

Michele Bianco

**ETICA E STORIA
IN KANT**

F

Filosofia

FrancoAngeli

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

Michele Bianco

**ETICA E STORIA
IN KANT**

FrancoAngeli

Copyright © 2010 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.
L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it

Indice

La crisi del giudizio	pag. 7
Etica e Rivoluzione	» 39
La tensione etica come teoria e pratica	» 51
Kant e il mondo borghese tedesco	» 83
Il concetto di Totalità in Kant	» 91
La Totalità come processo umano	» 99
Futuro e speranza	» 109
La storia come avvenire	» 117
Il problema della storia nell' 'opera' storica di Kant	» 127

La crisi del giudizio

Una considerazione preliminare e metodologica, all'interno del nostro discorso esplorativo, è quella del riconoscimento che oggi – in maniera silenziosamente sottesa, e non in forme sociologicamente violente del sovvertimento dell'esercizio politico democratico – l'economia ha soppiantato l'etica. Se questa considerazione, in termini generali della base esclusiva dell'operare umano, è esatta, la vicenda etica dell'uomo, nel senso di un recupero della natura nel suo valore unitariamente permanente di fronte all'avvicinarsi delle cose, diviene preminente e irrinunciabile per la ricollocazione, meglio ridefinizione, di questo stesso uomo nel mondo.

Lo sgretolamento dei rapporti umani, l'instabilità delle misure relazionali come riferimenti volti a un discorso comune di comunicazione¹, lo

1. L'etica odierna si trova di fronte a un paradosso iniziale: è necessaria e problematica, avverte l'esigenza di universalismo, ma spesso, si traduce in forme relativistiche e in istanze negatrici che costituiscono il paradosso delle società postmoderne, che, da un lato rinunciano alle grandi narrazioni totalizzanti a motivo della "crisi della filosofia metafisica e [di] quella dell'istituzione universitaria che da essa dipende" (J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979, trad. it. *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 6) e dall'altro avverte il bisogno di creare una macroetica fondata sul principio della comunicazione (cfr. K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. 1, *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1973, Bd. 2, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, pp. 358-435; *Ibid.*, 1976, trad. it. parz., *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977; Id., *Etica della comunicazione*, in Aa.Vv., *Filosofia. Enciclopedia tematica aperta*, Jaca Book, Milano, s.d., pp. 137-160 e J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1983, trad. it., *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1985; Id., *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bd., Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1981, trad. it., *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., il Mulino, Bologna 1986; F. Bellino, *Per un'etica della comunicazione*, B. Mondadori, Milano 2010) o della responsabilità (cfr. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1979, trad. it., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990). L'in-

smarrimento del soggetto nella policromia cosalizzata dell'interesse², o risultato pratico immediato, testimoniano non solo il tracollo del nesso dialettico soggetto-oggetto, uomo-reale, nel mantenimento della propria storia quotidiana, ma soprattutto lo svuotamento dell'uomo-soggetto come valore in sé³. Vicenda questa non isolata, ma aderente e conforme al singolo indi-

flusso kantiano su queste etiche contemporanee, o metamorali fondatrici, appare fin troppo evidente: la ragione pura pratica promulga il principio *a priori* dell'attività morale, o "imperativo categorico", che obbliga ad obbedire alla legge universale. Cfr., anche, il documento della Commissione Teologica Internazionale sulla legge naturale: Commission Théologique Internationale, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, avec la Préface à l'édition française par Mgr R. Minnerath, Les Éditions du Cerf, Paris 2009. Il saggio presuppone che la legge naturale sia la norma etica che ogni uomo può scoprire in sé, e dunque, si può rinvenire nelle varie culture umane che la esprimono, sia pure ognuna diversamente. Il libro paragona, all'uopo, le grandi tradizioni religiose e filosofiche per far sorgere questo "universale umano", affinché gli uomini di Chiesa possano avere elementi di risposta alle sfide della bioetica, dell'economia e dell'ambiente e partecipare al dialogo interculturale e interreligioso.

2. Per il Lipovetsky siamo entrati nell'era del narcisismo individualistico caratterizzata dal vuoto. Non si tratta più del vecchio individualismo del XIX secolo, che postulava la liberazione dalle forme di potere e la vittoria dell'individuo sulle regole costrittive, ma di un individualismo avulso da ogni ideologia, apatico e privo di ogni contenuto (cfr. G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris 1993). Si è andati quindi ben oltre lo strutturalismo: "La dissoluzione del soggetto, all'interno della 'costellazione strutturalista', costituisce un certo fattore essenziale dell'etica contemporanea e delle sue trasformazioni. Mentre la filosofia del soggetto tende a definire l'uomo come individuo libero e responsabile che dà senso alle cose (non si tratta certo dell'individuo nel senso contemporaneo del termine), lo strutturalismo privilegia i modelli astratti di intelligibilità e afferma il primato della struttura rispetto al soggetto. Non sono la coscienza e il soggetto a determinare il senso, ma sono le regole, i sistemi e le relazioni che determinano il vero ordine in cui si dissolvono i soggetti" (J. Russ, *La pensée éthique contemporaine*, collection «Que sais-je?», Presses Universitaires de France, Paris 1994, trad. it., *L'etica contemporanea*, il Mulino, Bologna 1997, p. 22).

