dello spirito, dell'anima e del corpo) come mezzo per tutti i fini possibili, è un dovere dell'uomo verso se stesso. L'uomo ha il dovere verso se stesso (in quanto essere razionale) di non lasciare inutilizzate ad arrugginire le disposizioni naturali e le facoltà di cui la sua ragione può fare uso in avvenire» (*MS*, AA VI 444 / trad. it. cit., p. 507).

³⁶ *MS*, AA VI 392 / trad. it. cit., p. 399.

³⁷ «A poco a poco e mediante il proprio sforzo, il genere umano deve tirare fuori da sé l'intera disposizione naturale dell'umanità» (*Päd*, AA IX 441 / trad. it. cit., p. 101). «È entusiasmante pensare che la natura umana verrà sviluppata sempre meglio attraverso l'educazione e che si possa portare quest'ultima a una forma che sia adeguata all'umanità. Questo ci apre la prospettiva per un futuro genere umano più felice» (*Päd*, AA IX 444 / trad. it. cit., pp. 107-109).

³⁸ Cunico sottolinea che il concetto di umanità è dinamico e implica la prospettiva di sviluppo legata al tema della *Bestimmung des Menschen*: cfr. G. CUNICO, *Il millennio del filosofo*, cit., pp. 196-197.

vi sono molti semi nell'umanità e spetta a noi sviluppare proporzionalmente le disposizioni naturali, dispiegare l'umanità dai suoi semi e fare in modo che l'uomo raggiunga la sua destinazione. [...] Ogni generazione, fornita delle conoscenze delle precedenti, può attuare sempre più un'educazione che sviluppi tutte le disposizioni naturali dell'uomo in modo proporzionato e conforme al fine, e condurre così l'intero genere umano alla propria destinazione.³⁹

A partire da questa considerazione è possibile ripensare la 'riduzione' dei fini della ragione pura pratica ai due fini menzionati nella *Tugendlehre*: il concetto di umanità colloca infatti il soggetto razionale entro un processo di sviluppo che non si esaurisce nei due fini dell'etica, pur comprendendoli in sé; va notato inoltre che questo concetto mette in gioco una molteplicità di doveri che promuovono indirettamente la realizzazione dell'umanità come fine in sé.⁴⁰ In altre parole, i fini della *Dottrina della virtù* potrebbero essere intesi come dei doveri indiretti volti a promuovere l'unico fine della volontà buona che risulti compatibile con la struttura teorica delle *Grundlegungsschriften*, ovvero il fine della realizzazione empirica del concetto di umanità:

per quel che riguarda l'elemento *materiale*, [la dottrina della virtù] non deve essere presentata soltanto come dottrina del dovere in generale, ma anche come *dottrina del fine*, cosicché l'uomo è obbligato a pensare come proprio fine sia se stesso che ogni altro uomo.⁴¹

Seguendo questa ipotesi interpretativa, si può argomentare in favore della possibilità di fondare dei doveri teleologici su una base non-consequenzialista,⁴² ossia l'umanità

³⁹ *Päd*, AA IX 445-446 / trad. it. cit., pp. 109-111.

⁴⁰ Un dovere indiretto non prescrive l'adozione di fini morali, ma soltanto dei mezzi volti a promuovere questi fini; il valore di un dovere indiretto deve inoltre essere fondato nel valore di un dovere vero e proprio. Per un'illustrazione del concetto di dovere indiretto cfr. J. TIMMERMANN, *Kant su coscienza, dovere indiretto ed errore morale*, in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 171-180.

⁴¹ *MS*, AA VI 410 / trad. it. cit., p. 437.

⁴² È opportuno ricordare che una teoria teleologica circoscrive la sfera del dovere valutando le azioni sulla base del fine che esse contribuiscono a realizzare. Tuttavia, una teoria teleologica non è sempre sovrapponibile al consequenzialismo, il che significa che la struttura teleologica di una teoria non dà luogo necessariamente a un ragionamento morale che si riduce alla considerazione delle conseguenze: il

come fine in sé;⁴³ la continuità all'interno della teoria di Kant verrebbe assicurata proprio dal modo in cui i doveri etici prendono forma a partire da questo fondamento non-consequenzialista. Per mettere a fuoco questo punto, si è cercato di individuare un concetto in grado di riavvicinare la dimensione teleologica dell'etica alla struttura deontologica della morale kantiana: il concetto di umanità e i doveri indiretti che ne rendono possibile la realizzazione empirica sembrano costituire una buona chiave di lettura per connettere l'opera del 1797 e le *Grundlegungsschriften*.

A queste osservazioni va aggiunto che nel saggio del 1788 *Sull'impiego dei principi teleologici in filosofia* Kant sostiene che «la *Critica della ragion pratica* mostra che esistono dei principi puri pratici, dai quali la ragione è determinata a priori e che a quest'ultima indicano a priori il fine» (*ÜGTP*, AA VIII 182 / trad. it. cit., p. 58). In questo passo viene menzionato un fine (al singolare) che compare nella seconda *Critica*, motivo per cui è possibile ritenere che si tratti dell'umanità come fine in sé; va notato inoltre che nell'opera *Sull'impiego dei principi teleologici* Kant discute della teleologia pura pratica e della sua realizzazione nel mondo utilizzando il termine «fine» sia al singolare che al plurale, dando così un'immagine poco chiara della questione (*ÜGTP*, AA VIII 182-183 / trad. it. cit., p. 58). In questo saggio la teleologia pura pratica viene identificata con la morale, il che sembrerebbe indicare che Kant avesse pensato sia alla dimensione teleologica dell'etica che a quella del diritto, il quale è volto a realizzare la libertà all'interno dello Stato e la pace perpetua sul piano cosmopolitico. In proposito va però ricordato che nel 1788 Kant non ha ancora delineato la sfera della morale mediante la distinzione tra etica e diritto (cosa che farà soltanto nel 1797 con la *Metafisica dei costumi*); si può quindi concludere che, nonostante Kant parli di questi fini al plurale, qui non viene introdotta la dimensione teleologica della sfera giuridica.

Un ulteriore punto da evidenziare risiede nel fatto che, intesi come doveri indiretti, i fini della *Tugendlehre* costituiscono due classi molto generali di comportamenti, nelle quali potrebbero rientrare tutti gli altri doveri specifici che restano in secondo piano;⁴⁴ a questo riguardo va notato che il problema dell'individuazione di doveri specifici chiama

giudizio sull'obbligatorietà dell'azione può dunque dipendere anche da aspetti che si differenziano dalle conseguenze realizzate nell'immediato, rendendo così più complessa la prospettiva della valutazione.

⁴³ Questo punto di vista interpretativo viene suggerito da J.E. ATWELL, *Objective ends in Kant's ethics*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 56, 1974, p. 157.

⁴⁴ La limitatezza del numero dei fini della *Tugendlehre* può essere considerata come una riproposizione dei due temi tradizionali dell'etica filosofica (una tradizione ben nota a Kant).

in causa non solo la ragione pura pratica, ma anche gli imperativi tecnico-pratici della ragione empirica pratica,⁴⁵ la quale contribuisce alla formulazione di massime inerenti al contesto d'azione. In altre parole, la formulazione delle massime è orientata innanzitutto dalle indicazioni a priori della ragione pura pratica, ma viene poi resa 'operativa' in un contesto specifico: infatti, l'esperienza morale del soggetto umano è sempre contestuale e viene perciò determinata non solo dalle norme della ragione pura pratica, ma anche dagli elementi contestuali che forniscono alle massime un contenuto concreto.

Il problema del contenuto delle norme etiche va dunque analizzato tenendo conto di due prospettive: in primo luogo, quella della dimensione morale che prescrive il fine della realizzazione empirica del concetto di umanità; in secondo luogo, quella della dimensione tecnico-pratica che individua i doveri indiretti in grado di attuare il fine dell'etica nei più diversi contesti d'azione.

Questa osservazione permette di sottolineare che la prassi concreta della virtù - pur essendo legata a un fine dato a priori - è dinamica e molteplice, il che significa che la sfera applicativa dell'etica comprende in sé la complessità del contesto storico-culturale in cui accade: la realizzazione del fine dell'etica (il quale è stato definito in questo paragrafo come una sorta di sviluppo umano) segue infatti il percorso tracciato dalla ragione all'interno di una cultura e di una storia.⁴⁶ Questo percorso - complesso e a volte tortuoso - non può essere affidato a un insieme di doveri specifici dati una volta per tutte, ma richiede invece un continuo lavoro di 'traduzione' dalla ragione pura pratica verso il contesto; detto in modo più kantiano: nella dimensione applicativa dell'etica è necessaria la mediazione della *praktische Urteilskraft*.

Il contenuto dell'etica è dunque legato al compimento della *Bestimmung des Menschen*, la quale procede di pari passo alla realizzazione della morale nella sfera mondiale; in questa duplice prospettiva acquistano particolare rilevanza sia le condizioni materiali in cui prende forma la propria umanità, sia l'attuazione del diritto inteso come

⁴⁵ Sul concetto di ragione empirica pratica cfr. L. FONNESU, *Ragione pratica e ragione empirica pratica nel pensiero di Kant*, in IDEM, *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, Bologna, il Mulino, 2010, pp. 17-38.

⁴⁶ O'Neill propone un'interpretazione dell'etica kantiana che mira a due obiettivi: in primo luogo, a preservare il carattere universale di alcuni principi morali di base; in secondo luogo, a considerare la variabilità storica e culturale della realizzazione dei fini della ragione pura pratica: cfr. O. O'NEILL, *Kant after virtue*, «Inquiry», 26, 1983, p. 387.

il presupposto che assicura le basi minime sulle quali costruire se stessi. Kant mostra così di essere consapevole del fatto che bisogna poter contare su un contesto che favorisca lo sviluppo delle nostre disposizioni; questo è il motivo per cui il problema dello sviluppo umano (un tema-chiave che verrà ripreso nel capitolo 2) viene affrontato anche sul piano storico e antropologico.

Non va dimenticato che Kant inquadra il tema della *Bestimmung des Menschen* sullo sfondo delle proprie riflessioni sulla filosofia della storia: da questo punto di vista i fini dell'etica che la *Tugendlehre* presenta come doveri per il singolo andrebbero considerati anche su un altro livello della teleologia, ovvero quello della filosofia della storia. Lo sviluppo completo delle disposizioni specificamente umane avviene infatti non a livello individuale, ma piuttosto nella dimensione complessiva del genere umano, motivo per cui la realizzazione empirica del concetto di umanità viene affidata a una prospettiva storica sovra-individuale. In proposito Kant afferma che «ciò che nei singoli soggetti appare ingarbugliato e senza regola, nell'intero genere potrà essere riconosciuto come uno sviluppo costantemente in progresso, anche se lento, delle sue disposizioni originarie» (*IaG*, AA VIII 17 / trad. it. cit., p. 29).⁴⁷ A questo 'meta-livello' della teleologia emerge dunque uno scenario complesso incentrato sulle interazioni degli esseri umani nella vita associata:

la conclusione dell'antropologia pragmatica riguardo alla destinazione dell'uomo e la caratteristica del suo sviluppo è la seguente: l'uomo è determinato dalla propria ragione a vivere in una società con uomini e in essa a coltivarsi con l'arte e con le scienze, a civilizzarsi e a moralizzarsi.⁴⁸

A questo riguardo è utile ricordare che negli scritti kantiani degli anni '90 assume sempre maggior rilievo l'aspetto mondano del sommo bene,⁴⁹ il quale viene pensato

⁴⁷ Cfr. anche: «il genere umano può lavorare alla propria destinazione solo attraverso il progresso in una serie indefinita di generazioni: dove la meta gli rimane sempre davanti, benché la tendenza verso questo fine ultimo, pur essendo spesso impedita, non può mai regredire del tutto» (*Anth*, AA VII 324 / trad. it. cit., p. 219). «[*La natura*] ha bisogno di una serie forse interminabile di generazioni, di cui l'una trasmetta all'altra il proprio illuminismo, per far maturare infine i suoi semi nel nostro genere fino a quel grado di sviluppo che sia perfettamente adeguato al suo scopo» (*IaG*, AA VIII 19 / trad. it. cit., p. 31).

⁴⁸ *Anth*, AA VII 324 / trad. it. cit., p. 220.

⁴⁹ Cfr. anche il seguente passo: «il sommo bene etico non viene prodotto soltanto con lo sforzo della persona singola per il proprio perfezionamento morale, ma esige invece la riunione dei singoli in un

come la realizzazione di un regno dei fini terreno, ovvero come un ordinamento morale della dimensione comunitaria della vita umana. Negli anni '90 Kant considera dunque il sommo bene come un fine che deve essere realizzato nella sfera mondana, rimarcando così che non è più in gioco la riformulazione razionale di un regno divino che verrà, ma piuttosto un obiettivo storico di questo mondo.⁵⁰ Per illustrare questo mutamento nel modo di pensare la questione del sommo bene, si può citare un passo dello scritto *Sul detto comune*: «il bisogno di un fine ultimo dato per mezzo della ragion pura, che comprenda la totalità di tutti i fini sotto un principio (un mondo come sommo bene possibile anche con il nostro contributo), è 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)» (*TP*, AA VIII 279 / trad. it. cit., pp. 127-128). La *Metafisica dei costumi* tematizza proprio questa prospettiva incentrata sull'uomo che agisce concretamente nella storia; in proposito va notato che l'opera del 1797 valorizza la relazione tra l'etica e il diritto, individuando così nella complementarità di queste due sfere il presupposto per delineare un sistema di condizioni progressive per la realizzazione della nostra destinazione morale.⁵¹ In altre parole, la convivenza pacifica e la libertà assicurate dal diritto sono le condizioni minime della vita morale, ossia le condizioni che permettono all'essere umano di portare a compimento lo sviluppo delle proprie disposizioni:

il massimo problema per il genere umano [...] è il raggiungimento di una società civile che faccia valere universalmente il diritto. [...] Il supremo compito della

Tutto, per tendere precisamente allo stesso fine, per formare un sistema di uomini bene intenzionati, nel quale e con l'unità del quale solamente esso può essere attuato» (*RGV*, AA VI 97-98 / trad. it. cit., p. 104). Su questo tema cfr. A. PIRNI, *Il "regno dei fini" in Kant. Morale, religione e politica in collegamento sistematico*, Genova, Il Melangolo, 2000.

⁵⁰ Questo mutamento di prospettiva nella filosofia della storia di Kant viene evidenziato da Y. YOVEL, *Kant and the philosophy of history*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 72.

⁵¹ Mori fa notare che il progresso storico promuove le condizioni mondane che facilitano l'agire morale; in questa prospettiva il *telos* della storia umana è volto alla realizzazione del diritto e allo sviluppo della cultura. I fini della ragione pura pratica riguardano infatti sia l'etica che il diritto, quest'ultimo inteso come un insieme di norme che regolano dall'interno ogni comunità politica e che richiedono di istituire una federazione di stati per la pace perpetua: cfr. M. MORI, *Conoscenza e mondo storico in Kant*, in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 281-282. Riguardo a questi temi cfr. anche G. MICHELLI, *Natura, ragione e storia: il § 83 della Critica del Giudizio*, in AA.VV., *Kant e la finalità della natura. A duecento anni dalla Critica del Giudizio*, Padova, Cedam, 1990, pp. 101-138. Sul doppio binario etico-giuridico dei fini della ragione pura pratica cfr. W. KERSTING, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts und Staatsphilosophie*, Berlin, De Gruyter, 1984, pp. 112-133.

natura per il genere umano deve essere una società in cui la *libertà sotto leggi esterne* sia congiunta al massimo possibile grado con una forza irresistibile, ovvero una *costituzione civile* perfettamente *giusta*, perché la natura può raggiungere i suoi ulteriori scopi riguardo al nostro genere solo per mezzo della soluzione e dell'esecuzione di tale compito.⁵²

A conclusione di questo paragrafo è opportuno evidenziare che Kant si interroga sulla destinazione del genere umano non solo considerando la dimensione del dover essere, ma tenendo conto anche della molteplicità di piani (razionalità, *sociabilitas* e *Kultur*) che caratterizzano il concetto di umanità, compresi gli aspetti antropologici che devono costituire la premessa di ogni discorso sull'essere umano in quanto creatura finita; il compimento della nostra destinazione morale è infatti legato alla finitezza dell'uomo e al suo desiderio di *vivere* la propria natura razionale nel mondo empirico: è appunto questo desiderio di continuità tra sé e il mondo a porre il soggetto di fronte al 'fine/dovere' di realizzare la propria umanità, ovvero di promuovere le condizioni che ne favoriscono lo sviluppo.

Il concetto di umanità connette così il contenuto dell'etica alla *Bestimmung des Menschen*, ribadendo il nesso tra morale e teleologia, e offrendo inoltre un argomento a supporto di una teoria dello sviluppo umano che mette a fuoco le condizioni per la realizzazione di questo sviluppo. Nel capitolo 2 il punto di vista interpretativo qui suggerito verrà ripreso tracciando un parallelo tra le riflessioni kantiane e la prospettiva di Amartya Sen; in proposito anticipo fin d'ora che non si tratterà di un accostamento estrinseco tra due autori provenienti da contesti culturali lontani, ma piuttosto di un'occasione per mostrare l'attualità di Kant mediante il confronto con una voce autorevole del dibattito contemporaneo sullo sviluppo umano.

⁵² *IaG*, AA VIII 22 / trad. it. cit., p. 34. Cfr. anche: «la condizione formale sotto la quale soltanto la natura può raggiungere questo suo scopo finale [*lo sviluppo delle disposizioni naturali del genere umano*] è quella costituzione nel rapporto degli uomini fra loro nella quale al danno delle libertà in reciproco contrasto tra loro viene opposta la forza legale in un tutto che si chiama *società civile*; infatti, solo in essa può avere luogo il massimo sviluppo delle disposizioni naturali» (*KU*, AA V 432 / trad. it. cit., p. 747).

3. LA NATURA UMANA TRA TELEOLOGIA NATURALE E DESTINAZIONE MORALE

Nelle pagine precedenti il concetto di umanità è stato definito come la combinazione di razionalità, *sociabilitas* e *Kultur*, ossia come una nozione complessa e stratificata, rimarcando innanzitutto il fatto che la capacità razionale del soggetto costituisce la condizione di possibilità dell'esperienza morale e, più in generale, dell'esperienza specificamente umana. Seguendo il filo rosso di queste riflessioni, è fondamentale porsi la seguente domanda: quale valore attribuire alla vita quando vengono meno le caratteristiche che rendono 'umano' un soggetto? Qui il termine 'umano' va pensato prendendo le mosse da quella definizione del concetto di umanità che abbiamo visto essere strutturata da una molteplicità di piani e la cui componente più elementare è rappresentata dalla nostra capacità razionale.

In questo paragrafo intendo argomentare in favore di un'interpretazione antinaturalistica della teoria kantiana dei doveri verso se stessi, mostrando così che i fini della natura non costituiscono il criterio-base per giudicare l'uso moralmente corretto delle nostre disposizioni naturali. Questa interpretazione verrà poi messa a confronto con le pagine kantiane dedicate al tema del suicidio; in particolare verrà sottolineato che la posizione di Kant su questo tema è più complessa di quanto ci si potrebbe aspettare: il discorso kantiano non si basa infatti sul concetto di vita intesa come un valore puramente biologico. Per chiarire questo punto, proverò a delineare un esempio che permetta di individuare le condizioni che (in una prospettiva kantiana) rendono 'umana' una vita; nella parte finale del paragrafo verrà quindi evidenziato che le riflessioni di Kant su questi temi forniscono un *background* concettuale in grado di entrare in dialogo con il dibattito contemporaneo sulle questioni di fine vita.

Nella *Tugendlehre* i doveri perfetti che il soggetto ha verso se stesso in quanto essere animale e morale vengono ricondotti al principio che prescrive di vivere secondo natura;⁵³ di fronte a quest'affermazione è opportuno chiedersi se il vivere secondo

⁵³ «Il primo principio del dovere verso se stessi risiede nel detto: vivi secondo natura (*naturae convenienter vive*), ovvero *conservati* nella perfezione della tua natura» (*MS*, AA VI 419 / trad. it. cit., p. 453). Riguardo alla nozione di dovere perfetto è utile ricordare che nella *Tugendlehre* Kant suddivide i doveri di virtù in base alla maggiore o minore determinatezza delle massime da adottare, sottolineando così che l'applicazione della legge morale ai casi concreti può essere portata avanti in modi molto diversi, a seconda del tipo di dovere preso in esame. Kant riflette inoltre sul 'modo' in cui un dovere obbliga il

natura sia un principio compatibile con l'etica kantiana nel suo complesso, la quale è basata sulla negazione del carattere prescrittivo del concetto di natura, ovvero sul rifiuto di ogni forma di naturalismo. In altre parole, Kant ha sempre sostenuto che la natura non è in grado di fornire dei principi morali che orientino la condotta degli esseri umani ed è proprio in base a questo convincimento che egli ha dato forma all'opposizione tra ragione e natura.

Per introdurre la questione, si può notare che l'affermazione secondo cui qualcosa è contrario alla natura dell'uomo non implica affatto che si tratti di un aspetto che è contrario alla natura intesa in senso generale. Più precisamente va osservato che nella prospettiva di Kant è in gioco il dovere di preservare l'equilibrio fra le tre disposizioni della natura umana (l'animalità, l'umanità e la personalità);⁵⁴ pertanto, i doveri perfetti che il soggetto ha verso se stesso in quanto essere animale e morale vietano di trattare la propria natura animale in modi che ostacolino il mantenimento del proprio status di agente morale, ossia in modi che indeboliscano la capacità di utilizzare al meglio la propria facoltà razionale.

Nell'analizzare questo tipo di doveri, Kant non solo fa riferimento alla nostra natura razionale, ma chiama in causa anche la teleologia naturale affermando che «[i doveri restrittivi o negativi] vietano all'uomo di agire contro il fine della propria natura e dunque [riguardano] soltanto l'autoconservazione morale» (MS, AA VI 419 / trad. it. cit., p. 451); in relazione alla sfera dell'umano è opportuno interrogarsi riguardo al significato morale dei fini della natura considerando due diverse interpretazioni. Se la teleologia naturale venisse intesa in senso forte, i fini della natura fornirebbero delle indicazioni conclusive e moralmente vincolanti per l'uso delle nostre disposizioni: in questo caso il criterio della naturalità coprirebbe lo stesso ambito applicativo del criterio della giustizia morale.⁵⁵ Se invece si attribuisse alla teleologia naturale un ruolo debole, i fini della natura riguardo al soggetto umano potrebbero essere considerati moralmente rilevanti, ma non decisivi: in altre parole, i fini della natura costituirebbero uno sfondo-

soggetto, considerando anche la distinzione tra obbligazione larga e obbligazione stretta, quest'ultima riferita ai doveri perfetti che prescrivono di compiere (o di astenersi dal compiere) azioni specifiche; i doveri imperfetti sono invece di obbligazione larga e prescrivono delle massime volte a promuovere i fini della ragione pura pratica.

⁵⁴ Per questa osservazione cfr. L. DENIS, *Moral self-regard. Duties to oneself in Kant's moral theory*, New York, Garland, 2001, p. 98.

⁵⁵ Questa distinzione tra due modi di intendere la teleologia naturale in riferimento alla sfera umana viene proposta da L. DENIS, *Moral self-regard*, cit., p. 107.

guida che orienta le nostre disposizioni animali, senza però determinare in modo preciso e vincolante quale sia il loro uso moralmente corretto.

Questa interpretazione ‘debole’ della teleologia naturale è focalizzata sulla relazione tra le disposizioni animali e la nostra natura razionale: il giudizio sull’uso moralmente corretto di queste disposizioni dipende dunque dal ruolo svolto dalla nostra natura animale in funzione di quella razionale. Dal momento che Kant pone a fondamento dei doveri verso se stessi il concetto di umanità, sembra più opportuno ritenere che egli abbia assunto una posizione ‘debole’ riguardo al significato morale dei fini naturali; in questa prospettiva i fini della natura riguardo alle nostre disposizioni animali hanno un significato morale soltanto in relazione all’integrità e all’efficacia della nostra natura razionale.

Sulla base di queste osservazioni è possibile sostenere - in primo luogo - che la concezione debole della teleologia naturale è la più appropriata; in secondo luogo, che i fini della natura non costituiscono un argomento indipendente e conclusivo per il giudizio riguardo alla qualità morale delle azioni.⁵⁶ In altre parole, al criterio della naturalità non deve essere attribuita una rilevanza morale maggiore di quella del concetto di umanità, il quale costituisce il fondamento dei doveri verso se stessi: in questa prospettiva il considerare come decisiva un’argomentazione basata soltanto sul criterio della naturalità significherebbe accettare una forma di naturalismo, ossia un’impostazione a cui Kant ha contrapposto le proprie riflessioni sulla morale.

A partire da questa interpretazione è interessante rileggere le pagine kantiane dedicate al tema del suicidio, quest’ultimo inteso come un atto che va considerato vizioso soltanto quando il soggetto tratta se stesso senza alcun riguardo per la propria natura razionale, ovvero senza alcun rispetto per l’umanità nella propria persona. Il caso del suicidio permette di mostrare chiaramente che il principio del vivere secondo natura e il concetto di umanità sono dei criteri morali distinti a cui Kant attribuisce una diversa priorità: la sopravvivenza del soggetto (intesa come un fine naturale) viene infatti posta in secondo piano rispetto alla sua dignità morale in quanto essere dotato di ragione.

Per mettere a fuoco la questione, è opportuno analizzare le argomentazioni di Kant riguardo al suicidio. Premesso che il soggetto ha il dovere perfetto di non uccidersi, la

⁵⁶ Riguardo a queste osservazioni sulla questione della teleologia naturale cfr. P. GUYER, *Ends of reason and ends of nature*, cit., pp. 172, 193-197.

posizione kantiana su questo tema è però più complessa di quanto ci si potrebbe aspettare: a questo proposito va infatti evidenziato che Kant non basa il proprio discorso sul concetto di vita intesa come un valore puramente biologico.⁵⁷ Prima di argomentare in favore di questa tesi, è necessario commentare i passi della *Tugendlehre* in cui viene delineato il carattere vizioso del suicidio:

il primo, benché non il più importante, dovere dell'uomo verso se stesso in relazione alla propria animalità è l'*auto-conservazione* della sua natura animale. Il contrario di questo dovere è la *morte fisica* volontaria.⁵⁸ Annientare il soggetto della morale nella propria persona è come estirpare dal mondo [...] l'esistenza stessa della morale, che pure è un fine in sé. Dunque, disporre di se stessi come semplice mezzo in vista di un fine qualsiasi significa disprezzare l'umanità nella propria persona (*homo noumenon*), alla quale tuttavia l'uomo (*homo phaenomenon*) era affidato per la propria conservazione.⁵⁹

In questa citazione i criteri per giudicare se si tratti di un atto vizioso di suicidio vengono individuati nella razionalità e nella 'capacità morale' dell'essere umano, il che significa che questi due criteri hanno la priorità rispetto alla vita intesa in senso puramente biologico: infatti, è in relazione alla capacità di vivere l'esperienza morale che ciascuno ha il dovere di preservare il proprio status di possibile 'portatore' della volontà buona.⁶⁰ Va sottolineato inoltre che la casistica morale della *Tugendlehre* menziona alcune circostanze in cui non è così facile stabilire se un'azione costituisca un atto vizioso di suicidio oppure no; senza prendere posizione in modo esplicito, Kant

⁵⁷ «La vita non va in nessun modo stimata in sé e per sé, ma al contrario io devo cercare di conservare la mia vita solo nella misura in cui sono degno di vivere» (*MPCollins*, AA XXVII 371 / trad. it. cit., p. 172). «Per quel che concerne il dovere riguardo all'aver cura della nostra vita è da notare che la vita in sé e per sé non è il bene maggiore che ci sia stato affidato e del quale dobbiamo aver cura. Ci sono doveri ben più grandi della vita e che spesso devono essere adempiuti con il sacrificio della vita» (*MPCollins*, AA XXVII 375 / trad. it. cit., p. 177). «Vi sono doveri a cui la vita è subordinata e per l'adempimento dei quali non dobbiamo lasciar trasparire alcuna viltà riguardo alla nostra vita» (*MPCollins*, AA XXVII 376 / trad. it. cit., p. 178).

⁵⁸ *MS*, AA VI 421 / trad. it. cit., p. 457.

⁵⁹ *MS*, AA VI 423 / trad. it. cit., p. 461.

⁶⁰ Riguardo alla 'potenzialità morale' del soggetto kantiano cfr. F. RICKEN, *Homo noumenon und homo phaenomenon. Ableitung, Begründung und Anwendbarkeit der Formel von der Menschheit als Zweck an sich selbst*, in O. Höffe (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt/Main, 2000.

discute alcuni casi in cui il soggetto sembra essere moralmente autorizzato a togliersi la vita, motivo per cui sembra possibile considerare delle situazioni in cui il suicidio è permesso e non costituisce un'azione viziosa:

votarsi a morte certa (come Curzio) per salvare la patria è suicidio? Oppure il martirio volontario, il sacrificarsi per la salvezza della specie umana in generale, va considerato anch'esso un atto eroico? È lecito prevenire con il suicidio l'ingiusta condanna a morte da parte dell'autorità superiore, anche nel caso in cui quest'autorità permetta di farlo (come Nerone con Seneca)? [...] Un uomo sente già l'idrofobia come effetto del morso di un cane rabbioso e, [*sapendo che non c'è possibilità di guarigione*], si uccide per non rendere infelici altri uomini con la sua rabbia (di cui già sentiva i sintomi). Ci si chiede se egli abbia agito ingiustamente.⁶¹

Anche se il testo non risponde a queste domande, si potrebbe interpretare l'incertezza di Kant come l'indicazione di alcuni casi concreti in cui il divieto di suicidarsi resta in secondo piano, lasciando così spazio ad altri aspetti moralmente rilevanti del contesto d'azione; il punto su cui concentrare l'attenzione risiede dunque nel fatto che in determinate situazioni il togliersi la vita non costituisce una mancanza di rispetto verso l'umanità nella propria persona. In proposito va ricordato che nelle lezioni della *Moralphilosophie Collins* Kant riconduce le circostanze che tolgono valore alla vita alle situazioni che privano l'essere umano della capacità di agire seguendo i principi della moralità o, più in generale, seguendo principi razionali. Per sottrarsi a questo tipo di circostanze, il soggetto sembra essere autorizzato a togliersi la vita; Kant ritiene inoltre che quest'azione estrema potrebbe essere determinata da un motivo buono, lo stesso motivo posto alla base delle azioni virtuose:

il suicidio possiede un aspetto apparentemente plausibile, allorché il prolungamento della vita dipenda da circostanze che possono annullare il valore della vita, quando cioè non si possa più vivere conformemente alla virtù e alla prudenza e quindi si debba porre fine alla vita per un nobile motivo. Coloro che difendono il suicidio sotto questo profilo adducono l'esempio di Catone [...]. Cosa doveva fare Catone? Sembra dunque che egli considerò necessaria la sua morte;

⁶¹ MS, AA VI 423-424 / trad. it. cit., pp. 461, 463.

egli pensò: dal momento che tu non puoi più vivere da Catone, allora non puoi più vivere affatto. Di fronte a questo esempio, si deve certo ammettere che, in un caso del genere, nel quale il suicidio è una virtù, le apparenze depongono fortemente in suo favore. Questo è l'unico esempio che dette al mondo l'occasione di difendere il suicidio.⁶²

In relazione al caso di Catone va notato che un argomento-chiave è costituito dall'impossibilità di vivere la propria identità, ovvero dal non poter affermare la propria identità intesa come l'insieme dei principi in base a cui il soggetto orienta la propria vita e nei quali è possibile riconoscere se stessi in quanto esseri razionali capaci di moralità; Kant considera dunque alcuni casi in cui il togliersi la vita può essere pensato come un sacrificio compiuto per preservare la propria moralità:

dal momento che la vita va sacrificata in molte condizioni (quando io non possa preservare la vita se non attraverso la violazione dei doveri verso me stesso, allora sono vincolato a sacrificarla piuttosto che dover violare i doveri verso me stesso), così d'altra parte il suicidio non è permesso in alcuna condizione. [...] Vi sono cose nel mondo di gran lunga superiori alla vita. Osservare la moralità è di gran lunga più importante. È meglio sacrificare la vita piuttosto che perdere la moralità.⁶³

Il passo appena citato permette di mostrare che, nel discutere del suicidio, Kant fa sempre riferimento a un soggetto dotato di capacità razionale, motivo per cui è opportuno interrogarsi sulla possibilità di rileggere le argomentazioni kantiane in una prospettiva più ampia, ovvero considerando il caso di un soggetto che si trova a perdere progressivamente la propria capacità razionale. Le analisi di Kant potrebbero così costituire un punto di riferimento ineludibile per il dibattito contemporaneo sulle questioni di fine vita; per chiarire l'ambito applicativo in cui sviluppare queste riflessioni verrà analizzato l'esempio di una persona che sta morendo lentamente a causa di una malattia degenerativa del sistema nervoso centrale.

⁶² *MPCollins*, AA XXVII 370-371 / trad. it. cit., p. 171.

⁶³ *MPCollins*, AA XXVII 372-373 / trad. it. cit., pp. 173-174.

Nelle fasi iniziali di una patologia di questo tipo il soggetto potrebbe rendersi conto di non essere più in grado di contribuire alla felicità degli altri o allo sviluppo delle proprie disposizioni naturali e morali; questa persona potrebbe inoltre essere consapevole del fatto che la propria capacità di fare esperienza di sé e del mondo verrà progressivamente cancellata. In un caso come questo il togliersi la vita non entrerebbe dunque in conflitto né con i fini della ragione pura pratica, né con la *Bestimmung* dell'essere umano; la domanda su cui riflettere può essere formulata in questi termini: quale valore attribuire alla vita quando vengono meno le caratteristiche che rendono 'umano' un soggetto? Chi sa di essere condannato a veder progressivamente cancellata la propria identità potrebbe anche dire: «No, questa 'non-vita' non la voglio; preferisco finire prima i miei giorni, piuttosto che sopravvivere senza essere me stesso».

Di fronte alla situazione appena delineata ci si può chiedere se abbia senso preservare a tutti i costi la vita di un soggetto privo della capacità di essere moralmente attivo, di conoscere, sentire (*fühlen*) e pensare se stesso e ciò che lo circonda; in altre parole, ci si può chiedere se questa persona sia ancora un possibile 'portatore' della volontà buona. Nell'esempio qui analizzato l'umanità del soggetto e la dimensione teleologica della *Bestimmung des Menschen* sarebbero cancellate dal venir meno della capacità razionale intesa come la condizione di possibilità dell'esperienza morale e, più in generale, dell'esperienza specificamente umana. A sostegno di questa tesi si possono citare le parole con cui Kant descrive le circostanze che pongono fine alla vita morale del soggetto, mostrando così un'ulteriore implicazione del nesso fondamentale che lega i concetti di dignità umana, identità morale e autodeterminazione razionale:⁶⁴

se non può preservare altrimenti la propria vita che disonorando la propria umanità, l'uomo deve piuttosto sacrificarla; senza dubbio, egli mette in pericolo la propria vita animale e tuttavia sente che, finché ha vissuto, ha vissuto degnamente. Non si tratta del fatto che l'uomo viva a lungo [...], ma del fatto che, finché vive, viva onorevolmente e che non disonori la dignità dell'umanità; se non può più vivere così, egli non può più vivere affatto e la sua vita morale è giunta al termine.⁶⁵

⁶⁴ «L'autonomia è il principio della dignità della natura umana e di ogni natura razionale» (*GMS*, AA IV 436 / trad. it. cit., p. 95). Riguardo al concetto di dignità cfr. anche i seguenti passi: *GMS*, AA IV 434 / trad. it. cit., p. 94; *GMS*, AA IV 440 / trad. it. cit., p. 99; *MS*, AA VI 436 / trad. it. cit., p. 489; *MS*, AA VI 462 / trad. it. cit., p. 547.

⁶⁵ *MPCollins*, AA XXVII 377 / trad. it. cit., p. 179.

Capitolo 2

LA REALIZZAZIONE DELLO SVILUPPO UMANO: KANT E SEN

1. LO SVILUPPO UMANO COME REALIZZAZIONE DEL CONCETTO DI UMANITÀ

In questo paragrafo si cercherà di prevenire lo stupore (o, addirittura, la perplessità) suscitate dal confronto tra due autori così lontani tra loro come Kant e Amartya Sen; per giustificare questa linea interpretativa, le pagine che nel capitolo precedente ho dedicato al tema dello sviluppo umano verranno quindi riprese per mostrare che la filosofia pratica kantiana può costituire un importante punto di riferimento per il dibattito contemporaneo su queste tematiche.

