



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Mariannina Failla

Il Ciclope morale. A partire dalla Riflessione 903 del Nachlaß kantiano

Abstract:

This paper aims to analyze the benevolence starting from the Reflexio 903 of Kant's anthropological *Nachlaß*, that depicts the figure of the Cyclops as a subject shun from sociality. The autor wants to raise the issue whether the virtue of benevolence could contribute to overcome the condition of those Cyclops, who nowadays maintain a hyper-liberal conception of justice. According to the *Grundlegung der Methaphysik der Sitten*, benevolence should be interpreted as the result of a phenomenological path of moral consciousness, whose figures can be represented by the four duties of love. The phenomenology of benevolence is then accompanied by the analysis of its conceptual structure. Starting from Kant's *Methaphysik der Sitten* benevolence involves in fact the juridical, communicative, and ethical dimension of social coexistence. The analysis intends also to highlight that Kant's ethical thought should not be understood as formalistic but as socially-oriented.

Key-words: Benevolence; Suicide; Lie; Wish; Sympathy; Love

Conoscersi come esercizio del limite

Fra i filosofi che nel Novecento si sono avvicinati a Kant credo se ne possano segnalare alcuni che hanno cercato di dare senso all'espressione 'antropologia trascendentale', contenuta nella *Riflessione 903 del Nachlass* antropologico di Kant. Penso a Gilles Deleuze, il quale nel suo lavoro *La philosophie critique de Kant*¹ ha voluto individuare la missione antropologica di Kant nella riflessione trascendentale sulle tre facoltà della ragione teoretica, pratica e del Giudizio, interpretandole come

¹ Si veda G. DELEUZE, *La philosophie critique de Kant - Doctrine des facultés*, P.U.F., Parigi 1971²; trad. it., *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*, Cappelli Editore, Bologna 1979.

sistema unitario della ragione stessa. Egli ha sviluppato così in senso antropologico il concetto riflessivo di sistema, in favore del quale Kant si è espresso nella *Prima Introduzione alla Critica del Giudizio*². Ma ancor più di Deleuze credo che nella direzione dell'antropologia trascendentale si siano incamminate le riflessioni del giovanissimo Walter Benjamin nella misura in cui egli propone una visione spirituale, ideal-razionale di esperienza. Ne *Sul programma della filosofia futura*, interno a *Metafisica della gioventù, Scritti 1910-1918*, Benjamin usa il termine kantiano di 'tipica' decontestualizzandolo e mettendolo in relazione all'architettura della ragione pura per ricavarne un concetto spirituale d'esperienza che sia esperienza del mondo nella sua totalità, i cui presupposti vengono rinvenuti nelle idee trascendentali della ragione pura. È dunque un'esperienza meta empirica (superiore), che riguarda l'idealità della ragione nel suo complesso e il suo rapporto con la religione, a indurre il giovane Benjamin a valutare ciò che si può mantenere, scartare oppure ancora trasformare della filosofia kantiana. La sua trasformazione, o forse trasfigurazione, del pensiero kantiano si avvale tuttavia di un elemento fondamentale dell'antropologia trascendentale ossia della struttura architettonica della ragione stessa, offerta da Kant nella *Critica della ragione pura*³.

Per aggiungere un altro tassello alla riflessione sull'antropologia trascendentale, bisogna, tuttavia, rivolgersi al ruolo assunto dal concetto di limite nella filosofia kantiana. Riflettere su esso può, infatti, contribuire a chiarire il senso dell'espressione «conoscenza di sé», usata da Kant nella *Riflessione* 903.

Sono molto famosi i passi dei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che voglia presentarsi come scienza* nei quali Kant distingue fra limite

² Un altro approccio ai temi estetici di Kant, sulla base di concetti centrali per l'antropologia trascendentale quali 'architettura', 'riflessione', 'sistema' è offerto da J.-F. LYOTARD, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Paris 1986: trad. it., *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, Guerini e Associati, Milano 1989.