3. È fuori di dubbio che, oggi, ci troviamo di fronte alla crisi dell'etica, che, dal 1600-1700, ha caratterizzato la modernità nel fluire di ben tre secoli. "Si basava, quell'etica, su alcuni assunti fondamentali. Prima di tutto, il valore centrale del soggetto, con le sue caratteristiche principalmente qualificanti: la sua intrinseca razionalità e la sua nativa libertà. E, altrettanto importante, la destinazione universale di quel soggetto libero e razionale. Su questi principi tutta la modernità concorda; ma di essi si sono date *interpretazioni utilitaristiche* [...] e *interpretazioni trascendentali* [...] Un'etica, quest'ultima, che – dalla legge naturale di Hobbes all'imperativo categorico di Kant – ha fatto del concreto io morale la componente di un astratto Noi etico che coincide, in linea tendenziale, con l'intera umanità (J. Russ, *L'etica contemporanea*, cit., p. VII). Sulla stessa linea si pone F. Alquié nelle *Leçons sur Kant. La morale de Kant*, Collection La Petite Vermillon, La Table Ronde, Paris 2005 (ré-édition du cours *La morale de Kant*). Il saggio esamina con molta chiarezza la morale kantiana ed evidenzia i "vicoli ciechi" e le deficienze o lacune della *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* in paragone con la *Kritik der praktischen Vernunft*. L'autore conclude che l'uomo sembra per Kant identificarsi completamente con l'universale; ed allora, se di conseguenza, come sosteneva il filosofo di Königsberg, "la personalità s'identifica con la legge morale, la legge morale diventa la personalità stessa". Questo significa che per avere un fondamento alla moralità e che essa abbia senso, è necessario che "mon savoir s'arrête à ce monde. Il

viduo impacciato nel suo personale scorrimento privato, essa è storia perenne e ritornante, che avvinghia il destino dello spirito ogni volta che il reale, o una parte di esso, ne frantuma l'unità e prende su di lui il sopravvento. A questo punto lo spirito, scalzato dalla sua unità con il reale, si rintana in se stesso e cerca qui la forza per riemergere. L'in sé e la sua cura si fanno progetto, rinascita, forma ideale di trascendere l'immediato, e riconquistare il senso perduto⁴.

Lo spirito si rinserra in sé, è vero, ma non per rinunciare a modellare il reale, bensì per sottomettere questo reale in sé.

Esemplare di questo destino è un momento dello spirito classico quando la Grecia, dopo gli splendori dell'armonia "razionale" dello spirito platonico e aristotelico, dovette cedere alla potenza delle armi la sua libertà e imprigionare questo spirito nel silenzio interiore. Di fronte al mondo che gli diventava alieno, il greco non rinuncia, non si abbatte, ma si accinge, per altre vie, a restituire allo spirito il suo vigore, meglio, la sua forza di penetrazione nel reale.

Le figure *etiche* della filosofia ellenistica contrassegnano senza riserva questa lotta dello spirito a non soccombere, a non arrendersi, a non dire di

faut que je sache mon devoir, sans savoir si son accomplissement entraînera pour moi le moindre bonheur" (p. 281). L'etica razionalistico-trascendentale è, o più prudenzialmente, sembrerebbe essere, cessata in quest'era di vuoto con la morte del soggetto razionale e universale. Michel Foucault annunciava che l'uomo, inteso come concetto, era un concetto storico e costruito e non un'evidenza atemporale capace di fondare un'etica universale, e però, enunciava la dissoluzione del soggetto (cfr. M. Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966, trad. it., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967). Egualmente Althusser dichiarava che la storia non era il divenire assoluto dello spirito, come enunciava Hegel, ma un processo razionale, un "processo senza soggetto", e non l'avvento di un soggetto-sostanza, e però oggetto di una scienza particolare, il materialismo storico. Ne conseguiva che l'etica universale fondante i diritti era solo un'ideologia astratta da contrastare con un reale "antiumanesimo teorico" (cfr. L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in «Écrits philosophiques et politiques», édité par F. Matheron, Stock-Imec, Paris 1994, vol. I, trad. it., *Sul materialismo aleatorio*, Unicopli, Milano 2000). Per J.-L. Harouel "la contro-cultura degli anni '60 del secolo scorso ha avuto come sua principale ispirazione non Marx ma Nietzsche. I maestri del 'maggio francese' del 1968 (Barthes, Derrida, Foucault), hanno desunto dal marxismo l'idea che il pensiero non è altro che sovrastruttura e da Nietzsche il nichilismo distruttore di ogni valore stabilito – morale, religione, metafisica, arte. Di qui l'affermazione che tutto è contingente, soggettivo, che non c'è verità né oggettività, ma solo visioni differenti ed interessi contraddittori. Di qui l'idea che 'tutto è cultura', ogni comportamento, ogni usanza" (A. Vendemiati, *Universalismo e relativismo nell'etica contemporanea*, Marietti, Milano 2007, p. 61, n. 11). Pertinente all'uopo lo studio di E. Schwitzgebel and J. Rust, *The Moral Behaviour of Ethicists: Peer Opinion*, in «Mind», vol. 118-472, October 2009, pp. 1043-1059. I pareri degli "eticisti" non appaiono dissimili da quelli dei non addetti ai lavori, dal momento che gli eticisti non si comportano meglio di quelli che non lo sono.

4. Una ricerca in questo senso, e se pure articolata in un discorso di confronto ampiamente storico sul valore dell'etica come recupero del principio della soggettività, è il recente libro di G. Cantillo, *Con sé/oltre sé. Ricerche di etica*, Guida, Napoli 2009.

sì a un reale ostile e soffocante. L'etica è il ristoro dello spirito contro il dominio del particolare. In un certo senso l'etica è il centro della storia⁵, il suo cuore, nel momento in cui l'uomo si sbriciola sotto i colpi di un processo materiale insensato e privo di definizione. *Storia e morale* formano un tutt'uno; anzi, meglio, la morale si muove in uno con la storia. È questo un pensiero che non sfugge a Kant, anche se, come vedremo in séguito, la storia non è un termine centrale nella sua riflessione.

Se in un momento di svuotamento complessivo dell'azione umana emerge l'istanza etica⁶, intesa come risorsa per trovare il bandolo della questione

5. Vedi M. Canto-Sperber (a cura di), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Collection Quadrige, Presses Universitaires de France, Paris 2004⁴, 2 volumes. Questo dizionario ha lo scopo di "arricchire la comprensione che l'uomo contemporaneo ha di se stesso e del suo mondo", radicandosi nella storia; offre riflessione e sapere filosofici, con articoli raccolti da più di duecentosettantacinque autori francesi e stranieri, con il contributo dei più noti specialisti in ogni campo.