Per presentare la questione dello sviluppo umano in Kant, si può ricordare che nella *Tugendlehre* la proposta normativa kantiana si articola in due fini che sono allo stesso tempo doveri: il perfezionamento di sé e la felicità altrui. In particolare, i doveri imperfetti verso se stessi sono volti a promuovere la capacità di perseguire ogni tipo di fini, ovvero una capacità che emerge dallo sviluppo delle proprie disposizioni naturali e dal perfezionamento di sé. Gli esseri umani sono dunque impegnati in un progresso lento che viene portato avanti facendo buon uso della propria facoltà razionale: a questo riguardo l'aspetto fondamentale che qui intendo rimarcare è il fatto che la ragione pratica va intesa innanzitutto come la capacità di progettare il proprio sviluppo; da questo punto di vista la *Tugendlehre* presenta quindi una teoria dello sviluppo umano che è incentrata sull'aspetto teleologico e 'costruttivo' del concetto di umanità.

Nel capitolo 1 è stato evidenziato che secondo Kant questo concetto va considerato come una nozione complessa che prende forma a partire dall'interazione tra razionalità e *Kultur*, ovvero come un processo dinamico che implica la prospettiva di sviluppo legata al tema della *Bestimmung des Menschen*. Uno dei punti su cui ho concentrato la mia attenzione è il fatto che la realizzazione della propria umanità dipende dal

promuovere le condizioni che favoriscono lo sviluppo di sé in un determinato contesto di vita. La *Metafisica dei costumi* porta avanti proprio questa prospettiva delineando una teoria dello sviluppo umano che mette a fuoco le condizioni per la realizzazione di questo sviluppo, e offrendo così un modello di grande attualità che invita a riflettere su due questioni parallele: in primo luogo, sul fatto che la *Bestimmung* del soggetto umano consiste nella realizzazione progressiva della propria umanità; in secondo luogo, sul fatto che questa realizzazione è strettamente connessa alle condizioni materiali in cui accade. A questo riguardo è opportuno ricordare che anche la teoria di Sen analizza gli aspetti concreti dello sviluppo umano, sottolineando appunto che esso dipende dal contesto materiale in cui siamo collocati:

se vogliamo capire più a fondo lo sviluppo stesso, dobbiamo considerare ed esaminare sia i fini che i mezzi dello sviluppo. [...] L'espansione di quelle libertà, che giustamente consideriamo preziose, non solo rende più ricca e meno soggetta a vincoli la nostra vita, ma ci permette anche di essere in modo più completo individui sociali, che esercitano le loro volizioni, interagiscono col mondo in cui vivono e influiscono su di esso. [...] Lo sviluppo, così inteso, è il processo di espansione delle libertà umane ed è a questa considerazione che occorre ispirarsi nel valutarlo.⁶⁶

Nell'indagare gli aspetti contestuali che rendono possibile questo sviluppo, Sen si muove così in una direzione di pensiero che per molti aspetti si avvicina alla struttura complessiva della *Metafisica dei costumi*: prendendo le mosse da una riflessione sulla complementarità di etica e diritto, in quest'opera Kant delinea infatti un sistema di condizioni progressive per la realizzazione della sfera dell'umano.

Per chiarire la questione, ritengo opportuno illustrare alcuni elementi-chiave della teoria delle capacità, a cominciare dal fatto che secondo Sen lo sviluppo umano va analizzato entro un orizzonte di indagine che non si limiti a considerare soltanto la quantità di beni o risorse a disposizione delle persone; infatti, si tratta invece di interrogarsi riguardo a cosa le persone possano essere concretamente, ovvero riguardo

⁶⁶ A. SEN, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Milano, Mondadori, 2000, pp. 21, 41.

alle effettive condizioni di vita che si è in grado di realizzare.⁶⁷ In questa prospettiva viene posto l'accento sul ruolo fondamentale svolto dalla capacità di 'convertire' i beni primari in vista del raggiungimento dei propri fini.⁶⁸

A partire da questa osservazione Sen ha mosso una critica (tutt'altro che banale) alle società occidentali mostrando come un alto livello di benessere possa perfino ostacolare lo sviluppo del soggetto umano: in altre parole, se il reddito e le risorse disponibili non vengono convertiti in attività volte a portare avanti questo sviluppo, l'opulenza economica può addirittura rallentare la crescita degli individui. Per mettere a fuoco questo punto, vanno distinti due aspetti che la realtà sociale tende a presentare come un fenomeno unitario: la formazione delle capacità e l'uso che si fa di esse all'interno della società. Più precisamente, l'obiettivo di Sen è quello di proporre come criterio-guida delle politiche sociali l'uguaglianza di alcune capacità fondamentali, sottolineando così che vi sono delle capacità di base che costituiscono il presupposto dello sviluppo. Va notato che porre l'accento su queste capacità primarie significa anche difendere l'idea di 'diritto economico-sociale' (*welfare right*):⁶⁹

la locuzione 'capacità primarie' [...] era stata forgiata per analizzare l'abilità di soddisfare certi funzionamenti di cruciale importanza giungendo fino a livelli minimamente adeguati. L'identificazione di livelli minimi accettabili di certe capacità primarie (al di sotto dei quali le persone vengono considerate

⁶⁷ «Le situazioni individuali non devono essere giudicate sulla base delle risorse o dei beni primari che ciascuno possiede, ma sulla base della libertà effettivamente goduta di scegliere la vita che si ha motivo di apprezzare. È proprio questa libertà effettiva a essere rappresentata dalla 'capacità' individuale di acquisire varie combinazioni alternative di funzionamenti» (A. SEN, *La diseguaglianza. Un riesame critico*, Bologna, il Mulino, 1994, p. 117).

⁶⁸ «Se il nostro scopo è mettere a fuoco le possibilità reali che ha un individuo di perseguire e realizzare i propri obiettivi, allora si deve tener conto non solo dei beni principali in possesso di ogni singola persona, ma anche delle caratteristiche personali pertinenti, quelle che governano la *conversione* dei beni principali in capacità di promuovere i propri fini» (A. SEN, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, cit., pp. 78-79). «L'eguaglianza della libertà di perseguire i nostri fini non può essere generata dall'eguaglianza nella distribuzione dei beni primari. Dobbiamo esaminare le variazioni interpersonali nella trasformazione dei beni primari (e più in generale delle risorse) nelle capacità di ciascuno di perseguire i propri fini e obiettivi» (A. SEN, *La diseguaglianza. Un riesame critico*, cit., p. 125).

⁶⁹ Su questo punto cfr. D. CROCKER, *Functioning and capability. The foundation of Sen's and Nussbaum's development ethics, Part 2*, in M. Nussbaum - J. Glover (ed.), *Women, culture and development: a study of human capabilities*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 190.

vergognosamente ‘svantaggiate’) può fornire un possibile approccio al problema della povertà.⁷⁰

Per inquadrare i due concetti-chiave della teoria di Sen e la relazione che intercorre tra essi, si può dire che i funzionamenti riguardano le realizzazioni effettive della persona, mentre le capacità rappresentano uno stato potenziale che richiede di essere realizzato:

mentre la combinazione dei funzionamenti effettivi di una persona rispecchia la sua *riuscita* reale, l’insieme delle capacitazioni rappresenta la sua *libertà* di riuscire, ovvero le combinazioni alternative di funzionamenti fra cui essa può scegliere.⁷¹

In questa prospettiva Sen si riferisce quindi non tanto ad alcune facoltà fondamentali della natura umana, ma piuttosto a delle opportunità reali: «la ‘capacitazione’ di una persona non è che l’insieme delle combinazioni alternative di funzionamenti che essa è in grado di realizzare. È dunque una sorta di libertà: la libertà sostanziale di realizzare più combinazioni alternative di funzionamenti (o, detto in modo meno formale, di mettere in atto più stili di vita alternativi)» (A. SEN, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c’è crescita senza democrazia*, cit., p. 79).⁷²

Per fare il punto sulle considerazioni fatte, va aggiunto che la teoria delle capacità costituisce innanzitutto una riflessione sul tema della realizzazione dei progetti di vita;⁷³ nell’analizzare questo ambito d’indagine, Sen persegue l’obiettivo di dare il giusto peso al complesso insieme di valori che orienta le scelte di ciascuno e che, più in generale, dà forma all’immagine di sé che guida il proprio agire. Le idee-chiave sullo sfondo di questa prospettiva sono dunque quelle di autonomia, attività e autorealizzazione: questi

⁷⁰ A. SEN, *Capacità e benessere*, in IDEM, *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, Venezia, Marsilio, 1993, p. 114.

⁷¹ A. SEN, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c’è crescita senza democrazia*, cit., p. 80. Cfr. anche A. SEN, *Capacità e benessere*, cit., pp. 95-96; cfr. A. SEN, *Justice: means versus freedom*, «Philosophy and Public Affairs», 19, 1990, pp. 114-115; cfr. A. SEN, *La diseguaglianza. Un riesame critico*, cit., pp. 20, 228.

⁷² Cfr. anche A.K. SEN, *La libertà individuale come impegno sociale*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 25); cfr. A. SEN, *Capacità e benessere*, cit., p. 100.

⁷³ Riguardo a questo punto cfr. F. BIONDO, *Benessere, giustizia e diritti umani nel pensiero di Amartya Sen*, Torino, Giappichelli, 2003, p. 129.

sono alcuni dei temi più rilevanti delle opere di Kant ed è proprio da qui che prende le mosse la mia interpretazione della filosofia pratica kantiana.

Individuare nel modello di Sen un punto di riferimento per comprendere meglio la teoria kantiana significa quindi rimarcare che entrambi gli autori si interrogano sull'autorealizzazione dell'essere umano. A questo riguardo va ricordato che - da una parte - Amartya Sen prende le mosse dal terreno dell'economia fornendo un'analisi delle implicazioni economiche, sociali e politiche della realizzazione dello sviluppo umano; dall'altra, la filosofia pratica di Kant considera una prospettiva che non solo analizza gli aspetti a priori del concetto di umanità, ma che si interroga anche sulle condizioni mondane (ovvero, sul contesto) in cui le creature razionali finite portano a compimento lo sviluppo di ciò che caratterizza la sfera dell'umano.

2. TEORIE METAETICHE PER UNA PROSPETTIVA 'APERTA'

Il passaggio al piano metaetico tematizzato in questo paragrafo è motivato dal fatto che il mio obiettivo è quello di proporre una lettura kantiana della teoria di Sen basandomi in gran parte su considerazioni metaetiche.⁷⁴ Nelle prossime pagine verrà quindi evidenziato - in primo luogo - che l'impostazione antinaturalistica adottata da entrambi gli autori permette di individuare nel modello kantiano un fondamentale punto di riferimento per il dibattito sulla questione dello sviluppo umano. In secondo luogo, si cercherà di presentare un'alternativa rispetto alla più nota interpretazione della teoria di Sen, ovvero la lettura in chiave aristotelica elaborata da Nussbaum.

A questo proposito va notato che, pur essendo corretto rilevare una ripresa di temi aristotelici, la prospettiva di Sen non è però del tutto sovrapponibile né alla matrice aristotelica, né al naturalismo metaetico che Nussbaum pone alla base della propria

⁷⁴ Riguardo alla distinzione tra metaetica ed etica normativa mi limito a ricordare che la prima è volta all'analisi epistemologica ed ontologica dei concetti dell'etica, mentre la seconda è incentrata sulla specificazione dei criteri per valutare e orientare l'azione.

visione della teoria delle capacità. Per mostrare i limiti dell'interpretazione aristotelica, farò riferimento alle critiche rivolte dallo stesso Sen contro il naturalismo di Nussbaum; in particolare verrà messa in discussione la pretesa (fortemente oggettivista) di fissare una lista delle capacità umane da sviluppare. A questo riguardo il parallelo con Kant verrà tracciato in relazione a due temi portanti della sua filosofia pratica: l'antinaturalismo e l'antipaternalismo (soprattutto quest'ultimo aspetto sembra infatti gettare un ponte tra la prospettiva 'aperta' di Sen e quella di Kant).

Per inquadrare la struttura metaetica della filosofia pratica kantiana, si può dire che alla sua base vi è la negazione del carattere prescrittivo del concetto di natura, ovvero il rifiuto di ogni forma di naturalismo.⁷⁵ Anche nella *Metafisica dei costumi* Kant riprende l'impostazione antinaturalistica delineata nella *Fondazione* e nella seconda *Critica* sostenendo che:

noi dovremo prendere spesso ad oggetto la *natura* particolare dell'uomo, che è conosciuta soltanto attraverso l'esperienza, per *mostrare* in essa le conseguenze derivate dai principi morali universali, senza tuttavia offuscare la purezza di questi ultimi, né mettere in dubbio la loro origine a priori. Tutto questo per dire che una metafisica dei costumi non può essere fondata sull'antropologia, ma può esservi applicata.⁷⁶

Il secondo elemento da considerare è il fatto che in Kant l'antinaturalismo si intreccia alla questione dell'antipaternalismo: quest'ultimo è un tema ricorrente nelle opere kantiane, sia in relazione alla sfera dell'etica che nell'ambito del diritto. Per quel che concerne l'etica, il testo a cui fare riferimento è la *Tugendlehre*: in particolare, si tratta di esaminare le pagine dedicate ai doveri imperfetti verso se stessi, così come quelle che illustrano il dovere di beneficenza.

Nell'etica kantiana il dovere di perfezionare se stessi è legato a una concezione 'aperta' della perfettibilità umana: le ragioni alla base di questa apertura vanno

⁷⁵ La questione dell'antinaturalismo nell'etica di Kant è già stata trattata nel § 3 del capitolo 1: più precisamente, si è cercato di argomentare in favore di un'interpretazione antinaturalistica della teoria kantiana dei doveri verso se stessi con l'obiettivo di mostrare che i fini della natura non costituiscono il criterio-base per giudicare l'uso moralmente corretto delle nostre disposizioni naturali.

⁷⁶ *MS*, AA VI 217 / trad. it. cit., p. 33.

individuare proprio nell'impostazione antinaturalistica della teoria morale di Kant. In questa prospettiva la perfezione dell'essere umano va dunque intesa come una concezione personale a cui ciascuno dà forma seguendo il proprio progetto di vita: secondo Kant si tratta infatti di realizzare se stessi in quanto esseri umani unici e irripetibili, scegliendo quali delle proprie capacità coltivare e in che misura.⁷⁷ A questo riguardo va sottolineato che attraverso il Giudizio pratico il soggetto ha la possibilità di 'adattare' questo dovere alle proprie preferenze e al contesto in cui si trova ad agire;⁷⁸ anche nel caso del dovere di beneficenza Kant sostiene che bisogna tenere conto delle preferenze e del progetto di vita altrui, ovvero di aspetti che possono essere conosciuti soltanto se l'altra persona ci rende partecipi della propria visione del mondo e della propria immagine di sé. In questo senso la formulazione più perspicua del dovere di beneficenza non è tanto quella legata alla promozione della felicità altrui, ma piuttosto quella che prescrive di fare propri i fini degli altri:

quando la questione riguarda quella felicità verso la quale ho il dovere di agire come un mio fine, deve trattarsi della felicità di *altri* uomini, *il cui fine* (lecito) *diventa anche il mio*. A loro spetta il compito di decidere che cosa può renderli felici. [...] Io non posso fare del bene a qualcuno (a eccezione dei minorenni o dei malati di mente) basandomi sul *mio* concetto di felicità, ma piuttosto basandomi su quello della persona *a cui* voglio elargire la beneficenza.⁷⁹

⁷⁷ Gerhardt fa notare che, nel portare avanti la propria autorealizzazione, ciascun soggetto orienta il proprio agire sulla base di una certa immagine di sé: cfr. V. GERHARDT, *Selbstbestimmung. Über Ursprung und Ziel moralischen Handelns*, in D. Henrich - R.P. Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, Ernst Klett Verlage, 1988, pp. 680-681. Nel capitolo 3 verrà ripreso il tema dell'immagine di sé evidenziando che si tratta di un elemento immaginativo che orienta il modo in cui ciascun soggetto conferisce un senso al proprio agire. La questione dell'identità morale verrà poi affrontata anche nel capitolo 4 ponendola in relazione al carattere empirico.

⁷⁸ «Questo dovere [*di sviluppare le proprie disposizioni naturali*] è soltanto etico, ossia di obbligazione larga. Nessun principio razionale prescrive esattamente fino a che punto si debba procedere nell'elaborazione (ampliamento o correzione della facoltà dell'intelletto, ovvero nelle conoscenze o nelle abilità tecniche). Inoltre, la diversità delle situazioni nelle quali gli uomini possono trovarsi rende molto arbitraria la scelta del tipo di attività in cui coltivare il proprio talento» (*MS*, AA VI 392 / trad. it. cit., p. 399).

⁷⁹ *MS*, AA VI 388, 454 / trad. it. cit., pp. 389-391, 529.

Nell'ambito del diritto la questione dell'antipaternalismo emerge in modo ancora più chiaro; infatti, sono molti i luoghi testuali in cui Kant discute il problema della relazione tra la felicità dei cittadini e l'intervento del governo nel decidere 'dall'alto' dove la felicità debba essere cercata.⁸⁰ Il punto su cui concentrare l'attenzione è quindi il nesso tra la libertà di scegliere come essere felici e il rispetto dovuto alle scelte di vita e ai progetti di ciascuno; a questo proposito Kant sostiene che «un governo che fosse fondato sul principio della benevolenza verso il popolo, come di un *padre* verso i suoi figli, vale a dire un *governo paterno* (*imperium paternale*), dove dunque i sudditi, come figli minorenni, che non sanno decidere cosa sia loro veramente utile o dannoso, siano costretti a comportarsi in modo puramente passivo, così da dover aspettare soltanto dai giudizi del capo dello Stato come *debbono* essere felici [...]: questo governo è il massimo *dispotismo* pensabile (la costituzione che toglie ogni libertà ai sudditi, che perciò non hanno affatto diritti)» (*TP*, AA VIII 290-291; trad. it. cit., p. 138). Per riassumere le osservazioni fatte, si può dire che l'impostazione antipaternalistica della filosofia pratica kantiana è incentrata sul 'diritto/dovere' di fare uso della propria capacità razionale nel decidere come essere felici e, soprattutto, come portare avanti lo sviluppo di sé.⁸¹

Prendendo le mosse dalla questione dell'antipaternalismo, verrà ora presa in esame la struttura metaetica della teoria di Sen cercando di chiarire ulteriormente i motivi per cui ritengo opportuno proporre una lettura kantiana dello sviluppo umano che si discosti da

⁸⁰ «Riguardo alla felicità e a dove essa sia da riporre gli uomini la pensano del tutto diversamente, così che la loro volontà non può essere ricondotta sotto nessun principio comune, dunque anche sotto nessuna legge esterna che si accordi con la libertà di ognuno. [...] Nessuno mi può costringere ad essere felice a modo suo (nel modo in cui questi si immagina il benessere di altri uomini), ma ognuno deve poter cercare la sua felicità per la via che gli appare buona, purché non leda l'altrui libertà di tendere ad un analogo fine» (*TP*, AA VIII 290; trad. it. cit., pp. 137-138). Cfr. anche il seguente passo della *Metafisica dei costumi*: «colui che esercita il potere conferitogli dalle leggi del suo paese per privare un altro (un servo al suo servizio) della *libertà* di essere felice a modo suo, può quest'uomo essere considerato un benefattore nella misura in cui si prende cura, per così dire, paternamente dell'altro, seguendo le *proprie* idee sulla felicità? O piuttosto l'ingiustizia di togliere a qualcuno la sua libertà non è così stridente con il dovere di diritto in generale, che chi liberamente intendesse assoggettarsi ad un padrone contando sul suo altruismo farebbe la più grande rinuncia alla sua umanità e le premure più grandi che il padrone prendesse nei suoi riguardi non sarebbero affatto beneficenza?» (*MS*, AA VI 454 / trad. it. cit., p. 529).

⁸¹ Riguardo al tema dell'antipaternalismo in Kant cfr. A. WOOD, *Kantian ethics*, New York, Cambridge University Press, 2008, p. 265.

quella aristotelica elaborata da Nussbaum.⁸² Per mostrare che la teoria delle capacità non è sovrapponibile al naturalismo aristotelico,⁸³ si possono citare innanzitutto le parole con cui Sen prende le distanze dalla pretesa di delineare una lista di capacità essenziali che definiscano (una volta per tutte) la ‘vita buona’:

l’aver una lista fissa di questo tipo, emanata interamente dalla pura teoria, significa negare la possibilità di un’utile partecipazione pubblica a cosa dovrebbe essere incluso e perché. [...] La pura teoria non può ‘congelare’ una lista di capacità per tutte le società e per tutto il tempo a venire, senza riguardo per ciò che i cittadini arrivano a capire e a valutare. Questo sarebbe non solo la negazione della portata della democrazia, ma anche un’incomprensione di ciò che può fare la pura teoria, completamente separata dalla particolare realtà sociale a cui ogni particolare società si trova di fronte.⁸⁴

Avvicinare Sen a Kant significa dunque mettere da parte gli aspetti della filosofia pratica aristotelica legati al naturalismo;⁸⁵ in particolare, qui bisogna porre l’accento

⁸² Nussbaum sottolinea la necessità di specificare un insieme fisso di capacità: «one obvious difference between Sen’s writings and my own is that for some time I have endorsed a specific list of the Central Human Capabilities as a focus both for comparative quality-of-life measurement and for the formulation of basic political principles of the sort that can play a role in fundamental constitutional guarantees» (M. NUSSBAUM, *Capabilities as fundamental entitlements: Sen and social justice*, «Feminist Economics», 9, 2003, p. 40). Cfr. anche M. NUSSBAUM, *Capabilities as fundamental entitlements*, cit., pp. 41-42).

⁸³ «[Aristotele] crede che vi sia un solo elenco di funzionamenti (almeno ad un certo livello di generalizzazione), che nei fatti costituisce il buon vivere umano. [...] Martha Nussbaum, da buona aristotelica, [...] evidenzia anche l’utilizzo certo da parte di Aristotele di una cornice oggettivista basata su una lettura particolare della natura umana» (A. SEN, *Capacità e benessere*, cit., pp. 125-126).

⁸⁴ A. SEN, *Capabilities, lists and public reason: continuing the conversation*, «Feminist Economics», 10, 2004, pp. 77-78. Cfr. anche A. SEN, *Human rights and capability*, «Journal of Human Development», 6, 2005, p. 158.

⁸⁵ Anche Mackie muove una critica nei confronti della prospettiva aristotelica, sottolineando così la necessità di considerare la molteplicità e la diversità dei fini che orientano l’agire umano: «Aristotle went wrong in thinking that moral philosophy could determine that a particular sort of activity constitutes the good for man in general, and is objectively and intrinsically the best way of life. People differ radically about the kinds of life that they choose to pursue. [...] I suggest that if we set out to formulate a goal-based moral theory, but in identifying the goal try to take adequate account of [*the fact that*] there is not one goal but indefinitely many diverse goals, and that there are the objects of progressive (not once-for-all or conclusive) choices, then our theory will change insensibly into a right-based theory» (J.L. MACKIE, *Can there be a right-based moral theory?*, in J. Waldron (ed.), *Theories of rights*, New York, Oxford University Press, 1984, p. 175).

sull'impossibilità di fare riferimento a una gerarchia naturale delle capacità umane, facendo così emergere tutte le implicazioni della tesi di Sen secondo cui «la valutazione delle capacità non è necessariamente basata su una particolare dottrina onnicomprensiva che ordini i funzionamenti e gli stili di vita». ⁸⁶ In proposito va notato che assegnare la priorità ad alcune capacità di base non significa affatto specificare quali siano i fini ultimi dell'essere umano; nel rifiutarsi di individuare un insieme chiuso di funzionamenti e capacità, Sen si concentra invece sull'aspetto contestuale del problema lasciando spazio alla variabilità delle 'forme di vita' in cui ciascuno si riconosce:

gli individui possono differire di molto l'uno dall'altro nell'importanza relativa che ciascuno attribuisce a questi diversi aspetti [*i funzionamenti e le capacità*] e una teoria della giustizia basata sulla libertà deve essere pienamente conscia di queste diversità. ⁸⁷

Si può dunque affermare che la teoria di Sen vuole essere 'aperta', ovvero circoscritta soltanto da contorni definibili sulla base del contesto a cui essa viene applicata; questa sorta di 'incompletezza' può quindi essere considerata come un vantaggio per una teoria morale (e politica) che voglia rendere conto della complessità e della diversità del mondo umano. Come ulteriore puntualizzazione è utile aggiungere che questo modo di intendere il pluralismo ammette la possibilità del disaccordo morale senza pretendere di cancellarlo; ⁸⁸ da questo punto di vista la teoria di Sen può adattarsi a diverse concezioni del bene, permettendo così di tenere insieme l'universalità del modello 'funzionamenti/capacità' e la concretezza delle sue diverse realizzazioni. A proposito dell'oggettivismo metaetico di Nussbaum, Sen sostiene inoltre che «l'utilizzo dell'approccio delle capacità non *costringe* ad imboccare quella strada, e la sua

⁸⁶ A. SEN, *La diseguaglianza. Un riesame critico*, cit., p. 119. A questo proposito, Sen sostiene che «la capacità riflette la *libertà* di una persona di scegliere tra vite alternative (combinazioni di funzionamento) e il suo valore non ha bisogno di essere derivato da una particolare 'dottrina comprensiva' richiedente uno specifico modo di vivere» (A. SEN, *Justice: means versus freedom*, cit., p. 118).

⁸⁷ A.K. SEN, *La libertà individuale come impegno sociale*, cit., p. 25. Cfr. anche A. SEN, *Human rights and capability*, cit., p. 157.

⁸⁸ Sen ritiene che una «indecidibilità residua [...] non dovrebbe esser fonte di imbarazzo, poiché essa non fa altro che riflettere la circostanza che, quando vi sono valutazioni parzialmente dissenzienti, non si può raggiungere un accordo completo» (A. SEN, *La diseguaglianza. Un riesame critico*, cit., p. 74).

intenzionale *incompletezza* permette di prendere altre strade che possiedono anch'esse una certa plausibilità. [...] Teorie specifiche del valore tra loro diverse possono risultare coerenti con l'approccio delle capacità e condividere la caratteristica comune di selezionare all'interno dei funzionamenti e delle capacità gli oggetti di valore» (A. SEN, *Capacità e benessere*, cit., pp. 127-130).

3. TEORIE NORMATIVE PER UNA PROSPETTIVA 'MISTA'

Per sottolineare ulteriormente l'analogia di fondo che mi è sembrato di poter rilevare tra Kant e Sen, la mia analisi procederà ora sul piano della struttura normativa delle loro teorie. In proposito va osservato che entrambi gli autori si muovono entro una prospettiva 'mista' in grado di bilanciare elementi teleologici e deontologici: da una parte, il consequenzialismo di Sen tiene conto dei diritti considerandoli come dei fini; dall'altra, Kant elabora un'etica incentrata su dei fini che sono al tempo stesso doveri, presentando così una teoria mista che va oltre il punto di vista assunto nelle *Grundlegungsschriften*.

A questo riguardo è utile riprendere quanto detto in precedenza, ovvero il fatto che l'etica proposta nella *Metafisica dei costumi* mette in gioco una molteplicità di doveri che promuovono la realizzazione del concetto di umanità nella sfera mondana. Seguendo questa ipotesi interpretativa, si può sostenere che la *Tugendlehre* presenti una teoria normativa 'mista' che comprende sia elementi deontologici che teleologici: come già detto nel capitolo 1, Kant considera infatti dei doveri teleologici fondati su una base non-consequenzialista, ossia il concetto di umanità come fine in sé.⁸⁹ Il punto di forza della teoria normativa di Kant consiste dunque nella possibilità di bilanciare elementi deontologici e teleologici entro una prospettiva che è orientata verso il mondo o, più precisamente, verso il contesto in cui la teoria morale va applicata.

⁸⁹ Questo punto di vista interpretativo viene suggerito da J.E. ATWELL, *Objective ends in Kant's ethics*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 56, 1974, p. 157.

Un'altra questione da chiarire è in quale senso si possa parlare di una 'rilevanza' delle conseguenze dell'agire nella prospettiva di Kant; per inquadrare questo aspetto dell'esperienza morale, bisogna sottolineare innanzitutto che l'opera del 1797 rimette in discussione la relazione tra la volontà buona e i suoi contenuti delineando una teoria che opera una sintesi tra i concetti di dovere e di fine.⁹⁰ Nella *Tugendlehre* l'etica kantiana richiede quindi di attuare degli stati di cose che contribuiscano alla realizzazione dei fini della ragione pura pratica, affermando però al contempo il carattere non-consequenzialista di questa indicazione normativa: in altre parole, qui si tratta di rimarcare che l'agire in vista dell'attuazione di uno stato di cose non preclude la possibilità di seguire un ragionamento morale basato sul concetto di umanità come fine in sé. Come ulteriore osservazione va notato che questo modello di ragionamento morale 'orientato alle conseguenze' viene integrato (e limitato) dalla sfera del diritto e dai doveri etici di obbligazione stretta.⁹¹ Infine, è opportuno evidenziare che la considerazione delle conseguenze dell'agire deve limitarsi a orientare la prassi, ovvero la riflessione sulla realizzazione concreta dei doveri dell'etica, senza influire sulla determinazione della volontà in quanto ragione pura pratica che prescrive a priori dei fini.⁹²

Nel processo deliberativo la 'valorizzazione' delle conseguenze dell'agire è affidata all'immaginazione pratica (un tema che verrà approfondito nel capitolo 3), la quale concorre alla formulazione delle massime fornendole di un contenuto concreto; nel formulare una massima, il soggetto opera infatti una proiezione immaginativa delle

⁹⁰ Secondo O'Neill la descrizione che coglie gli aspetti moralmente rilevanti dell'azione deve fare riferimento al fine che viene perseguito; le massime vanno dunque descritte facendo emergere il fine che si intende promuovere: cfr. O. O'NEILL, *Acting on principle. An essay on kantian ethics*, New York, Columbia University Press, 1975, pp. 32-42.

⁹¹ Cummiskey ritiene che il principio dell'umanità dia luogo a una teoria normativa consequenzialista; secondo Cummiskey una teoria normativa ha una struttura consequenzialista se il suo principio di base prescrive di promuovere certi fini, senza fare riferimento ad alcuna limitazione incentrata sulla prospettiva dell'agente e senza dare la priorità ai doveri negativi rispetto a quelli positivi. L'interpretazione di Cummiskey va però criticata proprio perché questa definizione del consequenzialismo non può affatto essere applicata alla teoria di Kant: infatti, la filosofia pratica kantiana non rinuncia a tenere conto dell'integrità dei singoli soggetti; bisogna inoltre tenere presente che resta indiscussa la priorità dei doveri perfetti (in particolare quelli del diritto) sui doveri imperfetti volti a promuovere i fini dell'etica. Cfr. D. CUMMISKEY, *Kantian consequentialism*, «Ethics», 100, 1990, p. 589.

⁹² Per questa osservazione cfr. O. HÖFFE, *Universalistische Ethik und Urteilskraft: ein aristotelischer Blick auf Kant*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 44, 1990, p. 554.

possibili conseguenze di un comportamento, interrogandosi poi riguardo alla realizzabilità dei propri fini mediante il riferimento a uno ‘sfondo ideale’ che limita l’insieme delle massime moralmente accettabili.⁹³ Questo significa che bisogna considerare le possibili conseguenze della propria condotta attraverso una proiezione immaginativa in cui la massima dell’azione viene pensata come una legge universale della natura; l’attenzione del soggetto si focalizza così sulla dimensione ‘esterna’ dell’agire (e non sull’interiorità insondabile della *Gesinnung*).

Il fatto che la sfera esterna dell’agire acquisti un’importanza sempre maggiore negli scritti kantiani degli anni ’90 viene esplicitamente attestato dal seguente passo dello scritto *Der Streit der Fakultäten*: «non una sempre crescente quantità di moralità nell’intenzione, bensì un aumento dei prodotti della sua *legalità* in azioni conformi al dovere, qualsiasi siano i moventi che le determinano, ossia di buone *azioni* degli uomini: dunque, è soltanto nei fenomeni della costituzione morale del genere umano che potrà stare il guadagno (il risultato) del suo lavoro a favore del meglio. Noi abbiamo solo dati *empirici* (esperienze) sui quali fondare questa profezia e cioè sulla causa fisica delle nostre azioni in quanto accadono, che quindi sono esse stesse fenomeni, e non sulla causa morale, che contiene il concetto del dovere di ciò che deve accadere» (*SF*, AA VII 91 / trad. it. cit., p. 234).

Prima di analizzare la teoria normativa proposta da Sen, è opportuno ricordare che una teoria teleologica circoscrive la sfera del dovere valutando le azioni sulla base del fine o, più in generale, del valore che esse contribuiscono a realizzare. Tuttavia, una teoria teleologica non è sempre sovrapponibile al consequenzialismo, il che vuol dire che la struttura teleologica di una teoria non dà luogo necessariamente a un ragionamento morale che si riduce alla mera considerazione delle conseguenze: il giudizio sull’obbligatorietà dell’azione può infatti dipendere anche da aspetti che si differenziano dalle conseguenze realizzate nell’immediato, rendendo così più complessa la prospettiva della valutazione.

⁹³ Auxter riconduce questo ideale morale al regno dei fini inteso come un ‘fine ulteriore’ sempre presente sullo sfondo del processo deliberativo; inoltre, viene posto l’accento sul fatto che la formulazione delle massime è guidata da un ragionamento teleologico: cfr. T. AUXTER, *Kant’s moral teleology*, Macon, Mercer University Press, 1982, pp. 2-3.

Portando avanti quest'idea, Sen delinea un «sistema di carattere consequenziale» che però si discosta dal semplice consequenzialismo ampliando il concetto di conseguenza dell'azione fino a comprendere non solo l'azione stessa, ma anche il rispetto dei diritti: la proposta normativa di Sen ha quindi una struttura teleologica in grado di tenere conto allo stesso tempo della sfera dei diritti. Sulla base di questa osservazione è possibile affermare che si tratta di una teoria 'mista' che integra elementi del consequenzialismo e del deontologismo;⁹⁴ a questo riguardo Sen fa notare che la sua impostazione «incorpora, fra le altre cose, alcuni tipi di diritti nella valutazione degli stati di cose e riconosce a questi diritti un'influenza nella scelta delle azioni, attraverso la valutazione degli stati di cose conseguenti. [...] I diritti come fini possono essere combinati con valori deontologici [...] in un sistema integrato» (A. SEN, *Rights and agency*, cit., pp. 187-188). Per riassumere i punti-chiave della teoria di Sen, si può dire che un ragionamento morale di tipo consequenziale procede di pari passo al riconoscimento dei diritti e delle libertà fondamentali; inoltre, è interessante sottolineare che i diritti vengono considerati come dei fini, ovvero come una parte dei fini dell'azione:

un sistema di diritti come fini [*goal rights system*] permette l'inclusione di considerazioni basate sui diritti nei fini stessi (e dunque permette il suo uso diretto nella valutazione degli esiti e delle conseguenze), ma non nega l'uso di considerazione strumentali.⁹⁵

Pur restando basata su una valutazione di tipo consequenziale,⁹⁶ la prospettiva di Sen permette dunque di bilanciare il rispetto dei diritti con altri fini; seguendo questo modello normativo, si può infatti far confluire nella valutazione degli stati di cose anche il rispetto dei diritti, individuando così nella loro realizzazione l'obiettivo delle politiche economico-sociali. Nel prossimo paragrafo intendo analizzare la proposta normativa di

⁹⁴ Su questo punto cfr. D. CROCKER, *Functioning and capability. The foundation of Sen's and Nussbaum's development ethics*, cit., p. 188.

⁹⁵ A. SEN, *Rights and agency*, in S. Scheffer (ed.), *Consequentialism and its critics*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 200.

⁹⁶ «La giustizia delle azioni non ha alcun altro senso reale che quello di riflettere la bontà degli stati di cose» (A. SEN, *Evaluator relativity and consequential evaluation*, «Philosophy and Public Affairs», 12, 1983, p. 130).

Sen concentrandomi proprio sul tema dei diritti, e facendo emergere lo spunto kantiano che ha orientato le riflessioni di Amartya Sen.