³ Si veda W. BENJAMIN, *Über das Program der zukunfitger Philosophie*, in *Metaphysik der Jugend, Schriften 1910-1918*, in *Gesammelte Schriften*, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhauser; Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 191-215; trad. it., *Sul programma della filosofia futura*, in *Metafisica della gioventù, Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, pp. 214-228.

S spazio aperto

e confine (fra *Grenze* e *Schranke*). *Die Schranken* sono delimitazioni dell'ambito di applicabilità delle regole e delle leggi dell'intelletto e rappresentano i confini dell'uso non problematico, ma conoscitivo, empirico delle regole dell'intelletto. *Die Grenzen*, i limiti, rimandano, invece, ad una totalità assoluta, la quale ha in se stessa la relazione a ciò che le è immanente e a ciò che la trascende. Il concetto di limite sembra essere qui quello del crinale di una montagna che consente di volgere lo sguardo al mondo dei fenomeni e a quello dei noumeni; quel crinale, cioè, che permette di distinguere l'uso immanente da quello trascendente della ragione.

Il compito funambolico di percorrere la linea sottile che divide e al tempo stesso mette in relazione la terra e il cielo non è affidato propriamente né all'operatività conoscitiva dell'uomo, né alla sua riflessione metafisica. Eppure se attuato, tale compito rende possibile la «limitazione del campo dell'esperienza con qualcosa che le è sconosciuto». Ed è proprio la «limitazione», l'arte critica del limitare, a essere di per sé «conoscenza», scrive Kant, conoscenza che «resta alla ragione» (*der Vernunft übrig bleibt*) nel punto grazie al quale essa, «non chiusa entro il mondo sensibile, ma neppure vagante fuori di esso, si limita, come conviene ad una conoscenza del limite, soltanto al rapporto di ciò che sta fuori di esso con ciò che vi è contenuto»⁴. La filosofia è 'conoscenza' del limite e se vuole essere critica deve mantenersi su quel crinale che né la fa identificare con i metodi e con la meccanica delle scienze della natura né la fa volare libera e priva di regole nel mondo della metafisica. Per fare questo, l'esercizio del limite non può che essere esercizio riflessivo della coscienza trascendentale su di sé. La coscienza filosofica del limite si lega così a doppio filo con quel conoscere se stessi auspicato dalla *Riflessione* 903.

Se deve essere conoscenza di sé l'antropologia trascendentale non può però trascurare l'esercizio del limite in senso duplice e correlativo chiarito da Kant nei passi A502/B 590 della *Critica della ragione pura*:

«[...] Allo stesso modo che noi limitiamo la ragione, perché non

⁴ I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, *Kant's Werke*, Bd. IV, G. Reimer, Berlin 1911, p. 361; trad. it. a cura di P. Carabellese con introduzione di H. Hohenegger, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, Laterza, Bari 2009, p. 247.

abbandoni il filo delle condizioni empiriche, e non si perda in spiegazioni trascendenti e incapaci di essere rappresentate in concreto, così, d'altra parte noi intendiamo[...] limitare la legge dell'uso semplicemente empirico dell'intelletto perché essa non voglia decidere sulla possibilità delle cose in generale, e non voglia dichiarare l'impossibilità dell'intelligibile per il fatto che questo non ci serve per la spiegazione delle apparenze»⁵.

In queste righe la limitazione delle pretese della ragione (*Zumutungen*) viene affidata all'uso empirico dell'intelletto [al limite come *Schranke*], dotando al tempo stesso l'intelligibile di una funzione critica nei confronti del finito. Il noumenico inconoscibile si esprime anch'esso come esercizio del limite, ed esercizio critico: l'intelligibile può infatti smantellare la presunzione del fenomenico di essere un'assolutezza irrelata abbandonata alla meccanicità della natura⁶ e direi, sulle tracce di Leibniz, abbandonata all'omogeneo, alla visione esclusivamente geometrico-quantitativa, cartesiana della natura⁷.