6. J. Russ fonda le "nuove" Etiche su nove principi, che, così, si possono sintetizzare: *principio religioso* o *Etiche della trascendenza religiosa* (Atlan, ma soprattutto Lévinas) che riaffermano il primato etico dell'Altro sull'ontologia teorica del Medesimo e recuperano, in questo modo, la trascendenza divina con la critica radicale dell'irriducibilità alla totalità e alla sintesi dei concetti di uomo, ipseità, eterno presente, amore, ecc.; *principio immanentistico*, o *Etiche dell'affermazione della forza innata e gioiosa del soggetto*, inteso nella sua concretezza e nei suoi flussi vitali (Misrahi, Deleuze e Guattari); *principio del realismo tragico* o *Etiche delle saggezze tragiche* per le quali la metamorale si traduce in una saggezza in cui si manifesta la più atroce sofferenza. I riferimenti obbligati per queste etiche della non assolutezza del Sé sono l'eccesso del male di Auschwitz e la sofferenza del bambino privo di difese (Conche e Rosset); *principio della coltivazione estetica del Sé*, o *Etiche come estetica dell'esistenza*, che affermano la "cura del Sé" e la stilizzazione dell'esistenza intesa come asceti spirituale e liberazione dalla colpa e dal peccato (Foucault); *principio del rispetto della vita* o *Bioetica*. In questo orizzonte assumono particolare rilievo forme contemporanee della ragion pratica: il *nuovo principio etico dell'agire comunicativo* o *Etiche della comunicazione trasparente*, che enunciano un agire capace di vedere nell'Altro una persona morale per cercarne il consenso (Apel e Habermas); *principio di responsabilità*, o *Etiche della civiltà tecnologica*, fondate sulla responsabilità parentelare e su quella dell'uomo di Stato, e adeguate all'età della tecnica per prevenirne gli effetti di una catastrofica distruzione (Jonas); *principio della giustizia*, o *Etiche neo-contrattualistiche*, che tentano di coniugare, contro l'utilitarismo, la nozione kantiana di dovere con l'attenzione alla concretezza delle scelte (Rawls); e, infine; *principio dell'individualismo*, o *Etiche al crepuscolo del dovere*, che enunciano una morale neoindividualista indolore e stile *cool* disintegrante ogni metamorale fondatrice in una società che è giunta al crepuscolo del dovere, ma che, non di meno, avverte la necessità di una rifondazione etica che sia universale. Un'esigenza di rifondazione che si rende necessaria dietro le spinte delle *etiche applicate* (etica dell'ambiente, etica degli affari, etica dei media, ecc.) e dei nuovi *universalisti concreti* postulati dal vuoto degli assoluti astratti della modernità che rifiutano il relativismo e il nichilismo imperanti. Cfr. J. Russ, *L'etica contemporanea*, cit., pp. 39-75. Si vedano, anche, Le "Figure dell'etica", in *Introduzione all'etica*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 3-117, che sviluppano organicamente l'indagine normativa e si soffermano sulle etiche mutate dalla *filosofia pratica aristotelica*, tra *neo-contrattualismo* e *neo-liberismo*, e su quelle *asimmetriche*, integrando lo schema tracciato da J. Russ. Per saperne di più sulla bioetica, v. E. Sgreccia, *Manuel de Bioéthique. Les fondements et l'éthique biomédicale*, avec la Préface du cardinal P.

della ripresa dell'io nella sua essenza, un ritorno a Kant, sotto questo aspetto potrebbe suonare come uno scandalo, laddove la figurazione etica del filosofo di Königsberg è stata trafitta, da sempre, da una critica pungente per la sua vuotezza formale⁷.

Barbarin, trad. francese a cura di R. Hivon, Mame-Edifa, Paris 2004. Testo fondamentale per un approfondimento per tematiche; v. anche Mgr P. d'Ornellas et les Évêques du groupe de travail sur la Bioéthique, *Bioéthique. Questions pour un discernement*, Lethielleux, Desclée de Brouwer, Paris 2009.

7. Il rimprovero di un *dovere meramente soggettivo* e storico è l'accusa che, a partire da Hegel, viene rivolta a Kant. Ad esso sono opposti l'*eticità sostanziale* e la *storia*. Scheler, in linea con Nietzsche e Husserl, rimprovera Kant per il suo *vuoto formalismo* che si traduce in un'*etica delle intenzioni* in cui il soggetto morale è un "agente puro", che agisce rettamente in vista del solo dovere che viene, quindi, ad essere una forma vuota di contenuto. Cfr. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-1916), in *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Francke, Bern und München 1954, trad. it., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1996; Id., *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, Bd. 1, B. Vopelius, Jena 1899. Già in quest'opera giovanile – si tratta della sua dissertazione pubblicata a due anni dalla laurea, *Contributi per una determinazione dei rapporti tra i principi logici e i principi etici* – Scheler distingue tra un *giudizio (Urteil)* della ragione teorica e pratica, che si fonda sulle rappresentazioni universali (*Allgemeinvorstellungen*), e una *valutazione (Wertung)* che, al contrario, si basa sui sentimenti universali (*Allgemeingefühle*). V. *Ivi*, p. 88. Lo stesso Scheler scorge nel rigorismo kantiano un'influenza del protestantesimo luterano e, sopra tutto, calvinista (cfr. M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, trad. it., Bompiani, Milano 1989). All'accusa di una compresenza in Kant di due morali, la *morale degli imperativi* e la *morale della prassi*, si aggiunge quella di *decisionismo*, formulata da Adorno. Per salvare la libertà umana dal determinismo causale, riducendola a un dover decidere tra un'alternativa obbligata, la legherebbe inscindibilmente al determinismo (cfr. Th.W. Adorno, *Libertà. Per la metacritica della ragion pratica*, in *Dialettica negativa*, trad. it., Torino 1970, pp. 189-268, tit. orig., *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1966). L'accusa di soffocamento "decisionistico" di ogni libertà è aggravata ancor più dallo stesso Adorno e da Horkheimer (cfr. M. Horkheimer – Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it., Einaudi, Torino 1966, p. 103, tit. orig., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam 1947). Sul formalismo kantiano insiste anche P. Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana*, in «Funzione religiosa della filosofia. Saggi e discorsi», Armando, Roma 1972, pp. 119-174.