4. UNA TEORIA DEI DIRITTI TRA OBBLIGHI PERFETTI E IMPERFETTI

Nel delineare la propria teoria dei diritti, Sen riprende la distinzione kantiana tra obbligazioni perfette e imperfette;⁹⁷ più precisamente, egli sostiene che «a seconda delle possibilità istituzionali, i diritti economici e sociali possono chiamare in causa sia obbligazioni perfette che imperfette» (A. SEN, *Elements of a theory of human rights*, cit., p. 346). Su questo piano un obbligo perfetto in relazione a un diritto implicherebbe un dovere specifico di un particolare agente per la realizzazione di quel diritto; il punto su cui Sen vuole porre l'accento va però cercato altrove, ovvero nel fatto che i diritti positivi (*welfare rights*) sembrano chiamare in causa per lo più obbligazioni imperfette. Inoltre, va ricordato che il concetto di diritto viene qui inteso come 'diritto a una certa capacità', motivo per cui questa concezione dei diritti considera degli obblighi imperfetti che lasciano imprecisato il portatore dell'obbligo e l'azione specifica da compiere.⁹⁸

per alcuni un diritto non ha senso se non è controbilanciato da quello che Immanuel Kant chiamava 'obbligo perfetto', cioè l'obbligo specifico di una agente determinato di rendere reale quel diritto. Tuttavia, la tesi secondo cui un diritto non è mai cogente, a meno che non sia accompagnato da un obbligo perfetto correlativo, è assai criticabile. [...] Non è dovere specifico di nessun individuo

⁹⁷ Cfr. A. SEN, *Elements of a theory of human rights*, «Philosophy and Public Affairs», 32, 2004, p. 321. Va notato che Sen si riferisce erroneamente alla *Critica della ragion pratica* e non alla *Metafisica dei costumi*, ovvero l'opera in cui Kant mette a fuoco il concetto di obbligazione imperfetta. Cfr. anche A. SEN, *Consequential evaluation and practical reason*, «The Journal of Philosophy», 97, 2000, p. 495.

⁹⁸ «Se gli altri possono aiutare, allora a questo si accompagna una responsabilità. Anche se non viene specificato chi dovrà fare e cosa dovrà fare per aiutare la persona colpita, per un agente responsabile [...] c'è una generale necessità di considerare il proprio generale dovere di aiutare gli altri» (A. SEN, *Consequential evaluation and practical reason*, cit., p. 494).

assicurarsi che siano rispettati i diritti di una certa persona, ma la richiesta di renderli effettivi può essere rivolta, in generale, a chiunque sia in grado di intervenire. Lo stesso Kant definisce ‘obblighi imperfetti’ queste richieste generiche e discute la loro rilevanza per la vita sociale.⁹⁹

Il passo appena citato mostra innanzitutto uno ‘spostamento’ del concetto di obbligo imperfetto dalla sfera dell’etica (come in Kant) a quella del diritto o, più in generale, alla dimensione politico-sociale che fa da sfondo al dibattito contemporaneo sui diritti. Questa reinterpretazione del concetto di obbligo imperfetto si intreccia con un altro elemento della teoria di Sen, ovvero con la nozione di ‘metadiritto’; per chiarire il significato di questo termine, si può dire che - così come i doveri imperfetti dell’etica kantiana sono caratterizzati da una certa *latitudo* nella loro applicazione - allo stesso modo, i metadiritti necessitano di un margine di mediazione per poter essere realizzati.¹⁰⁰ Sul piano dei metadiritti si ha infatti a che fare con scenari complessi che richiedono di individuare politiche a lungo termine in grado di promuovere un certo diritto:

un *metadiritto* a qualcosa x può essere definito come il diritto ad avere *politiche* $p(x)$ che promuovono effettivamente l’obiettivo di rendere il diritto a x realizzabile. [...] Un metadiritto a x non si concentra sul raggiungimento di x , che al momento potrebbe essere non raggiungibile, ma sulla ricerca di politiche che possono contribuire a rendere x raggiungibile in futuro. [...] Non è difficile capire perché

⁹⁹ A. SEN, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c’è crescita senza democrazia*, cit., p. 231. Cfr. anche il seguente passo: «è importante notare che, nel collegare i diritti umani sia a obbligazioni perfette che imperfette, nulla indica che la corrispondenza diritto-dovere venga negata» (A. SEN, *Consequential evaluation and practical reason*, cit., p. 495).

¹⁰⁰ Nel seguente passo Kant delinea il concetto di *latitudo*: «I doveri etici sono di obbligazione *larga*, mentre i doveri giuridici sono di obbligazione *stretta*. [...] Se la legge può comandare soltanto la massima delle azioni, ma non le azioni stesse, ciò è un segno del fatto che la legge lascia per il libero arbitrio un margine (*latitudo*) nell’adempimento (osservanza), ovvero essa non può indicare precisamente come e quanto, attraverso l’azione, debba essere realizzato un fine che è allo stesso tempo un dovere» (*MS*, AA VI 390 / trad. it. cit., p. 395).

metadiritti di questo tipo abbiano una particolare rilevanza per obiettivi economici come la cancellazione della povertà o della fame.¹⁰¹

Il fatto che i metadiritti chiamino in causa una ‘mediazione politica’ porta in evidenza un’analogia con il tema kantiano della *praktische Urteilskraft*,¹⁰² quest’ultimo inteso come una delle questioni-chiave della *Metafisica dei costumi*: così come Sen sottolinea la necessità di ricorrere a un ‘giudizio politico’ in grado di elaborare la complessità dei contesti economici, sociali e culturali in cui vanno realizzati i diritti, allo stesso modo il Giudizio pratico è per Kant il momento che rende possibile la realizzazione dei fini della ragione pura pratica.

A partire da questo riferimento alla dimensione politica del giudicare si può suggerire un approfondimento dell’interpretazione della filosofia politica kantiana proposta da Arendt, la quale individua nella *Critica della capacità di giudizio* gli spunti per una teoria della politica.¹⁰³ Nel dare spazio al tema della *Urteilskraft*, Arendt ha valorizzato il ruolo dell’immaginazione nel condurre il soggetto a quel «modo di pensare ampio» che costituisce il punto di vista della politica (e la sua struttura fondamentale).¹⁰⁴ Le osservazioni fatte finora hanno cercato di ampliare questa prospettiva facendo confluire nella questione del ‘giudizio politico’ non solo l’*Ausgangspunkt* del «modo di pensare ampio» considerato da Arendt, ma anche il

¹⁰¹ A. SEN, *The right not to be hungry*, in G. Floistad (ed.), *Contemporary philosophy. A new survey*, vol. 2, The Hague, Nijhoff, 1982, pp. 345-346.

¹⁰² Al tema del Giudizio pratico sarà dedicato l’intero capitolo 3.

¹⁰³ «That the first part of the [*Critique of Judgement*] is, in reality, a political philosophy is a fact that is seldom mentioned in works on Kant; on the other hand, it can, I think, be seen from all his political writings that for Kant himself the theme of ‘judgement’ carried more weight than that of ‘practical reason’. In the *Critique of Judgement*, freedom is portrayed as a predicate of the power of imagination and not of the will, and the power of imagination is linked most closely with that wider manner of thinking which is political thinking par excellence, because it enables us to ‘put ourselves in the minds of other men’» (H. ARENDT, *Freedom and politics*, in A. Hunold (ed.), *Freedom and serfdom. An anthology of western thought*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1961, p. 207). Cfr. anche H. ARENDT, *Lectures on Kant’s political philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

¹⁰⁴ Arendt fa riferimento a una delle massime che la terza *Critica* delinea come principi-guida nell’attività del giudizio: «1. Pensare da sé; 2. Pensare nella posizione di ogni altro; 3. Pensare sempre in accordo con se stessi. La prima è la massima del modo di pensare *libero da pregiudizi*, la seconda quella del modo di pensare *ampio*, la terza quella del modo di pensare *consequente*» (KU, AA V 294 / trad. it. cit., p. 393). Le tre massime compaiono anche in *Anth*, AA VII 200 / trad. it. cit., p. 87; *Anth*, AA VII 228-229 / trad. it. cit., pp. 117-118.

problema che fa da sfondo alla filosofia pratica kantiana degli anni '90, ovvero la realizzazione dei fini della ragione pura pratica sia sul piano giuridico-politico (pensiamo alla pace perpetua e alla costruzione di una società regolata dal diritto), sia sul piano dell'etica.

5. POVERTÀ E BENEFICENZA IN KANT: CONTRO UN «SISTEMA UNIVERSALE DI INGIUSTIZIA»

Nel seguire il filo rosso delle riflessioni di Sen riguardo alla dimensione economica dello sviluppo umano, troviamo degli spunti per comprendere meglio le pagine kantiane dedicate al tema della povertà e al dovere di beneficenza. È utile ricordare che Kant delinea il dovere di beneficenza in diverse formulazioni, senza analizzare a fondo le relazioni tra esse: la prima formulazione richiede di promuovere la felicità altrui, la seconda di fare propri i fini degli altri e la terza prescrive di aiutare chi si trova ad affrontare difficoltà economiche. Va notato che questi principi potrebbero entrare in conflitto tra loro in determinate situazioni, motivo per cui si può suggerire di ordinare le tre formulazioni secondo diversi livelli di priorità: le prime due rientrerebbero certamente tra i doveri imperfetti caratterizzati da un'ampia *latitudo*, mentre la terza potrebbe dare luogo a doveri di obbligazione più stretta rispetto alle prime due.

Nella *Metafisica dei costumi* la promozione del benessere degli altri resta circoscritta nella sfera dell'etica; tuttavia, le riflessioni di Kant sembrano andare anche in un'altra direzione, ossia verso l'individuazione di alcuni bisogni che ciascuno ha il «diritto» di veder soddisfatti: in altre parole, la questione del dovere di beneficenza potrebbe essere ricondotta non solo alla dimensione etica, ma anche a quella giuridica. A questo riguardo va evidenziato che nella *Moralphilosophie Collins* Kant mette in relazione gli atti di benevolenza con i bisogni insopprimibili degli esseri umani:

un'azione benevola è quella conforme ai bisogni degli altri e mirante a procurarne il benessere. Le azioni benevole possono essere anche generose [*quando si*

accompagnano] al sacrificio di un vantaggio. Esse sono azioni benefiche quando riguardano le necessità altrui, quando alleviano le necessità estreme della vita.¹⁰⁵

Così inteso, il dovere di beneficenza prescrive di alleviare le sofferenze e la miseria altrui, ovvero di aiutare chi si trova in difficoltà (anche economiche). A questo proposito Kant ritiene che una persona ricca non acquisisca alcun merito particolare nel compiere un atto benefico verso un povero,¹⁰⁶ sottolineando inoltre che si tratterebbe piuttosto di una sorta di ‘risarcimento’ dei danni causati da un sistema economico ingiusto;¹⁰⁷ il punto su cui concentrare l’attenzione è il fatto che Kant non esita a mettere in campo i concetti di «debito» e «diritto»:

se si fa del bene a un povero, non gli si regala nulla, ma gli si restituisce ciò che gli è stato sottratto da un sistema universale di ingiustizia [*eine allgemeine Ungerechtigkeit*]. Perché se nessuno volesse accaparrarsi una quantità di beni superiore a quella degli altri, allora non vi sarebbero più ricchi, ma non vi sarebbero neppure più poveri. Anche le azioni benevole sono quindi azioni doverose e implicanti un debito, le quali derivano dal diritto altrui.¹⁰⁸

¹⁰⁵ *MPCollins*, AA XXVII 455 / trad. it. cit., p. 268.

¹⁰⁶ «Gli uomini adempiono o presumono di adempiere i loro doveri d’amore verso il genere umano cercando innanzitutto di procurarsi ogni sorta di averi e credendo poi d’aver pagato per questo il loro tributo alla Provvidenza quando ne diano qualcosa ai poveri. Ma se gli uomini fossero scrupolosamente giusti non vi sarebbero poveri a cui fare l’elemosina e verso cui presumere di rivendicare i meriti della nostra beneficenza» (*MPCollins*, AA XXVII 455 / trad. it. cit., p. 268).

¹⁰⁷ «La capacità di fare del bene, che dipende dai beni di fortuna, è in gran parte una conseguenza dei privilegi che alcuni uomini ottengono per via dell’ingiustizia del governo consistente nell’introdurre una disuguaglianza di condizione tale da rendere indispensabile la beneficenza da parte di alcuni. [...] Per il benefattore *ricco* (provvisto di *mezzi* per la felicità altrui in misura eccedente, ossia superiore ai propri bisogni) fare del bene non va inteso come un dovere meritorio, anche se l’altro risulta ugualmente obbligato. Il piacere che egli così si procura e che non gli costa alcun sacrificio rappresenta un modo per compiacersi dei sentimenti morali» (*MS*, AA VI 454, 453 / trad. it. cit., pp. 529, 527).

¹⁰⁸ Cfr. il testo tedesco: «wenn man nun einem Elenden eine Wohlthat erzeugt, so hat man ihm nichts umsonst gegeben, sondern man hat ihm das gegeben, was man ihm durch eine allgemeine Ungerechtigkeit hat entziehen helfen. Denn wenn keiner die Güter des Lebens mehr an sich ziehen möchte, als der andre, so wären keine Reiche aber auch keine Arme. Demnach sind selbst die Handlungen der Gütigkeit Handlungen der Pflicht und Schuldigkeit, die aus dem Recht anderer entspringen» (*MPCollins*, AA XXVII 416 / trad. it. cit., p. 223).

Da questa concezione della beneficenza sembra quindi emergere un dovere di obbligazione stretta che assicura a ciascuno ciò che gli è dovuto, ossia un dovere che potrebbe rientrare non solo nella sfera dell'etica, ma anche in quella del diritto.¹⁰⁹ Quest'idea sembra riproporsi anche nel seguente passo in cui Kant afferma che «la beneficenza verso gli altri deve essere considerata più come un debito che come un'esibizione di benevolenza e di generosità. In realtà, tutte le azioni benevole costituiscono soltanto dei piccoli risarcimenti del nostro debito» (*MPCollins*, AA XXVII 455-456 / trad. it. cit., p. 269).¹¹⁰

Per chiarire in cosa potrebbe consistere la 'sovrapposizione' tra etica e diritto appena menzionata, si può ricordare che nella *Rechtslehre* il concetto di equità (*Billigkeit*) viene presentato da Kant come una 'zona grigia' in cui le sfere dell'etica e del diritto si compenetrano dando luogo a una nozione di diritto che appare al tempo stesso complessa e sfuggente; si potrebbe forse dire che di tratta di un diritto che non può essere rivendicato sulla base delle norme giuridiche vigenti in una certa società, ma che tuttavia riguarda una questione di giustizia che ciascuno riconosce come moralmente rilevante. Riguardo al concetto di equità Kant non fornisce un'analisi dettagliata, limitandosi a sostenere che:

l'equità (considerata oggettivamente) non costituisce affatto un motivo per esortare gli altri al semplice dovere etico (la benevolenza e la generosità). Piuttosto, colui che esige qualcosa sulla scorta di questo fondamento, si basa sul suo *diritto*, anche se gli mancano le condizioni richieste dal giudice per poter determinare quanto e in che modo quella sua pretesa possa essere soddisfatta.¹¹¹

Questo passo chiarisce dunque il motivo per cui Kant definisce l'equità come «una divinità muta che non può essere ascoltata» (*MS*, AA VI 235 / trad. it. cit., p. 71),

¹⁰⁹ Questo punto di vista interpretativo viene suggerito da J.E. ATWELL, *Kant and the duty to promote others' happiness*, in H. Robinson (ed.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress. Memphis 1995*, vol. I, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, p. 731.

¹¹⁰ Cfr. il testo tedesco: «die Wohlthätigkeit gegen andre muß mehr wie eine Schuldigkeit als wie eine Großmuth und Gütigkeit angepriesen werden, und so ist es auch in der That; denn alle gütige Handlungen sind nur kleine Ersetzungen unserer Schuldigkeit» (*MPCollins*, AA XXVII 455-456 / trad. it. cit., p. 269).

¹¹¹ *MS*, AA VI 234 / trad. it. cit., p. 69.

rimarcando così il fatto che non è possibile ricorrere alle norme del diritto per risolvere le questioni di equità.¹¹²

Va sottolineato che lo sfondo delle riflessioni di Kant sul dovere di beneficenza è costituito dal tentativo di dare un significato concreto al principio che prescrive di considerare ogni essere umano come un fine in sé; in questa prospettiva si potrebbe quindi sostenere che il principio dell'umanità possa determinare delle istanze normative volte ad assegnare alle persone dei diritti, i quali andrebbero considerati allo stesso tempo come dei fini da realizzare.¹¹³ La proposta normativa di Kant sembrerebbe così andare nella stessa direzione di pensiero verso cui è orientata la teoria dei diritti di Sen, anche se il rapporto tra il dovere di beneficenza e il principio dell'umanità resta un problema aperto nelle argomentazioni di Kant.

La domanda su quali siano i fondamenti del dovere di beneficenza costituisce infatti uno snodo concettuale di grande complessità; più precisamente, è opportuno interrogarsi sulla possibilità di porre a fondamento di questo dovere non solo la formulazione della legge morale relativa all'universalizzabilità, ma anche il principio dell'umanità. Nelle prossime pagine verranno analizzate (e criticate) le argomentazioni con cui Kant riconduce il dovere di beneficenza a quest'ultimo principio.

Nella *Grundlegung* la seconda formulazione della legge morale viene collegata al dovere di fare propri i fini degli altri, ovvero di sostenere gli altri nel perseguimento dei loro fini; per giustificare quest'affermazione, Kant si limita a notare che la felicità costituisce il fine naturale di ogni essere umano: qui viene dunque presentato un argomento basato su un'osservazione antropologica che però non è in grado di fondare a priori il dovere di beneficenza. Dal momento che le osservazioni più approfondite riguardo al dovere di beneficenza vengono illustrate nella *Tugendlehre*, è opportuno esaminare alcuni passi di quest'opera, prendendo le mosse dal fatto che è lo stesso Kant

¹¹² «Il motto (*dictum*) dell'*equità* è infatti il seguente: «il diritto più rigoroso è l'ingiustizia più grande» (*summum ius summa iniuria*), ma a questo male non c'è rimedio per via di diritto, quantunque si tratti di una istanza di diritto, perché tale istanza spetta soltanto al *tribunale della coscienza (forum poli)*, mentre invece ogni questione di diritto deve essere portata davanti al *tribunale civile (forum soli)*» (MS, AA VI 235 / trad. it. cit., p. 71).

¹¹³ Questo punto è stato sottolineato da Mackie, il quale afferma che: «the principle of treating humanity - that is, persons, or more generally rational beings - as an end would seem to set up a goal. But it could well be interpreted as assessing rights to persons» (J.L. MACKIE, *Can there be a right-based moral theory?*, cit., p. 169).

a sottolineare che «non è di per sé evidente che una simile legge [*il dovere di beneficenza*] risieda in generale nella ragione».¹¹⁴ Una delle argomentazioni di Kant fa riferimento al criterio dell'universalizzabilità e al principio secondo cui desiderare un fine significa anche desiderare i mezzi necessari alla sua realizzazione:

essere disposti a fare del bene, a soccorrere gli altri nelle loro necessità per promuoverne la felicità [...] è dovere di ogni uomo. Infatti, ogni uomo che si trova in stato di necessità desidera essere soccorso dagli altri. Se però dicesse chiaramente di attenersi alla massima di non prestare, da parte sua, alcun soccorso a chi ne ha bisogno, ossia se facesse di tale massima una legge universale permissiva, allora ognuno potrebbe allo stesso modo negargli il proprio soccorso quando egli stesso si trovasse in stato di necessità, o almeno sarebbe autorizzato a negarglielo. Dunque, la massima egoistica si contraddirebbe da sé qualora venisse elevata a legge universale; essa è quindi contraria al dovere.¹¹⁵

In questo passo viene spiegato il motivo per cui un soggetto razionale non può voler universalizzare la massima di non-beneficenza: l'argomentazione di Kant non ha quindi a che fare né con il principio dell'umanità, né con il concetto di umanità come fine in sé. Prima di procedere oltre, va analizzato un altro luogo testuale della *Tugendlehre* che per molti aspetti è simile a quello appena citato:

poiché il nostro amore per noi stessi non può essere separato dal bisogno di essere amati anche dagli altri (di essere aiutati in caso di necessità), ci rendiamo noi stessi scopo agli occhi degli altri. Questa massima non può diventare obbligatoria se non nella misura in cui è idonea a diventare legge universale, quindi in forza della volontà che ci spinge a elevare gli altri a scopo per noi, in modo che la felicità altrui sia uno scopo che è contemporaneamente un dovere.¹¹⁶

Anche questa argomentazione è incentrata sul criterio dell'universalizzabilità e su alcune caratteristiche antropologiche del genere umano; in particolare, Kant chiama in

¹¹⁴ *MS*, AA VI 452 / trad. it. cit., pp. 529, 525.

¹¹⁵ *MS*, AA VI 453 / trad. it. cit., p. 525.

¹¹⁶ *MS*, AA VI 393 / trad. it. cit., p. 403.

causa i bisogni dell'uomo in quanto creatura finita, ovvero in quanto creatura incapace di provvedere alle proprie necessità senza il sostegno dei propri simili. Sulla base delle osservazioni fatte si può dunque concludere che il dovere di beneficenza non viene effettivamente ricondotto al principio dell'umanità, il che significa che vi sono buone ragioni per criticare le riflessioni di Kant su questo punto.

Per riprendere la questione della povertà discussa all'inizio del paragrafo, è interessante notare che questo tema viene analizzato anche in relazione al significato morale da attribuire alla propria felicità; a questo riguardo Kant afferma che «ricercare la prosperità per se stessi non è direttamente un dovere, ma indirettamente può esserlo, nella misura in cui essa può allontanare la povertà come una delle grandi tentazioni al vizio. Ma allora non è la mia felicità, ma la preservazione dell'integrità della mia moralità a costituire quel fine che è contemporaneamente mio dovere. [...] Avversità, dolore e povertà rappresentano grandi tentazioni a trasgredire il proprio dovere. Prosperità, vigore, salute e il benessere in generale potrebbero anche essere visti come fini che sono contemporaneamente doveri» (MS, AA VI 388 / trad. it. cit., p. 391). Il dovere indiretto di promuovere la propria felicità può quindi essere considerato come un esempio dell'attenzione kantiana per le condizioni di vita concrete degli esseri umani. Nel passo appena citato, Kant mostra infatti di essere consapevole sia delle potenzialità che dei limiti della natura umana, individuando così nel bisogno di essere felici la condizione mondana che permette di realizzare pienamente la propria umanità.

Come ultima osservazione si può aggiungere che la prospettiva kantiana è caratterizzata da una concezione 'attiva' della benevolenza, la quale non deve esaurirsi nella sfera dell'interiorità (ovvero nella *Gesinnung* del soggetto), ma che deve invece dare luogo ad azioni concrete volte a promuovere il benessere degli altri:

qui non si intende la benevolenza come *desiderio*, circoscritta in senso proprio al semplice compiacimento per il bene altrui, senza che vi si possa contribuire [...], quanto piuttosto una benevolenza attiva, pratica, ossia quella per cui ci si pone come *fine* il bene e la prosperità degli altri (il fare del bene).¹¹⁷

¹¹⁷ MS, AA VI 452 / trad. it. cit., p. 523.

Kant riflette sul desiderio da cui emerge questa ‘benevolenza attiva’ definendolo come un «desiderio pratico» che spinge il soggetto a interrogarsi su quale azione possa realizzare concretamente la felicità altrui: «noi dobbiamo fare in modo che la nostra inclinazione ad amare gli altri e ad auspicare la loro felicità non sia uno struggimento ozioso, un desiderio senza conseguenze, ma sia un desiderio pratico. Il desiderio è pratico quando, più che all’oggetto, esso bada all’azione necessaria per realizzarlo. Non dobbiamo soltanto trarre piacere dalla prosperità e dalla felicità altrui, ma connettere questo piacere alle azioni che possano attivamente contribuire a tale felicità» (MPCollins, AA XXVII 421 / trad. it. cit., p. 228). Contrariamente a quanto sostenuto da numerosi critici di Kant qui emerge chiaramente l’immagine di un’etica che è tutt’altro che rinchiusa nell’interiorità; secondo alcuni interpreti sarebbe soltanto la buona *Gesinnung* (ovvero la disposizione interiore della volontà) a costituire il tema-chiave (e il limite) dell’etica kantiana. Nella mia analisi ho invece cercato di sottolineare che la filosofia pratica kantiana degli anni ’90 pone in primo piano la sfera esterna delle azioni concrete; a partire da questa valorizzazione della sfera esterna dell’agire passerò ora a discutere la questione dell’attività umana intesa come il momento fondamentale dello sviluppo di sé. Nel prossimo paragrafo verrà infatti mostrato che le teorie di Sen e Kant sono entrambe costruite sull’idea che si debba assumere un atteggiamento ‘attivo’ verso la propria autorealizzazione.

6. L’ATTIVITÀ UMANA COME BASE DELL’AGENCY (E DELLA FELICITÀ)

Nel dare forma alla propria concezione dell’*agency*, Sen sottolinea che uno dei suoi aspetti centrali è costituito dall’attività umana, ovvero dall’essere attivi in vista del proprio sviluppo; la teoria di Sen considera dunque il soggetto agente in quanto ‘autore’ del proprio progetto di vita, il che vuol dire che ciascuno deve scegliere come orientare lo sviluppo di sé:

un approccio alla giustizia e allo sviluppo imperniato sulle libertà sostanziali metterà inevitabilmente in primo piano l'azione e il giudizio individuali; le persone non possono essere viste solo come beneficiari passivi del processo di sviluppo. Degli adulti responsabili devono avere, appunto, la responsabilità del proprio benessere; tocca a loro decidere come usare le capacitazioni che hanno.¹¹⁸

Per mostrare che in queste osservazioni vi sono degli spunti kantiani, va rimarcato che anche Kant inquadra il soggetto agente entro una prospettiva focalizzata sull'attività umana; in proposito si possono citare alcuni passi della *Moralphilosophie Collins* nei quali Kant discute della felicità raggiunta attraverso il lavoro e l'impegno dell'uomo. Questo tipo di felicità sembra poter conferire una 'pace della mente' e un piacere di lunga durata; più che di un piacere si tratta forse di un stato di pienezza e di consapevolezza della continuità della propria vita:

quanto più siamo occupati e ci sentiamo vivere, tanto più prendiamo coscienza della nostra vita. Nell'ozio noi non avvertiamo soltanto uno scorrere via della vita, ma anche persino un venir meno di essa. [...] Il tempo può essere riempito solo dall'azione. Solo se occupati noi ci sentiamo vivere; godendo, ciò non accade a sufficienza, perché la vita consiste in un potere di auto-attività e nel sentimento pieno dei nostri poteri. Occupati in qualcosa, noi diventiamo consapevoli di essi e quanto maggiore è tale percezione, tanto più vasto è il sentimento della nostra vita.¹¹⁹

Il senso di questa citazione si collega al fatto che essere attivi significa anche avanzare costantemente nel percorso che porta alla costruzione della propria identità. A questo proposito va notato - in primo luogo - che Kant intende valorizzare non una specifica attività, ma piuttosto l'essere attivi in generale; in secondo luogo, va evidenziato che è proprio attraverso il 'lavoro' che il soggetto persegue lo sviluppo delle proprie disposizioni, trovando *in itinere* nuovi stimoli per rendere qualitativamente più complessa la propria autorealizzazione (la sfera dell'umano è infatti stratificata,

¹¹⁸ A. SEN, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, cit., p. 288.

¹¹⁹ *MPCollins*, AA XXVII 381 / trad. it. cit., p. 183.

multiforme e aperta in più direzioni). Secondo Kant ciascun soggetto deve dunque diventare l'autore della propria felicità, senza ingannare se stesso con l'illusione di una felicità ottenuta passivamente: «l'uomo privo di un'occupazione non vive felicemente, mentre invece, quando si guadagna il pane, lo gusta con piacere maggiore che se gli fosse donato. [...] Chi invece non ha fatto nulla perde il senso della propria vita e delle proprie forze e perciò è anche meno disposto a godere» (*MPCollins*, AA XXVII 382-383 / trad. it. cit., p. 185). Anche se gli altri possono certo aiutarci a essere felici, essi non devono però sostituirsi al nostro impegno e alla nostra responsabilità verso la felicità: Kant ritiene infatti che ciascun soggetto sia l'unico possibile autore della propria felicità.

Dopo aver cercato di chiarire l'analogia che a mio parere lega Kant e Sen riguardo al 'modo umano' di portare avanti la propria autorealizzazione, passerò ad analizzare nel prossimo paragrafo le caratteristiche attraverso cui entrambi gli autori delineano le specificità dell'essere umano.

7. IL PUNTO DI VISTA DELLA RAGIONE PRATICA

Tanto Kant quanto Sen danno grande importanza alla capacità umana di assumere un punto di vista ampio e disinteressato. Per superare la parzialità della propria prospettiva individuale, Kant ritiene infatti che si debba pensare assumendo il punto di vista degli altri, rendendo così più complessa la propria visione del mondo.¹²⁰ Il seguente passo mostra che anche Sen attribuisce agli esseri umani la capacità di perseguire degli obiettivi del tutto indipendenti dal loro interesse personale:¹²¹

¹²⁰ Qui si fa riferimento alla massima del 'modo di pensare ampio' a cui si richiama anche Arendt: cfr. *KU*, AA V 294 / trad. it. cit., p. 393.

¹²¹ «Si osserva un caso di 'senso del dovere' quando una persona decide di fare una cosa (ad esempio essere pronta ad aiutare un altro) nonostante il fatto che ciò non sia, in definitiva, vantaggioso per l'agente stesso. Questo porrebbe l'azione fuori dall'ambito della promozione del proprio benessere (collegando l'azione ad *altri* obiettivi)» (A. SEN, *Il tenore di vita: seconda conferenza. Vita e capacità*, cit., p. 74). Cfr. anche: «l'idea basilare di un obbligo dell'uno verso l'altro nella società non è nuova. Anche il

che dire della tesi secondo cui gli esseri umani sono irriducibilmente egoisti? Come rispondiamo al profondo scetticismo sulla possibilità di valori sociali più ampi? [...] Io sostengo che questo scetticismo è del tutto ingiustificato. L'interesse personale è certamente una motivazione di estrema importanza e molti studi sull'organizzazione sociale ed economica sono inficiati da un'insufficiente attenzione a questo stimolo così fondamentale. Tuttavia, noi assistiamo giorno dopo giorno anche ad azioni che rispecchiano valori in cui è presente una chiara componente sociale che ci porta molto al di là degli angusti confini di un comportamento puramente egoistico.¹²²

Sen riprende da Kant anche un secondo elemento teorico, ovvero la necessità di seguire un ragionamento morale che possa dare luogo a delle conclusioni condivisibili da tutti; più precisamente, qui viene chiamato in causa il criterio dell'universalizzabilità ed è lo stesso Sen a fare riferimento all'idea «che il ragionamento etico, specialmente a riguardo di strutture sociali, deve essere, in qualche modo, credibile dal punto di vista di altri - potenzialmente *tutti* gli altri. La domanda “perché questo sistema?” richiede una risposta per tutti i partecipanti al sistema. Vi sono alcuni spunti kantiani in questa linea di ragionamento» (A. SEN, *La disegualianza. Un riesame critico*, cit., pp. 35-36).¹²³

L'ultima analogia che intendo evidenziare riguarda il nesso tra la concezione kantiana dell'umanità come fine in sé e il fatto che Sen voglia 'guardare più lontano' rispetto alla dimensione economica; in Sen lo sviluppo umano è infatti un obiettivo che non esaurisce le sue potenzialità nella produzione dei beni e della ricchezza, motivo per

concetto di 'imperativo categorico' sviluppato da Immanuel Kant due secoli fa riflette un'accettazione positiva di questo tipo di obbligo degli uni nei confronti degli altri» (A.K. SEN, *Impegno sociale e partecipazione: esigenze di equità e vincoli di bilancio*, in IDEM, *La libertà individuale come impegno sociale*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 52).

¹²² A. SEN, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, cit., pp. 260-261. Su questo punto cfr. D. CROCKER, *Functioning and capability. The foundation of Sen's and Nussbaum's development ethics*, cit., p. 165.

¹²³ Cfr. anche il seguente passo in cui Sen riprende il punto di vista di Kant: «social commitments arise from the recognition of the interdependence of the lives of different people in the society, leading to obligations towards each other that relate to the mutuality of their economic, political and social relations. This recognition is not new and goes back to the philosophical writings of such authors as Immanuel Kant and Adam Smith» (A. SEN, *Social commitment and democracy. The demands of equity and financial conservatism*, in P. Barker (ed.), *Living as equals*, New York, Oxford University Press, 1996, p. 35).

cui il concetto di *agency* si lega a una molteplicità di fini che non si limita al mero raggiungimento del benessere,¹²⁴ ma che considera invece molti altri funzionamenti:

le acquisizioni di *agency* di una persona si riferiscono alla realizzazione di obiettivi e valori che essa ha motivo di perseguire, indipendentemente dal fatto che siano connessi con il suo star bene. Una persona in quanto agente non è necessariamente guidata solamente dal proprio star bene e le acquisizioni di *agency* si riferiscono ai successi conseguiti nel perseguire la totalità degli obiettivi e fini che essa prende in considerazione.¹²⁵

Sulla base delle osservazioni fatte si può dunque ritenere dimostrata la tesi secondo cui la teoria di Sen è incentrata su alcuni dei temi-chiave della filosofia pratica kantiana: entrambi gli autori seguono infatti il filo rosso di una riflessione che vuole mettere a fuoco le condizioni per la realizzazione dello sviluppo umano. Quest'ultimo concetto viene inteso in entrambi i modelli come la combinazione di due aspetti che si completano reciprocamente: il poter conseguire ogni tipo di fine e la possibilità di declinare questa capacità secondo una concezione personale, ovvero seguendo il proprio progetto di vita.

Infine, va notato che entrambe le prospettive acquistano il loro senso a partire dal punto di vista normativo della ragione pura pratica, la quale è costitutivamente orientata al bene comune; per completare il mio percorso interpretativo, nella parte conclusiva del capitolo cercherò di chiarire come la ragione pura pratica fornisca anche un'indicazione normativa riguardo alla promozione del bene comune: questo è infatti il 'tema politico' che fa da sfondo alle teorie di Sen e Kant.

¹²⁴ Va notato che Sen ha una concezione ampia di benessere nella quale possono rientrare anche azioni compiute per promuovere il bene altrui: «nell'aiutare una persona, la diminuzione della sofferenza altrui può avere l'effetto estremo di farci sentire - e invero di *essere* - più ricchi. È il caso di un'azione che può essere promossa per motivi di 'solidarietà' [...] e ciò ricade *all'interno* dell'area generale della promozione del proprio benessere» (A. SEN, *Il tenore di vita: seconda conferenza. Vita e capacità*, cit., p. 74).

¹²⁵ A. SEN, *La diseguaglianza. Un riesame critico*, cit., p. 85. Cfr. anche A. SEN, *Capacità e benessere*, cit., p. 103; cfr. A. SEN, *Well-being agency, and freedom: the Dewey lectures 1984*, «The Journal of Philosophy», 82, 1985, pp. 203-204.

L'interpretazione della *Metafisica dei costumi* suggerita in queste pagine ha sottolineato il fatto che la realizzazione del concetto di umanità costituisce il fine ultimo della ragione pura pratica; quest'opera raccoglie inoltre alcuni dei temi che hanno occupato le riflessioni kantiane negli anni '90: ad esempio, la finitezza dell'uomo e il suo bisogno di esercitare la propria facoltà razionale nella dimensione comunitaria della vita umana. A questo riguardo va ricordato che Kant considera la *Geselligkeit* non solo come uno dei tratti antropologici del concetto di umanità, ma anche come «der größte Zweck der menschlichen Bestimmung» (*MAM*, AA VIII 110; trad. it. cit., p. 104).¹²⁶ Il nesso tra la realizzazione della sfera dell'umano e la promozione del bene comune è quindi radicato nella necessità di 'condividere' la costruzione di sé all'interno di una comunità, ovvero in un contesto intessuto di tutte quelle relazioni economiche, sociali, politiche e culturali che concorrono a delineare la complessità del mondo umano.¹²⁷ Il filosofo di Königsberg non si è mai confrontato in modo diretto con queste tematiche, motivo per cui sarebbe improprio leggere Kant con 'occhiali hegeliani' e parlare di eticità e seconda natura; eppure, l'ispirazione di fondo della filosofia pratica kantiana degli anni '90 e il modello educativo proposto nello scritto *Über Pädagogik* sembrano orientati in questa direzione di pensiero.