⁵ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Kant's Werke, Bd. III, G. Reimer, Berlin 1904, A 562, B 590; trad. it. *Critica della ragione pura*, Bompiani, Milano 2004, A 562, B 590; per la *Critica della ragione pura* verrà sempre indicata la numerazione della Akademie Ausgabe A e B.

⁶ Interessante è l'uso antimaterialista e antideterminista che Bloch fa del kantiano esercizio del limite. Bloch parte dalla cosa in sé come esistente riconducendola alla teologia negativa di derivazione plotiniana. L'*ousia* plotiniana non è forse quel limite posto al di là di ogni divisione, di ogni azione diairetica dei *logoi* – domanda Bloch – ? Essa non corrisponde all'uso kantiano del noumeno come limite invalicabile dalle categorie dell'intelletto, regno del *logos*? Proprio il divieto di accesso posto dall'Uno all'intelletto spingerebbe a riflettere sull'importanza della delimitazione dell'ambito materiale meccanico (l'ambito dell'uso empirico dell'intelletto) rispetto a quello spirituale-intelligibile. Il noumeno kantiano, come esercizio del limite, diviene così una riflessione preziosa per criticare quel materialismo dialettico che confondeva e fondeva insieme il piano fisico-materiale e quello spirituale. Si veda E. BLOCH, *Neuzeitliche Philosophie II – Deutscher Idealismus*, in *Werkausgabe*, Bd. 4, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1985, p. 69; trad. it. *La filosofia di Kant. Dalle Leipziger Vorlesungen*, Mimesis, Milano 2010, p. 74.

⁷ Per sottolineare, in ambito teoretico, la radice leibniziana dei limiti della concezione della natura come mera omogeneità spazio-temporalmente misurabile si potrebbe segnalare – sulla scia di H. Cohen e del suo studio sul metodo infinitesimale – una priorità del qualitativo (inteso come grado intensivo della percezione del reale) sulla visione omogenea, quantitativa della natura. H. COHEN, *Das Prinzip der Infinitesimal Methode und seine Geschichte*, F. Dümmler, Berlin 1883, poi in Id., *Werke*, Bd. 5, Olms, Hildesheim 1984, pp. 26 e ss.; trad. it. a cura di Niccolò Argentieri, *Il principio del metodo infinitesimale e la sua storia*, Le Lettere, Firenze 2011, pp. 69 e ss.

Accanto a questa via di ricerca, la *Riflessione* kantiana 903, offre un altro percorso di indagine, tratteggiato dalla figura del Ciclope:

«Un dotto lo chiamo Ciclope. Egli è un egoista della scienza e ha bisogno di un altro occhio che gli consenta di osservare il proprio oggetto anche dal punto di vista degli altri. Su questo si fonda l'umanità delle scienze, ovvero la socievolezza del giudizio, grazie alla quale ci si sottopone al giudizio degli altri»⁸.

La mia scelta ricade sul Ciclope proprio per la sua chiusura egoistica. Il Ciclope ha orrore della socialità, tanto quanto l'erudito si ostina a non sottoporre il proprio pensiero al giudizio dell'altro. Proprio la condanna all'autoreferenzialità dei saperi e al loro iperspecialismo, cui è soggetto l'erudito-Ciclope, induce a domandare se riflettere sulla sua figura debba limitarsi all'ambito delle scienze o possa e debba coinvolgere anche l'ambito etico-sociale. Ci aiuta ad andare in questa direzione la riflessione immediatamente successiva alla 903, in cui Kant collega alla moralità la socievolezza qualora quest'ultima venga intesa come modalità non sensibile, ma «rischiarata» e «buona» di apertura e relazione all'altro⁹. Il riferimento critico al Ciclope della prassi non solo è possibile grazie all'idea di una socialità basata sul modo di pensare morale, testimoniata dalla *Riflessione* 904, ma aiuta anche ad affrontare problemi che dominano l'attualità politica e sociale, aiuta, cioè, a cercare risposte alle seguenti domande: come contribuire a emancipare l'uomo dalla condizione ciclopica in cui oggi – ad esempio – spinge o costringe una concezione iperliberista della giustizia, o forse sarebbe più opportuno dire in cui oggi possono imprigionare il fraintendimento e la degenerazione dello stesso pensiero liberale kantiano?