Per Schopenhauer la morale kantiana mancherebbe di contenuto principalmente per la mancanza di esperienza e dunque la legge sarebbe impotente. Nel suo saggio, *Le Fondement de la morale*, così scrive: "Par suite, le ressort de la moralité doit en fait être un *objet d'expérience*; en cette qualité, il doit se présenter sans qu'on l'appelle, s'offrir à nous, puis ensuite, ne pas attendre nos questions, nous imposer d'abord son action, et une action assez puissante pour triompher, ou du moins pour être à même de triompher, des motifs qui lui feront obstacle, de cette force prodigieuse, l'égoïsme. Car la morale a affaire avec la conduite *réelle* de l'homme; que lui font tous ces châteaux de cartes *a priori*? Que produit-on par là? Rien qui vaille, au milieu des travaux sérieux et des difficultés de la vie, un moment d'attention: aussi compter là-dessus contre le tourbillon des passions, c'est se servir d'une seringue contre un incendie" (in A. Schopenhauer, *Le Fondement de la morale*, trad. fr., a cura di A. Burdeau, Le Livre de poche, Paris 1991, pp. 73-74).

Mentre per Nietzsche, l'imperativo categorico è precisamente l'egoismo kantiano che Kant pretende di respingere. Nel suo saggio, *Die fröhliche Wissenschaft*, afferma: "O per

È un rischio consapevole, che va accettato proprio perché questa etica, filosofia morale per eccellenza, nel tenace rifiuto di convertirsi al piano dell'empirico, non può lasciare il soggetto dommaticamente chiuso nel serraglio del fatto compiuto, ma deve caparbiamente spingersi verso la possibilità di attingere un vero e proprio giudizio etico *a priori*.

La formulazione di un tale giudizio è la posizione immediata del problema: essa implica la definizione di un'azione, ma questa definizione implica, a un tempo, il mezzo della definizione e il suo oggetto, ovvero lo strumento dell'azione che la porti a compimento come *fatto* morale. Il giudizio *a priori* è l'istanza, perciò, di una frattura: da una parte la categoria, dall'altra il fatto morale⁸. La risoluzione di questa frattura è l'identificazione del cono-

dirirla brevemente, se tu avessi pensato più sottilmente, se tu avessi osservato meglio ed avessi di più appreso, per nessuna ragione t'indurresti a chiamare dovere e coscienza, questo «dovere» e questa «coscienza», che tu credi esserti proprî: l'osservazione del modo, *nel quale si sono andati sempre formando i giudizi morali*, ti renderebbe insoffribili cotesti modi di dire tanto patetici [...]. Come? Tu ammireresti in te stesso l'Imperativo categorico? Cotesta «solidità», cioè, di quello che tu chiami il tuo giudizio morale? Cotesto sentimento «assoluto», forse, secondo il quale «tutti, a proposito d'una data cosa, debbono avere il giudizio stesso che io ho»? Ammira piuttosto il tuo egoismo, riguardo a ciò! E la cecità, la piccineria e la modestia del tuo egoismo! Perché è pretto egoismo, il considerare il proprio giudizio quale legge universale; un egoismo cieco, meschino e modesto, d'altro lato, poiché esso rivela come tu non sia ancora riuscito a scoprire te stesso, nè a crearti un tuo proprio Ideale, quello che mai potrebbe essere l'Ideale di qualchedun altro, e tanto meno l'Ideale di tutti” (in F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, § 335, libro IV, trad. it. a cura di A. Cippico, Fratelli Bocca, Torino 1921, pp. 190-191).

Al contrario, per Ricœur, il formalismo arrecherebbe persino benefici. Così si esprime: “Il ne faudrait pas attacher à ce renvoi de la morale à l'éthique la signification d'un désaveu de la morale de l'obligation. Outre que celle-ci ne cesse pas de nous apparaître comme la mise à l'épreuve des illusions sur nous-mêmes et sur le sens de nos inclinations qui obscurcissent la visée de la vie bonne, ce sont les conflits mêmes suscités par la rigueur du formalisme qui confèrent au jugement moral en situation sa véritable gravité. Sans la traversée des conflits qui ébranlent une pratique guidée par les principes de la moralité, nous succomberions aux séductions d'un situationnisme moral qui nous livrerait sans défense à l'arbitraire. Il n'y a pas de plus court chemin que celui-là pour atteindre à ce tact grâce auquel le jugement moral en situation, et la conviction qui l'habite, sont dignes du titre de *sagesse pratique*” (in P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Collection Points Essais, Éditions du Seuil, Paris 1990, pp. 279-280).

8. Già nel 1980 Norbert Hinske riconsiderava in Kant la morale della prassi quotidiana, allineandola all'etica degli imperativi, a partire dal 1793, anno di pubblicazione dello scritto *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (cfr. N. Hinske, *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Alber Verlag, Freiburg und München 1980, pp. 86-120). Ma è sopra tutto Otfried Höffe che “coinvolge Kant in problemi attuali che vanno dalla natura del pensiero matematico e dei suoi fondamenti, a quello del valore e del carattere delle leggi fisiche e biologiche, a quello del rapporto tra meccanicismo e teleologia, a quello della *fondazione dell'etica e del diritto in chiave di razionalità, senza per questo abdicare necessariamente alla concretezza dell'azione morale e del rapporto alla situazione storica*, a quello del destino terreno ed ultraterreno dell'uomo” (O. Höffe, *Immanuel Kant*, il Mulino, Bologna 2002², p. IX, cs. ns., tit. orig., *Immanuel Kant*, Beck Verlag, München 1983).

scere e del fare, del logico e del pratico; è l'assorbimento del giudizio di valore nel giudizio di fatto – in una parola – è l'evento e il predominio dell'immagine dialettica che si fonda sull'unità originaria vero-fatto, categoria-storia.