Nel capitolo 4 le riflessioni di Kant sulla pedagogia verranno analizzate rimarcando soprattutto il fatto che gli esseri umani portano avanti il proprio sviluppo entro una sfera collettiva di condivisione con gli altri; nella prospettiva kantiana il compito primario di ogni progetto educativo è infatti quello di inserire il soggetto umano in un sistema complesso di relazioni, ovvero nel tessuto dell'intersoggettività.

¹²⁶ Nel § 41 della *Critica della capacità di giudizio* Kant considera l'impulso a entrare in società con altri esseri umani «come naturale per l'uomo, [...] e la *socialità* come una proprietà relativa ai bisogni dell'uomo in quanto creatura destinata alla società, dunque come una proprietà relativa all'*umanità*» (*KU*, AA V 296-297 / trad. it. cit., p. 399).

¹²⁷ Il nesso tra la *Bestimmung* dell'essere umano e la sfera del diritto compare in uno scritto preparatorio a *Il conflitto delle facoltà*: «Sich als ein nach dem Staatsbürgerrecht mit in der Weltbürgergesellschaft vereinbares Glied zu denken, ist die erhabenste Idee, die der Mensch von seiner Bestimmung denken kann und welche nicht ohne Enthusiasm gedacht werden kann» (*Refl 8077*, AA XIX 609).

Capitolo 3

LA PRASSI DELLA VIRTÙ TRA GIUDIZIO PRATICO E MASSIME

La teoria morale di Kant è stata duramente criticata da parte di coloro che ne sottolineano la distanza dalla prassi concreta e l'incapacità di rendere conto delle specificità di ogni singolo caso; da questo punto di vista l'opposizione a cui di solito si fa riferimento è tra l'etica aristotelica e quella kantiana. In questo capitolo si cercherà invece di mostrare che questi due modelli non sono poi così lontani:¹²⁸ il tema di fondo che verrà analizzato riguarda infatti il ruolo del Giudizio pratico¹²⁹ nella mediazione tra la ragione pura pratica e la prassi concreta della virtù;¹³⁰ più precisamente, verrà esaminata la relazione tra il Giudizio pratico, la formulazione delle massime, l'immaginazione e la *reflektierende Urteilskraft*.

Per introdurre la questione, si può dire che la concretezza dell'agire morale è legata all'interazione tra l'empirico e il non-empirico, ovvero tra l'esperienza e il giudizio puro pratico; a questo proposito va ricordato che l'esperienza viene 'espulsa' soltanto dalla determinazione della volontà in quanto ragione pura pratica, ma non dalla sfera dell'agire concreto.¹³¹ In altre parole, il fatto che entrino in gioco la *Urteilskraft* (e il bagaglio di esperienze che essa porta con sé) non altera l'origine a priori delle norme

¹²⁸ Ci poniamo così in una linea di continuità con Höffe, il quale critica l'opposizione tra il modello aristotelico e quello kantiano, sottolineando invece che il giudizio pratico in Kant è per molti aspetti simile alla *phronesis* aristotelica nel processo di mediazione tra la massima generale e il caso concreto: cfr. O. HÖFFE, *Universalistische Ethik und Urteilskraft: ein aristotelischer Blick auf Kant*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 44, 1990, pp. 542-543.

¹²⁹ Con la maiuscola nella locuzione «Giudizio pratico» si fa riferimento alla *Urteilskraft*, ovvero alla facoltà o capacità di giudicare; la minuscola indica invece un singolo giudizio, secondo l'uso invalso a partire dalla traduzione di Gargiulo: I. KANT, *Critica del Giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, riv. da V. Verra, introduzione di P. D'Angelo, Roma-Bari, Laterza, 1997.

¹³⁰ «Non si chiama *prassi* una qualsiasi pratica, ma solo quell'attuazione di un fine che venga pensata come osservanza di certi principi dell'agire rappresentati in generale» (*TP*, AA VIII 275 / trad. it. cit., p. 123).

¹³¹ Riguardo al ruolo dell'esperienza nella sfera morale Kaulbach fa notare che il contenuto concreto delle massime non viene determinato a priori, ma emerge piuttosto dall'interazione con l'esperienza: cfr. F. KAULBACH, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin, de Gruyter, 1978, p. 173.

morali.¹³² In questa prospettiva va sottolineato che è proprio l'esperienza a fornire i contenuti su cui esercitare il Giudizio pratico, rendendo così possibile quell'affinamento della *Urteilkraft* a cui Kant accenna nella *Fondazione*:

[i *principi morali*] richiedono ancora una facoltà di giudizio affinata attraverso l'esperienza, sia per distinguere in quali casi abbiano la loro applicazione, sia per procurar loro accoglienza nella volontà dell'uomo e vigore nell'attuazione, poiché questi, affetto com'è da molte inclinazioni, è certo capace dell'idea di una ragione pura pratica, ma non è così facilmente in grado di renderla efficace *in concreto* nel corso della sua vita.¹³³

Va notato che il Giudizio pratico si articola in un momento descrittivo che coglie la situazione nei suoi aspetti moralmente rilevanti e in un momento normativo che individua l'azione in grado di far fronte alle specificità del singolo caso. Come vedremo nelle prossime pagine, entrambe queste componenti del giudicare si intrecciano nella formulazione delle massime, la quale richiede sia una competenza teoretica, sia un giudizio specificamente morale.¹³⁴ Seguendo il filo rosso di queste riflessioni, verrà evidenziato che Kant delinea una concezione della razionalità pratica tutt'altro che impoverita: oltre alle diverse formulazioni dell'imperativo categorico si tratta infatti di considerare anche il ruolo della ragione empirica pratica, della capacità di giudizio riflettente, dell'immaginazione, così come quello dei sentimenti e delle emozioni.¹³⁵

Un ulteriore elemento di cui tenere conto è il fatto che la prassi concreta della virtù è il risultato di un processo interpretativo che accosta la legge morale ad alcune considerazioni empiriche riguardo alla natura umana, quest'ultima intesa come una

¹³² Per questa osservazione cfr. W. WIELAND, *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilkraft*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, p. 163.

¹³³ *GMS*, AA IV 389 / trad. it. cit., p. 45.

¹³⁴ L'idea di un intreccio tra il teoretico e il morale viene proposta da O. HÖFFE, *Universalistische Ethik und Urteilkraft*, cit., pp. 546, 552.

¹³⁵ O'Neill sottolinea che la concezione kantiana della razionalità pratica deve essere analizzata in tutta la sua ricchezza, senza lasciarsi fuorviare dall'immagine 'caricaturale' che talvolta si incontra in alcuni critici di Kant: cfr. O. O'NEILL, *Kant after virtue*, «Inquiry», 26, 1983, p. 404.

‘natura modificata’ dal contesto in cui prende forma.¹³⁶ L’etica kantiana ammette così una certa variabilità storica del contenuto dei principi morali: la realizzazione dei fini della ragione pura pratica avviene infatti sul piano della contingenza di determinate istituzioni socio-culturali e va quindi analizzata entro una prospettiva contestuale. A questo riguardo va evidenziato che è la *reflektierende Urteilskraft* a giocare un ruolo-chiave nell’applicare le norme della ragione alla realtà storica:¹³⁷ questo significa che le dinamiche che regolano la sfera dell’umano vanno dunque comprese non solo attraverso giudizi determinanti, ma anche facendo emergere le finalità implicite che muovono l’*esprit* di un determinato contesto culturale.

Per illustrare le tesi qui accennate, il § 1 presenterà un’analisi del concetto di massima volta a mostrare che la determinazione del contenuto di questi principi è il momento in cui la ragione pura pratica ‘incontra’ la realtà. Nel § 2 verrà esaminato il ruolo del Giudizio pratico nella risoluzione dei conflitti morali, rimarcando il fatto che questi ultimi vanno considerati come delle occasioni di esercizio e di affinamento della *Urteilskraft*. Si rifletterà inoltre sul problema del come descrivere il contesto d’azione (§ 3), per poi affrontare i temi dello schematismo simbolico, del giudizio riflettente e dell’immaginazione pratica (§ 4). Nel § 5 verrà infine analizzata la questione della *sympathia moralis* menzionata da Kant nella *Tugendlehre*: in particolare, si cercherà di inquadrare il ruolo delle emozioni e dei sentimenti nella realizzazione dei fini dell’etica, focalizzando così la nostra attenzione sulla dimensione intersoggettiva dell’esperienza umana.

¹³⁶ Secondo Wood la prospettiva kantiana considera la natura umana come un’entità che viene integrata e modificata dal contesto di vita: cfr. A. WOOD, *Kantian ethics*, New York, Cambridge University Press, 2008, pp. 60, 165.

¹³⁷ A proposito del ruolo della capacità di giudizio riflettente cfr. J.E. PLEINES, *Praxis und Vernunft. Zum Begriff praktischer Urteilskraft*, Würzburg-Amsterdam, Königshausen und Neumann, 1983, pp. 118, 142.

1. LE MASSIME COME GIUDIZI SUL CONTESTO D'AZIONE

In questo paragrafo verrà presa in esame la formulazione delle massime nelle situazioni concrete, ovvero il problema del come prendono forma i principi soggettivi dell'agire; più precisamente, si cercherà di mostrare che le massime vanno intese come forme del giudicare, ossia come delle entità complesse i cui elementi vengono legati tra loro dalla *Urteilkraft*.¹³⁸ La tesi che intendo sostenere si discosta quindi dalle interpretazioni più diffuse,¹³⁹ le quali si limitano a considerare le massime soltanto come determinazioni della volontà che restano su un piano molto generale, ovvero come delle regole di vita collocate in una dimensione diversa da quella del giudizio pratico e del contesto concreto dell'agire; secondo alcuni interpreti queste regole sembrerebbero infatti formare la rappresentazione soggettiva della vita buona che costituisce il profilo morale di ciascuno, senza però 'scendere' al livello di generalità che permette di descrivere un'azione specifica o le condizioni della sua realizzazione.

Per inquadrare il concetto di massima, si può invece partire dalla seguente considerazione: le massime si riferiscono alla prassi reale e regolano le finalità dell'azione in situazioni concrete; in altre parole, i principi pratici soggettivi vengono costruiti sempre in riferimento a un'esperienza determinata, facendo confluire nelle massime anche le informazioni riguardo alle circostanze dell'agire.¹⁴⁰ Così intese, le massime vengono delineate a partire da un punto di vista contingente e sono dunque

¹³⁸ Sulla funzione sintetica della *Urteilkraft* in ambito morale cfr. B. RECKI, *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt a.M., Klostermann, 2001, pp. 229, 237.

¹³⁹ Riguardo alle interpretazioni che delineano le massime soltanto come principi molto generali cfr. R. BITTNER, *Maximen*, in G. Funke - J. Kopper (Hrsg.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongress*, Berlin, De Gruyter, 1974, pp. 489-490; cfr. anche O. HÖFFE, *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 31, 1977, p. 363. Anche Willascheck ritiene che le massime non riguardino fini concreti: cfr. M. WILLASCHECK, *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1992, p. 75. Cfr. anche S. BACIN, *Massime e principi pratici in Kant*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», 16, 1999, pp. 342-343.

¹⁴⁰ Il fatto che le massime siano principi contestuali viene evidenziato da R.B. LOUDEN, *Kant's virtue ethics*, «Philosophy», 61, 1986, p. 473-89. Cfr. anche P. KÖNIG, *Autonomie und Autokratie: über Kants Metaphysik der Sitten*, Berlin, De Gruyter, 1994, pp. 77-78.

relative a un contesto d'azione che richiede una sorta di adattamento.¹⁴¹ In quanto principi inerenti alle specificità delle circostanze, le massime accostano infatti la normatività della ragione pura pratica a degli elementi descrittivi e valutativi che emergono da un 'qui e ora'. Inoltre, va aggiunto che si tratta di regole seguite con continuità, le quali strutturano la prassi dell'agente secondo alcuni schemi ricorrenti, conferendo quindi una certa uniformità alle azioni compiute dal soggetto nell'intero corso della vita (il che vuol dire che le massime forniscono un orientamento che va oltre il singolo caso).¹⁴² Le massime stabiliscono dunque un nesso tra i diversi ambiti in cui si agisce, permettendo così di portare avanti la propria autodeterminazione seguendo un progetto di vita caratterizzato da una certa coerenza.

Riguardo alla relazione tra le massime e la ragione pura pratica è utile riprendere il passo della *Metafisica dei costumi* in cui Kant afferma che «le leggi derivano dalla volontà, le massime dall'arbitrio» (*MS*, AA VI 226 / trad. it. cit., p. 53): il punto su cui concentrare l'attenzione consiste nel fatto che l'agire concreto viene determinato dalle indicazioni del libero arbitrio o, più precisamente, dalle massime che in esso hanno origine. In un certo senso si può dire che l'arbitrio 'traduce' le prescrizioni della ragione in azioni concrete, facendo da ponte tra l'esperienza e la dimensione a priori della legge morale.¹⁴³

Per introdurre la questione, è opportuno ricordare che il concetto di massima non si riferisce soltanto alla sfera morale: le massime possono infatti riguardare anche alcune attività della vita quotidiana che nulla hanno a che fare con la moralità.¹⁴⁴ Riguardo alle

¹⁴¹ Bubner sottolinea che le massime sono legate a una sorta di 'adattamento' al contesto: cfr. R. BUBNER, *Noch einmal Maximen*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 46/4, 1998, p. 560 [trad. ing. *Another look at maxims*, in P. Cicovacki (ed.), *Kant's legacy: essays in honor of Lewis White Beck*, Rochester, University of Rochester Press, 2001, p. 256].

¹⁴² Per un'analisi del concetto di massima cfr. R. BUBNER, *Handlung, Sprache und Vernunft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976 [trad. it. di B. Argenton, *Azione, linguaggio e ragione. I concetti fondamentali della filosofia pratica*, Bologna, il Mulino, 1985, pp. 166-167, 172-173]. Cfr. anche S. BACIN, *Massime e principi pratici in Kant*, cit., pp. 350-351.

¹⁴³ Questo aspetto della relazione tra massime e arbitrio viene evidenziato da F. CHEREGHIN, *Il problema della libertà in Kant*, Trento, Pubblicazioni di Verifiche, 1991, pp. 163, 166.

¹⁴⁴ Va precisato che in questo capitolo il concetto di massima viene tematizzato soltanto in riferimento alla sfera pratica; tuttavia, è opportuno ricordare che la terza *Critica* presenta sia delle massime di carattere scientifico (ovvero, delle massime che orientano la scienza nell'indagine sulla sfera naturale), sia delle massime volte a guidare il Giudizio (cfr. *KU*, AA V 294 / trad. it. cit., p. 393; *Anth*, AA VII 200 / trad. it. cit., p. 87; *Anth*, AA VII 228-229 / trad. it. cit., pp. 117-118).

massime morali va evidenziato che esse non si basano sulla ripetizione quasi automatica di un comportamento, ovvero sull'abitudine; la regolarità delle volizioni prodotta dalle massime è invece la conseguenza di un'autodeterminazione libera e consapevole da parte del soggetto.¹⁴⁵ A questo proposito Kant sostiene che:

le massime morali, a differenza di quelle tecniche, non possono essere fondate sull'abitudine (perché questo riguarda la costituzione fisica della determinazione della volontà); altrimenti, se il loro esercizio diventasse un'abitudine, il soggetto perderebbe la *libertà* di adottare le sue massime, la quale è invece il carattere di un'azione fatta per dovere.¹⁴⁶

Il passo appena citato mostra la stretta relazione che intercorre tra l'agire morale e le massime, queste ultime intese come il termine medio tra la ragione pura pratica e la prassi concreta che si dà nel contesto d'azione. Il fatto che le massime morali non siano riducibili alla ripetizione irriflessa di un'abitudine implica dunque la necessità di un'elaborazione consapevole dei contenuti delle proprie volizioni; questo significa anche che l'applicazione dell'imperativo categorico non potrebbe neppure avere luogo senza la mediazione razionale che avviene sul piano delle massime.¹⁴⁷ Lo stesso Kant scrive in proposito che «la massima determina per il giudizio il caso che sta sotto la regola» (*Refl* 1164, AA XV 515), offrendo così lo spunto per reinterpretare la teoria morale kantiana a partire dalla centralità delle massime.¹⁴⁸

Prima di procedere oltre, va notato che nella *Metafisica dei costumi* viene presentata una distinzione tra «massime di fini» e «massime di azioni»:¹⁴⁹ le prime indicano un

¹⁴⁵ Sulla relazione tra massime morali e abitudine cfr. M. ALBRECHT, *Kants Maximenethik und ihre Begründung*, «Kant-Studien», 85, 1994, p. 137.

¹⁴⁶ *MS*, AA VI 409 / trad. it. cit., p. 435. Cfr. anche *Anth*, AA VII 147 / trad. it. cit., p. 30; *Päd*, AA IX 463 / trad. it. cit., p. 147.

¹⁴⁷ Questo punto fondamentale viene evidenziato da R. BUBNER, *Azione, linguaggio e ragione*, cit., pp. 176-177, 189.

¹⁴⁸ L'idea di reinterpretare la teoria morale di Kant a partire dal concetto di massima viene suggerita da R. BUBNER, *Noch einmal Maximen*, cit., p. 553 [cfr. trad. ing. *Another look at maxims*, cit., p. 247].

¹⁴⁹ Le occorrenze della locuzione «Maxime der Handlungen» sono numerose: riguardo al tema qui analizzato cfr. *MS*, AA VI 390 / trad. it. cit., p. 395; *MS*, AA VI 395 / trad. it. cit., p. 405. Kant utilizza la locuzione «Maxime der Zwecke» nella formulazione del principio supremo della dottrina della virtù: «il

fine da realizzare, mentre le massime del secondo tipo riguardano la relazione strumentale tra un certo corso d'azione e un determinato fine. Sulla base di questa suddivisione si può dire che la prassi della virtù consiste anche nell'individuare i mezzi per la realizzazione delle due massime di fini prescritte nella *Tugendlehre* (perfezionare se stessi e promuovere la felicità altrui).¹⁵⁰ Questo ragionamento tecnico-pratico confluisce in massime di azioni che, a loro volta, sono connesse teleologicamente a delle massime di fini: sul piano della prassi concreta la teoria normativa di Kant si struttura dunque in una 'gerarchia' di massime al cui vertice sono collocati i due fini dell'etica (l'immagine delle 'scatole cinesi' potrebbe illustrare figurativamente questo sistema di principi pratici).¹⁵¹

Relativamente alla realizzazione dei fini della ragione pura pratica va osservato che il soggetto deve acquisire sia un sapere pragmatico adeguato, sia le abilità tecniche legate ad ambiti specifici dell'agire umano: in altre parole, si tratta di arricchire il proprio bagaglio di esperienze e di riflettere criticamente su di esse, in modo da potenziare la propria capacità di giudizio. Più precisamente, il punto da sottolineare riguarda l'interazione tra la *Urteilkraft* e il contesto del suo esercizio: qui si dischiude infatti una prospettiva assai complessa, la quale è caratterizzata da una molteplicità di sfere dell'esperienza umana che possono contribuire all'affinamento della *Urteilkraft*.¹⁵² In particolare, la *Weltkenntnis* e la *Weltklugheit* permettono di interagire al meglio con il contesto d'azione in cui ci si trova:¹⁵³ su questo piano il soggetto deve infatti tenere

principio supremo della dottrina della virtù è: agisci secondo una massima di fini, avere la quale può essere per ciascuno una legge universale» (*MS*, AA VI 395 / trad. it. cit., p. 407).

¹⁵⁰ Questo punto di vista interpretativo viene proposto da R. MCCARTY, *Maxims in Kant's practical philosophy*, «Journal of the History of Philosophy», 44, 2006, p. 79.

¹⁵¹ Secondo Allison il fatto che le massime siano caratterizzate da diversi livelli di generalità implica che esse sono ordinate in una sorta di gerarchia: cfr. H.E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 93. Anche Korsgaard pensa a una gerarchia di massime: cfr. C.M. KORSGAARD, *Creating the kingdom of ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 58.

¹⁵² Riguardo all'interazione tra la *Urteilkraft* e il contesto del suo esercizio cfr. U. THURNHERR, *Die Ästhetik der Existenz. Über den Begriff der Maxime und die Bildung von Maximen bei Kant*, Tübingen-Basel, Francke, 1994, p. 109.

¹⁵³ Riguardo al concetto di *Weltkenntnis* cfr. il seguente passo: «tutti i progressi civili per mezzo dei quali l'uomo compie la propria educazione sono volte ad applicare le conoscenze e le abilità acquisite all'uso del mondo; ma l'oggetto più importante nel mondo a cui egli può applicarle è l'uomo, perché l'uomo è fine a se stesso. Dunque, il conoscere l'uomo nella sua specie come creatura terrestre dotata di ragione merita di essere detto in modo particolare conoscenza del mondo» (*Anth*, AA VII 119 / trad. it. cit., p. 3);

conto di tutte quelle informazioni che costituiscono lo sfondo oggettivo di ogni esperienza del mondo; utilizzando il termine wittgensteiniano ‘forma di vita’, si potrebbe dire che bisogna imparare a conoscere la *Lebensform* in cui si vive, in modo da instaurare una sinergia tra queste conoscenze empiriche e il contenuto delle proprie massime.¹⁵⁴ Le massime costituiscono dunque il momento d’intersezione tra il contesto in quanto oggettività data e l’immagine di esso che corrisponde al vissuto soggettivo di un determinato agente; da questo punto di vista il significato che ciascuno attribuisce alle proprie azioni rispecchia inevitabilmente anche le condizioni storiche e culturali in cui ci si trova. Da una parte, queste condizioni influiscono sull’applicazione dei principi morali delineando lo sfondo entro cui viene esercitata la capacità di giudicare moralmente;¹⁵⁵ dall’altra, le azioni umane portano con sé qualcosa di nuovo che proviene dalla rappresentazione soggettiva che ciascuno ha del mondo, mettendo così in gioco un elemento creativo, produttivo.¹⁵⁶

Per chiarire il punto, si può aggiungere che le massime stabiliscono un nesso tra la rappresentazione di un’azione possibile e la descrizione delle circostanze dell’agire: saper riconoscere questa connessione significa non solo possedere delle conoscenze riguardo alla situazione che ci sta di fronte, ma anche aver sviluppato la capacità di riflettere criticamente sulle proprie esperienze passate. Va notato che questa attività di ‘analisi’ del proprio vissuto è affidata all’immaginazione, la quale presenta una visione d’insieme delle esperienze di cui si ha memoria, disegnando così uno schizzo dei vari modi di agire che formano il profilo morale di ciascuno; a questo riguardo è interessante considerare la seguente *Reflexion*:

il conversare con se stessi si basa sull’immaginazione, così come l’elaborazione delle opinioni, delle conoscenze e delle invenzioni. [...] L’animo è in un continuo

cfr. anche *Refl* 1502a, AA XV 800. A proposito della *Weltklugheit* cfr. *Anth*, AA VII 271 / trad. it. cit., p. 162; *GMS*, AA IV 416 Anm. / trad. it. cit., p. 73. Sul rapporto tra la *Weltklugheit* e l’educazione cfr. *Päd*, AA IX 486 / trad. it. cit., pp. 189-191; *Päd*, AA IX 450 / trad. it. cit., p.119.

¹⁵⁴ Per questa osservazione cfr. U. THURNHERR, *Die Ästhetik der Existenz*, cit., p. 137.

¹⁵⁵ Riguardo all’idea di uno ‘sfondo’ storico-culturale del giudicare moralmente cfr. P. FISCHER, *Moralität und Sinn. Zur Systematik von Klugheit, Moral und symbolischer Erfahrung im Werk Kants*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2003, p. 263.

¹⁵⁶ Questo aspetto viene sottolineato da F. KAULBACH, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, cit., pp. 258, 310.

viaggio sullo sfondo delle immaginazioni. Queste ultime non si modificano, ma è piuttosto l'animo a cambiare la propria posizione rispetto a esse. Si parla con se stessi, si gioca un ruolo da protagonista. Il pazzo pensa a voce alta; il saggio sceglie fra [i prodotti della propria immaginazione].¹⁵⁷

Nella sfera della *praktische Urteilskraft* il soggetto si trova quindi a confrontarsi con un 'sapere' riguardo alla propria esperienza, il quale costituisce la mediazione necessaria per poter instaurare una relazione di senso con il mondo. In questa prospettiva conferire un senso al proprio agire significa anche ricorrere all'attività del Giudizio per connettere la rappresentazione complessiva della realtà umana con la dimensione contestuale entro cui ciascun soggetto si muove;¹⁵⁸ da queste osservazioni emerge dunque la dinamicità del rapporto tra la capacità di giudizio e il contesto del suo esercizio.

Un'altra questione da analizzare è quella contenuta nel passo in cui Kant afferma che le massime hanno sotto di sé varie regole pratiche: «i principi pratici sono proposizioni che contengono una determinazione universale della volontà, la quale ha sotto di sé parecchie regole pratiche. Essi sono soggettivi, ossia massime, se la condizione viene considerata dal soggetto come valida soltanto per la sua volontà; ma sono oggettivi, ossia leggi pratiche, se la condizione viene riconosciuta come oggettiva, cioè valida per la volontà di ogni essere razionale» (*KpV*, AA V 19 / trad. it. cit., p. 35). In questa citazione sembrerebbe venir tematizzato il rapporto tra due tipi di principi pratici soggettivi: da una parte, le massime; dall'altra, le regole della loro applicazione che si modificano secondo le situazioni. In proposito si può suggerire di intendere questa suddivisione senza operare una distinzione netta tra massima e regola applicativa: infatti, anche una massima 'derivata' è pur sempre una massima. L'interpretazione proposta in queste pagine vuole appunto evitare la contrapposizione tra le coppie di

¹⁵⁷ *Refl 337a*, AA XV-1, 133. Qui viene riportato il testo tedesco: «auf der Einbildung beruht die Unterhaltung mit sich selbst, imgleichen die Vorarbeitung der Anschläge, Einsichten und Erfindungen. [...] Das Gemüth ist auf einer kontinuierlichen Reise im Felde der Einbildungen. Diese Verändern sich nicht, sondern das Gemüth seine Stelle unter ihnen. Man spricht mit sich selbst, man spielt eine Rolle als Hauptperson. Der Narr denkt laut; der Kluge wählt unter ihnen» (*Refl 337a*, AA XV-1, 133).

¹⁵⁸ Il 'prospettivismo' di Kaulbach pone l'accento proprio su questo punto: cfr. F. KAULBACH, *Philosophie des Perspektivismus. Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, Tübingen, Mohr, 1990, p. 96.

concetti ‘ragione pura pratica/massime’ e ‘giudizio pratico/regole contestuali’, stabilendo così una relazione di complementarietà tra il pratico-morale e il pratico-tecnico. In questa prospettiva il fatto che un principio pratico soggettivo possa avere sotto di sé altre regole indica semplicemente che le massime possono assumere diversi livelli di generalità.¹⁵⁹ Così intesa, la generalità delle massime riguarda quindi la loro rilevanza per l’orientamento della vita pratica, ovvero l’estensione del campo applicativo di una regola, il quale sarà tanto più ampio, quanto più la massima sarà formulata in termini generali, lasciando in secondo piano i dettagli legati a delle circostanze precise.

Il considerare le massime soltanto come principi generali ha fatto sorgere numerose critiche verso la teoria morale di Kant: più precisamente, è stato sottolineato che l’eccessiva generalità dei principi dell’agire implica un trattamento uniforme di casi che sono invece profondamente diversi. Tuttavia, va notato che questa critica non tiene conto del ruolo del Giudizio nell’applicazione dei principi generali alle situazioni concrete, il quale può determinare una modificazione del loro livello di generalità.¹⁶⁰ Potrebbe infatti accadere che alcune massime molto specifiche vengano corrette sulla base di altre massime più generali, così come queste ultime potrebbero essere affinate per venire incontro alle specificità del contesto d’azione;¹⁶¹ il fatto che le massime siano radicate nella ragione pratica non implica quindi che non le si possa modificare nel corso della propria vita: la ragione stessa può infatti indurre il soggetto a rivedere i propri principi dell’agire.¹⁶²

È utile chiarire che le massime generali contribuiscono inoltre a individuare le specificità del contesto;¹⁶³ a questo riguardo va osservato che le massime generali potrebbero essere definite come il ‘punto di partenza’ del processo deliberativo, rimarcando così il fatto che esse forniscono delle indicazioni riguardo a come

¹⁵⁹ Per un’analisi della questione della generalità delle massime cfr. M. ALBRECHT, *Kants Maximenethik und ihre Begründung*, «Kant-Studien», 85, 1994, p. 138.

¹⁶⁰ Questo punto di vista interpretativo viene suggerito da P. LUKÓW, *Maxims, moral responsiveness and judgment*, «Kant-Studien», 94, 2003, p. 405.

¹⁶¹ Per questa osservazione cfr. N. SHERMAN, *Wise maxims / wise judging*, «The Monist», 76, 1993, p. 49.

¹⁶² Il fatto che sia possibile rivedere e modificare le proprie massime viene evidenziato da M. ALBRECHT, *Kants Maximenethik und ihre Begründung*, cit., p. 132.

¹⁶³ Gli aspetti positivi della generalità delle massime vengono analizzati da P. LUKÓW, *Maxims, moral responsiveness and judgment*, cit., pp. 414-415.

riconoscere gli aspetti moralmente rilevanti del contesto d'azione. In altre parole, la qualità normativa della situazione in cui si agisce viene riconosciuta innanzitutto attraverso il riferimento a qualcosa di generale: come vedremo nelle prossime pagine, questo elemento generale trova espressione nelle massime, le quali accostano il punto di vista della ragione pura pratica agli aspetti normativi del particolare.¹⁶⁴

La questione delle massime è di così grande rilevanza che verrà ripresa nel capitolo 4 dedicato al tema dell'educazione; tuttavia, è opportuno accennare fin d'ora al fatto che la concezione kantiana dell'educazione morale è strettamente legata al concetto di massima ed è volta allo sviluppo della capacità di giudicare in ambito pratico: in questa sfera la funzione di guida svolta dalle massime viene valorizzata mediante l'insegnamento di principi generali, sui quali gli allievi imparano a riflettere criticamente. Infine, non va dimenticato che Kant considera le massime anche come regole in grado di formare il carattere empirico,¹⁶⁵ il quale viene dunque costruito a poco a poco attraverso la modificazione delle proprie massime, costituendo così una sorta di 'seconda natura' che ogni soggetto si crea.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Per un'analisi della questione della generalità delle massime cfr. A. TRAMPOTA, *Autonome Vernunft mit moralischer Sehkraft. Die Komplementarität von Allgemeinem und Besonderem bei Immanuel Kant*, in F.J. Bormann - C. Schröer (Hrsg.), *Abwägende Vernunft. Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive*, Berlin-New York, de Gruyter, 2004, p. 210.

¹⁶⁵ Nello scritto *Über Pädagogik* Kant insiste proprio su questo punto: «il carattere consiste nella capacità di agire secondo massime» (*Päd*, AA IX 481 / trad. it. cit., p. 181). Cfr. anche il seguente passo: «l'educazione morale deve fondarsi sulle massime e non sulla disciplina [...]. Il bambino deve imparare ad agire secondo massime di cui egli stesso riconosce la giustizia» (*Päd*, AA IX 480 / trad. it. cit., p. 179). Riguardo alla relazione tra il carattere e i principi pratici cfr. anche *Anth*, AA VII 292 / trad. it. cit., p. 184.

¹⁶⁶ Sulla relazione tra carattere empirico e massime cfr. S. BACIN, *Massime e principi pratici in Kant*, cit., pp. 350-351. Cfr. anche R. MCCARTY, *Maxims in Kant's practical philosophy*, «Journal of the History of Philosophy», 44, 2006, p. 81; N. POTTER, *Maxims in Kant's moral philosophy*, «Philosophia», 23, 1994, pp. 82-83.

2. IL CONFLITTO DI DOVERI TRA TEORIA E PRASSI MORALE

In questo paragrafo intendo esaminare il ruolo della *Urteilkraft* nella risoluzione dei conflitti tra doveri sul piano della prassi, sottolineando innanzitutto che l'approccio contestuale sinora adottato fa emergere un significato non del tutto immediato dei conflitti morali: questi ultimi possono infatti essere considerati anche come un'occasione di esercizio e di affinamento della capacità di giudizio.

Per introdurre la questione, si può ricordare che Kant affronta il problema del conflitto tra doveri sostenendo che la nostra facoltà razionale non può dare luogo a delle contraddizioni pratiche, ovvero che essa non può prescrivere due o più doveri in contraddizione tra loro; in altre parole, le prescrizioni della ragione pura pratica sono oggettivamente necessarie e non possono perciò contraddirsi reciprocamente.¹⁶⁷ Sul piano della teoria morale Kant ritiene che:

un *conflitto di doveri* (*collisio officiorum s. obligationum*) sarebbe un rapporto fra loro attraverso il quale uno annullasse (del tutto o in parte) l'altro. Ma dal momento che dovere e obbligazione sono in generale concetti che esprimono la *necessità* pratica oggettiva di certe azioni, e poiché due regole opposte fra loro non possono essere allo stesso tempo necessarie - ma anzi, se l'agire secondo una di esse è dovere, allora l'agire secondo quella opposta non solo non è dovere, ma è perfino contrario al dovere - così non è affatto concepibile una *collisione* fra *doveri* e *obbligazioni* (*obligationes non colliduntur*). Tuttavia, in un soggetto e nella regola che egli prescrive a se stesso potrebbero benissimo essere collegati due *fondamenti* di obbligazione (*rationes obligandi*), dei quali l'uno o l'altro non è sufficiente per obbligare (*rationes obligandi non obligantes*), cosicché uno di essi non è un dovere.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Riguardo ai conflitti morali nella prospettiva kantiana cfr. B. HERMAN, *The practice of moral judgement*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993, p. 167; R. MCCARTY, *Moral conflicts in Kantian ethics*, «History of Philosophy Quarterly», 8, 1991, pp. 67-68; O. O'NEILL, *Instituting principles: between duty and action*, in M. Timmons (ed.), *Kant's Metaphysics of morals. Interpretative essays*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 341-342.

¹⁶⁸ MS, AA VI 224 / trad. it. cit., p. 49.

In questo passo viene affermato che di fronte a un conflitto tra principi morali il soggetto è vincolato da uno solo di essi, il che significa che soltanto uno dei fondamenti di obbligazione è caratterizzato dalla «necessità pratica oggettiva» di un dovere; una conseguenza di questa tesi consiste dunque nel fatto che non è possibile trovarsi in una situazione in cui si è ‘costretti’ ad agire in modo moralmente sbagliato, qualunque cosa si faccia. Nelle prossime pagine verranno analizzate le ragioni per cui il concetto di fondamento di obbligazione dischiude una prospettiva più ampia di quella della teoria morale, spostando così la questione del conflitto morale sul piano della prassi concreta.

Per chiarire il concetto appena menzionato, è opportuno riflettere sulle seguenti considerazioni: in primo luogo, va notato che un *Verpflichtungsgrund* è formato dalla combinazione tra un principio morale e alcuni fatti del contesto, ossia gli aspetti moralmente rilevanti delle circostanze prese in esame; in secondo luogo, bisogna evidenziare che su questo piano entra in gioco il contenuto concreto delle massime. In questa prospettiva un fondamento di obbligazione è radicato nelle peculiarità della situazione in cui ci si trova e dipende quindi dalle caratteristiche contingenti del contesto d’azione: questo vuol dire che non si tratta di un’entità astratta, ma piuttosto di un elemento relativo al punto di vista dell’agente.

Secondo Kant un conflitto può intercorrere tra due o più fondamenti di obbligazione, ma soltanto uno di essi genera un dovere; adottando una terminologia più precisa, va ribadito che nella teoria kantiana non si danno dei conflitti tra doveri (come già detto, la ragione pura pratica prescrive infatti un insieme armonico di principi morali). La risoluzione di ciò che siamo soliti chiamare conflitto morale è invece connessa al riconoscimento del fondamento di obbligazione più forte: «quando due [*fondamenti di obbligazione*] si contrappongono, la filosofia pratica non dice che prevale l’obbligazione più forte (*fortior obligatio vincit*), ma piuttosto il *fondamento di obbligazione* più forte» (*MS*, AA VI 224 / trad. it. cit., p. 49). Kant non aggiunge ulteriori osservazioni sulla risoluzione dei conflitti e si limita a indicare soltanto la priorità da assegnare a un dovere perfetto rispetto a uno imperfetto (cfr. *MSVigil*, AA XXVII 537).