La riflessione kantiana sulla benevolenza, di seguito analizzata, può aiutare ad andare oltre il particolarismo autoreferenziale, cui, in definitiva, rimanda la figura del Ciclope morale?

⁸ La *Riflessione* 903 Ms. 326, 326' si trova in KANT, *Kant's Nachschriftlicher Nachlass Anthropologie, Gesamtausgabe*, Bd. XV, II, Walter de Gruyter & Co, Berlin und Leipzig 1923, pp. 394-395 [traduzione mia].

⁹ *Ivi*, *Reflexio* 904, p. 396 «Es giebt eine Leutseeligkeit der Sinnesart und eine der Denkungsart. Die letzte ist nur in einem aufgeklärten, aber zugleich gutartigen Charakter; also ist die moralitaet der Grund dieser Leutseeligkeit».

Partendo dal presupposto che la libertà del singolo è tanto maggiore quanto minori sono i condizionamenti da parte degli altri, dunque da un concetto già distorto di autonomia, perché caratterizzato come indipendenza da tutti i partner dell'interazione sociale, la teoria della giustizia sociale, rivendicata dallo stesso kantiano Rawls, mette in atto un processo di isolamento del destinatario dei diritti sociali che non ha affatto superato ma al contrario ripropone in ambito pratico l'egoismo ciclopico denunciato da Kant per i saperi delle scienze e deleterio per l'intera filosofia.

Mi propongo dunque di individuare in Kant la strada che consenta di andare oltre quella visione che concepisce le relazioni intersoggettive solo come relazioni conflittuali fra interessi particolari, secondo la quale, poi, l'altro fuori di me non è un «cooperante» – come direbbe Axel Honneth¹⁰ – riconosciuto come eguale, ma un concorrente, un avversario.

Un'analisi della benevolenza, interessante e critica nei confronti della teoria rawlsiana di giustizia è stata offerta già da Paul Ricoeur in *Sé come un altro*; egli suppone una struttura tripartita della vita etica (le prospettive della vita buona, il rapporto di sollecitudine verso gli altri e la giustizia intesa come diritti di ciascuno) per poi fare della sollecitudine, nata nella *philia* di origine aristotelica, l'elemento di mediazione fra l'etica dei beni, la sfera concreta del vivere comune, e la morale normativa kantiana. Proprio perché la sollecitudine consente la formazione della stima di sé nella dialettica di potenza e fragilità di sé e dell'altro, essa – sostiene Ricoeur – rappresenta per l'*ethos* (per i costumi e la saggezza pratica) ciò che la formulazione categorica della persona come fine in sé rappresenta per la normatività morale. Sulla base di un concetto di derivazione cristiano-aristotelica: l'analogia, la sollecitudine può così svolgere il ruolo di termine medio fra la vita buona, basata sull'amicizia, e l'autonomia morale della persona, intesa come fine in sé.

Questo saggio intende mostrare come la mediazione ricercata da Ricoeur fra Aristotele e Kant, fra *ethos* (la prassi della vita buona) e intelligibilità (normatività morale) sia già presente nello stesso Kant

¹⁰ Si veda H. HONNETH, *Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus*, in, *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 6, 2, 3-22; trad. it, *La stoffa della giustizia. I limiti del proceduralismo*, Trauben, Torino 2010, pp. 9-30.