Essa sorge e si compone come elemento antiteleologico della pretesa sempre risorgente, in Kant, che possa o debba esserci un giudizio etico *a priori*, un giudizio cioè che impone uno scavo inesorabile tra il soggetto giudicante e l'oggetto giudicato. La dialettica, quella del nesso soggetto-oggetto, che caratterizza la grande vicenda della filosofia classica tedesca, non sopporta fratture nel fermo convincimento della sustanziazione del logico-etico del reale. In altre parole, il misconoscimento della dialettica nei confronti del piano etico-apriorico di Kant, fa fede sulla carica di universalità radicata nelle molteplici forme del reale. Ma, per quanto questo convincimento sia esso stesso presupposto da una necessità logica, non può ignorare la presenza di una necessità logica, non può ignorare la presenza di una realtà instabile e scorrevole in cerca, ansiosamente, di novità e costruzione storica. Vien fatto spontaneo di chiederci: l'universalità della dialettica storica è lo strumento impregiudicato dell'azione umana? Lo può essere a patto, però, di un continuo aggiustamento del logico al reale, aggiustamento che Kant osteggia perentoriamente non per sfiducia razionale, bensì per assicurare alla ragione l'assoluto riconoscimento dell'universalità. Ciò che Kant temeva era il dispendio incessante della ragione alle prese con un reale dal volto proteiforme. Semplicemente, Kant può essersi chiesto: "come tener fermo un giudizio che invecchia immediatamente rispetto al reale che si vuole giudicare?" È questa pretesa dell'essenza ultima del giudizio che tiene impegnato Kant caparbiamente nella sua ricerca di un comportamento (-pratico) umano indefettibile.

Nel giudicare si riconosce qualcosa, ma questa "decisione" implica la messa in evidenza di certe note che si presuppongono all'atto dello stesso riconoscimento. L'origine del giudizio qui porta in sé già anticipatamente quelle note rispetto all'oggetto in cui vogliono rintracciarsi. Non c'è frattura qui: cosa e valore coincidono. Diversamente, scaturisce da qui l'adesione alla storicità del giudizio, e invero, di ogni giudizio; il sovvertimento per cui il giudizio di fatto prende il posto del giudizio di valore – cioè la cosa, il particolare che si "incarna" nella legittima etica – sconvolge, altresì, anche la valenza teoretica interna del giudizio, che approderebbe, appunto, in questo sommovimento, a un'identità diversa: non più giudizio di "riconoscimento", ma di "accertamento".

L'assunzione del giudizio nel piano dialettico – l'identità reale-pensiero – sancirebbe la perdita dell'universalità del giudizio, piegandolo sommessa-mente all'ossequio di una provvisoria certezza, dove la universalità si spegnerebbe nel particolare, perdendo la sua boriosa anticipazione categoriale rispetto al reale.

È questo il punto di rottura in cui l'immanentismo più ostinato, nelle sue propaggini antintellettualistiche ed antimoralistiche, si scontra e polemizza senza riserve con un'istanza logica – quella di Kant – che pone l'universale fuori del reale. Scheletricamente: l'opposizione di *ragione* e *intelletto*; ovvero, praticamente, *eticità* e *moralità*: il nesso Kant-Hegel.

Da un lato, storia e categoria sono una cosa sola; filosofare significa fare storia; conoscere significa operare. Qui è l'istanza della dialettica che impone intransigentemente la sua azione contro il moralismo nella sua forma della filosofia morale di Kant.

Alla testa del pensiero moderno c'è questa dialettica tesa a liberare l'uomo dai feticci intellettualistici. Dall'altro, l'universalità non è negata alla storia, e non c'è nulla che sia antistoria; tuttavia, non c'è possibilità di giudizio quando soggetto e oggetto, verità e fatto, razionale e reale, concetto e realtà empirica, si stringono nell'amplesso logico dell'unità. È il crollo dell'*a priori*, è la rinuncia alla *definizione* che viene sacrificata nel vortice inarrestabile della dialettica. È la negazione dell'illusione dell'universalità astratta dal mondo. Di questa negazione si è nutrito, poi, tutto lo storicismo contemporaneo nelle sue varianti storiografiche più avanzate. Lo schema fornito da Lenin e ripreso da Lukács, di un Kant a mezza via tra il progresso e la reazione, tra la dialettica e la logica astratta⁹, è il tentativo di uno

9. Per V. Lenin, cfr. Id., *Materialismo ed empiriocriticismo*, in *Opere complete*, vol. XIV, 1908, Editori Riuniti, Roma 1963⁴, p. 191 ss.; per G. Lukács, vedi Id., *Prolegomeni a un'estetica marxista: sulla categoria delle particolarità*, Editori Riuniti, Roma 1957, p. 17 ss. e Id., *Contributi alla storia dell'estetica*, Feltrinelli, Milano 1957, p. 54. Antesignano del pensiero kantiano, per E. A. Synan e per alcuni studiosi francesi, sarebbe un autore alto-medievale, cioè San Bonaventura da Bagnoreggio. Per Breton, Gilson, Bougerol e altri studiosi di San Bonaventura, il Dottore Serafico rimane attuale riguardo alla risoluzione del conflitto teoria-prassi, proponendo soluzioni concrete che si aprono alla speranza di poter mettere in pratica ciò che si afferma in teoria. Ad esempio l'opuscolo *De sex alis Seraphim*, che propone consigli ai superiori, è così umano ed impregnato di psicologia concreta che la Compagnia di Gesù – che non ha mai fatto uso di altri scritti che non fossero i suoi – ha voluto che fosse stampato e diffuso in tutte le loro province. In tal senso, e nella nostra lettura di Kant, il parallelismo tra i due filosofi è sorprendente. Nel suo saggio sulle virtù cardinali nel cosmo di San Bonaventura, ed in particolare nella parte sull'emanazione, sull'esemplarità e sul compimento, lo studioso E.A. Synan, conclude: "Se un uomo è una creatura che fa parte del macrocosmo, questo uomo è interiormente un universo religioso e morale, la cui storia individuale e comunitaria è un viaggio verso la «consumazione» eterna; le quattro virtù cardinali sono quattro modalità di questo itinerario. Che guardasse oltre se stesso verso il mondo più grande o verso il mondo più piccolo, San Bonaventura vedeva vestige di un'unica sorgente ed un tessuto di corrispondenze incarnazionali. Uno non può fallire nel notare gli echi di Sant'Agostino, di Sant'Anselmo, dei Vittorini nel devoto stupore del Santo verso la doppia sbocciatura della divina fecondità. Sarebbe fatuo non riconoscere questi echi, che si riverberavano ancora a Königsberg? Malgrado tutte le differenze, le due meraviglie gemellari, che hanno colpito Kant, avevano già commosso San Bonaventura da molto tempo: il cielo stellato sopra di me" e la legge morale dentro di me. "Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, [...] der bestimmte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir" (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant's