Le riflessioni di Kant lasciano dunque aperte alcune domande, tra le quali risulta di grande interesse quella legata al problema del cosiddetto ‘residuo morale’: ci si può

infatti chiedere se, dopo aver agito in base al *Verpflichtungsgrund* più forte, il soggetto affronti una sorta di ‘residuo emotivo’ lasciato dal fondamento di obbligazione più debole. Premesso che nella prospettiva di Kant sarebbe fuorviante parlare di un vero e proprio senso di colpa, questo residuo morale potrebbe consistere in un sentimento simile al rincrescimento; il punto su cui concentrare l’attenzione concerne la forza vincolante del dovere che non è stato realizzato, la quale esercita comunque un’influenza sull’agente (potremmo forse dire che qui si fa esperienza del sentimento che si prova di fronte alle occasioni mancate, ovvero in relazione a qualcosa che avremmo dovuto e voluto fare, ma che non si è tradotto in azione).

Non va dimenticato che la sensibilità pratica del soggetto kantiano non è caratterizzata soltanto dalle emozioni presenti nella natura umana sotto forma di istinti o di reazioni quasi automatiche: la sensibilità che interagisce con la ragione pura pratica stabilisce invece una relazione cognitiva a priori con la legge morale (l’aspetto decisivo del problema pertiene al fatto che esiste una sfera dell’affettività umana che viene determinata dalla ragione stessa).¹⁶⁹ A questo proposito è utile precisare che il residuo emotivo legato ai casi di conflitto riguarda sia il rapporto con la sfera a priori delle norme, sia il profilo morale della singola persona, il quale viene plasmato dalle massime che ciascuno adotta come principi-guida del proprio agire. Su questo piano il residuo morale può dunque svolgere una funzione di orientamento ‘a lungo termine’ attribuendo diverse priorità alle massime che concorrono a formare l’identità di ciascuno: in altre parole, il residuo lasciato dal fondamento di obbligazione più debole può essere conservato nella memoria dell’agente come un ‘segno affettivo’ della rilevanza del principio morale che non è stato realizzato, conducendo così il soggetto a riflettere sulla propria esperienza anche a distanza di tempo.

Nell’analizzare la questione del conflitto morale in Kant, è importante menzionare il fatto che la *Metafisica dei costumi* discute alcune questioni casistiche a cui non si può fornire una risposta definitiva: la casistica morale non è infatti una dottrina chiusa in se stessa, ma piuttosto una ricerca frammentaria che non ha nulla di sistematico. In relazione a questo tema Kant scrive che:

¹⁶⁹ Per un’analisi del concetto di sensibilità pratica in Kant cfr. A. NUZZO, *Ideal embodiment: Kant’s theory of sensibility*, Indiana University Press, 2008, p. 162.

la *casistica* non è né una *scienza*, né una parte di essa, perché in questo caso sarebbe una dogmatica; essa non è tanto una dottrina relativa al come qualcosa deve essere *trovato*, ma un esercizio riguardo al modo in cui deve essere cercata la verità. Essa dunque si *intreccia* con la *scienza* in modo *frammentario*, non sistematico (come invece deve fare l'etica) e viene unita al sistema soltanto sotto forma di commenti.¹⁷⁰

Per chiarire il punto, si può aggiungere che la *Tugendlehre* presenta sia questioni casistiche 'aperte' che 'chiuse': queste ultime ricevono una risposta diretta, senza alcun riferimento né alla complessità del Giudizio pratico, né alla necessità di approfondire la conoscenza del contesto d'azione; le questioni casistiche 'aperte' tengono conto invece del ruolo della *Urteilkraft* nell'individuare le peculiarità delle circostanze dell'agire.¹⁷¹ Nella trattazione delle questioni casistiche Kant mostra così di essere consapevole del fatto che bisogna saper cogliere tutte quelle sfumature che distinguono un caso dall'altro: in questa prospettiva le situazioni che generano un conflitto tra *Verpflichtungsgründe* vanno dunque affrontate come questioni casistiche, proprio perché esse richiedono di affinare la capacità di comprendere correttamente il contesto d'azione, così come le specificità del caso concreto. La casistica fornisce inoltre un ottimo strumento pedagogico per sviluppare la capacità di giudizio dei giovani e per far crescere in loro l'interesse per i problemi morali in generale; nella *Dottrina del metodo* della *Tugendlehre* viene infatti sottolineata l'utilità delle questioni casistiche in quanto occasioni di esercizio della *Urteilkraft*:

in questo insegnamento catechetico della morale sarebbe di grande utilità per l'educazione morale proporre alcune questioni casistiche nell'analisi di ogni dovere e lasciare che i ragazzi riuniti assieme mettano alla prova il loro intelletto riguardo a come ciascuno di loro intenda risolvere l'insidiosa questione che gli è stata proposta. Questo è non solo un modo di coltivare la *ragione* perfettamente adeguato alla capacità di chi non si è ancora formato [...] e dunque il modo più opportuno di affinare l'intelletto della gioventù in generale, ma soprattutto - poiché

¹⁷⁰ MS, AA VI 411 / trad. it. cit., p. 439.

¹⁷¹ Questa distinzione tra questioni casistiche 'aperte' e 'chiuse' viene proposta da D.N. JAMES, *Twenty questions: Kant's applied ethics*, «Southern Journal of Philosophy», 30, 1992, pp. 75, 84.

è nella natura dell'uomo di *amare* ciò che egli ha elaborato fino a farne una scienza [...] - l'allievo viene implicitamente condotto all'*interesse* per la morale attraverso questi esercizi.¹⁷²

Prima di procedere oltre, va evidenziato - in primo luogo - che la risoluzione dei conflitti tra fondamenti di obbligazione avviene nella prassi morale (non nella teoria); in secondo luogo, che essa è affidata alla *praktische Urteilskraft*, sia per quel che concerne l'analisi del contesto d'azione, sia nel riconoscimento dei principi morali pertinenti alle circostanze. A questo proposito va notato che, se la griglia concettuale con cui analizziamo la realtà si dimostra inadeguata, si deve allora superare questa *impasse* facendo ricorso a una nuova riflessione che possa cambiare il nostro approccio alla situazione. L'aspetto più interessante di questo processo riflessivo risiede nel fatto che il soggetto può così sviluppare la propria capacità di giudizio prendendo le mosse da una revisione critica della propria esperienza. Da questo punto di vista il conflitto morale rappresenta dunque un'occasione per verificare l'efficacia della propria visione del mondo, ovvero per mettere in discussione alcune delle idee-guida che abbiamo ereditato passivamente da una tradizione culturale. Quest'ultima osservazione intende rimarcare il fatto che l'esperienza morale non è mai 'irreversibile' e va invece sottoposta - *immer wieder* - a un esame critico.

A conclusione di questo paragrafo è opportuno ribadire che le riflessioni di Kant sul tema del conflitto morale vanno interpretate seguendo un doppio binario di analisi: da una parte, quello della teoria morale (caratterizzato dall'oggettività delle prescrizioni della ragione pura pratica); dall'altra, quello della sfera applicativa delle norme, la quale è connessa alla *praktische Urteilskraft* intesa come il momento di contestualizzazione dei principi morali. Infine, si può suggerire di valorizzare un aspetto del problema che potrebbe apparire come una debolezza della teoria kantiana: il fatto che Kant non intenda risolvere a priori ogni possibile conflitto va presentato non come un'incertezza

¹⁷² *MS*, AA VI 483-484 / trad. it. cit., p. 591. La funzione pedagogica della casistica viene analizzata anche in *MSVigil*, AA XXVII 619. Come esempio della problematicità delle questioni casistiche si può ricordare un passo della *Metafisica dei costumi* dedicato al tema del suicidio: cfr. *MS*, AA VI 423-424; trad. it. cit., pp. 461-463. Riguardo alla casistica cfr. anche *MS*, AA VI 458, 431, 426, 437, 454; trad. it. cit., rispettivamente pp. 537, 479, 467, 491, 527-529.

teorica, ma piuttosto come un'impostazione in grado di rendere conto della complessità dell'esperienza morale umana. Questo significa che nella prassi concreta si può andare incontro a dei veri e propri dilemmi, se qui il termine 'dilemma' viene definito come l'impossibilità soggettiva di portare a termine il processo deliberativo (e non come l'incorrere in un errore morale che non può essere evitato, qualunque cosa si faccia).

3. COME DESCRIVERE IL CONTESTO D'AZIONE?

Nelle pagine precedenti è stato sottolineato che gli aspetti moralmente rilevanti del contesto d'azione svolgono un ruolo-chiave nella determinazione del contenuto concreto delle massime;¹⁷³ per proseguire il discorso, in questo paragrafo verrà analizzato in modo più dettagliato il rapporto tra la *Urteilkraft* e le situazioni in cui essa viene esercitata. In primo luogo, va osservato che Kant non affronta direttamente la questione degli aspetti moralmente rilevanti del contesto d'azione; tuttavia, negli scritti kantiani potrebbe esserci una soluzione implicita a questo problema, il che vuol dire che alla domanda sul come descrivere le circostanze dell'agire si potrebbe rispondere utilizzando gli strumenti teorici forniti dallo stesso Kant.¹⁷⁴ In secondo luogo, bisogna concentrare l'attenzione sul fatto che è il Giudizio pratico a selezionare le informazioni empiriche che costituiscono il contenuto delle massime: la *Urteilkraft* deve infatti 'filtrare' la molteplicità di oggetti verso cui si volgono la facoltà conoscitiva e la facoltà di desiderare, in modo da individuare le specificità del contesto.

¹⁷³ Bacin ritiene invece che gli aspetti moralmente rilevanti del contesto d'azione non concorrano a formare le massime: cfr. S. BACIN, *Massime e principi pratici in Kant*, cit., pp. 341-342.

¹⁷⁴ Andrea Esser fa notare che si tratta non tanto di 'descrivere' (*beschreiben*) l'azione e il suo contesto, ma piuttosto di 'esibire' (*darstellen*) il loro senso complessivo; in relazione al tema della rappresentazione del contesto d'azione viene sottolineata la necessità di sviluppare ulteriormente i pochi spunti forniti dalla teoria kantiana: cfr. A. ESSER, *Aufklärung der Praxis. Kantischer Konstruktivismus in der Ethik*, in H.F. Klemme (Hrsg.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin, de Gruyter, 2009, p. 329. Su questo tema cfr. anche N. POTTER, *How to apply the categorical imperative*, «Philosophia», 5, 1975, p. 405.

Per introdurre la questione, è utile riprendere alcuni concetti-chiave dell'etica kantiana, a cominciare dal fatto che nella *Tugendlehre* i doveri imperfetti prescrivono due fini che sono allo stesso tempo doveri (il perfezionamento di sé e la felicità altrui): il soggetto si trova così di fronte a un ampio spazio di scelta nel decidere come, quando e fino a che punto impegnarsi nella loro realizzazione. Attraverso il Giudizio pratico è quindi possibile 'adattare' i doveri imperfetti al contesto d'azione: questi doveri sono infatti caratterizzati da una certa *latitudo*, ossia da un margine di autonomia in cui fare uso della *Urteilkraft* per formulare delle massime inerenti alle peculiarità delle circostanze in cui si agisce. In proposito va ricordato che i doveri etici prescrivono soltanto l'adozione di massime (non azioni determinate) ed è questo il motivo per cui la prassi della virtù richiede di analizzare le situazioni a cui viene applicato un principio generale:

i doveri etici sono di obbligazione *larga*, mentre i doveri giuridici sono di obbligazione *stretta*. [...] Se la legge può comandare soltanto la massima delle azioni, ma non le azioni stesse, ciò è un segno del fatto che la legge lascia per il libero arbitrio un margine (*latitudo*) nell'adempimento (osservanza), ovvero essa non può indicare precisamente come e quanto, attraverso l'azione, debba essere realizzato un fine che è allo stesso tempo un dovere.¹⁷⁵

Per riassumere le considerazioni fatte, si può dire che l'esperienza morale viene determinata non solo dalla ragione pura pratica, ma anche dagli elementi del contesto che forniscono alle massime un contenuto concreto. Questa osservazione permette di evidenziare sia che la prassi dell'etica è legata alle circostanze in cui accade, sia che la *Urteilkraft* 'traduce' le prescrizioni dalla ragione pura pratica in principi contestuali.

Orientarsi nel contesto d'azione significa dunque farne emergere gli aspetti moralmente rilevanti e organizzarli in una rappresentazione che colga il loro senso complessivo; in altre parole, qui bisogna saper scegliere la descrizione più perspicua rispetto a molte altre descrizioni possibili. Vanno inoltre sottolineate due questioni: in primo luogo, il fatto che l'individuazione della prospettiva più adeguata avviene

¹⁷⁵ MS, AA VI 390 / trad. it. cit., p. 395.

attraverso un giudizio riflettente (nel § 4 questo punto verrà esaminato in modo più approfondito);¹⁷⁶ in secondo luogo, va notato che la riflessione sugli aspetti moralmente rilevanti costituisce il momento del processo deliberativo nel quale il Giudizio pratico si intreccia a quello strettamente teoretico.¹⁷⁷

Prima di procedere oltre, va chiarito che un principio morale contiene non solo la descrizione di un tipo d'azione, ma anche la descrizione delle circostanze nelle quali una certa azione va effettuata; da questo punto di vista i principi morali collegano quindi dei tipi d'azione a determinati modelli di situazione. Questa prospettiva 'sillogistica' non spiega però come individuare la descrizione delle circostanze che può cooperare coi principi morali; la domanda che resta aperta è la seguente: come riconoscere che una situazione richiede un certo tipo di risposta? Qui si tratta di decidere quale massima applicare, il che implica la capacità di 'vedere' gli aspetti moralmente rilevanti del contesto. In relazione al nostro tema si può forse parlare di un 'vedere di secondo grado' attraverso cui vengono individuate le caratteristiche del contesto che forniscono le ragioni per compiere una certa azione piuttosto che un'altra.¹⁷⁸

Per riprendere alcune osservazioni del § 1, va ricordato che il seguire massime generali presuppone un insieme di concetti che permettano di orientarsi nel mondo: questo reticolo concettuale rappresenta quindi l'elemento comune tra i principi generali e le descrizioni delle circostanze dell'agire. Più precisamente, il soggetto ricorre a una griglia concettuale che dà forma sia alle descrizioni del contesto, sia alle massime e che può essere corretta o ampliata per cogliere più efficacemente le specificità del caso concreto. In questa prospettiva la deliberazione pratica avviene innanzitutto entro uno sfondo concettuale, motivo per cui le descrizioni degli scenari d'azione non si formano

¹⁷⁶ È utile ricordare che la *reflektierende Urteilskraft* connette il particolare a un universale che non è dato, ma che va invece trovato attraverso l'attività del giudicare. Riguardo alla distinzione tra giudizio determinante e giudizio riflettente cfr. il seguente passo della terza *Critica*: «se è dato l'universale (la regola, il principio, la legge), allora la capacità di giudizio, che sussume sotto di esso il particolare, è *determinante* [...]. Ma se è dato solo il particolare, per il quale la capacità di giudizio deve trovare l'universale, allora esse è meramente *riflettente*» (*KU*, AA V 179 / trad. it. cit., p. 95).

¹⁷⁷ Sull'intreccio tra il teoretico e il pratico nel processo deliberativo cfr. A. TRAMPOTA, *Autonome Vernunft mit moralischer Sehkraft*, cit., p. 214.

¹⁷⁸ Questo richiamo alla sfera della visione viene suggerito da T. BREWER, *Rethinking our maxims: perceptual salience and practical judgment in kantian ethics*, «Ethical Theory and Moral Practice», 4, 2001, p. 221.

indipendentemente dalle massime generali, le quali strutturano invece ‘dall’interno’ l’esperienza morale.¹⁷⁹ In proposito va sottolineato che la formulazione dell’imperativo categorico legata al concetto di umanità contribuisce a indicare il punto di vista morale per l’analisi della situazione in cui ci si trova; nel processo deliberativo bisogna infatti chiedersi se un’azione possa rispettare o promuovere l’umanità dei soggetti coinvolti nelle circostanze: su questo piano le descrizioni del contesto fatte dal *Gesichtspunkt* del principio dell’umanità sono appunto quelle che determinano il contenuto morale delle massime.

Anticipando alcune delle osservazioni che verranno approfondite nel § 4, ritengo opportuno accennare fin d’ora al ruolo dell’immaginazione nella descrizione degli scenari d’azione; il punto su cui concentrare l’attenzione risiede nel fatto che l’immaginazione rende possibile una visione d’insieme del ‘macro-contesto’ entro il quale avviene il processo deliberativo.¹⁸⁰ La rappresentazione di questo macro-contesto raccoglie tutte quelle conoscenze sul mondo che ne spiegano il funzionamento complessivo (sia in riferimento alla sfera naturale, sia sul piano delle relazioni tra gli esseri umani); queste informazioni delineano dunque una sorta di sfondo riguardo a cui il soggetto non riflette in modo del tutto consapevole, ma che viene invece dato per scontato in quanto condizione di possibilità della deliberazione. Va notato inoltre che la rappresentazione di questo *Hintergrund* emerge non solo dall’uso strettamente teoretico dell’intelletto: infatti, è l’immaginazione a costruire la visione d’insieme che riconosce gli aspetti moralmente rilevanti del macro-contesto, ponendoli in risalto sullo sfondo

¹⁷⁹ Luków critica la proposta interpretativa di Herman incentrata sulle regole di rilevanza morale; il punto problematico della teoria di Herman riguarda il ‘come’ queste regole entrano nel processo deliberativo. Senza fare ricorso alla *Urteilstkraft*, non si riesce infatti a evitare un regresso infinito di regole applicative: cfr. P. LUKÓW, *Maxims, moral responsiveness and judgment*, cit., pp. 412, 420-421. Va notato che Herman sottolinea il fatto che le regole di rilevanza morale non sono massime: cfr. B. HERMAN, *The practice of moral judgement*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993, pp. 75-78, 84. Per un’analisi della teoria di Herman sulle regole di rilevanza morale cfr. K.R. WESTPHAL, *How ‘full’ is Kant’s categorical imperative?*, «Jahrbuch für Recht und Ethik», 3, 1995, pp. 477, 481. Anche Pauer-Studer critica la teoria delle regole di rilevanza morale proposta da Herman: cfr. H. PAUER-STUDER, *Maximen, Identität und praktische Deliberation. Die Rehabilitierung von Kants Moralphilosophie*, «Philosophische Rundschau», 45, 1998, p. 80.

¹⁸⁰ Johnson fa notare che il riconoscimento degli aspetti moralmente rilevanti del contesto avviene attraverso un processo immaginativo: cfr. M. JOHNSON, *Kant’s metaphoric morality*, in ID., *Moral imagination. Implications of cognitive science for ethics*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, p. 75.

delle nostre conoscenze riguardo alla sfera fenomenica. Nell'esercitare questa attività di riflessione e descrizione immaginativa, l'*Einbildungskraft* svolge così una funzione di orientamento preliminare della capacità di giudizio.

4. SCHEMATISMO SIMBOLICO E GIUDIZIO RIFLETTENTE

Per sviluppare il discorso sull'immaginazione introdotto nel paragrafo precedente, intendo proporre un'interpretazione che accosta la questione del Giudizio pratico al tema del simbolo e al rapporto tra immaginazione e *reflektierende Urteilskraft*. Come introduzione alle prossime pagine cito un passo della *Metafisica dei costumi* nel quale Kant scrive che:

così come è richiesto un passaggio con le sue regole particolari che conduca dalla metafisica della natura alla fisica, allo stesso modo si esige giustamente dalla metafisica dei costumi un passaggio simile, ovvero di *schematizzare* - per così dire - i principi puri del dovere mediante la loro applicazione ai casi dell'esperienza.¹⁸¹

In ambito morale lo schematismo deve dunque stabilire un nesso tra un'azione concreta e la legge morale; a questo riguardo Kant fa notare che qui è in gioco una relazione diversa da quella che lega i concetti dell'intelletto ai dati dell'esperienza sensibile: «qui non si tratta dello schema di un caso secondo leggi, ma dello schema (se qui è propria questa parola) di una legge, perché la determinazione della volontà solo mediante la legge [...] lega il concetto della causalità a condizioni del tutto diverse da

¹⁸¹ MS, AA VI 468 / trad. it. cit., p. 561. Cfr. anche: «per decidere se un'azione [...] sia o no il caso soggetto alla regola, si richiede un giudizio pratico mediante il quale venga applicato *in concreto* ad un'azione ciò che nella regola fu detto in modo universale (*in abstracto*)» (KpV, AA V 67 / trad. it. cit., p. 147).

quelle che costituiscono la connessione della natura» (*KpV*, AA V 68 / trad. it. cit., p. 149).¹⁸²

Nella *Tipica del giudizio puro pratico* la formulazione delle massime avviene infatti attraverso il riferimento alla legge naturale intesa come ‘tipo’ (ossia come modello) della necessità pratica: a partire da questa osservazione è possibile affermare che il rapporto tra la legge morale e la legge della natura viene delineato mediante un elemento simbolico affidato all’immaginazione.¹⁸³ In questa prospettiva il tema dello schematismo morale deve quindi essere riletto prendendo le mosse dal § 59 della terza *Critica*:

ogni *ipotiposi* (*Darstellung, subiectio sub adspectum*), in quanto resa sensibile, è di uno di questi due tipi: o *schematica*, se a un concetto colto dall’intelletto viene data a priori l’intuizione corrispondente; oppure *simbolica*, se sotto a un concetto che solo la ragione può pensare, e al quale nessuna intuizione sensibile può essere adeguata, ne viene posta una con la quale il modo di procedere della capacità di giudizio è solo analogo a quello che essa segue nello schematizzare.¹⁸⁴

Per mettere a fuoco questo punto, va evidenziato che il rapporto tra l’immaginazione e la *Urteilkraft* costituisce un problema fondamentale non solo nella sfera teoretica ed estetica, ma anche in quella pratica.¹⁸⁵ Si può quindi ipotizzare che in ambito pratico sia all’opera uno schematismo simbolico attraverso il quale l’immaginazione interpreta il particolare (costituito da una molteplicità di azioni possibili) alla luce dell’universale (la

¹⁸² Cfr. anche: «il giudizio secondo leggi della ragion pura pratica sembra essere soggetto a particolari difficoltà che consistono nel fatto che una legge della libertà deve essere applicata ad azioni in quanto eventi che accadono nel mondo sensibile e che dunque, come tali, appartengono alla natura» (*KpV*, AA V 68 / trad. it. cit., p. 149). Su questo tema cfr. J.R. SILBER, *Procedural formalism in Kant’s ethics*, «Review of Metaphysics», 28, 1974, pp. 199-201, 208.

¹⁸³ Borutti argomenta in favore di «un ampliamento del tema dello schematismo oltre i limiti dell’apprensione teoretica degli oggetti»: cfr. S. BORUTTI, *Immaginazione e pensiero del limite. Darstellung e Einstimmung in Kant e Wittgenstein*, «Paradigmi», 3, 2009, pp. 106-107.

¹⁸⁴ *KU*, AA V 351 / trad. it. cit., p. 543.

¹⁸⁵ Sul tema dell’immaginazione pratica cfr. A. FERRARIN, *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant*, Pisa, ETS, 2004, pp. 69 e sgg. Cfr. anche A. FERRARIN, *Immaginazione e giudizio nella filosofia pratica kantiana*, in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 99 e sgg.

legge morale):¹⁸⁶ nell'analizzare il nesso tra queste due dimensioni, è importante sottolineare che le azioni concrete forniscono degli esempi in grado di presentare indirettamente (*darstellen*) un'idea della ragione.¹⁸⁷ Nel § 3 è già stato osservato che il soggetto descrive le circostanze dell'agire selezionandone gli aspetti pertinenti alla relazione con l'universale e individuando così un'azione che mostri per analogia la legge morale:¹⁸⁸ sul piano di questa presentazione figurativa è appunto l'immaginazione a ricostruire il legame simbolico tra l'azione concreta e il principio della moralità.

Da quanto detto finora emerge dunque l'intreccio di immaginazione e capacità di giudizio nella prassi della virtù, la quale è basata sull'interazione e sulla complementarità di due aspetti: *Darstellung* del sovrasensibile e conoscenza del contesto d'azione. Quest'ultima considerazione permette inoltre di evidenziare che, prima di sussumere un caso sotto una regola, è necessario interpretare il contesto dell'agire, il quale non è formato da 'fatti bruti', ma piuttosto da fatti che la *Urteilkraft* ha organizzato secondo una configurazione di senso; in altre parole, il contenuto concreto delle norme morali è sempre il risultato di un'elaborazione concettuale che configura i fatti del contesto ponendoli in una relazione analogica con il sovrasensibile.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Riguardo allo schematismo simbolico cfr. J.R. SILBER, *Procedural formalism in Kant's ethics*, cit., p. 210. Cfr. anche J.R. SILBER, *Der Schematismus der praktischen Vernunft*, «Kant-Studien», 56, 1965, pp. 265-267. Wood sottolinea che si tratta di un'attività interpretativa: cfr. A. WOOD, *Kantian ethics*, cit., pp. 60-61.

¹⁸⁷ Per un'analisi della funzione simbolica dell'esempio cfr. A. FERRARIN, *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico*, cit., pp. 27 e sgg. Cfr. anche A. FERRARIN, *Immaginazione e giudizio nella filosofia pratica kantiana*, cit., pp. 113-121. Gerhardt fa notare che l'azione morale esemplifica l'universalità dei comandi della ragione; inoltre, ogni individuo costituisce un esempio del concetto di umanità come fine in sé: cfr. V. GERHARDT, *Eine kritische Philosophie des Lebens*, in H. Nagl-Docekal - R. Langthaler (Hrsg.), *Recht-Geschichte-Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Berlin, Akademie Verlag, 2004, p. 203. Cfr. anche V. GERHARDT, *Menschheit in meiner Person. Exposé zu einer Theorie des exemplarischen Handelns*, «Jahrbuch für Recht und Ethik», 14, 2006, pp. 220-221; V. GERHARDT, *Die Menschheit in der Person des Menschen. Zur Anthropologie der menschlichen Würde bei Kant*, in H.F. Klemme (Hrsg.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin, de Gruyter, 2009, pp. 274-275.

¹⁸⁸ «Tutte le intuizioni che vengono poste sotto a concetti a priori sono o *schemi* o *simboli*: i primi contengono esibizioni dirette; i secondi esibizioni indirette del concetto. I primi lo fanno in modo dimostrativo; i secondi tramite un'analogia (per la quale ci si serve anche di intuizioni empiriche)» (*KU*, AA V 352 / trad. it. cit., p. 545).

¹⁸⁹ Wieland sottolinea che è la *Urteilkraft* a conferire un senso ai fatti del contesto: cfr. W. WIELAND, *Urteil und Gefühl*, cit., p. 165.

Dopo aver illustrato il concetto di schematismo simbolico, è opportuno rimarcare che nella *Tipica del giudizio puro pratico* compare implicitamente ciò che il § 40 della terza *Critica* definisce con il termine «riflessione»;¹⁹⁰ in riferimento al nostro tema bisogna quindi esaminare il funzionamento della riflessione che conduce il soggetto ad assumere il punto di vista della ragione pura pratica:

per *sensus communis* si deve intendere l'idea di un senso *che abbiamo in comune*, cioè di una facoltà di valutare che nella sua riflessione tiene conto nei pensieri (a priori) del modo di rappresentazione di ogni altro, per appoggiare, *per così dire*, il proprio giudizio all'interesse del senso umano e sfuggire in questo modo a quell'illusione che, in base a condizioni soggettive private facilmente scambiabili per oggettive, potrebbe avere un'influenza nociva sul giudizio.¹⁹¹

La prospettiva in cui il soggetto si pone attraverso la riflessione coincide dunque con quello sguardo disinteressato che Kant presenta come il punto di vista della moralità: a questo riguardo è utile precisare che si tratta proprio del «modo di pensare ampio» che nella terza *Critica* viene proposto come una delle tre massime per il Giudizio e che consiglia di «pensare nella posizione di ogni altro soggetto».¹⁹²

Il concetto di riflessione ricorre anche nel § 59 di quest'ultima opera dedicato al tema del simbolo; in proposito è già stato evidenziato che la *Urteilkraft* interpreta i dati dell'intuizione sulla base di un'analogia con il sovrasensibile, il che significa che l'oggetto in quanto simbolo dell'idea viene quindi 'costruito' grazie alla riflessione, ovvero grazie a un'analogia formale. A queste osservazioni va aggiunto che,

¹⁹⁰ Questa connessione tra il tema del giudizio pratico e il concetto di riflessione viene evidenziata da B. RECKI, *Ästhetik der Sitten*, cit., pp. 250-251.

¹⁹¹ *KU*, AA V 293 / trad. it. cit., p. 391. Cfr. anche: «questa operazione della riflessione sembra forse essere troppo artificiale per attribuirle a quella facoltà che chiamiamo senso *comune*; ma di fatto essa sembra tale solo se la si esprime in formule astratte; in sé, non c'è niente di più naturale dell'astrarre da attrattive ed emozioni [*Rührung*] quando si cerca un giudizio che deve servire da regola universale» (*KU*, AA V 294 / trad. it. cit., p. 393).

¹⁹² Qui si fa riferimento a una delle massime che la terza *Critica* delinea come principi-guida nell'attività del Giudizio: «1. Pensare da sé; 2. Pensare nella posizione di ogni altro; 3. Pensare sempre in accordo con se stessi. La prima è la massima del modo di pensare *libero da pregiudizi*, la seconda quella del modo di pensare *ampio*, la terza quella del modo di pensare *conseguente*» (*KU*, AA V 294 / trad. it. cit., p. 393). Le tre massime compaiono anche in *Anth*, AA VII 200 / trad. it. cit., p. 87; *Anth*, AA VII 228-229 / trad. it. cit., pp. 117-118.

nell'interpretare simbolicamente le circostanze dell'agire, il soggetto elabora le informazioni sul contesto in modo da trasformarle in aspetti dotati di senso;¹⁹³ più precisamente, qui va notato che è una riflessione analogica basata su nessi simbolici a rendere possibile «la trasposizione [*Übertragung*] della riflessione su un concetto dell'intuizione a un tutt'altro concetto, al quale forse non può mai corrispondere direttamente un'intuizione» (*KU*, AA V 352-353; trad. it. cit., p. 547).¹⁹⁴ Questo concetto che si colloca oltre l'ambito fenomenico è costituito dalla legge morale, ovvero dal modello al quale rimandano le azioni concrete in quanto suoi esempi. Il punto su cui concentrare l'attenzione risiede dunque nel fatto che il processo deliberativo richiede di giudicare attraverso il riflettere, cosa che Kant sostiene nel passo della *Erste Einleitung* in cui viene sottolineato che il giudicare (nel senso più generale del termine) è riflettente:

riflettere significa comparare e congiungere rappresentazioni date o con altre [*rappresentazioni*] o con la propria facoltà conoscitiva, in relazione a un concetto reso possibile da questa. La capacità di giudizio riflettente è ciò che viene chiamato anche facoltà di giudicare (*facultas dijudicandi*).¹⁹⁵

Per chiarire la questione, va ricordato che, sia nella sfera della natura che in quella della morale, è necessario orientarsi in base a un principio che la *reflektierende Urteilskraft* «non può ricavare dall'esperienza» e che essa deve quindi darsi da sé.¹⁹⁶ Com'è noto, la soggettività dei giudizi riflettenti non comporta affatto la loro inferiorità

¹⁹³ Questo punto viene sottolineato da F. KAULBACH, *Philosophie des Perspektivismus*, cit., pp. 105-107.

¹⁹⁴ Cfr. anche: «la capacità di giudizio compie una duplice operazione: quella di applicare, in primo luogo, il concetto all'oggetto di un'intuizione sensibile e poi, in secondo luogo, la mera regola della riflessione su quell'intuizione a un tutt'altro oggetto, del quale il primo non è che il simbolo» (*KU*, AA V 352; trad. it. cit., p. 545).

¹⁹⁵ *EEKU*, AA XX 211 / trad. it. cit., p. 86.

¹⁹⁶ Cfr. il seguente passo: «la capacità di giudizio riflettente, che ha il compito di risalire dal particolare nella natura all'universale, ha bisogno di un principio che essa non può ricavare dall'esperienza [...]. Un tale principio trascendentale, dunque, la capacità di giudizio può darselo come legge soltanto da sé [...]. Il principio della capacità di giudizio riguardo alla forma delle cose della natura sotto leggi empiriche in generale è la *finalità della natura* nella sua molteplicità. [...] Questo concetto è del tutto differente dalla finalità pratica (dell'arte umana o anche dei costumi), sebbene sia senz'altro pensato secondo un'analogia con essa» (*KU*, AA V 180-181 / trad. it. cit., pp. 95-99).

rispetto ai giudizi determinanti; al contrario, nella ricerca dell'universale a cui ricondurre il particolare, l'eautonomia del Giudizio riflettente consiste proprio nel fatto che la *Urteilkraft* dà a se stessa il principio che orienta finalisticamente la sua attività.¹⁹⁷ Se riguardo ai fenomeni naturali viene chiamato in causa il concetto di «finalità della natura», in ambito pratico bisogna invece fare riferimento ai fini della ragione pura pratica e, più in generale, al concetto di umanità come fine in sé. Nel § 3 è già stato illustrato il ruolo del principio dell'umanità nell'individuazione degli aspetti moralmente rilevanti del contesto d'azione: nell'analizzare il funzionamento della riflessione, si è cercato di riproporre sotto un'altra luce la medesima questione, evidenziando inoltre il fatto che è la capacità di giudizio riflettente a costruire la relazione di senso tra le circostanze dell'agire e la legge morale.

In sinergia con la *reflektierende Urteilkraft* l'immaginazione contribuisce a delineare la rappresentazione finalistica di un possibile modo di agire, ovvero il modello figurale che fa da ponte tra le prescrizioni della ragione pura pratica e la loro realizzazione concreta. Più precisamente, l'immaginazione connette le rappresentazioni delle varie azioni possibili che si danno nel contesto, organizzandole secondo una finalità soggettiva e determinando così una prassi che esprima il senso di questa finalità.¹⁹⁸ Anche nella sfera pratica l'attività dell'immaginazione può quindi essere definita come un «libero gioco», proprio perché l'*Einbildungskraft* può svolgere la sua funzione nei modi più diversi (il soggetto che ha assunto il punto di vista della moralità può infatti realizzare i comandi della ragione mediante diverse azioni alternative). L'immaginazione permette inoltre di collegare ciò che mi è dato immediatamente con ciò che è presente nella mia esperienza solo in modo indiretto, ponendo così in relazione il 'qui e ora' con l'intero orizzonte della vita: in questo processo interpretativo è l'orientamento fornito dal Giudizio riflettente a essere decisivo, il che significa che

¹⁹⁷ Quest'analisi della funzione della *reflektierende Urteilkraft* viene proposta da F. CHIEREGHIN, *Il problema della libertà in Kant*, cit., pp. 131-132.

¹⁹⁸ Per un'analisi del ruolo dell'immaginazione in ambito pratico cfr. U. THURNHERR, *Die Ästhetik der Existenz*, cit., p. 122.

l'esperienza morale è radicata innanzitutto nel sapersi orientare entro la dimensione dell'umano.¹⁹⁹

Nella *Methodenlehre* della *Metafisica dei costumi* compare un passo che conferma il fatto che in ambito pratico sono in gioco non solo dei giudizi determinanti, ma anche dei giudizi riflettenti; l'educazione morale va infatti pensata in modo tale che essa possa «fornire anche regole riguardo al come si debba *cercare* in modo opportuno, ovvero regole sempre valide non soltanto per i giudizi *determinanti*, ma anche per i giudizi *provvisori* (*iudicia praevia*), per mezzo dei quali si è condotti ai pensieri» (MS, AA VI 478 / trad. it. cit., p. 579). Questi «giudizi provvisori» sembrano esercitare lo stesso ruolo 'propedeutico' mediante il quale la *reflektierende Urteilskraft* fornisce un orientamento di fronte al particolare: in altre parole, la capacità di giudizio riflettente elabora le informazioni che vengono poi sottoposte ai giudizi determinanti della ragione pura pratica. Così inteso, il giudicare moralmente va quindi considerato come la sinergia di due momenti: in primo luogo, un giudizio riflettente che permette al soggetto di rappresentarsi il contesto d'azione secondo un'analogia con la legge morale; in secondo luogo, un giudizio determinante che sottopone il contenuto di questa rappresentazione al 'test' dell'imperativo categorico.