S spazio aperto

e possa essere offerta proprio dalla sua concezione della benevolenza.

Fenomenologia dell'amore

Stando alla *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, la benevolenza è innanzitutto interpretabile come risultato di un percorso fenomenologico della stessa coscienza morale, le cui figure possono essere rappresentate dai quattro doveri «reali» dell'amore¹¹.

La coscienza morale deve, infatti, passare attraverso la condanna del suicidio, della menzogna e deve esercitare la forma più elevata dell'amore di sé, ossia la promozione della propria persona come finalità razionale nel medium delle proprie doti ed attitudini, per essere pronta alla prodigalità verso gli altri, alla benevolenza amorosa. Così si può spiegare come mai nella *Grundlegung* Kant anteponga all'analisi della benevolenza, quella del suicidio, della menzogna e della coltivazione del proprio sé.

Mi soffermo, per il momento, al rifiuto del suicidio. Conservare la propria vita è, ad esempio, un dovere, ma è anche un'inclinazione naturale, è allora legittimo chiedere quando conservare la vita è testimonianza di un movente morale e quando invece è conformità ad una legge del tutto esterna alla volontà, quale è ad esempio l'istinto biologico di sopravvivenza.

Conservare la vita acquista un significato morale quando non abbiamo più alcun gusto per essa. Per arrivare a scegliere moralmente la vita dobbiamo fare esperienza dell'opposizione reale fra apprezzamento e disprezzo della vita, fra felicità e disperazione. E sarà il momento negativo, la mancanza di felicità, a permettere di passare dalla conservazione biologica della vita alla sua scelta morale in quanto vita che ha valore in se stessa.

Allora, posso ipotizzare che non sia del tutto verace l'abbandono kantiano della teoria degli affetti di Spinoza secondo la quale sono gli oggetti mondani causa della rappresentazione dell'incremento o decremento del

¹¹ KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Kant's Werke*, Bd. IV, G. Reimer, Berlin 1911, pp. 423-424; trad. it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2010: «Dieses sind nun einige von den vielen wirklichen oder wenigstens von uns dafür gehaltenen Pflichten, deren Abtheilung aus dem einigen angeführten Princip klar in die Augen fällt».

nostro senso vitale, della nostra potenza e perfezione. Kant sembra infatti considerare tale teoria interna alla dimensione istintiva naturale dell'uomo e sembra voler partire proprio da essa per costruire nella *Grundlegung* la sua idea di dovere in sé.

La negazione della propria forza vitale, del proprio sé, la lesione ultima della propria forza vitale (la disperazione indignata) diviene la leva capace di far oltrepassare le dinamiche naturali per farci raggiungere il valore esclusivamente morale della vita. Solo la disperazione consente di cogliere il valore in sé della conservazione della vita. Quando contrarietà ed afflizione senza speranza hanno tolto ogni gusto per la vita, quando l'infelice forte nell'anima, più indignato che scoraggiato o abbattuto per il suo destino [l'indignazione era per Spinoza una passione riflessa rivolta a chi ledeva il proprio oggetto d'amore], desidera la morte e tuttavia conserva – per dovere, non per inclinazione o paura – la vita, pur senza amarla, allora la sua massima ha un significato morale. La coscienza deve, così, sperimentare la piena negatività del rapporto mondano vitale, la piena negatività degli oggetti del desiderio per cogliere il valore morale della vita. Kant in fondo ci dice: nel momento in cui gli oggetti mondani non causano più alcun tipo di incremento vitale, l'uomo ha di fronte a sé due possibilità o sceglie la morte (e questa rimarrebbe una scelta del tutto conforme alla sua indole naturale e non sarebbe una scelta morale) o sceglie il valore della vita in sé, valore acquisito attraverso un processo di de-oggettivazione del desiderio cui solo l'esperienza della negatività può preparare. Senza passare attraverso l'esperienza del mondo – anzi attraverso l'esperienza della negatività del rapporto fra desiderio e mondo – l'uomo non arriva a cogliere il valore morale della vita. Bisogna fare l'esperienza della contrarietà, dell'afflizione, dell'indignazione, della mancanza di speranza, bisogna in fondo fare esperienza dello stesso desiderio naturale della morte per arrivare a scegliere la vita in se e per sé. Bisogna esperire i conflitti del desiderio per scegliere la vita. All'affermazione di Spinoza per cui l'amore non è senza l'idea delle 'cose amate', Kant oppone senz'altro la convinzione che il valore morale dell'amore (per la vita) nasce solo se le si abbandonano. C'è sicuramente un capovolgimento della dottrina spinoziana, che si avvale però della potenza rivelatrice del negativo