sforzo teoretico non tanto di leggere Kant hegelianamente, ma quanto di bonificare, per così dire, l'impianto kantiano, dalla metastoricità delle categorie. Lo scopo di questo saggio è quello di eliminare il dualismo che vive nell'energica opposizione distintiva tra contenuto in sé e la glacialità delle forme in sé¹⁰.

Il percorso critico della filosofia classica tedesca nei confronti di Kant non è poi in fondo che la liquidazione *tout court* del suo impianto; la necessità del ripristino del discorso filosofico oltre Kant coincide con il bisogno di dare dignità teoretica al noumeno, di liberare cioè la cosa in sé dal suo fondo oscuro e ripristinarla nella costituzione formale della chiarezza. La rifondazione della filosofia di Kant è la liberazione di questa filosofia dal suo residuo intellettualistico e metafisico. La riconduzione del noumeno sul piano del *contenuto-forma* sancisce l'unità di forma e contenuto, di categoria e storia, del dover essere e dell'essere, della metafisica e della realtà. Nel momento in cui il logico si intesse nel reale e ne sancisce, in ogni ordine della sua molteplicità, il valore, viene annullata la possibilità del giudizio *a priori*. Ma, nella filosofia kantiana, ciò che conta non è il successo, ma il significato del giudizio *a priori*.

Infatti questo giudizio cade sotto i colpi della giustificazione di fatto: esso non può resistere all'avanzata caotica del reale. La presenza del noumeno spiega la sconfitta della giustificazione di fatto delle forme *a priori*. Il noumeno è scandalo della conoscenza umana; la sua trascendenza è il limite dell'*a priori*, è la testimonianza della sua vuotezza di pregnanza realistica. Ma questa vuotezza può vantare, a sua volta, una giustificazione di diritto d'immensa importanza. E questa giustificazione è l'esistenza dell'illusio-

Werke, Berlin 1913, Bd. 5, S. 161, citato da E.A. Synan, *Cardinal virtues in the cosmos of Saint Bonaventure*, in "San Bonaventura 1274-1974, Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae doctoris seraphici, cura et studio Commissionis Internationalis Bonaventurae", vol. III (Philosophica), Grottaferrata (1973-1974), pp. 37-38).

10. Per un accostamento allargato al filosofo v. A. Renaut, *Kant aujourd'hui*, Collection Champs, Flammarion, Paris 2003 (ristampa). Questo saggio rappresenta una riflessione approfondita e molto accurata sulle letture e sugli approcci contemporanei a Kant in svariati campi. L'autore studia, da un lato, le domande più radicali sulla "finitudine" umana e, dall'altro, conclude sulla fecondità filosofica (vale a dire di una filosofia pratica) di un "kantismo allargato", come evidenziano sia la critica fichtiana, hegeliana e heideggeriana sia le riflessioni dei pensatori americani, tedeschi e francesi (pp. 503-4), affrontando problemi del diritto dell'immigrazione e tentando una soluzione riguardo al cosmopolitismo contemporaneo. Cfr. anche G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Collection Quadrige, Presses Universitaires de France, Paris 2008³ (ristampa). Il filosofo analizza in modo molto originale e sottile il metodo filosofico di Kant nelle sue tre Critiche, ponendo l'enfasi sul "principio d'una tesi essenziale della Critica in generale: ci sono degli interessi della ragione che *differiscono in natura* [...] e che] formano un sistema organico e gerarchizzato che è quello dei fini ultimi dell'essere ragionevole" (p. 13), ma "una facoltà legislatrice [...] non sopprime del tutto l'uso delle altre facoltà [...] Secondo ogni Critica, l'intendimento, la ragione e l'immaginazione entreranno in rapporti diversi, sotto la direzione di una di queste facoltà" (p. 17).

ne trascendentale che l'uomo nutre anche quando è sommerso sotto il turbine caotico dell'irrazionalismo e dell'empirismo. Sorretto dalle forme trascendentali che lo affermano, l'uomo non rinuncia a questo diritto di ritenersi nel vero.

Sarà un'illusione, continuamente immolata a quel turbine imperioso dell'esperienza, ma rinunciare a questa illusione, sembra il monito di Kant, è il completo cedimento della volontà conoscitiva all'ordine della storicità. E abbandonarsi a questa storicità significa decretare l'annullamento del giudizio sintetico *a priori*.

La rinuncia all'illusione è la rinuncia al problema stesso di Kant. Ma questo problema è quello della filosofia stessa: la giustificazione di diritto delle categorie non è una parzialità teoretica della ricerca: essa vive all'interno di una ricerca dell'assoluto.

L'obiezione che il problema rimanga irrisolto, non autorizza nessuna critica a invalidarne l'impostazione epistemologica. L'assenza di una soluzione definitiva non impedisce il riemergere della periodicità problematica. Qui, "logica" e "storia", sono a confronto in un percorso voluto da Kant per decidere del destino della filosofia. Ma, sembra dire il Nostro, la filosofia non si arrende alla storia.

Il capitolare davanti all'empirico, il soggiacere alla furia caotica del reale segna, a un tempo, con la sfiducia nel filosofare di tipo classico, la crisi del giudizio. Se la crisi del giudizio è il predominio della *storia* sul *valore* c'è, in questo nesso, qualcosa che richiama singolarmente il destino della civiltà cristiana.