Il «libero gioco» in cui la *reflektierende Urteilskraft* dà una regola a se stessa determina dunque delle massime concrete, ovvero inerenti alla situazione in cui vanno applicate: in proposito è interessante notare che queste regole non possono essere riutilizzate meccanicamente, motivo per cui ogni singolo caso richiede un nuovo giudizio (e non la ripetizione di alcuni schemi di comportamento acquisiti una volta per tutte).²⁰⁰ Questo vuol dire che nell'esperienza morale emerge inevitabilmente un problema interpretativo da affidare all'interazione tra l'immaginazione e la capacità di giudizio, ovvero al riconoscimento di nessi simbolici che non forniscono delle regole applicative 'pronte per l'uso'. Il giudicare moralmente è infatti un'attività che ricomincia sempre da capo e che richiede di confrontarsi criticamente con il contesto

¹⁹⁹ La relazione tra interpretazione e giudizio riflettente è stata analizzata da R.A. MAKKREEL, *Imagination and interpretation in Kant. The hermeneutical import of the Critique of Judgment*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, pp. 154-155.

²⁰⁰ Il fatto che non si tratti di modelli da riutilizzare meccanicamente viene sottolineato da F. CHIAREGHIN, *Il problema della libertà in Kant*, cit., p. 138.

d'azione, in modo da rendere conto di tutte quelle impercettibili sfumature che favoriscono l'affinamento della *Urteilkraft*.

5. SYMPATHIA MORALIS E HUMANITAS PRACTICA

Per completare l'analisi condotta finora, in questo paragrafo verrà esaminato il ruolo delle emozioni e dei sentimenti nell'attività del Giudizio, rimarcando così il fatto che Kant attribuisce alla sfera intersoggettiva dell'esperienza umana un'importanza cruciale, sia sul piano della prassi etica che in relazione al compimento della nostra destinazione cosmopolitica. Si cercherà dunque di mostrare che le emozioni e i sentimenti arricchiscono l'esperienza morale di uno 'strumento sensibile' per la realizzazione dei fini dell'etica, individuando così nella dimensione dell'affettività uno dei momenti in cui le prescrizioni della ragione pura pratica vengono collocate in un dove e in un quando precisi.²⁰¹

Il primo punto da analizzare riguarda la questione della *sympathia moralis* menzionata nella *Tugendlehre* e il suo nesso con gli aspetti antropologici del concetto di umanità. A questo proposito Kant rileva - in primo luogo - che i nostri sentimenti di 'apertura' verso l'altro emergono dalla struttura più profonda della natura umana, la quale è costitutivamente volta a interagire con l'alterità; in secondo luogo, che questi sentimenti facilitano l'adempimento dei doveri verso gli altri accostando il punto di vista della ragione pura pratica a una sensibilità di tipo speciale:

condividere la gioia o il dolore (sympathia moralis) rappresenta un sentimento sensibile (che per questo si può chiamare estetico) di piacere o di dispiacere in rapporto allo stato di contentezza o di sofferenza altrui (compartecipazione, simpatia), sentimento cui l'uomo è già predisposto per natura. Fare ricorso a questo

²⁰¹ Per un'analisi del ruolo dei sentimenti e delle emozioni nell'etica di Kant cfr. N. SHERMAN, *The place of emotions in kantian morality*, in O.J. Flanagan - A.O. Rorty (ed.), *Identity, character, and morality: essays in moral psychology*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1990, pp. 158-159.

sentimento come mezzo attraverso il quale promuovere la benevolenza fattiva e razionale rappresenta anche un dovere particolare, sebbene soltanto condizionato, che va sotto il nome di *umanità*, dal momento che in questo caso l'uomo non viene considerato soltanto come essere razionale, ma anche come animale dotato di ragione.²⁰²

Dopo aver presentato queste osservazioni introduttive, Kant opera una distinzione tra l'aspetto attivo e passivo di questa sensibilità per le manifestazioni dell'umano, riconoscendo nel primo l'elemento in grado di sviluppare le pagine della terza *Critica* dedicate al tema del comunicare intersoggettivamente i propri pensieri:

questa umanità può risiedere nella *facoltà* e nella *volontà* di *comunicare* l'un l'altro i propri *sentimenti* (*humanitas practica*), oppure semplicemente nell'essere *emotivamente predisposti* per natura a nutrire un comune sentimento di contentezza o sofferenza (*humanitas aesthetica*). La prima forma di umanità è *libera* e viene perciò chiamata *simpatetica* e si fonda sulla ragione pratica; la seconda *non è libera* e può essere chiamata *trasmissiva* o anche *simpatia patologica* in quanto si diffonde in modo naturale fra gli uomini che vivono uno accanto all'altro. Soltanto la prima è obbligatoria.²⁰³

Il fatto che questa volontà di comunicare con l'altro «si fondi sulla ragione pratica» va compreso in tutta la sua rilevanza, sottolineando innanzitutto che questa 'sensibilità attiva' deve essere considerata come un dovere indiretto in grado di far assumere al soggetto quel punto di vista che permette sia di 'vedere' gli altri entro la prospettiva della ragione pura pratica, sia di intraprendere le azioni che danno espressione al nostro sentimento di compartecipazione: «anche se non è di per sé un dovere condividere il dolore (e la gioia) con gli altri, è però un dovere partecipare attivamente al loro destino e in fin dei conti è dunque un dovere indiretto coltivare in noi sentimenti naturali (estetici) di compassione e utilizzarli come altrettanti mezzi di compartecipazione in base a principi morali» (*MS*, AA VI 457 / trad. it. cit., p. 535).

²⁰² *MS*, AA VI 456 / trad. it. cit., p. 533.

²⁰³ *MS*, AA VI 456-457 / trad. it. cit., p. 535.

Il passo della terza *Critica* che si collega alle pagine sull'*humanitas practica* evidenzia le stesse tematiche, individuando così nella condivisione e nella comunicazione di sé i tratti distintivi del modo specificamente umano di essere al mondo: «umanità significa da una parte il *sentimento di partecipazione* universale, dall'altra la facoltà di potersi *comunicare* universalmente e nel modo più intenso, proprietà che - collegate insieme - costituiscono la socievolezza adeguata all'umanità, mediante la quale essa si distingue dalla limitatezza animale» (*KU*, AA V 355 / trad. it. cit., p. 553). Nel rimarcare il significato di questa disposizione all'apertura e alla sinergia tra i soggetti, Kant sta dunque gettando un ponte tra il piano antropologico e la destinazione cosmopolitica del genere umano, anticipando inoltre un'idea che verrà esposta in modo ancora più chiaro nella *Metafisica dei costumi*:

è un dovere tanto verso se stessi quanto verso gli altri coltivare in società le proprie perfezioni etiche, non *isolarsi* e considerare inoltre che, pur facendo dei propri principi un punto centrale inamovibile, questo circolo tracciato intorno a sé costituisce una parte del circolo che comprende tutte le disposizioni cosmopolitiche.²⁰⁴

Come già detto, la *sympathia moralis* rientra nelle nostre disposizioni naturali, il che significa che non si tratta di acquisirla *ex novo*, ma soltanto di svilupparla e di manifestarla mediante delle azioni connotate da una certa tonalità emotiva; in questa prospettiva si può dire che la realizzazione dei doveri dell'etica si declina anche attraverso una sensibilità in grado di conferire alle azioni un 'senso ulteriore', ovvero quello della finalità soggettiva che ciascuno vorrebbe inserire nella catena di cause ed effetti sullo sfondo del nostro agire: il coltivare la disposizione alla *sympathia moralis* rientra quindi a pieno titolo tra le sfere dell'esperienza umana che contribuiscono all'affinamento della *Urteilkraft*.

In proposito va notato che si può esercitare un controllo sul come le emozioni vengono espresse: la tonalità emotiva del modo di agire può infatti essere decisiva nel conferire all'azione un'ulteriore specificazione di senso; su questo piano il come

²⁰⁴ *MS*, AA VI 473 / trad. it. cit., p. 571.

un'azione viene percepita e interpretata dai soggetti coinvolti nelle circostanze costituisce dunque una sorta di 'contenuto implicito' delle massime. Sulla base delle considerazioni fatte si può quindi affermare che anche gli aspetti emotivi della prassi della virtù confluiscono nella *latitudo* dei doveri etici: in altre parole, la *latitudo* dei doveri imperfetti richiede al soggetto di saper modulare le tonalità affettive che arricchiscono le azioni con un'impronta personale, ovvero con una sfumatura che porta con sé qualcosa dell'interiorità di chi la esprime.

Il concetto di *sympathia moralis* va infine esaminato chiarendo il rapporto che lo connette al dovere di beneficenza: a questo riguardo va infatti sottolineato che la persona simpatetica è in grado di 'vedere' in modo più perspicuo i bisogni degli altri (si potrebbe forse dire che qui viene chiamato in causa uno 'sguardo morale' che penetra il punto di vista, le aspettative e gli stati d'animo altrui).²⁰⁵ Senza questa predisposizione simpatetica il soggetto potrebbe addirittura fallire nel riconoscere e nel soddisfare i desideri degli altri, il che vuol dire che la formulazione di massime moralmente efficaci dipende anche dal fare buon uso delle proprie emozioni.²⁰⁶ Così intesa, la sensibilità morale di cui si è discusso in queste pagine concerne non il problema della motivazione, ma piuttosto l'affinamento della *Urteilkraft*, proprio perché questa sensibilità per le 'variazioni' emozionali e affettive della sfera umana costituisce un veicolo di conoscenze sugli altri (e su se stessi).

Alla luce di quanto detto finora si può concludere che la prassi concreta della virtù viene determinata da una capacità di giudizio che va intesa in senso ampio e che comprende quindi anche le 'tonalità affettive' dell'esperienza morale. Alla *Urteilkraft* si lega infatti l'intera struttura del *Gemüt*, il quale è costituito anche dai sentimenti, dalle emozioni e dalla loro comunicabilità, motivo per cui l'attività del giudicare è sempre orientata al confronto con altri esseri umani.²⁰⁷

Le analisi condotte in questi cinque paragrafi hanno mostrato che Kant è in grado di confrontarsi su più fronti con il problema della prassi concreta, ovvero con gli aspetti

²⁰⁵ La relazione tra *sympathia moralis* e dovere di beneficenza è stata analizzata da R. CAGLE, *Becoming a virtuous agent: Kant and the cultivation of feelings and emotions*, «Kant-Studien», 96, 2005, p. 459.

²⁰⁶ Per questa osservazione cfr. T. BREWER, *Rethinking our maxims*, cit., p. 223.

²⁰⁷ Questo è il punto centrale dell'interpretazione della filosofia kantiana elaborata da H. ARENDT, *Lectures on Kant's political philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 74.

contestuali dell'esperienza morale: l'obiettivo di fondo che ho perseguito è stato dunque quello di rivedere (e di rovesciare) l'immagine 'caricaturale' attraverso cui viene talvolta presentata la filosofia pratica kantiana.

Capitolo 4

L'EDUCAZIONE COME REALIZZAZIONE DELLA SFERA UMANA

1. NATURA E LIBERTÀ NELLA PROSPETTIVA PEDAGOGICA

Nei capitoli precedenti sono emerse alcune ipotesi interpretative che nell'insieme delineano la filosofia pratica kantiana come una prospettiva in grado di rendere conto non solo degli elementi formali legati alla fondazione della morale, ma anche della concretezza dell'esperienza umana. Prendendo le mosse dall'idea di uno sviluppo progressivo delle capacità che definiscono la sfera dell'umano, si è cercato di mostrare che questo punto di vista interpretativo può essere adottato su diversi piani: in primo luogo, si è parlato di sviluppo umano in riferimento alla questione teleologica della *Bestimmung des Menschen*; in secondo luogo, è stato sottolineato che uno dei momenti più rilevanti dell'esperienza morale risiede nell'affinare (ovvero nel far progredire) la nostra capacità di giudizio. In questo capitolo verranno ripresi alcuni dei temi precedentemente trattati con l'obiettivo di evidenziare il ruolo dell'educazione nel realizzare le potenzialità dell'umano sia a livello delle capacità individuali, sia in relazione alla dimensione sociale dell'interazione tra gli esseri umani.

Per illustrare la concezione kantiana dell'educazione, si può dire innanzitutto che Kant affronta la problematica educativa considerando anche le condizioni materiali o, più in generale, gli aspetti contestuali che influiscono sulla realizzazione della razionalità umana nella sfera concreta dell'esperienza; in proposito va notato che questa impostazione viene assunta sia in riferimento al piano pratico-morale, sia per quanto concerne quello pratico-tecnico. Ciò che Kant ha in mente è un modello educativo che potrebbe essere definito come 'ancorato' alla realtà e caratterizzato da un'attenzione

particolare per tutte quelle abilità e conoscenze che hanno un rapporto ‘vitale’ con il mondo.²⁰⁸

Il *Leitmotiv* che orienta l’analisi proposta in questo capitolo va dunque individuato nel fatto che le *Anwendungsschriften* kantiane (ossia la *Tugendlehre*, l’*Antropologia* e lo scritto *Über Pädagogik*) presentano natura e libertà non come due sfere rigidamente separate, ma piuttosto come una coppia di concetti che possono specchiarsi l’uno nell’altro: è proprio in questa prospettiva di continuità che l’educazione va quindi pensata come il momento di mediazione tra il piano empirico dell’umano e la sua destinazione morale.²⁰⁹ Sullo sfondo della questione ‘applicativa’ tematizzata da Kant negli anni ‘90 la natura non è infatti ‘l’assolutamente altro’ rispetto alla libertà, ma costituisce invece il luogo in cui vanno realizzati i fini della ragione pura pratica; a questo riguardo va ricordato che nella terza *Critica* il concetto di *Kultur* (ovvero uno dei temi portanti dei primi due capitoli) non rappresenta semplicemente una parte della storia della natura: la cultura dischiude appunto la dimensione della storia della libertà, la quale è volta alla realizzazione della morale attraverso lo sviluppo delle nostre disposizioni naturali e mediante l’affermarsi della libertà all’interno delle istituzioni che regolano la comunità umana.²¹⁰

Nonostante la filosofia pratica fornisca i presupposti teorici della pedagogia, non va però sottaciuto che la concezione kantiana dell’educazione viene influenzata nei suoi aspetti più rilevanti dall’*Antropologia pragmatica*: questo significa che la pedagogia va considerata come una disciplina aperta al confronto con i risvolti empirici della sfera dell’umano. L’obiettivo del mio lavoro sarà dunque quello di mostrare che i risultati dell’indagine critica sulla morale vengono ‘potenziati’ attraverso una riflessione

²⁰⁸ Un primo riferimento testuale a supporto di questa ipotesi interpretativa potrebbe essere il passo in cui Kant sostiene che «si deve impiegare la memoria soltanto in quelle cose che ci preme ricordare e che hanno relazione con la vita reale» (*Päd*, AA IX 473 / trad. it. cit., p. 165).

²⁰⁹ Questo punto di vista interpretativo viene suggerito da A. ESSER, *Vernunft in der Entwicklung. Kants Konzept der Erziehung und Bildung*, in A. Hutter - M. Kartheininger (Hrsg.), *Bildung als Mittel und Selbstzweck. Korrektive Erinnerung wider die Verengung des Bildungsbegriffs*, Freiburg-München, Alber Verlag, 2009, p. 33.

²¹⁰ Riguardo al concetto di cultura nella terza *Critica* cfr. R.A. MAKKREEL, *Imagination and interpretation in Kant. The hermeneutical import of the Critique of Judgment*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, p. 139. Cfr. anche G. KRÄMLING, *Die Systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant*, Freiburg, Alber, 1985; M. THOM - K. SCHWABE (Hrsg.), *Naturzweckmäßigkeit und ästhetische Kultur. Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft*, Academia, 1993.

pedagogica che mira a inquadrare gli strumenti in grado di stabilire una sinergia tra il piano empirico e la dimensione a priori della ragione pura pratica.²¹¹

2. L'EDUCAZIONE TRA ANTINATURALISMO E APERTURA AL CONTESTO

Nei capitoli precedenti il tema dell'antinaturalismo in Kant è stato tematizzato su più fronti: si è visto in quale senso la dottrina kantiana dei doveri verso se stessi vada intesa come una prospettiva antinaturalistica connettendo poi questa tesi interpretativa con i risvolti metaetici della questione più generale dello sviluppo umano. In questo paragrafo l'impostazione del modello educativo kantiano verrà definita come antinaturalistica con l'obiettivo di sottolineare che il punto fondamentale della pedagogia non è tanto la mediazione tra natura e libertà, ma più precisamente la relazione tra un individuo e la comunità umana in cui avviene la sua formazione. Su questo piano il parlare di disposizioni naturali va dunque considerato prendendo le mosse da un concetto ampio di natura umana, il quale comprende in sé anche la dimensione della *Geselligkeit*, ovvero la sfera dell'interazione tra i soggetti umani entro una comunità culturale:²¹² è appunto in riferimento a questo orizzonte di complessità che va interpretato (e compreso in tutte le sue implicazioni) il passo kantiano secondo cui «l'uomo può diventare uomo soltanto attraverso l'educazione. Egli è niente, se non ciò che l'educazione fa di lui» (*Päd*, AA IX 443 / trad. it. cit., p. 105).

Uno degli aspetti su cui ho voluto porre l'accento riguarda il nesso che lega l'impostazione antinaturalistica della filosofia pratica kantiana alla flessibilità

²¹¹ Per questa osservazione cfr. J. BOCKOW, *Erziehung zur Sittlichkeit. Zum Verhältnis von praktischer Philosophie und Pädagogik bei Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant*, Frankfurt a.M., Verlag Peter Lang, 1984, p. 187.

²¹² Riguardo alla questione dell'antinaturalismo cfr. A. ESSER, *Vernunft in der Entwicklung*, cit., p. 41. Westphal critica il modo in cui Kant si esprime in merito alla finalità naturale di alcune disposizioni dell'essere umano: talvolta Kant sembra infatti assumere un atteggiamento dogmatico che considera gli esseri umani come dei semplici enti naturali legati a certi funzionamenti prefissati: cfr. K.R. WESTPHAL, *How 'full' is Kant's categorical imperative?*, «Jahrbuch für Recht und Ethik», 3, 1995, p. 492.

contestuale di questa prospettiva metaetica: nelle prossime pagine proverò quindi a seguire questa lettura cercando di mostrare che la pedagogia kantiana è ‘adattabile’ a diversi ambiti culturali. Per chiarire questo punto, bisogna concentrare l’attenzione sul fatto che secondo Kant l’educazione deve dare luogo a una prassi pedagogica che - da una parte - viene determinata dai rapporti generazionali tra i soggetti coinvolti; dall’altra, questa prassi resta però aperta ai processi interpretativi attraverso cui una comunità elabora e modifica *in itinere* la propria identità culturale.²¹³ Su questo piano si ha dunque a che fare con un modello educativo che può interagire con il contesto in cui viene applicato; in proposito Kant sostiene che sono appunto le situazioni di vita in cui ci si trova a orientare lo sviluppo delle proprie capacità:

la cultura comprende l’istruzione e l’insegnamento. Essa consiste nell’acquisire l’abilità, la quale è il possesso di una capacità sufficiente a [*promuovere*] tutti i fini a piacere. Essa non determina quindi alcun fine, ma lascia alle circostanze [*il compito di finalizzarle*].²¹⁴

L’ispirazione antinaturalistica della prospettiva di Kant si traduce quindi in una teoria pedagogica che è caratterizzata da ampi margini di adattabilità, il che vuol dire che tra i vantaggi offerti dal modello kantiano vi è quello di non limitare i contenuti educativi entro un insieme di nozioni dato una volta per tutte; in altre parole, la pedagogia kantiana sembra volersi svincolare da tutti quei ‘fossili culturali’ che non sono in grado di far fronte alla mutevolezza del proprio contesto applicativo. A questo riguardo va notato che gli obiettivi dell’educazione vengono delineati da Kant attraverso concetti molto generali: ad esempio, uno di questi obiettivi è costituito dalla *Mündigkeit*, la quale rappresenta un modo di pensare (o meglio, un atteggiamento del pensiero) che può

²¹³ Su questo snodo concettuale cfr. M. WINKLER, *Immanuel Kant über Pädagogik: eine Verführung*, «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik», 67, 1991, p. 260.

²¹⁴ *Päd*, AA IX 449 / trad. it. cit., p. 119. Nel capitolo 2 è già stato evidenziato che secondo Kant la perfezione dell’essere umano va intesa come una concezione personale a cui ciascuno dà forma seguendo il proprio progetto di vita: in questa prospettiva si tratta infatti di scegliere quali delle proprie capacità coltivare e in che misura. Riguardo al concetto di *Kultur* cfr. i passi analizzati nel primo capitolo (*KU*, AA V 431 / trad. it. cit., p. 745; *MS*, AA VI 444 / trad. it. cit., p. 507; *MS*, AA VI 392 / trad. it. cit., p. 399).

essere valorizzato nei contesti culturali più diversi (sul tema della *Mündigkeit* si tornerà più avanti discutendo dello sviluppo delle *Gemütskräfte* e della capacità di giudizio).

Prima di procedere oltre, è opportuno soffermarsi brevemente sulle osservazioni che Kant dedica allo statuto epistemologico della pedagogia; su questo punto il filosofo si esprime in modo netto affermando che «la pedagogia deve diventare una scienza, altrimenti non è possibile sperare nulla da essa [...]. Il meccanismo nell'arte dell'educazione deve essere trasformato in una scienza, altrimenti non sarà mai uno sforzo coordinato, e una generazione potrebbe distruggere ciò che l'altra ha costruito» (*Päd*, AA IX 447 / trad. it. cit., p. 115). Questa riflessione viene quindi proposta con l'obiettivo di instaurare una sinergia tra la teoria e la prassi pedagogica che sia in grado di soddisfare due esigenze: in primo luogo, la teoria pedagogica dovrebbe sempre interrogarsi riguardo al problema della sua applicazione sul piano della prassi educativa; in secondo luogo, l'esercizio dell'arte di educare andrebbe pensato sia come la sfera di realizzazione della teoria stessa, sia come il momento in cui la teoria pedagogica viene 'costruita' in quanto sapere scientifico.²¹⁵

Un ulteriore elemento a cui Kant dedica particolare attenzione concerne il valorizzare il lato sperimentale dell'educazione considerando gli esperimenti come delle occasioni di revisione o di ampliamento del sapere pedagogico; il fatto che si tratti di una questione di grande rilievo trova conferma nel seguente passo nel quale viene esposto chiaramente il suggerimento kantiano di fare ricorso a un approccio sperimentale in ambito educativo:

generalmente, si pensa che gli esperimenti non siano necessari nell'educazione e che si possa giudicare già con la ragione se una cosa sarà buona oppure no. Ma ci si sbaglia del tutto e l'esperienza insegna che spesso nei nostri tentativi si mostrano effetti del tutto opposti a quelli che ci saremmo attesi. Si vede dunque che, poiché tutto dipende da esperimenti, nessuna generazione può fornire un piano di educazione completo.²¹⁶

²¹⁵ A proposito della scientificità della pedagogia cfr. W. RITZEL, *Wie ist Pädagogik als Wissenschaft möglich?*, in J.E. Pleines (Hrsg.), *Kant und die Pädagogik. Pädagogik und praktische Philosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1985, p. 40.

²¹⁶ *Päd*, AA IX 451 / trad. it. cit., p. 123.

Questo richiamo all'incompletezza di ogni progetto educativo si connette inoltre al fatto che Kant affida lo sviluppo dell'arte di educare all'impegno di più generazioni, avvicinando così la pedagogia alla dimensione teleologica della *Bestimmung des Menschen*, e proiettando dunque le riflessioni su questi temi nella temporalità 'dilatata' della *Geschichtsphilosophie*; in proposito Kant sostiene infatti che «l'educazione è un'arte la cui pratica deve essere perfezionata da più generazioni. Ogni generazione, fornita delle conoscenze delle precedenti, può mettere a punto sempre meglio un'educazione che sviluppi, in modo proporzionato e conforme al fine, tutte le disposizioni naturali dell'essere umano, conducendo così l'intero genere umano alla propria destinazione» (*Päd*, AA IX 446 / trad. it. cit., p. 111).²¹⁷

3. EDUCARE ALL'INTERSOGGETTIVITÀ IN UNA DIMENSIONE COMUNITARIA

In questo paragrafo verranno illustrati gli snodi concettuali che permettono alla pedagogia kantiana di analizzare il problema dell'intersoggettività seguendo un doppio binario di indagine: l'aspetto più interessante dell'approccio kantiano consiste infatti nel far emergere il nesso che intercorre tra la sfera pedagogica e la dimensione politica della cosiddetta educazione del cittadino. Nel rilevare la centralità dei risvolti intersoggettivi della formazione individuale, Kant mostra innanzitutto di essere consapevole del fatto che l'essere umano è sempre inserito in una comunità all'interno della quale ciascun soggetto porta avanti il proprio sviluppo all'insegna del confronto e della condivisione con gli altri; in proposito va inoltre precisato che questa prospettiva 'comunitaria' di sviluppo concerne sia le nostre disposizioni intellettuali che quelle morali. Nel primo capitolo è già stata sottolineata la rilevanza della *Geselligkeit* in quanto componente

²¹⁷ Riguardo a questo tema cfr. anche i seguenti passi: «forse l'educazione diventerà sempre migliore e ogni generazione successiva farà un passo avanti verso il perfezionamento dell'umanità, poiché il grande segreto della perfezione della natura umana si nasconde dietro alla problematica educativa» (*Päd*, AA IX 444 / trad. it. cit., p. 107); «noi possiamo lavorare al piano di una educazione più efficace e fornire ai posteri istruzioni in proposito, i quali le realizzeranno a poco a poco» (*Päd*, AA IX 445 / trad. it. cit., p. 109).

fondamentale della sfera umana: il concetto di umanità è stato infatti definito come costitutivamente intersoggettivo, cosa che viene rimarcata anche dal passo della *Metafisica dei costumi* in cui Kant afferma che «il circolo tracciato intorno a sé costituisce una parte del circolo che comprende tutte le disposizioni cosmopolitiche» (MS, AA VI 473/ trad. it. cit., p. 571).

Per inquadrare il senso complessivo delle pagine kantiane sull'educazione, prendo le mosse dalla seguente osservazione: benché gli educatori siano condizionati dalla società in cui vivono, Kant ritiene però che essi non debbano conformarsi passivamente al mero piano fattuale; in altre parole, agli educatori viene invece richiesto di orientare il loro modello pedagogico in base a un progetto che sia volto a superare lo stato di cose esistente (lo sviluppo della sfera dell'umano guarda infatti molto più lontano). Kant tematizza esplicitamente quest'idea sostenendo che:

un principio dell'arte dell'educazione che tutti coloro che elaborano piani per l'educazione dovrebbero tener presente è che i ragazzi non devono essere educati in modo adeguato allo stato presente del genere umano, ma in vista del migliore stato futuro possibile, dunque secondo l'idea dell'umanità e della sua intera destinazione. Questo principio è di grande importanza. Di solito, i genitori educano i loro figli solo in modo tale che essi si adattino al mondo presente, anche se questo è corrotto. Li dovrebbero invece educare meglio affinché venga prodotto uno stato futuro migliore.²¹⁸

Così intesa, l'educazione si presenta dunque come il punto di intersezione tra il piano dei fini della ragione pura pratica e quello delle condizioni concrete della loro realizzazione.²¹⁹ Seguendo il filo rosso di queste riflessioni, va notato inoltre che Kant mostra particolare interesse per le ingiustizie sociali e per il loro significato educativo: in proposito viene evidenziato che l'allievo deve imparare - in primo luogo - a saper riconoscere le ingiustizie; in secondo luogo, si tratta di considerare queste situazioni come degli stati di cose da modificare. I giovani che si apprestano a svolgere un ruolo

²¹⁸ *Päd*, AA IX 447 / trad. it. cit., p. 115.

²¹⁹ Riguardo al tema della realizzazione della morale nella *Metafisica dei costumi* cfr. A. ESSER, *Vernunft in der Entwicklung*, cit., pp. 16, 23.

attivo nella società devono quindi comprendere criticamente le contraddizioni che attraversano il tessuto sociale prendendo posizione rispetto alla disuguaglianza tra gli esseri umani:²²⁰

una seconda differenza che, entrando in società, il giovane comincia a fare consiste nel riconoscere le diverse condizioni sociali e la disuguaglianza degli esseri umani. [...] Al giovane si deve mostrare che la disuguaglianza degli esseri umani è una circostanza che si è prodotta perché un essere umano ha cercato di trarre profitto da altri. Gli si può far acquisire a poco a poco la consapevolezza dell'uguaglianza degli esseri umani, nonostante la disuguaglianza sociale.²²¹

Sulla base di quanto detto finora si può affermare che lo snodo centrale della problematica educativa viene riscontrato da Kant nelle dinamiche che regolano la sfera comunitaria della vita umana, quest'ultima intesa come il luogo in cui la normatività della ragione pura pratica può tradursi in un concreto sistema di interazioni tra i soggetti: da questo punto di vista l'educazione va dunque pensata come un processo che viene determinato in modo decisivo dalla sinergia tra razionalità e socialità, motivo per cui il compito primario di ogni progetto educativo deve essere appunto quello di inserire l'essere umano nel tessuto dell'intersoggettività.²²²

Qui si apre la questione della cosiddetta educazione del cittadino, la quale è uno dei temi portanti del saggio *Über Pädagogik*; in proposito Kant sottolinea innanzitutto la preferenza da attribuire alla scuola pubblica rispetto a quella privata: «[nella scuola pubblica] si impara a misurare le proprie forze e si impara a limitarsi attraverso il diritto

²²⁰ Queste osservazioni sulla questione della disuguaglianza vengono proposte da J. BOCKOW, *Erziehung zur Sittlichkeit*, cit., p. 159.

²²¹ *Päd*, AA IX 498 / trad. it. cit., p. 213. Cfr. anche il seguente passo in cui Kant sostiene che la disuguaglianza «non può essere separata dalla cultura finché questa procede senza un piano (il che, per un lungo tempo, è altrettanto inevitabile); [...] la natura non aveva certo destinato l'essere umano [alla disuguaglianza] poiché gli ha dato la libertà e la ragione per limitare questa libertà esclusivamente attraverso la sua legislazione universale ed esterna, chiamata *diritto civile*» (*MAM*, AA VIII 116 / trad. it. cit., p. 111).

²²² Il nesso tra razionalità e comunità umana in Kant viene analizzato da B. HERMAN, *Training to autonomy: Kant and the question of moral education*, in A.O. Rorty (ed.), *Philosophers on education: New historical perspectives*, London-New York, Routledge, 1998, p. 255. Cfr. anche E. HUFNAGEL, *Kants pädagogische Theorie*, «Kant-Studien», 79, 1988, p. 51.

degli altri. Nessuno vi gode alcun privilegio, poiché ovunque vi è resistenza e soltanto attraverso di essa si comprende che ciascuno si distingue solo grazie ai propri meriti. Questa scuola fornisce il miglior modello del futuro cittadino» (*Päd*, AA IX 454 / trad. it. cit., p. 131).²²³ Nel delineare la propria concezione dell'educazione del cittadino, Kant evidenzia inoltre il fatto che «la struttura di un piano dell'educazione deve essere cosmopolita»,²²⁴ il che significa che la pedagogia viene considerata come il vero e proprio 'cantiere' in cui vengono plasmati i sentimenti cosmopolitici di ciascun essere umano. Il passo in cui viene chiarito questo aspetto cruciale del processo educativo è il seguente:

[*al giovane vanno indicati*] amore per gli altri e sentimenti cosmopolitici. Nella nostra anima c'è qualcosa che definiamo interesse 1) per noi stessi, 2) per gli altri con cui siamo cresciuti, e deve poi instaurarsi 3) un interesse per il bene universale. Ai bambini bisogna far conoscere questo interesse, affinché essi possano riscaldare le loro anime. Inoltre, essi devono rallegrarsi del bene universale, anche se esso non costituisce né un vantaggio per la loro patria, né il loro proprio tornaconto.²²⁵

²²³ Riguardo a questo tema cfr. anche il seguente passo: «fino a che punto l'educazione privata è da preferire a quella pubblica o viceversa? In generale, sembra che l'educazione pubblica sia da preferire a quella privata, non solo dal punto di vista dell'abilità, ma anche in riferimento al carattere di un cittadino. L'educazione domestica, infatti, non solo non elimina i difetti della famiglia, ma anzi li accresce» (*Päd*, AA IX 453 / trad. it. cit., p. 127).

²²⁴ *Päd*, AA IX 448 / trad. it. cit., p. 116. Il passo citato prosegue nel modo seguente: «la struttura di un piano dell'educazione deve essere cosmopolita. Forse il bene del mondo è un'idea che può essere dannosa per il nostro bene privato? No, certamente! Perché, sebbene sembri che gli si debba sacrificare qualcosa, tuttavia attraverso questa idea si promuove sempre anche il bene del proprio stato presente» (*Päd*, AA IX 448 / trad. it. cit., pp. 116-117).

²²⁵ *Päd*, AA IX 499 / trad. it. cit., p. 215.

4. GLI STRUMENTI PER REALIZZARE LA SFERA UMANA: *ZIVILISIERUNG* E *WELTKLUGHEIT*

Nello scritto *Über Pädagogik* l'educazione pratica concerne anche il coltivare la *Geschicklichkeit* e la *Weltklugheit* in quanto strumenti che permettono di realizzare sia la sfera dell'umano in generale, sia la dimensione specificamente morale dei fini della ragione pura pratica.²²⁶ In questa prospettiva il passaggio dalla *Kultivierung* alla *Zivilisierung* (ossia la transizione dal coltivare le proprie abilità individuali al sapersi inserire in un contesto sociale e culturale) è un momento fondamentale affinché l'essere umano porti a compimento il proprio sviluppo come creatura appartenente a una *sittliche Gattung*.²²⁷ Per introdurre il tema di questo paragrafo, è utile analizzare innanzitutto il passo dell'*Antropologia* in cui Kant rileva che:

costituisce un grado più alto la disposizione pragmatica alla civiltà per mezzo della cultura, principalmente per mezzo delle qualità sociali e della tendenza naturale, propria della specie, a uscire nella vita associata fuori dalla rozzezza del puro egoismo, e a diventare un essere accostumato (se non ancora morale) atto a vivere con gli altri.²²⁸

A questo riguardo va precisato che - da una parte - il fine della *Kultivierung* è l'indipendenza, ovvero l'essere in grado di provvedere a se stessi facendo affidamento sulle proprie capacità; dall'altra, bisogna notare che una delle funzioni più rilevanti dell'educazione è quella di preparare il soggetto a essere attivo nella società in cui vive. Su questo piano è dunque la *Zivilisierung* a guidare l'individuo verso l'acquisizione delle competenze che rendono possibile il raggiungimento dei propri obiettivi all'interno di un certo contesto di vita: in particolare, Kant pone l'accento sul fatto che ciascun soggetto deve imparare a tenere conto non solo delle proprie esigenze, ma allo

²²⁶ Esser pone in stretta relazione il tema dell'educazione con la realizzazione dei fini della ragione pura pratica: cfr. A. ESSER, *Vernunft in der Entwicklung*, cit., p. 28.

²²⁷ Riguardo a questo punto cfr. G. FUNKE, *Pädagogik im Sinne Kants heute*, in J.E. Pleines (Hrsg.), *Kant und die Pädagogik. Pädagogik und praktische Philosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1985, p. 106.

²²⁸ *Anth*, AA VII 323 / trad. it. cit., pp. 218-219.

stesso tempo dei bisogni e delle aspettative degli altri, così come delle regole del contesto culturale intorno a sé. Il concetto di civilizzazione viene infatti delineato da Kant nel modo seguente:

bisogna fare attenzione che l'essere umano diventi prudente e sappia adattarsi alla società umana, che sia ben accetto e che abbia una certa influenza. Di questo fa parte un certo tipo di una cultura che si chiama civilizzazione. Per essa sono necessarie buone maniere, cortesia e una certa prudenza mediante la quale si possa fare uso di tutti gli esseri umani in vista dei propri fini.²²⁹

La *Zivilisierung* costituisce quindi il momento di mediazione tra gli interessi del singolo e quelli di una società strutturata da determinate regole di comportamento; a questa osservazione va aggiunto che il processo di civilizzazione avviene sempre entro una cultura radicata in certe coordinate spazio-temporali, il che significa che si tratta di una dimensione contestuale che è aperta al mutamento.²³⁰ Su questa idea mi sono già soffermata nei capitoli precedenti rimarcando il fatto che, per influire effettivamente sul nostro agire, la ragione pura pratica deve andare incontro alla finitezza degli esseri umani: il dispiegamento della ragione nella sfera mondana è infatti indissolubilmente legato alla contingenza e alla storicità delle manifestazioni dell'umano.²³¹

Per proseguire il discorso, ora verranno prese in esame le riflessioni di Kant sulla cosiddetta 'maschera' che si indossa nella maggior parte dei rapporti con gli altri; in proposito è opportuno ricordare che alla *Zivilisierung* appartiene anche il sapersi orientare grazie alla *Weltklugheit*, la quale richiede spesso di nascondere le proprie opinioni (o anche di fingere) con l'obiettivo di 'manipolare' gli esseri umani con cui si interagisce. Kant affronta questo tema sostenendo che «attraverso la formazione alla prudenza, [*l'essere umano*] viene educato a essere cittadino, acquisendo così un valore pubblico. In questo modo, egli impara a manipolare la società civile in vista dei propri

²²⁹ *Päd*, AA IX 450 / trad. it. cit., p. 119.