S spazio aperto

preparato proprio da quel commercio mondano con gli oggetti su cui si basa la teoria spinoziana degli affetti. Abbandonare il rapporto istintivo con il desiderio implica e non esclude la sperimentazione dei suoi oggetti mondani, si tratta di sperimentarli nella loro negatività¹².

In Kant, inoltre, la condanna del suicidio serve a garantire non solo il valore morale della vita, ma anche il valore morale della integrità fisica dell'uomo; diventa così morale non solo la scelta di vivere, ma anche quella di salvaguardare l'uomo dall'uso strumentale ed offensivo della propria corporeità. Nel passaggio dalla prima alla seconda formulazione dell'imperativo categorico il divieto del suicidio si trasforma infatti nella messa al bando di qualsiasi abuso della propria e dell'altrui persona, pertanto anche nella messa al bando dell'autolesionismo, della tortura e del commercio di organi. La persona è così intesa come unità psicofisica.

Se l'uomo – scrive Kant – «per sfuggire ad uno stato penoso, si strugge se stesso, allora si serve di una persona semplicemente come un mezzo per la conservazione di uno stato sopportabile fino alla fine della vita. Ma l'uomo non è una cosa, quindi non è una cosa che possa essere [adoperata] come semplice mezzo, bensì deve essere considerato in tutte le sue azioni sempre come fine in se stesso. Dunque non posso disporre [per nulla] dell'uomo nella mia persona, *non posso mutilarlo, recargli danno o ucciderlo* [corsivo mio]¹³.

Togliersi la vita, come torturare e amputare, significa usare il proprio corpo come una cosa senza avere la capacità di mettere in relazione

¹² Una riflessione sull'accrescimento e/o decremento del senso vitale naturale che lascia trasparire una significativa fusione delle parole d'ordine di Spinoza e di Leibniz si ritrova nel *Nachlaß* kantiano di filosofia morale, del diritto e della religione: «Alla fine dipende tutto dalla vita: ciò che vivifica (o il sentimento dell'incremento della vita) è piacevole. La vita è unità; perciò ogni gusto ha per principio l'unità delle sensazioni che vivificano. Libertà è la vita originaria e nel suo contesto la condizione della concordanza di ogni vita, di conseguenza ciò che promuove, [accresce] il sentimento della vita generale, o il sentimento della promozione della vita generale causa un piacere. Ci sentiamo bene, però, nella vita generale? La generalità fa sì che tutti i nostri sentimenti armonizzino, sebbene per questa generalità non ci sia una specie particolare di sensazione. È la forma del *consensus*». KANT, *Handschriftlicher Nachlaß Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie*, Bd. XIX, De Gruyter, Berlin 1971, *Reflexio* 6862, p. 183; trad. it., *Riflessioni sul suicidio*, in *Sull'etica del suicidio*, a cura di A. APORTONE, Le Lettere, Firenze 2003, pp. 101-102.

¹³ KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., p. 429, trad. it., cit., p. 93, traduzione lievemente modificata.

la propria natura corporea con la razionalità finalistica del proprio io.