Difatti, se da un lato, nell'impianto soprattutto medievale del cristianesimo, si trova in esso la definizione della *morale* che predomina ponendosi a sistemazione astratta e giuridica dei valori etici e metamorali al cui codice vincolante bisogna attenersi per giudicare in assoluto (vale a dire la presenza della legge, che, chiusa nell'impassibile categorialità, in cui aristotelicamente si imprigiona, deve essere rispettata ed applicata, senza la possibilità, da parte dell'uomo, di attenuarne il rigore attraverso il ricorso alle ragioni più umane della trasgressione); dall'altro, il cristianesimo è anche presenza dell'*evento*, messaggio d'amore, senza limiti e confini.

L'assolutizzazione dell'amore è la condanna della *legge*, è la sfiducia nel principio, nella verità, nell'universale, nella soluzione del problema, fosse anche il problema etico. Singolarmente, la problematizzazione del giudizio etico kantiano è l'esemplificazione della duplice immagine del cristianesimo: una volta esso è dogma chiuso, precetto tribunizio (Antico Testamento), l'altra è *agápē*, amore o liberazione (Nuovo Testamento), lungo alterne vicende o di sovrana giustizia o di pietà profonda nei confronti dell'uomo. In questa alternanza non è esagerato riconoscere l'affiancamento del cristianesimo una volta alla logica classica, l'altra alla dialettica; o come principio della logica apriorica, della definizione, o della scissione, a seconda che predomini il messaggio di giustizia o il messaggio d'amore.

Nella sua veste dialettica lo storicismo contemporaneo può dunque ritenersi l'espressione teoretica più aderente alla civiltà cristiana dell'amore. Esso sacrifica tutte le determinazioni del reale, lo stesso noumeno, alla dialettica, ove la morale cristiana e la morale kantiana sperimentano lo stesso destino della sconfitta. Morali di tipo manicheistico, cioè del bene e del male, entrambe autonomizzano la ragione etica, collocando l'uomo fuori dalla ragione fenomenica. Dinanzi alla vanità delle proposizioni generali, dell'astrattezza del principio, della povertà della teoria, l'uomo piega la fronte davanti al gesto storicizzante del tempo.

Se tutto viene soffocato nel circuito inarrestabile della storicità, l'aspirazione al giudizio di quelle morali intransigenti e definite, è l'emblema di uno *Streben* anacronistico e perdente di fronte alla verità della storia avvolta nel fascino compatto della realtà. È qui che coincide la crisi del giudizio: nella sua molteplice figurazione essa ci scoraggia – e, nello stesso tempo, ci deprime – ad assumere la difesa di morali astratte.

Al cospetto di questo giudizio l'uomo deve assumersi la colpevolezza di non voler rinunciare alla sua dimensione storica, alla sua finitezza esistenziale, a non volersi riconoscere come essenza noumenica. E questa crisi non è cosa da poco: essa investe da vicino il mondo della politica, dell'economia, dell'arte, delle scienze. Chiunque può vedere qui, in ogni settore, un aspetto singolare della sfiducia propria del mondo moderno che, nella sua essenzialità, manifesta una base molto robusta della sovrastruttura teoretica immanentistica. Chi ascolta il discorso propagandistico della politica, si trova di fronte all'immagine più incontestabile di questa sfiducia nella categoria logica della "definizione". Qui quel discorso rimbalza alle orecchie come l'assoluta mancanza di accordo sui termini che si adoperano. I termini diventano astrazioni e le soluzioni ad essi affidate suscitano la perplessità dell'uomo della strada; e se pure la parvenza di soluzioni affiora, queste sono così fragili che ben presto riaprono il problema; e ritornando il problema continuamente – fondamentalmente, per esempio, quello della giustizia sociale – provoca il disorientamento logico che impedisce il giudizio¹¹.

11. Per Vendemiati ci troviamo di fronte a un "politeismo dei valori" formulati con un linguaggio emotivistico: "Di fronte alla disgregazione della totalità, in una prima fase, la cultura ha reagito come in preda all'ebbrezza dell'esaltazione della differenza, della frammentazione, della nascita di nuove individualità. Davanti a ciascuno si aprono orizzonti di senso potenzialmente illimitati [...] Qualsiasi scelta diventa comparabile con qualsiasi altra. Non c'è niente che non possa essere rivisto; ogni cosa che facciamo è sempre possibile altrimenti. Così sembra che non abbia più senso distinguere il vero dal falso; si vive ormai in forma ipotetica, disimpegnata, rivedibile" (A. Vendemiati, *Universalismo e relativismo nell'etica contemporanea*, cit., p. 14). Cfr. anche M. Marzano, *L'éthique appliquée*, Collection "Que sais-je", Presses Universitaires de France, Paris 2010². Il testo insiste sulla frammentazione delle etiche nei vari campi a cui si applica. Fondandosi sulle teorie morali di Aristotele, Mill e Kant, l'autore analizza il passaggio alla prassi e mostra come l'etica applicata sviluppi un nuovo approccio filosofico, andando oltre i campi di studio dell'etica (bioetica, etica della medicina, etica dell'ambiente, etica della sessualità, etica degli affari, ecc.) propo-

Singolarmente, potremmo mettere qui a segno lo scandalo che la democrazia, intesa come dimora della libertà del *giudizio*, annulla il giudizio stesso.

L'evento di soluzioni possibili depriva di scientificità il problema e amplifica la particolarità delle soluzioni stesse. Legittimo quindi è l'interrogativo di chiedersi quale sia la *verità*. Nell'assenza della definizione, nella scomparsa dell'unità centrale cui riferirsi per porre la base della forma logica del giudizio, resta il reale sgretolato nella miriade delle sue parti: il *particolare*, appunto, che si fa sostituto del *giudizio*, gabbando la parte per il tutto nella sua feticizzazione.

Su questa strada, all'universale assolutamente astratto, si sostituisce un universale fraudolento, sotto cui si nasconde il particolare vittorioso che rifiuta di riconoscere gli altri particolari; oppure questi si stabiliscono in una posizione di reciproca relazione, nella quale l'uno vale l'altro, in un processo continuo in cui viene meno il criterio stesso del giudizio.