²³⁰ Bockow sottolinea che la *Zivilisierung* è un processo contestuale che si adatta a diverse circostanze culturali: cfr. J. BOCKOW, *Erziehung zur Sittlichkeit*, cit., pp. 139, 145.

²³¹ Per questa tesi interpretativa cfr. R. BUBNER, *Handlung, Sprache und Vernunft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976 [trad. it. di B. Argenton, *Azione, linguaggio e ragione. I concetti fondamentali della filosofia pratica*, Bologna, il Mulino, 1985, pp. 250, 253].

obiettivi, adeguandosi a essa. Infine, con la formazione morale, egli acquista un valore in rapporto all'intero genere umano» (*Päd*, AA IX 455 / trad. it. cit., p. 133). Il problema che si cercherà di chiarire consiste dunque nel fatto che questa 'maschera' di atteggiamenti ingannevoli sembra essere incompatibile con ciò che Kant scrive a proposito del dire la verità (pensiamo alle pagine sulla *Öffentlichkeit* e sul comunicare pubblicamente i propri pensieri).

Come inquadrare le affermazioni kantiane riguardo al saper manipolare gli altri? Per mostrare che la *Weltklugheit* può comunque avere una connotazione positiva, il punto su cui concentrare l'attenzione risiede nel fatto che Kant invita ciascun soggetto a essere attivo all'interno della società, ovvero a rendersi 'efficace' nel tradurre le proprie capacità in azioni che abbiano un influsso sull'intero contesto in cui ci si muove. Questo vuol dire che si può essere *weltklug* in un senso positivo e in uno negativo; nel seguente passo dello scritto *Über Pädagogik* Kant descrive gli aspetti negativi del dissimulare facendo emergere una sorta di sfumatura 'nietzscheana' delle proprie riflessioni sul tema della maschera:²³² «quando il bambino deve affidarsi alla prudenza, allora deve nascondersi e rendersi impenetrabile, ma deve anche essere in grado di indagare l'animo altrui. Deve nascondersi specialmente per quel che riguarda il proprio carattere. Le buone maniere sono l'arte dell'apparenza esteriore ed è necessario possedere quest'arte. Indagare l'animo altrui è difficile, ma si deve comprendere la necessità di quest'arte e rendere se stessi impenetrabili. Di questo fa parte il dissimulare, vale a dire il tener per

²³² Riguardo alla questione della maschera si potrebbe tracciare un parallelo (inatteso e forse sorprendente) tra le riflessioni di Kant e quelle che Nietzsche propone in *Al di là del bene e del male*: «tutto ciò che è profondo ama la maschera [...]. Ci sono eventi di specie così delicata, che si fa bene a seppellirli e a renderli irricognoscibili con una grossolanità [...]. Non sono le cose peggiori quelle di cui ci si vergogna nel peggior modo: dietro una maschera non c'è soltanto fraudolenza - c'è molta bontà nell'astuzia. Niente mi impedisce di pensare che un uomo, il quale abbia da nascondere qualcosa di prezioso e di facile a guastarsi, rotoli attraverso la vita tondo e rozzo come una grande, vecchia botte di vino pesantemente cerchiata di ferro: così vuole la finezza del suo pudore. Un uomo che ha una profondità nel suo pudore incontra i suoi destini e le sue delicate decisioni su strade alle quali sono pochi a giungere, e la cui esistenza neppure agl'intimi e ai più fidati è dato sapere: si cela ai loro occhi tanto il repentaglio cui egli espone la propria vita, quanto la sua riconquistata sicurezza vitale. Un tale uomo riservato, che istintivamente si serve delle parole per tacere e per celare ed è inesauribile nello sfuggire alla comunicazione, *vuole* ed esige che al suo posto erri nei cuori e nelle menti dei suoi amici una sua maschera [...]. Ogni spirito profondo ha bisogno di una maschera: e più ancora, intorno a ogni spirito profondo cresce continuamente una maschera, grazie alla costantemente falsa, cioè superficiale interpretazione di ogni parola, di ogni passo, di ogni segno di vita che egli dà» (F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, Milano, Adelphi, 1968, pp. 46-47).

sé i propri difetti e le loro manifestazioni. Il dissimulare non è sempre finzione e talvolta può essere ammesso, ma è comunque al confine con la disonestà. Il nascondimento è un mezzo sconfortante» (*Päd*, AA IX 486 / trad. it. cit., p. 191).²³³ Il dissimulare le proprie opinioni per manipolare gli altri può invece essere considerato positivamente soltanto se ci si pone nella prospettiva dell'influire sul corso degli eventi con l'intento di migliorare le dinamiche che regolano un certa comunità; in altre parole, il soggetto che sfrutta i vantaggi sociali della *Weltklugheit* deve portare avanti i propri progetti entro i limiti della sfera morale, ossia adottando come obiettivi a lungo termine i fini della ragione pura pratica.

A questo punto ci si potrebbe chiedere se la *Weltklugheit* sia una specificazione della *Geschicklichkeit*, oppure se si tratti piuttosto di una dimensione del tutto indipendente da quest'ultima; per rispondere alla domanda, si può dire che la *Weltklugheit* è l'arte di applicare la propria *Geschicklichkeit* all'essere umano in modo da facilitare il perseguimento dei propri obiettivi grazie all'influenza che si esercita sugli altri.²³⁴ La *Geschicklichkeit* può invece essere definita in termini più generali come la capacità di realizzare ogni tipo di fini; rispetto a questa sfera più ampia la *Weltklugheit* va quindi pensata come una realizzazione concreta della *Geschicklichkeit*, la quale viene così trasformata in un'abilità in grado di influire sul piano delle interazioni tra i soggetti. Tra la *Weltklugheit* e la *Geschicklichkeit* non vi è dunque una distinzione sostanziale, ma soltanto graduale: partendo dalle proprie abilità, si tratta appunto di sviluppare progressivamente la capacità di 'muoversi' nella dimensione comunitaria della vita umana; in altre parole, la base da cui si avvia questo processo è costituita dalla *Geschicklichkeit* (ovvero dalle proprie capacità individuali), mentre l'educazione alla *Weltklugheit* è volta a inserire queste capacità nelle dinamiche di una certa società. Per completare l'analisi di questo tema, va notato che la *Geschicklichkeit* e la *Weltklugheit*

²³³ In proposito cfr. anche il seguente passo: «l'uomo è un essere votato alla società (sebbene sia comunque insocievole) e coltivando lo stato sociale sente forte il bisogno di *aprirsi* agli altri [...]. D'altra parte, il timore di un cattivo uso che gli altri potrebbero fare delle sue confidenze lo trattiene e lo rende cauto e così si vede costretto a *serbare* per sé una buona parte delle sue opinioni (soprattutto riguardo ad altre persone» (*MS*, AA VI 471 / trad. it. cit., p. 567).

²³⁴ Kant definisce la *Weltklugheit* nel modo seguente: «Per quanto riguarda la prudenza, essa consiste nell'arte di applicare all'uomo la nostra abilità, cioè nel come poter utilizzare gli esseri umani per i propri scopi» (*Päd*, AA IX 486 / trad. it. cit., p. 191).

sono di per sé neutre (o indifferenti) dal punto di vista morale: esse acquistano infatti un significato morale soltanto quando vengono legate a un progetto orientato a realizzare dei fini morali.²³⁵

5. LO SVILUPPO DELLE *GEMÜTSKRÄFTE* E DELLA CAPACITÀ DI GIUDIZIO

La concezione kantiana dell'educazione è incentrata non su un insieme di contenuti dato una volta per tutte, ma piuttosto sullo sviluppo delle *Gemütskräfte*, ovvero sul coltivare alcune capacità di base che conducono l'essere umano sia all'ampliamento della conoscenza in generale, sia al saper esercitare le nozioni apprese in un determinato contesto di vita; in proposito Kant si esprime in modo chiaro rimarcando che «la cultura generale delle capacità dell'animo si differenzia da quella particolare. Essa mira all'abilità e al perfezionamento, senza dare informazioni particolari agli allievi, ma rafforzando le loro capacità dell'animo» (*Päd*, AA IX 475 / trad. it. cit., p. 169).

Anche in ambito pedagogico il tema della *Urteilkraft* si ripropone quindi come una questione di enorme importanza; a questo riguardo il primo punto da sottolineare concerne il fatto che le *Gemütskräfte* non vanno coltivate l'una separata dalle altre,²³⁶ il che significa appunto che l'educazione deve formare innanzitutto la *Urteilkraft* in quanto snodo di collegamento tra tutte le altre capacità dell'animo.²³⁷ Il ruolo-chiave svolto dalla *Urteilkraft* costituisce infatti il presupposto per fare buon uso del proprio

²³⁵ Il fatto che la *Geschicklichkeit* e la *Weltklugheit* sono di per sé neutre dal punto di vista morale viene evidenziato da P. KAUDER, *Immanuel Kant über Pädagogik*, in P. Kauder - W. Fischer (Hrsg.), *Immanuel Kant über Pädagogik. 7 Studien*, Hohengehren, 1999, pp. 143-172.

²³⁶ Kant sottolinea esplicitamente che le capacità dell'animo vanno coltivate sempre l'una in relazione alle altre: «per quanto riguarda la libera cultura delle capacità dell'animo, va notato che essa dura per tutta la vita e deve riguardare propriamente le capacità superiori. Quelle inferiori vengono sempre coltivate nello stesso tempo, ma solo in riferimento a quelle superiori, come ad esempio il motto di spirito in funzione dell'intelletto. A questo proposito, la regola principale è che nessuna capacità dell'animo dovrebbe essere coltivata nella sua singolarità, ma ognuna soltanto in rapporto alle altre: ad esempio, l'immaginazione solo a vantaggio dell'intelletto» (*Päd*, AA IX 472 / trad. it. cit., p. 163).

²³⁷ Riguardo alla funzione della *Urteilkraft* in ambito pedagogico cfr. A. ESSER, *Vernunft in der Entwicklung*, cit., p. 27.

intelletto: si potrebbe quindi ritenere che la capacità di giudizio rappresenti - per così dire - la 'condizione di possibilità' per la comprensione delle relazioni che connettono i singoli contenuti conoscitivi in strutture concettuali caratterizzate da una sempre maggiore complessità); la seguente citazione mostra chiaramente la centralità della *Urteilstkraft* nel processo di apprendimento:

per quel che riguarda le facoltà intellettuali superiori, va ora considerata la cultura dell'intelletto, della capacità di giudizio e della ragione. In un primo tempo, l'intelletto si può coltivare in modo passivo, mediante la guida di esempi per le regole o, viceversa, attraverso il trovare la regola per i singoli. La capacità di giudizio mostra quale uso si deve fare dell'intelletto. Questo è necessario affinché si capisca ciò che si impara o si dice, e affinché non si continui a ripetere ciò che non si è capito, come colui che legge o ascolta qualcosa senza capire, credendo invece di aver capito.²³⁸

Seguendo il filo rosso del tema della *Urteilstkraft*, va ricordato che uno dei compiti più rilevanti dell'educazione risiede nel condurre l'allievo alla *Mündigkeit*, ovvero a quel saper pensare sé che viene tematizzato nello scritto *Was ist Aufklärung*; in un celebre passo di quest'opera Kant sostiene infatti che «l'illuminismo è l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità il quale è da imputare a lui stesso. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stessi è questa minorità se la causa di essa non dipende da un difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi del proprio intelletto senza esser guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza - è dunque il motto dell'illuminismo. [...] Solo pochi sono riusciti, con l'educazione del proprio spirito, a districarsi dalla minorità e tuttavia a camminare con passo sicuro» (WA, AA VIII 35-36 / trad. it. cit., p. 3). Per valorizzare il significato pedagogico del testo appena citato, è interessante notare - in primo luogo - che il saper pensare da sé va inteso allo stesso tempo come un fine e come un mezzo del processo educativo; in secondo luogo, bisogna sottolineare che questo processo segue dunque un

²³⁸ *Päd*, AA IX 476 / trad. it. cit., p. 171.

percorso che, pur non essendo tracciato entro dei limiti precisi, è comunque volto al raggiungimento di alcuni obiettivi di base sui quali possono poi innestarsi altre competenze e capacità più complesse.²³⁹ Come ulteriore osservazione si può aggiungere che la questione della *Mündigkeit* va considerata alla luce del fatto che, per imparare a riflettere in modo autonomo, Kant ritiene che il soggetto debba innanzitutto sapersi orientare sul piano dei principi, evidenziando quindi che uno degli aspetti fondamentali del problema risiede nell'essere in grado di elaborare le proprie riflessioni a un certo livello di generalità; il seguente passo dello scritto *Über Pädagogik* fa emergere appunto quest'idea: «con l'ammaestramento siamo ancora a niente; invece, tutto dipende specialmente dal fatto che i bambini imparino a pensare. Ciò riguarda i principi da cui derivano tutte le azioni» (*Päd*, AA IX 450 / trad. it. cit., p. 121).

Per completare l'analisi del tema della *Urteilkraft*, è opportuno interrogarsi riguardo alla funzione educativa degli esempi e dell'imitazione prendendo le mosse dal fatto che il metodo 'socratico' presentato da Kant come il più adatto alla sfera pedagogica è basato sullo scambio di domande e risposte tra l'allievo e l'insegnante; in questi dialoghi vengono spesso analizzati alcuni esempi di casi concreti sui quali l'allievo è invitato a riflettere e che forniscono dunque l'*Ausgangspunkt* dell'educazione morale.²⁴⁰ Per inquadrare il ruolo degli esempi in ambito pedagogico, si può partire dal passo della *Metafisica dei costumi* in cui si dice che:

il mezzo *sperimentale* (tecnico) dell'educazione alla virtù è il *buon* esempio del maestro stesso (l'essere una guida esemplare) e l'esempio *ammonitore* di altri. L'imitazione è infatti per l'uomo non ancora formato la prima determinazione della volontà nell'adozione delle massime che poi farà sue. [...] Il buon esempio (la condotta esemplare) non deve servire da modello, ma soltanto per provare che ciò che è conforme al dovere è praticabile.²⁴¹

²³⁹ Per questa osservazione cfr. P. KAUDER, *Immanuel Kant über Pädagogik*, cit., pp. 143-172. Cfr. anche J. BOCKOW, *Erziehung zur Sittlichkeit*, cit., p. 144.

²⁴⁰ Sulla funzione degli esempi in ambito pedagogico cfr. G.F. MUNZEL, *Kant's Conception of Moral Character: The 'Critical' Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, p. 317.

²⁴¹ *MS*, AA VI 479-480 / trad. it. cit., pp. 581, 583.

Nell'*Anmerkung* che compare poche righe più avanti Kant procede a operare una distinzione sia terminologica che concettuale tra le nozioni di *Beispiel* ed *Exempel*, chiarendo così in cosa consista un esempio sul piano della filosofia pratica: «*Beispiel*, una parola tedesca che comunemente si usa come sinonimo di *Exempel*, non ha lo stesso significato di quest'ultimo termine. Prendere *Exempel* da qualcosa e addurre un *Beispiel* per chiarire un'espressione, sono concetti completamente differenti. L'*Exempel* è un caso particolare di una regola *pratica*, che rappresenta la praticabilità o l'impraticabilità di un'azione. Invece, un *Beispiel* è soltanto il particolare (*concretum*) rappresentato come inscritto sotto l'universale secondo concetti (*abstractum*) e come esibizione meramente teoretica di un concetto» (*MS*, AA VI 479-480, *Anm.* / trad. it. cit., p. 583).

Per comprendere in quale senso si possa (e si debba) ricorrere agli esempi nell'educazione morale, bisogna però considerare un altro luogo testuale che a prima vista non sembrerebbe pertinente alla questione degli esempi in ambito pratico; più precisamente, il punto su cui concentrare l'attenzione riguarda la distinzione tra *Nachahmung* (imitazione) e *Nachfolgen* (seguire i passi di qualcuno) delineata da Kant nella terza *Critica*:

seguire (in riferimento a un precedente), non "imitare" è l'espressione giusta per ogni influenza che i prodotti di un autore esemplare possono avere su altri; ciò non significa altro che questo: attingere alle medesime fonti alle quali egli stesso attinse e imparare dal proprio predecessore solo la maniera [*die Art*] di condursi nel farlo.²⁴²

L'idea che viene suggerita in questo passo può essere ripresa anche in riferimento alla sfera pratica evidenziando che la funzione degli esempi deve essere soltanto quella di esibire un certo modo (*Art*) di agire: in questa prospettiva si tratta dunque di individuare una sorta di 'stile' dell'azione che permetta al soggetto di superare la mera

²⁴² *KU*, AA V 283 / trad. it. cit., p. 365.

ripetizione di un modello dato, ovvero di cogliere e ‘assimilare’ il significato che l’esempio possiede sul piano della ragione pura pratica.²⁴³

Prima di procedere oltre, è utile riflettere su due questioni: in primo luogo, sul fatto che l’esempio viene sempre pensato in relazione a un’altra cosa di cui esso costituisce il caso interpretato; in secondo luogo, va notato che gli esempi mostrano indirettamente il nesso che intercorre tra tutti i casi raccolti sotto una regola (in altre parole, l’esempio rimanda all’intero ambito applicativo che può essere sussunto sotto un principio generale). A partire da queste osservazioni si può dunque affermare che l’esercizio della *praktische Urteilskraft* è strettamente legato al ‘banco di prova’ degli esempi, il che vuol dire che qui non si tratta di apprendere una certa dottrina (ovvero un insieme chiuso di precetti), ma piuttosto di affinare la capacità di giudizio mediante un continuo confronto critico con i casi concreti.²⁴⁴ In proposito va precisato che gli esempi non possono però sostituirsi alla capacità di giudizio: la *Urteilskraft* interagisce infatti soltanto con quegli esempi che sono già stati riconosciuti come tali, motivo per cui è possibile servirsi degli esempi soltanto dopo che la capacità di giudizio ha svolto la sua funzione di orientamento e di contestualizzazione della nostra esperienza morale.²⁴⁵

Kant ritiene inoltre che il ruolo più rilevante degli esempi nella sfera pratica sia principalmente quello di mostrare la realizzabilità della virtù; già nella *Fondazione* viene infatti chiarito che «in sede morale non c’è posto per l’imitazione, e gli esempi non servono che da incoraggiamento, cioè a togliere ogni dubbio sulla ottemperabilità di ciò che la legge comanda, a rendere intuibile ciò che la regola pratica esprime in modo più generale» (*GMS*, AA IV 409 / trad. it. cit., pp. 65-66). Così inteso, l’esempio fornisce quindi una vera e propria *lebendige Darstellung* che spinge il soggetto ad assumere il punto di vista della ragione pura pratica.²⁴⁶

²⁴³ Questo punto viene sottolineato da G.F. MUNZEL, “*Doctrine of Method*” and “*Closing*” (151-163), in O. Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag, 2002, p. 214.

²⁴⁴ Per un’analisi della funzione degli esempi nella filosofia di Kant cfr. I. HEIDEMANN, *Die Funktion des Beispiels in der kritischen Philosophie*, in F. Kaulbach - J. Ritter (Hrsg.), *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag*, Berlin, De Gruyter, 1966, p. 29.

²⁴⁵ Questo punto viene evidenziato da W. WIELAND, *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, pp. 170-171.

²⁴⁶ L’espressione «*lebendige Darstellung*» viene utilizzata da I. HEIDEMANN, *Die Funktion des Beispiels in der kritischen Philosophie*, cit., p. 35.

Nonostante gli esempi contribuiscano ad affinare la capacità di giudizio, essi non sono tuttavia sufficienti per rendere conto della complessità dell'educazione morale; a questo riguardo il timore di Kant risiede nel fatto che, attribuendo un peso eccessivo agli esempi, il soggetto non utilizzi fino in fondo la propria capacità di esaminare criticamente la situazione in cui si trova. Affinché il contesto d'azione venga analizzato in modo adeguato, bisogna invece considerare anche la visione d'insieme che fa da sfondo al caso esemplare: in particolare, si tratta di sapersi muovere da un esempio all'altro individuando le differenze e le analogie che collegano i vari casi esemplari (qui si potrebbe forse parlare di una 'rete' di snodi concettuali che mostrano le possibili realizzazioni del modello delineato dalla ragione pura pratica). Infine, è utile ribadire che un'educazione morale basata soltanto sugli esempi non permetterebbe al soggetto di affrontare tutte quelle situazioni che si discostano dai casi descritti negli esempi;²⁴⁷ in proposito non va dimenticato che gli aspetti negativi dell'imitazione vengono rilevati dallo stesso Kant, il quale sottolinea infatti che «l'imitatore (in fatto di moralità) è senza carattere, perché questo consiste appunto nell'originalità del modo di pensare» (*Anth*, AA VII 293 / trad. it. cit., p. 185).

6. CARATTERE EMPIRICO, MASSIME E *MORALISIERUNG*

In questo paragrafo verranno riprese alcune delle osservazioni che nei capitoli precedenti sono state dedicate ai temi dell'identità morale, del carattere empirico e delle massime; l'obiettivo dell'analisi qui proposta è quello di utilizzare questi concetti per reinterpretare una delle nozioni più problematiche della filosofia pratica kantiana: la *Moralisierung*. Per chiarire il motivo per cui ho definito quest'ultima come una nozione problematica, mi limito per ora a ricordare che l'assunzione della buona *Gesinnung* (ovvero la disposizione della volontà che fa proprio il punto di vista della ragione pura

²⁴⁷ Su questo punto cfr. R. LOUDEN, *Go-carts of judgment: exemplars in kantian moral education*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 74, 1992, pp. 301, 310, 318.

pratica) è per Kant una questione insondabile sulla quale non si può avere alcuna certezza: impenetrabile è infatti sia l'interiorità degli altri, sia la propria.²⁴⁸

Come introduzione ai temi appena menzionati, va evidenziato che secondo Kant il completo dispiegamento della razionalità umana avviene attraverso l'educazione, la quale consiste innanzitutto in un processo volto a formare il carattere empirico del soggetto.²⁴⁹ Per comprendere meglio l'idea di questo sviluppo progressivo della razionalità umana, è opportuno leggere attentamente il passo dell'*Antropologia* in cui Kant sostiene che:

per poter attribuire all'uomo il suo posto nel sistema della natura vivente, e così caratterizzarlo, non rimane altro che dire che ha quel carattere che egli stesso si procura, in quanto sa perfezionarsi secondo fini liberamente assunti; onde egli come animale fornito di capacità di ragionare (*animal rationabile*) può farsi da sé un animale ragionevole (*animal rationale*).²⁵⁰

Come già detto, l'educazione morale è volta a plasmare un carattere empirico che permetta al soggetto non solo di giudicare autonomamente quali azioni intraprendere, ma anche di realizzare nel mondo i fini della ragione pura pratica; affinché questo avvenga, è necessario affrontare svariate esperienze riflettendo poi su di esse anche a distanza di tempo con l'obiettivo di affinare la propria capacità di rispondere moralmente al contesto in cui ci si trova. In questa prospettiva all'essere umano viene dunque richiesto di 'costruirsi' una certa concezione della propria identità, ovvero di delineare lo sfondo complessivo che orienta ogni sua azione: per chiarire la questione, si può dire che il processo deliberativo consiste anche nel giudicare un insieme di azioni

²⁴⁸ «Non è possibile per l'uomo scrutare così profondamente nel proprio cuore da essere pienamente certo della purezza del suo proposito morale e della schiettezza della sua intenzione anche soltanto in *una sola* azione, pur non nutrendo alcun dubbio circa la sua legalità» (*MS*, AA VI 392 / trad. it. cit., p. 401).

²⁴⁹ Riguardo alla relazione tra educazione e carattere empirico cfr. G.F. MUNZEL, "*Doctrine of Method*" and "*Closing*" (151-163), cit., p. 205.

²⁵⁰ *Anth*, AA VII 321 / trad. it. cit., p. 216.

possibili confrontandole con l'immagine di sé che ciascuno sceglie come il proprio modello di vita.²⁵¹

A queste considerazioni va aggiunto che uno dei compiti principali dell'educazione è quello di arricchire e di rendere sempre più efficace la rete dei concetti che strutturano dall'interno i nostri giudizi morali:²⁵² secondo Kant l'ampliamento di questo *background* concettuale avviene mediante la riflessione sulle massime, le quali rappresentano - in primo luogo - il punto di vista della ragione pura pratica; in secondo luogo, grazie alla loro origine razionale le massime introducono nella vita del soggetto quella continuità che né le abitudini, né gli impulsi sensibili sarebbero in grado di assicurare. A questo riguardo Kant pone l'accento sul fatto che:

l'educazione morale deve fondarsi sulle massime e non sulla disciplina: questa impedisce i difetti, l'altra forma il modo di pensare. Bisogna badare al fatto che il bambino si abitui ad agire secondo massime e non secondo certi moventi. Attraverso la disciplina rimane soltanto un'abitudine che però, con gli anni, si spegne. Il bambino deve imparare ad agire secondo le massime di cui egli stesso riconosce la ragionevolezza. [...] Il primo sforzo nell'educazione morale è il fondare un carattere, il quale consiste nella capacità di agire secondo massime. In un primo tempo si tratta delle massime della scuola e dopo delle massime dell'umanità.²⁵³

Nella parte finale di questo paragrafo si cercherà di evidenziare che, nonostante l'educazione nel suo insieme sia volta alla moralizzazione del genere umano,²⁵⁴ Kant

²⁵¹ Questo riferimento alla questione dell'identità personale viene proposto da B. HERMAN, *Training to autonomy: Kant and the question of moral education*, cit., p. 258.

²⁵² Herman sottolinea questo punto per argomentare in favore della propria interpretazione della filosofia pratica kantiana, la quale è incentrata sulle cosiddette 'regole di rilevanza morale': cfr. B. HERMAN, *Training to autonomy: Kant and the question of moral education*, cit., p. 264.

²⁵³ *Päd*, AA IX 480-481 / trad. it. cit., pp. 179-181. Cfr. anche il seguente passo: «[la cultura morale] non si basa sulla disciplina, ma sulle massime. Tutto si guasta se si vuole fondarla sugli esempi, sulle minacce, sui castighi, ecc. Essa sarebbe allora solo disciplina. Bisogna badare al fatto che l'allievo agisca bene non per abitudine, ma sulla base delle proprie massime, che egli non solo faccia il bene, ma lo faccia perché è cosa buona [*di per sé*]. Infatti, l'intero valore morale delle azioni risiede nelle massime del bene» (*Päd*, AA IX 475 / trad. it. cit., p. 169).

²⁵⁴ «Ci si deve proporre la moralità. L'uomo non deve essere capace solo di perseguire ogni tipo di fine, ma deve acquisire anche la disposizione d'animo di scegliere soltanto i fini buoni. Sono buoni quei fini

sembra però collocare la *Moralisierung* in una dimensione che è - per così dire - troppo lontana rispetto alle realizzazioni della sfera dell'umano rese possibili dalla cultura, la quale è stata presentata nei capitoli precedenti come il mezzo fondamentale attraverso cui la ragione pura pratica si fa strada nel mondo:

noi siamo, per mezzo di arte e scienza, *acculturati* in alto grado. Siamo *civilizzati* fino all'eccesso in ogni forma di cortesia e di decoro sociale. Ma per ritenerci *moralizzati* ci manca ancora molto. Infatti, l'idea della moralità appartiene anch'essa alla cultura, ma l'uso di questa idea che miri soltanto a ciò che è simile alla moralità nel senso dell'onore e nel decoro esteriore produce soltanto la civilizzazione.²⁵⁵

Questa immagine di una sorta di 'limite interno' che ostacola il raggiungimento della *Moralisierung* (pur senza impedirlo del tutto) sembra confermare indirettamente il fatto che per Kant acquisti sempre maggiore rilevanza la sfera esterna dell'agire;²⁵⁶ da questo punto di vista si potrebbe forse suggerire che la moralizzazione dell'essere umano non sia in realtà altro che un processo educativo che culmina nel dispiegamento della ragione pura pratica all'interno delle istituzioni o, più in generale, delle relazioni sociali e nell'instaurazione di una società cosmopolitica a livello mondiale: così intesa, la realizzazione della morale sarebbe incentrata non tanto sull'idea della *Moralität* e sulla purezza della buona *Gesinnung*, ma principalmente sulla più ampia nozione di *Moral*, ovvero sull'intreccio tra etica e diritto che viene tematizzato nella *Metafisica dei*

che necessariamente sono approvati da ciascuno e che al tempo stesso possono essere i fini di ciascuno» (*Päd*, AA IX 450 / trad. it. cit., p. 119).

²⁵⁵ *IaG*, AAVIII 26 / trad. it. cit., p. 38. Cfr. anche lo scritto *Über Pädagogik*: «noi viviamo in tempi di disciplina, di cultura e di civilizzazione, ma siamo ancora ben lontani da un'epoca di moralità. Nello stato attuale del genere umano si può dire che il benessere degli Stati cresce di pari passo alla miseria degli esseri umani. Pertanto viene da porsi la domanda se, in uno stato selvaggio, dove non vi fosse tutta questa cultura, noi potremmo essere più felici che nel presente. Ma com'è possibile rendere felici gli esseri umani, se non li si rende morali [*sittlich*] e saggi? » (*Päd*, AA IX 451 / trad. it. cit., pp. 121-123).

²⁵⁶ Il fatto che la sfera esterna dell'agire acquisti un'importanza sempre maggiore negli scritti kantiani degli anni '90 è già stato sottolineato nel secondo capitolo: cfr. *SF*, AA VII 91 / trad. it. cit., p. 234.

costumi.²⁵⁷ Il problema dell'applicazione dei principi della ragione pura pratica verrebbe così arricchito di tutti quei caratteri mondani ed esteriori che per Kant conducono alla piena realizzazione della sfera umana seguendo un percorso graduale: dal diritto in quanto condizione che assicura a ciascuno la possibilità di esercitare la propria libertà, ai fini dell'etica come contenuto concreto di azioni che accadono nella storia.

²⁵⁷ Sulla realizzazione della morale come chiave di lettura della *Metafisica dei costumi* cfr. L. FONNESU, *La filosofia pratica di Kant e la realizzazione della morale*, in IDEM, *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, Bologna, il Mulino, 2010, pp. 51-56.

CONCLUSIONE

Il primo punto che ha orientato la mia interpretazione della filosofia pratica kantiana concerne la ricchezza semantica del concetto di umanità, il quale è stato definito come una nozione dinamica che implica l'idea di uno sviluppo progressivo della sfera dell'umano. In questa prospettiva ho cercato di sottolineare che la ragione pratica va intesa innanzitutto come la capacità di progettare il proprio sviluppo; da questo punto di vista ho quindi presentato la *Tugendlehre* nei termini di una teoria dello sviluppo umano che è incentrata sull'aspetto teleologico e 'costruttivo' del concetto di umanità.

A partire dalla molteplicità di piani che caratterizzano il concetto di umanità ho cercato di far emergere il nesso che connette l'etica teleologica della *Metafisica dei costumi* al tema della *Bestimmung des Menschen*, la quale consiste appunto nella realizzazione progressiva della propria umanità. Il concetto di umanità mi ha infatti permesso di ribadire il nesso tra morale e teleologia offrendo inoltre un argomento a supporto di una teoria dello sviluppo umano che mette a fuoco le condizioni per la realizzazione di questo sviluppo. Seguendo questa linea interpretativa ho dunque sottolineato che la realizzazione della sfera dell'umano è radicata nella necessità di 'condividere' la costruzione di sé all'interno di una comunità, ovvero in un contesto intessuto di tutte quelle relazioni economiche, sociali, politiche e culturali che concorrono a delineare la complessità del mondo umano.

Nell'individuare nel modello di Sen un punto di riferimento per comprendere meglio la teoria kantiana, ho voluto rimarcare il fatto che entrambi gli autori si interrogano sull'autorealizzazione dell'essere umano; l'approccio delle capacità può infatti essere pensato come una riflessione sulla realizzazione dei progetti di vita che prende forma a partire dalle idee-chiave di autonomia, attività e autorealizzazione: questi sono alcuni dei temi più rilevanti delle opere di Kant ed è proprio da qui che ha preso le mosse la mia interpretazione della filosofia pratica kantiana. In proposito ho evidenziato che Kant si interroga anche sulle condizioni mondane (ovvero, sul contesto) in cui le creature

razionali finite portano a compimento lo sviluppo di ciò che caratterizza la sfera dell'umano.

Per sottolineare ulteriormente l'analogia di fondo tra Kant e Sen, ho analizzato la struttura normativa delle loro teorie, le quali assumono entrambe un'impostazione 'mista' in grado di bilanciare elementi teleologici e deontologici: da una parte, il consequenzialismo di Sen tiene conto dei diritti considerandoli come dei fini; dall'altra, Kant elabora un'etica incentrata su dei doveri che promuovono la realizzazione del concetto di umanità nella sfera mondana. A questo riguardo ho sostenuto che la *Tugendlehre* considera dei doveri teleologici fondati su una base non-consequenzialista, ossia il concetto di umanità come fine in sé: il punto di forza della teoria normativa di Kant consiste dunque nella possibilità di bilanciare elementi deontologici e teleologici entro una prospettiva che è orientata verso il mondo o, più precisamente, verso il contesto in cui la teoria morale va applicata.

Uno degli obiettivi che ho perseguito nel confrontare questi due filosofi è stato quello di proporre una lettura kantiana della teoria di Sen basandomi in gran parte su considerazioni metaetiche. Su questo piano ho quindi evidenziato - in primo luogo - che l'impostazione antinaturalistica adottata da entrambi gli autori permette di individuare nel modello kantiano un fondamentale punto di riferimento per il dibattito sulla questione dello sviluppo umano. In secondo luogo, ho cercato di presentare un'alternativa rispetto alla più nota interpretazione della teoria di Sen, ovvero la lettura in chiave aristotelica elaborata da Nussbaum.

Al tema dell'antinaturalismo in Kant ho dedicato particolare attenzione provando a tematizzare questo snodo concettuale su più fronti: si è visto in quale senso la dottrina kantiana dei doveri verso se stessi vada intesa in senso antinaturalistico connettendo poi questa tesi interpretativa con i risvolti metaetici della questione dello sviluppo umano. Ho inoltre definito il modello educativo kantiano come antinaturalistico con l'obiettivo di sottolineare che il punto fondamentale della pedagogia non è tanto la mediazione tra natura e cultura, ma principalmente la relazione tra un individuo e la comunità umana in cui avviene la sua formazione. Da questo punto di vista si tratta infatti di considerare un concetto ampio di natura umana, il quale comprende in sé anche la sfera dell'interazione tra i soggetti umani entro una comunità culturale: è appunto in riferimento a questo

orizzonte di complessità che ho cercato di valorizzare il passo kantiano secondo cui «l'uomo può diventare uomo soltanto attraverso l'educazione. Egli è niente, se non ciò che l'educazione fa di lui» (*Päd*, AA IX 443 / trad. it. cit., p. 105).

L'impostazione antinaturalistica della filosofia pratica kantiana è stata poi connessa alla flessibilità contestuale di questa prospettiva metaetica: seguendo quest'idea ho sottolineato che la pedagogia kantiana è 'adattabile' a diversi ambiti culturali, il che significa che qui si ha a che fare con un modello educativo che può interagire con il contesto in cui viene applicato. Tra i vantaggi offerti dal modello kantiano vi è infatti quello di non limitare i contenuti educativi entro un insieme di nozioni dato una volta per tutte: con queste osservazioni ho dunque voluto rimarcare che la pedagogia kantiana sembra volersi svincolare da tutti quei 'fossili culturali' che non sono in grado di far fronte alla mutevolezza del proprio contesto applicativo.

Il *Leitmotiv* che ha orientato il senso complessivo del mio lavoro risiede nel fatto che l'etica kantiana ammette una certa variabilità storica del contenuto dei principi morali: la realizzazione dei fini della ragione pura pratica avviene infatti sul piano della contingenza di determinate istituzioni socio-culturali e va quindi analizzata entro una prospettiva contestuale. Seguendo questa ipotesi interpretativa, ho evidenziato - in primo luogo - che l'esperienza morale del soggetto umano viene determinata non solo dalle norme della ragione pura pratica, ma anche dagli elementi contestuali che forniscono alle massime un contenuto concreto; in secondo luogo, ho sottolineato che la prassi concreta della virtù è dinamica e molteplice proprio perché su questo piano è in gioco un continuo lavoro di 'traduzione' dalla ragione pura pratica verso il contesto, il che significa che nella dimensione applicativa dell'etica è necessaria la mediazione del Giudizio pratico.

Per illustrare quest'idea, mi sono soffermata sul problema degli aspetti moralmente rilevanti del contesto d'azione ponendo l'accento sul loro ruolo nella determinazione del contenuto concreto delle massime; riguardo a questo punto ho rimarcato il fatto che è il Giudizio pratico a selezionare le informazioni empiriche che costituiscono il contenuto dei principi soggettivi dell'agire, evidenziando così che il contesto che fa da sfondo al nostro agire non è formato da 'fatti bruti', ma piuttosto da fatti che la *Urteilkraft* ha organizzato secondo una configurazione di senso; in altre parole, il contenuto concreto

delle massime è sempre il risultato di un'elaborazione concettuale che configura i fatti del contesto ponendoli in una relazione analogica con la legge morale.

Orientarsi nel contesto d'azione significa dunque farne emergere gli aspetti moralmente rilevanti e organizzarli in una rappresentazione che colga il loro senso complessivo; in proposito ho cercato di mostrare che l'individuazione della prospettiva più adeguata per l'analisi del contesto avviene attraverso un giudizio riflettente. Il giudicare moralmente va quindi considerato come la sinergia di due momenti: in primo luogo, un giudizio riflettente che permette al soggetto di orientarsi nel contesto d'azione rilevandone gli aspetti riconducibili alla legge morale; in secondo luogo, un giudizio determinante che sottopone il contenuto di questa rappresentazione analogica al 'test' dell'imperativo categorico.

Nell'analizzare il funzionamento del processo deliberativo, ho attribuito grande rilevanza al tema dell'immaginazione e al suo ruolo nel ricostruire il legame simbolico tra l'azione concreta e il principio della moralità, ovvero nel presentare figurativamente il nesso che lega questi due elementi. In sinergia con la *reflektierende Urteilskraft* l'immaginazione contribuisce infatti a delineare il modello figurale che fa da ponte tra le prescrizioni della ragione pura pratica e la loro realizzazione concreta. Più precisamente, ho voluto porre l'accento sul fatto che è l'immaginazione a connettere le rappresentazioni delle varie azioni possibili che si danno nel contesto organizzandole secondo una finalità soggettiva, e determinando così una prassi che esprima il senso di questa finalità. Nel considerare il processo deliberativo come una sorta di lavoro interpretativo ho dunque cercato di rimarcare due questioni: in primo luogo, che l'orientamento fornito dal Giudizio riflettente e dall'immaginazione risulta decisivo; in secondo luogo, che l'esperienza morale è quindi radicata innanzitutto nel sapersi orientare entro la dimensione dell'umano.

Per completare la mia analisi dei risvolti concreti dell'esperienza morale, ho poi esaminato il ruolo delle emozioni e dei sentimenti nell'attività del Giudizio pratico rimarcando il fatto che Kant attribuisce alla sfera dell'intersoggettività un'importanza cruciale, sia sul piano della prassi etica che in relazione al compimento della nostra destinazione cosmopolitica. In proposito ho sostenuto che le emozioni e i sentimenti arricchiscono l'esperienza morale di uno 'strumento sensibile' per la realizzazione dei

fini dell'etica, individuando così nella dimensione dell'affettività uno dei momenti in cui le prescrizioni della ragione pura pratica vengono collocate in un dove e in un quando precisi.

Seguendo il filo rosso di queste riflessioni, è stato quindi mostrato che Kant è in grado di confrontarsi su più fronti con il problema della prassi concreta, ovvero con gli aspetti contestuali dell'esperienza morale: l'obiettivo di fondo che ho perseguito è stato infatti quello di rivedere (e di rovesciare) l'immagine 'caricaturale' attraverso cui viene talvolta presentata la filosofia pratica kantiana.

Sullo sfondo della questione 'applicativa' tematizzata da Kant negli anni '90 ho sottolineato che il concetto di *Kultur* dischiude il piano della realizzazione della morale mediante lo sviluppo delle nostre disposizioni naturali e attraverso l'affermarsi della razionalità all'interno delle relazioni che strutturano la comunità umana: in questa prospettiva è stato posto in rilievo il fatto che l'educazione costituisce un fondamentale momento di mediazione tra il piano empirico dell'umano e la sua destinazione morale.

La lettura 'contestuale' che ha orientato il mio lavoro è stata ripresa anche in riferimento alle tematiche pedagogiche evidenziando che la concezione kantiana dell'educazione è incentrata non su un insieme di nozioni dato una volta per tutte, ma piuttosto sullo sviluppo delle *Gemütskräfte*, ovvero sul coltivare alcune capacità di base che conducono l'essere umano sia all'ampliamento della conoscenza in generale, sia al saper esercitare le nozioni apprese in un determinato contesto di vita. Anche in ambito pedagogico il tema della *Urteilkraft* è stato quindi presentato come una questione di enorme importanza proprio perché secondo Kant le *Gemütskräfte* non vanno coltivate l'una separata dalle altre, il che significa appunto che l'educazione deve formare innanzitutto la *Urteilkraft* in quanto snodo di collegamento tra tutte le altre capacità dell'animo.

Nel discutere il tema dell'educazione ho voluto far emergere l'ispirazione 'politica' delle riflessioni kantiane: il punto centrale della problematica educativa viene infatti riscontrato da Kant nelle dinamiche che regolano la sfera comunitaria della vita umana, quest'ultima intesa come il luogo in cui la normatività della ragione pura pratica può tradursi in un concreto sistema di interazioni tra i soggetti; da questo punto di vista l'educazione va dunque pensata come un processo che viene plasmato dalla sinergia tra

razionalità e socialità, motivo per cui Kant ritiene che il compito primario di ogni progetto educativo debba essere quello di inserire l'essere umano nel tessuto dell'intersoggettività. Su questo piano il passaggio dalla *Kultivierung* alla *Zivilisierung* (ossia la transizione dal coltivare le proprie abilità individuali al sapersi inserire in un certo contesto sociale e culturale) è un momento decisivo affinché l'essere umano porti a compimento il proprio sviluppo in quanto creatura appartenente a una *sittliche Gattung*. La civilizzazione è stata quindi definita come un processo radicato nella contingenza e nella storicità di una determinata cultura, ovvero come un fenomeno che va inquadrato entro una prospettiva contestuale che sia in grado di rendere conto della complessità della sfera dell'umano.

Per riassumere le osservazioni fatte finora, si può dire che nel mio lavoro ho proposto alcune ipotesi interpretative che delineano la filosofia pratica kantiana come una prospettiva in grado di rendere conto sia della concretezza dell'esperienza morale, sia del problema della realizzazione della morale nella sfera mondana. Prendendo le mosse dall'idea di uno sviluppo progressivo delle capacità che definiscono la sfera dell'umano, si è cercato di mostrare che questo punto di vista interpretativo può essere adottato su diversi piani: in primo luogo, si è parlato di sviluppo umano in riferimento alla questione teleologica della *Bestimmung des Menschen*; in secondo luogo, è stato evidenziato che uno dei momenti più rilevanti dell'esperienza morale risiede nell'affinare la nostra capacità di giudizio, qui intesa come il luogo in cui la ragione pura pratica incontra la realtà empirica. È stato infine sottolineato che Kant affida all'educazione il compito di realizzare le potenzialità dell'umano sia a livello delle capacità individuali, sia in relazione al piano dell'interazione tra gli esseri umani.

BIBLIOGRAFIA

1. OPERE DI I. KANT

Le opere di Kant vengono citate facendo riferimento alla *Akademie-Ausgabe* e alle traduzioni italiane riportate di seguito. Lievi modifiche rispetto alle traduzioni qui indicate non vengono segnalate; la traduzione dello scritto *Über Pädagogik* è stata invece modificata in modo sostanziale e tuttavia si rimanda ai passi corrispondenti della traduzione italiana del 2009.

I. KANT, *Gesammelte Schriften* (Hrsg.: Bd. 1-22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen), Berlin, 1900ff.

I. KANT, *Antropologia pragmatica*, trad. it. di G. Vidari, riv. da A. Guerra, Roma-Bari, Laterza, 2006.

I. KANT, *Il conflitto delle facoltà. Riproposizione della domanda: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, trad. it. di F. Gonnelli, in IDEM, *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

I. KANT, *Critica della capacità di giudizio*, trad. it. di L. Amoroso, Milano, Rizzoli, 1995.

I. KANT, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, riv. da E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1955.

I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, riv. da V. Mathieu, Roma-Bari, Laterza, 1959.

I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. di P. Chiodi, in IDEM, *Scritti morali*, Torino, UTET, 1995.

I. KANT, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, trad. it. di F. Gonnelli, in IDEM, *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

- I. KANT, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, trad. it. di F. Gonnelli, in IDEM, *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- I. KANT, *Lezioni di etica*, trad. it. di A. Guerra, Roma-Bari, Laterza, 1984.
- I. KANT, *Metafisica dei costumi*, trad. it. di G. Landolfi Petrone, Milano, Bompiani, 2006.
- I. KANT, *La pedagogia*, trad. it. di L. Bellatalla, G. Genovesi, Roma, Anicia, 2009.
- I. KANT, *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, trad. it. di P. Manganaro, Roma-Bari, Laterza, 1979.
- I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. it. di A. Poggi, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, trad. it. di G. De Flaviis, in IDEM, *Scritti sul criticismo*, Roma-Bari, Laterza, 1991.
- I. KANT, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, trad. it. di F. Gonnelli, in IDEM, *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- I. KANT, *Sull'impiego dei principi teleologici in filosofia*, trad. it. di G. De Flaviis, in IDEM, *Scritti sul criticismo*, Roma-Bari, Laterza, 1991.

2. OPERE DI A. SEN

- A. SEN, *The right not to be hungry*, in G. Floistad (ed.), *Contemporary philosophy. A new survey*, vol. 2, The Hague, Nijhoff, 1982.
- A. SEN, *Evaluator relativity and consequential evaluation*, «Philosophy and Public Affairs», 12, 1983.
- A. SEN, *Well-being agency, and freedom: the Dewey lectures 1984*, «The Journal of Philosophy», 82, 1985.
- A. SEN, *Rights and agency*, in S. Scheffer (ed.), *Consequentialism and its critics*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

- A. SEN, *Justice: means versus freedom*, «Philosophy and Public Affairs», 19, 1990.
- A. SEN, *Risorse, valori e sviluppo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
- A. SEN, *Capacità e benessere*, in IDEM, *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, Venezia, Marsilio, 1993.
- A. SEN, *Il tenore di vita: prima conferenza. Concetti e critiche*, in IDEM, *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, Venezia, Marsilio, 1993.
- A. SEN, *Il tenore di vita: seconda conferenza. Vita e capacità*, in IDEM, *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, Venezia, Marsilio, 1993.
- A. SEN, *La diseguaglianza. Un riesame critico*, Bologna, il Mulino, 1994.
- A. SEN, *Social commitment and democracy. The demands of equity and financial conservatism*, in P. Barker (ed.), *Living as equals*, New York, Oxford University Press, 1996.
- A.K. SEN, *Impegno sociale e partecipazione: esigenze di equità e vincoli di bilancio*, in IDEM, *La libertà individuale come impegno sociale*, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- A.K. SEN, *La libertà individuale come impegno sociale*, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- A. SEN, *Consequential evaluation and practical reason*, «The Journal of Philosophy», 97, 2000.
- A. SEN, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Milano, Mondadori, 2000.
- A. SEN, *Capabilities, lists and public reason: continuing the conversation*, «Feminist Economics», 10, 2004.
- A. SEN, *Elements of a theory of human rights*, «Philosophy and Public Affairs», 32, 2004.
- A. SEN, *Human rights and capability*, «Journal of Human Development», 6, 2005.

3. STUDI

- M. ALBRECHT, *Kants Maximenethik und ihre Begründung*, «Kant-Studien», 85, 1994.
- H.E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- H.E. ALLISON, *Kant's doctrine of obligatory ends*, «Jahrbuch für Recht und Ethik», 1, 1993.
- E. ANDERSON, *Emotions in Kant's later moral philosophy: honour and the phenomenology of moral value*, in M. Betzler (Hrsg.), *Kant's ethics of virtue*, Berlin, de Gruyter, 2008.
- G. ANDERSON, *Die Materie in Kants Tugendlehre und der Formalismus der kritischen Ethik*, «Kant-Studien», 26, 1921.
- A. ANTON, *Duty and inclination: defending Kant against the "moral automaton" problem*, «Southwest Philosophy Review», 22, 2006.
- H. ARENDT, *Freedom and politics*, in A. Hunold (ed.), *Freedom and serfdom. An anthology of western thought*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1961.
- H. ARENDT, *Lectures on Kant's political philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- J.E. ATWELL, *Objective ends in Kant's ethics*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 56, 1974.
- J.E. ATWELL, *Ends and principles in Kant's moral thought*, Dordrecht, Nijhoff, 1986.
- J.E. ATWELL, *Kant and the duty to promote others' happiness*, in H. Robinson (ed.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress. Memphis 1995*, vol. I, Milwaukee, Marquette University Press, 1995.
- P. AUBENQUE, *La prudence chez Kant*, «Revue de métaphysique et de morale», 80, 1975.
- T. AUXTER, *Kant's moral teleology*, Macon, Mercer University Press, 1982.
- S. BACIN, *Massime e principi pratici in Kant*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», 16, 1999.

- S. BACIN, *Sul rapporto tra riflessione e vita morale in Kant: le dottrine del metodo nella filosofia pratica*, «Studi kantiani», 15, 2002.
- S. BACIN, *Il senso dell'etica. Kant e la costruzione di una teoria morale*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- G. BANHAM, *Kant's practical philosophy. From Critique to Doctrine*, London-New York, Palgrave Macmillan, 2003.
- M.W. BARON, *Sympathy and coldness: Kant on the stoic and the sage*, in H. Robinson (ed.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress. Memphis 1995*, Milwaukee, Marquette University Press, 1995.
- M.W. BARON, *Kantian ethics almost without apology*, Ithaca, Cornell University Press, 1999.
- M.W. BARON, *Love and respect in the Doctrine of virtue*, in M. Timmons (ed.), *Kant's Metaphysics of morals. Interpretative essays*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- M.W. BARON, *Virtue ethics, kantian ethics and the "One thought too many" objection*, in M. Betzler (Hrsg.), *Kant's ethics of virtue*, Berlin, de Gruyter, 2008.
- M. BAUM, *Probleme der Begründung kantischer Tugendpflichten*, «Jahrbuch für Recht und Ethik», 5, 1998.
- F. BIONDO, *Benessere, giustizia e diritti umani nel pensiero di Amartya Sen*, Torino, Giappichelli, 2003.
- R. BITTNER, *Maximen*, in G. Funke - J. Kopper (Hrsg.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongress*, Berlin, De Gruyter, 1974.
- J. BOCKOW, *Erziehung zur Sittlichkeit. Zum Verhältnis von praktischer Philosophie und Pädagogik bei Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant*, Frankfurt a.M., Verlag Peter Lang, 1984.
- S. BORUTTI, *Immaginazione e pensiero del limite. Darstellung e Einstimmung in Kant e Wittgenstein*, «Paradigmi», 3, 2009.
- R. BRANDT, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg, Meiner, 2007.
- T. BREWER, *Rethinking our maxims: perceptual salience and practical judgment in kantian ethics*, «Ethical Theory and Moral Practice», 4, 2001.
- R. BUBNER, *Handlung, Sprache und Vernunft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976.

- R. BUBNER, *Azione, linguaggio e ragione. I concetti fondamentali della filosofia pratica*, Bologna, il Mulino, 1985.
- R. BUBNER, *Noch einmal Maximen*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 46/4, 1998.
- R. BUBNER, *Another look at maxims*, in P. Cicovacki (ed.), *Kant's legacy: essays in honor of Lewis White Beck*, Rochester, University of Rochester Press, 2001.
- R. CAGLE, *Becoming a virtuous agent: Kant and the cultivation of feelings and emotions*, «Kant-Studien», 96, 2005.
- G. CECCHINATO, *Die praktische Urteilskraft und das Gesetz der Freiheit*, in V. Rohden - R. Terra - G. Almeida - M. Ruffing (Hrsg.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin-New York, de Gruyter, 2008.
- F. CHEREGHIN, *Il problema della libertà in Kant*, Trento, Pubblicazioni di Verifiche, 1991.
- D. CROCKER, *Functioning and capability. The foundation of Sen's and Nussbaum's development ethics, Part 2*, in M. Nussbaum - J. Glover (ed.), *Women, culture and development: a study of human capabilities*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- D. CUMMISKEY, *Kantian consequentialism*, «Ethics», 100, 1990.
- G. CUNICO, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, Pisa, ETS, 2001.
- G. CUNICO, *Il mondo come totalità teleologica*, in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- L. DENIS, *Moral self-regard. Duties to oneself in Kant's moral theory*, New York, Garland, 2001.
- A. DIEMER, *Zum Problem des Materialen in der Ethik Kants*, «Kant-Studien», 45, 1953.
- J. EBBINGHAUS, *Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten*, in *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Hildesheim, 1968.
- J. EDWARDS, *Universal lawgiving and material determining grounds in Kant's moral doctrine of ends*, in S. Doyé - M. Heinz - U. Rameil (Hrsg.), *Metaphysik und Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag*, Berlin-New York, de Gruyter, 2004.
- P. EISENBERG, *From the forbidden to the supererogatory: basic ethical categories in Kant's Tugendlehre*, «American Philosophical Quarterly», 3, 1966.

- A. ELSIGAN, *Zum Rigorismusproblem in der Kantischen Tugendlehre*, «Wiener Jahrbuch für Philosophie», 10, 1977.
- R. ENSKAT, *Autonomie und Humanität. Wie kategorische Imperative die Urteilskraft orientieren*, in H.U. Baumgarten - C. Held (Hrsg.), *Systematische Ethik mit Kant*, Freiburg, 2001.
- A. ESSER, *Kant und moralische Konflikte*, in V. Gerhardt - R.P. Horstmann - R. Schumacher (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, vol. III, Berlin-New York, 2001.
- A. ESSER, *Kant on solving moral conflicts*, in M. Betzler (Hrsg.), *Kant's ethics of virtue*, Berlin, de Gruyter, 2008.
- A. ESSER, *Aufklärung der Praxis. Kantischer Konstruktivismus in der Ethik*, in H.F. Klemme (Hrsg.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin, de Gruyter, 2009.
- A. ESSER, *Vernunft in der Entwicklung. Kants Konzept der Erziehung und Bildung*, in A. Hutter - M. Kartheininger (Hrsg.), *Bildung als Mittel und Selbstzweck. Korrektive Erinnerung wider die Verengung des Bildungsbegriffs*, Freiburg-München, Alber Verlag, 2009.
- A. FERRARIN, *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant*, Pisa, ETS, 2004.
- A. FERRARIN, *Immaginazione e giudizio nella filosofia pratica kantiana*, in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- P. FISCHER, *Moralität und Sinn. Zur Systematik von Klugheit, Moral und symbolischer Erfahrung im Werk Kants*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2003.
- L. FONNESU, *Kants praktische Philosophie und die Verwirklichung der Moral*, in H. Nagl-Docekal - R. Langthaler (Hrsg.), *Recht-Geschichte-Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Berlin, Akademie Verlag, 2004.
- L. FONNESU, *Sulla morale kantiana*, in C. La Rocca (a cura di), *Leggere Kant*, Pisa, Ets, 2007.
- L. FONNESU, *Ragione pratica e ragione empirica pratica nel pensiero di Kant*, in IDEM, *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, Bologna, il Mulino, 2010.

- L. FONNESU, *La filosofia pratica di Kant e la realizzazione della morale*, in IDEM, *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, Bologna, il Mulino, 2010.
- M. FORKL, *Kants System der Tugendpflichten. Eine Begleitschrift zu den Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre*, Frankfurt a.M., Lang, 2001.
- G. FUNKE, *Pädagogik im Sinne Kants heute*, in J.E. Pleines (Hrsg.), *Kant und die Pädagogik. Pädagogik und praktische Philosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1985.
- V. GERHARDT, *Selbstbestimmung. Über Ursprung und Ziel moralischen Handelns*, in D. Henrich - R.P. Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, Ernst Klett Verlage, 1988.
- V. GERHARDT, *Eine kritische Philosophie des Lebens*, in H. Nagl-Docekal - R. Langthaler (Hrsg.), *Recht-Geschichte-Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Berlin, Akademie Verlag, 2004.
- V. GERHARDT, *Menschheit in meiner Person. Exposé zu einer Theorie des exemplarischen Handelns*, «Jahrbuch für Recht und Ethik», 14, 2006.
- V. GERHARDT, *Die Menschheit in der Person des Menschen. Zur Anthropologie der menschlichen Würde bei Kant*, in H.F. Klemme (Hrsg.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin, de Gruyter, 2009.
- F. GONNELLI, *Dalla critica della ragion pratica alla dottrina della virtù*, «Studi kantiani», 4, 1991.
- M.J. GREGOR, *Laws of freedom. A study of Kant's method of applying the categorical imperative in the Metaphysik der Sitten*, Oxford, Blackwell, 1963.
- P. GUYER, *Kant and the experience of freedom: essays on aesthetics and morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- P. GUYER, *Ends of reason and ends of nature: the place of teleology in Kant's ethics*, in IDEM, *Kant's system of nature and freedom. Selected essays*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- M.G. HANSSON, *How can the moral law determine action in a specific situation?*, in G. Funke (Hrsg.), *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz 1990*, Bonn, Bouvier, 1991.

- I. HEIDEMANN, *Die Funktion des Beispiels in der kritischen Philosophie*, in F. Kaulbach - J. Ritter (Hrsg.), *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag*, Berlin, De Gruyter, 1966.
- I. HEIDEMANN, *Prinzip und Wirklichkeit in der kantischen Ethik*, «Kant-Studien», 57, 1966.
- B. HERMAN, *The practice of moral judgement*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993.
- B. HERMAN, *Training to autonomy: Kant and the question of moral education*, in A.O. Rorty (ed.), *Philosophers on education: New historical perspectives*, London-New York, Routledge, 1998.
- D. HEYD, *Beyond the call of duty in Kant's ethics*, «Kant-Studien», 71, 1980.
- D. HEYD, *Moral and legal luck. Kant's reconciliation with practical contingency*, «Jahrbuch für Recht und Ethik», 5, 1998.
- T.E. HILL, *Dignity and practical reason in Kant's moral theory*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.
- T.E. HILL, *Kant on responsibility for consequences*, «Jahrbuch für Recht und Ethik», 2, 1994.
- T.E. HILL, *Moral dilemmas, gaps and residues: a kantian perspective*, in H.E. Mason (ed.), *Moral dilemmas and moral theory*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- O. HÖFFE, *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 31, 1977.
- O. HÖFFE, *Universalistische Ethik und Urteilskraft: ein aristotelischer Blick auf Kant*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 44, 1990.
- S. HOLTMAN WILLIAMS, *Kant's formula of humanity and the pursuit of subjective ends*, in H. Robinson (ed.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress. Memphis 1995*, Milwaukee, Marquette University Press, 1995.
- H. HOLZ, *Vermittelte Unmittelbarkeit. Die Einheit von Prinzip und Anwendung in Kants praktischer Philosophie*, «Kant-Studien», 72, 1981.
- E. HUFNAGEL, *Kants pädagogische Theorie*, «Kant-Studien», 79, 1988.
- D.N. JAMES, *Twenty questions: Kant's applied ethics*, «Southern Journal of Philosophy», 30, 1992.

- J.C. JOERDEN, *Der Widerstreit zweier Gründe der Verbindlichkeit. Konsequenzen einer These Kants für die strafrechtliche Lehre von der „Pflichtenkollision“*, in B.S. Byrd - J. Hruschka - J.C. Joerden (Hrsg.), *200 Jahre Kants Metaphysik der Sitten*, «Jahrbuch für Recht und Ethik», 5, 1997.
- M. JOHNSON, *Kant's metaphoric morality*, in ID., *Moral imagination. Implications of cognitive science for ethics*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- P. KAIN, *Prudential reason in Kant's anthropology*, in Jacobs - Kain (ed.), *Essays on Kant's anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- P. KAUDER, *Immanuel Kant über Pädagogik*, in P. Kauder - W. Fischer (Hrsg.), *Immanuel Kant über Pädagogik. 7 Studien*, Hohengehren, 1999.
- F. KAULBACH, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin, de Gruyter, 1978.
- F. KAULBACH, *Philosophie des Perspektivismus. Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, Tübingen, Mohr, 1990.
- W. KERSTING, *Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit. Kant und die Pflichtenlehre des 18. Jahrhunderts*, «Studia Leibnitiana», 14, 1982.
- W. KERSTING, *Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichten*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 37, 1983.
- W. KERSTING, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts und Staatsphilosophie*, Berlin, De Gruyter, 1984.
- H.D. KLEIN, *Formale und materiale Prinzipien in Kants Ethik*, «Kant-Studien», 60, 1969.
- P. KÖNIG, *Autonomie und Autokratie: über Kants Metaphysik der Sitten*, Berlin, De Gruyter, 1994.
- C.M. KORSGAARD, *Creating the kingdom of ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- G. KRÄMLING, *Die Systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant*, Freiburg, Alber, 1985.
- J. KULENKAMPPF, *Nicht belehrt, nur geübt?*, in R. Enskat (Hrsg.), *Erfahrung und Urteilskraft*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000.
- R. LANGTHALER, *Kants Ethik als System der Zwecke*, Berlin, de Gruyter, 1991.

- C. LA ROCCA, *L'etica verso il mondo. Kant e il problema della deliberazione morale*, in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- M. LAUPICHLER, *Die Grundzüge der materialen Ethik Kants*, Berlin, Reuther & Reichard, 1931.
- B. LONGUENESSE, *Kant: le jugement moral comme jugement de la raison*, in M. Cohen-Halimi (coord.), *Kant. La rationalité pratique*, Paris, 2003.
- R. LOUDEN, *Go-carts of judgment: exemplars in kantian moral education*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 74, 1992.
- R. LUDWIG, *Kategorischer Imperativ und Metaphysik der Sitten. Die Frage nach der Einheitlichkeit von Kants Ethik*, Frankfurt a.M., Lang, 1992.
- P. LUKÓW, *Maxims, moral responsiveness and judgment*, «Kant-Studien», 94, 2003.
- J.L. MACKIE, *Can there be a right-based moral theory?*, in J. Waldron (ed.), *Theories of rights*, New York, Oxford University Press, 1984.
- R.A. MAKKREEL, *Imagination and interpretation in Kant. The hermeneutical import of the Critique of Judgment*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- S. MARCUCCI, *Sulla natura del giudizio morale kantiano; determinante o riflettente?*, in C. Ferrini (a cura di), *Eredità kantiana (1804-2004). Questioni emergenti e problemi irrisolti*, Napoli, 2004.
- R. MCCARTY, *The limits of kantian duty and beyond*, «American Philosophical Quarterly», 26, 1989.
- R. MCCARTY, *Moral conflicts in Kantian ethics*, «History of Philosophy Quarterly», 8, 1991.
- R. MCCARTY, *Maxims in Kant's practical philosophy*, «Journal of the History of Philosophy», 44, 2006.
- F. MENEGONI, *Finalità e destinazione morale nella "Critica del Giudizio" di Kant*, «Pubblicazioni di Verifiche», 12, 1988.
- F. MENEGONI, *Finalità e scopo finale nelle introduzioni alla kantiana "Critica del Giudizio"*, «Verifiche», 17, 1988.
- F. MENEGONI, *L'a priori del senso comune in Kant: dal regno dei fini alla comunità degli uomini*, «Verifiche», 19, 1990.

- F. MENEGONI, *Le prospettive morali nella "Critica del Giudizio". Principi etico-pratici e regole tecnico-pratiche*, «Verifiche», 19, 1990.
- G. MICHELI, *Natura, ragione e storia: il § 83 della Critica del Giudizio*, in AA.VV., *Kant e la finalità della natura. A duecento anni dalla Critica del Giudizio*, Padova, Cedam, 1990.
- M. MORI, *Conoscenza e mondo storico in Kant*, in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- L.A. MULHOLLAND, *Value and ontology in Kant's concept of the end in itself*, in G. Funke - T. Seeböhm (ed.), *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, Washington, University Press of America, 1989.
- L.A. MULHOLLAND, *Formalism in Kant's ethical theory*, in Funke G. (Hrsg.), *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz 1990*, Bonn, Bouvier, 1991.
- G.F. MUNZEL, *Kant's Conception of Moral Character: The 'Critical' Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- G.F. MUNZEL, "Doctrines of Method" and "Closing" (151-163), in O. Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag, 2002.
- F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, Milano, Adelphi, 1968.
- M. NUSSBAUM, *Capabilities as fundamental entitlements: Sen and social justice*, «Feminist Economics», 9, 2003.
- A. NUZZO, *Ideal embodiment: Kant's theory of sensibility*, Indiana University Press, 2008.
- O. O'NEILL, *Acting on principle. An essay on kantian ethics*, New York, Columbia University Press, 1975.
- O. O'NEILL, *Kant after virtue*, «Inquiry», 26, 1983.
- O. O'NEILL, *Instituting principles: between duty and action*, in M. Timmons (ed.), *Kant's Metaphysics of morals. Interpretative essays*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- H. PAUER-STUDER, *Maximen, Identität und praktische Deliberation. Die Rehabilitierung von Kants Moralphilosophie*, «Philosophische Rundschau», 45, 1998.

- A. PIRNI, *Il "regno dei fini" in Kant. Morale, religione e politica in collegamento sistematico*, Genova, Il Melangolo, 2000.
- J.E. PLEINES, *Praxis und Vernunft. Zum Begriff praktischer Urteilskraft*, Würzburg-Amsterdam, Königshausen und Neumann, 1983.
- C.J. POSY, *Autonomy, omniscience and the ethical imagination: from theoretical to practical philosophy in Kant*, in Y. Yovel (ed.), *Kant's practical philosophy reconsidered: papers presented at the Seventh Jerusalem Philosophical Encounter*, Dordrecht, Kluwer, 1989.
- N. POTTER, *How to apply the categorical imperative*, «Philosophia», 5, 1975.
- N. POTTER, *Kant on ends that are at the same time duties*, «Pacific Philosophical Quarterly», 66, 1985.
- N. POTTER, *Maxims in Kant's moral philosophy*, «Philosophia», 23, 1994.
- N. POTTER, *The synthetic a priori proposition of Kant's ethical philosophy*, «Jahrbuch für Recht und Ethik», 5, 1998.
- A. REATH, *Agency and the imputation of consequences in Kant's ethics*, «Jahrbuch für Recht und Ethik», 2, 1994.
- B. RECKI, *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt a.M., Klostermann, 2001.
- F. RICKEN, *Homo noumenon und homo phaenomenon. Ableitung, Begründung und Anwendbarkeit der Formel von der Menschheit als Zweck an sich selbst*, in O. Höffe (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt/Main, 2000.
- W. RITZEL, *Wie ist Pädagogik als Wissenschaft möglich?*, in J.E. Pleines (Hrsg.), *Kant und die Pädagogik. Pädagogik und praktische Philosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1985.
- G. RÖMPP, *Die Artikulation der Autonomie. Zur systematischen Stellung der Tugendlehre in der kantischen Moralphilosophie*, in V. Gerhardt - R.P. Horstmann - R. Schumacher (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, vol. III, Berlin-New York, 2001.

- N. ROTENSTREICH, *On the formalism of Kant's ethics*, in Y. Yovel (ed.), *Kant's practical philosophy reconsidered: papers presented at the Seventh Jerusalem Philosophical Encounter*, Dordrecht, Kluwer, 1989.
- G.B. SALA, *Der Formalismus in der Ethik Kants. Überlegungen zu einer alten Kontroverse*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 52, 2005.
- J. SCHMUCKER, *Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants*, in J.B. Botz (Hrsg.), *Kant und die Scholastik heute. Pullacher philosophische Forschungen I*, Pullach, Berchmanskolleg, 1955.
- C. SCHWAIGER, *Klugheit bei Kant. Metamorphosen eines Schlüsselbegriffs der praktischen Philosophie*, «Aufklärung», 14, 2002.
- M. SCHWARTZ, *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*, «Philosophie im Kontext», 6, Berlin, LIT Verlag, 2006.
- N. SHERMAN, *The place of emotions in kantian morality*, in O.J. Flanagan - A.O. Rorty (ed.), *Identity, character, and morality: essays in moral psychology*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1990.
- N. SHERMAN, *Wise maxims / wise judging*, «The Monist», 76, 1993.
- N. SHERMAN, *Reasons, feelings in kantian morality*, «Philosophy and Phenomenological Research», 55, 1995.
- J.R. SILBER, *The copernican revolution in ethics: the good re-examined*, «Kant-Studien», 51, 1959.
- J.R. SILBER, *Der Schematismus der praktischen Vernunft*, «Kant-Studien», 56, 1965.
- J.R. SILBER, *Procedural formalism in Kant's ethics*, «Review of Metaphysics», 28, 1974.
- J.R. SILBER, *The moral good and the natural good in Kant's ethics*, «Review of Metaphysics», 36, 1982.
- R. SULLIVAN, *An introduction to Kant's ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- R. SULLIVAN, *The positive role of prudence in the virtuous life*, in «Jahrbuch für Recht und Ethik», 5, 1998.

- D. TAFANI, *Il fine della volontà buona in Kant*, in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- D. TAFANI, *Virtù e felicità in Kant*, Firenze, Leo S. Olschki, 2006.
- M. THOM - K. SCHWABE (Hrsg.), *Naturzweckmäßigkeit und ästhetische Kultur. Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft*, Academia, 1993.
- U. THURNHERR, *Die Ästhetik der Existenz. Über den Begriff der Maxime und die Bildung von Maximen bei Kant*, Tübingen-Basel, Francke, 1994.
- J. TIMMERMANN, *Kant's puzzling ethics of maxims*, «The Harvard Review of Philosophy», 8, 2000.
- J. TIMMERMANN, *Kant und die Lüge aus Pflicht. Zur Auflösung moralischer Dilemmata in einer kantischen Ethik*, «Philosophisches Jahrbuch», 107, 2000.
- J. TIMMERMANN, *Alles halb so schlimm: Bemerkungen zu Kants ethischem Rigorismus*, in A. Stephan - P. Rippe (Hrsg.), *Ethik ohne Dogmen. Aufsätze für Günther Patzig*, Paderborn, Mentis, 2001.
- J. TIMMERMANN, *Kant su coscienza, dovere indiretto ed errore morale*, in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- M. TIMMONS, *Decision procedures, moral criteria and the problem of relevant descriptions in Kant's ethics*, in «Jahrbuch für Recht und Ethik», 5, 1998.
- A. TRAMPOTA, *Autonome Vernunft mit moralischer Sehkraft. Die Komplementarität von Allgemeinem und Besonderem bei Immanuel Kant*, in F.J. Bormann - C. Schröder (Hrsg.), *Abwägende Vernunft. Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive*, Berlin-New York, de Gruyter, 2004.
- K. WARD, *Kant's teleological ethics*, «Philosophical Quarterly», 21, 1971.
- H.J. WERNER, *Moralität ohne Inhalt? Zum Problem der Bestimmbarkeit allgemeiner ethischer Normen im Anschluß an die Ethik Kants*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 28, 1974.
- K.R. WESTPHAL, *How 'full' is Kant's categorical imperative?*, «Jahrbuch für Recht und Ethik», 3, 1995.
- W. WIELAND, *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

- M. WILLASCHECK, *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1992.
- M. WINKLER, *Immanuel Kant über Pädagogik: eine Verführung*, «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik», 67, 1991.
- A. WOOD, *The emptiness of the moral will*, «Monist», 72, 1989.
- A. WOOD, *Humanity as end in itself*, in H. Robinson (ed.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress. Memphis 1995*, Milwaukee, Marquette University Press, 1995.
- A. WOOD, *Kant's ethical thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- A. WOOD, *Kantian ethics*, New York, Cambridge University Press, 2008.
- Y. YOVEL, *Kant and the philosophy of history*, Princeton, Princeton University Press, 1980.