A questo punto, nella decretazione della morte di una norma di giudizio, la dialettica emerge trionfante sul letto della storia, avanzando in un'antinomia perpetua, in cui, soffocando le proposizioni assolute, instaura quelle definitive, per cui giusto e ingiusto, vero e falso, cattivo e buono, si scambiano il posto vanificando ogni possibilità di giudizio.

La dialettica, intessuta di concretezza reale, non sopporta il gioco per la sua pretesa di una universalità astratta. È questo carattere di astrattismo che decreta lo scandalo della morale kantiana. Essa si muove nella *definizione*, cioè nella dialettica, che non ha punti di riferimento, perché essa avvolge, all'interno del suo processo, un continuo appello alle circostanze di tempo e di luogo, vale a dire, alla forma empirica, alla visione, in breve, della *verità concreta*.

I due progetti teorici sono là a vantare posizioni diverse, l'uno l'ideale *astratto*, l'altro l'ideale *concreto*. Ma, in questa dicotomia apparentemente oppositiva, resta, come vedremo in séguito, quando affronteremo il problema della "storia", la possibilità di un contatto o di un'esigenza comune che si muove sottesamente a sollecitare entrambe le visioni.

Per ora l'etica kantiana¹² resta l'ultimo baluardo della metafisica classi-

nendo strumenti di analisi che si possono applicare trasversalmente agli ambiti studiati per orientare le domande morali odierne.

12. Gli studi sull'etica kantiana sono innumeri; in questa sede si menzionano quelli più significativi a principiarsi dal XX secolo, quantunque non in senso esaustivo, che affrontano il problema sia pure con un'angolatura diversa da quella da noi privilegiata, cioè di evidenziare il rapporto teoria-prassi, che emergerà dalla lettura del saggio: K. Schmidt, *Beiträge zur Entwicklung der Kantischen Ethik*, Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, Marburg 1900; H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, Cassirer, Berlin 1910², trad. it., *La fondazione kantiana dell'etica*, Milella, Lecce 1983; O. Brauer, *Die Beziehungen zwischen Kants Ethik und seiner Pädagogik*, Phil. Diss, Leipzig 1904; V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Alcan, Paris 1905; K.

ca. Il riparo platonico all'onda del divenire. Ma, intanto questo divenire si è fatto imponente e sommerge, nella sua tragedia immanentistica, ogni sforzo dell'uomo moderno. Il crollo del moralismo è il crollo di una fede, di una *speranza*, di cui l'uomo è stato deprivato sotto il peso di una esperienza che la ridicolizza.

L'uomo è solo e povero, oggi. Non ha più la forza dell'ideale, e senza misura si piega, rassegnato, alla morale del tempo, e si storicizza. La nostra coscienza è invasa dal realismo; non ci sono più condanne o esclusioni perché nulla ci meravaglia, o ci scandalizza. Morto l'ideale, lo scandalo non è più la realtà, ma è rinvenibile nell'idea morta che si muove nella realtà, senza sentirne il peso, senza ribellarsi.

Si può dire, senza tema di esagerazione, che l'etica kantiana è la configurazione del rovesciamento etico contemporaneo, il suo assoluto opposto. Essa è fondamentalmente ancorata alla logica classica per la quale A è A; essa è refrattaria ad ogni compromesso con l'esperienza, a qualsiasi equivoco razionalistico. Per Kant il bene è bene, il male è male¹³. I confini sono tracciati senza tentennamenti teoretici, netti e rigorosi, per cui si determina immediatamente la possibilità del giudizio¹⁴.

Sternberg, *Beiträge zur Interpretation der kritischen Ethik*, de Gruyter & Co, Berlin 1912; G. Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Mohr, Tübingen 1931; W.T. Jones, *Morality and freedom in the philosophy of Immanuel Kant*, Oxford University Press, London 1940; M. Moritz, *Studien zum Pflichtbegriff in Kants kritischer Ethik*, Gleerup, Lund 1951; A.R.C. Duncan, *Practical Reason and Morality. A Study of Immanuel Kant's Foundations for the Metaphysics of Morals*, Nelson, London 1957; S. Klausen, *Kants Ethik und ihre Kritiker*, Dybwad, Oslo 1954; e, venendo a quelli a noi più vicini: A. Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1986; P. Manganaro, *Libertà sotto le leggi. La filosofia pratica di Kant*, C.U.E.C.M., Catania 1989; S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, Guerini e Associati, Milano 1994; A. Gunkel, *Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit*, Haupt, Bern-Stuttgart 1989; O. Höffe, *Ethik und Politik. Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1979; W.D. Ross, *Kant's Ethical Theory. A Commentary on the «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»*, Oxford University Press, Oxford 1954, ecc.

13. Per un resoconto sui moralisti prima di Kant cfr. L. Van Delft, *Les Moralistes. Une apologie*, Collection Folio Essais, Gallimard, Paris 2008. Questo saggio ritrae la storia della figura del moralista, che fu essenziale alla cultura letteraria europea dal '500 al '700, in quanto sviluppa "un modo di conoscenza senza dogmatismo né certezze". Questa apologia definisce il moralista, "ma non troppo" (cap. 1), lo situa nel suo contesto socio-culturale (cap. 2) nel "castello" della letteratura morale che ci fa entrare nelle sue due ali: l'ala della teatralità (cap. 3) e quella dell'antropologia (cap. 4). L'autore conclude sulla "prescienza di un' *imago mundi* – la nostra precisamente – che, in paragone con quella dell'età classica, sembra polverizzata e alla quale corrisponde l'avvenimento di una scrittura discontinua, in qualche modo atomizzata" (cap. 5: *Moralia* rivisitata: modernità).

14. Una nuova era, tanto nella filosofia generale che nell'etica, è fatta iniziare con Kant e con il suo razionalismo critico. È impossibile una conoscenza teoretica certa della cosa in sé; ma nella ragione pratica (nella volontà) abbiamo la legge morale autonoma, valevole universalmente e in modo assoluto, legge che richiede l'immortalità, il libero arbitrio e l'esistenza