Salvaguardata la moralità della vita e dell'integrità psico-fisica dell'individuo, la seconda figura di quella fenomenologia della virtù che prepara all'amore per l'altro è il divieto di mentire.

Mentire prepara per via negativa l'esercizio della benevolenza nella misura in cui con la messa al bando della menzogna Kant stigmatizza come moralmente riprovevole e inammissibile l'isolamento sociale dell'uomo, la sua riduzione a Ciclope moralmente perverso¹⁴. Il Ciclope, già restio al contatto sociale in ambito logico, nella sfera della prassi trova nella figura del mentitore l'esempio che lo potrebbe trasformare da essere insocievole in un vero e proprio nemico morale della società, suo sabotatore.

Se tramite il test d'universalizzazione delle singole azioni, si innalzasse a legge universale la promessa menzognera, la massima che ne deriverebbe: 'tutti possono mentire quando promettono per loro convenienza', ossia per il loro benessere e felicità futuri, non consentirebbe più di distinguere fra falsità e veridicità, impedirebbe di credere nel vero e nel falso. E proprio non poter più credere (*glauben*), pur nascendo

¹⁴ L'analisi della menzogna e del suo potenziale disgregante nei confronti della società risponde all'esigenza di fondo di considerare le teorie kantiane della prassi come un esempio di teoria sociale. Un valido sottotitolo di questo saggio, alternativo a quello indicato, potrebbe essere infatti, 'Kant teorico sociale' poiché ritengo sempre valida l'ipotesi di origine critico-francofortese secondo la quale le costruzioni teoriche rispondono sempre ai bisogni concreti della società. Sono dunque ben consapevole del fatto che l'interpretazione sociale della menzogna si debba confrontare con quelle riflessioni della *Metaphysik der Sitten* in cui essa viene considerata come trasgressione dei doveri rivolti a se stesso e dunque nella sua matrice intra-soggettiva e non come fenomeno sociale, intersoggettivo, cui in fondo può rimandare il test d'universalizzazione della *Grundlegung*. Nella *Metaphysik* il vizio del mentire trova il proprio principio nella negazione del rapporto interiore dell'uomo con la propria dignità morale. Per la valutazione complessiva del tema della menzogna devo però asserire che rimane forse estrinseca e surrettizia la netta separazione della valenza sociale della menzogna dai principi soggettivi che la generano, ossia dalla corruzione intra-soggettiva del rapporto fra sensibilità e intelligibilità. La reificazione della dignità del soggetto, messa in opera dalla menzogna, in una parola la reificazione della propria intelligibilità morale non può non avere 'effetti' nei rapporti intersoggettivi. Mentire interiormente nella propria relazione intrapsichica significa non solo ridursi a cosa, ma anche rinunciare al potenziale comunicativo del linguaggio veridico e ledere così alla radice ogni possibilità di stabilire relazioni sociali solide e solidali. Per l'interpretazione della natura esclusivamente soggettiva della sincerità e per una fine analisi storico-filosofica del suo legame con i doveri verso se stessi e con la sincerità di cuore cfr. S. BACCIN, *The Perfect Duty to Oneself Merely as a Moral Being*, in *Kant's «Tugendlehre»*, A. Trompota, O. Senser, J. Timmermann (Eds.), De Gruyter, Berlin-Boston, 2013 pp. 245-268.

S spazio aperto

come atto cognitivo, ha una immediata ricaduta pratica poiché rende impossibile ‘fidarsi’ dell’altro. Senza la possibilità morale di avere fiducia nell’altro non si può avviare la convivenza sociale e tanto meno si possono mettere le basi per la speranza moralmente attiva richiesta dalla virtù della benevolenza. Il cammino verso l’esercizio della benevolenza non può, allora, non passare attraverso l’acquisizione di comportamenti morali basati sulla fiducia reciproca e pertanto sulla messa al bando della menzogna. Come Kant stesso ribadisce a Benjamin Constant, la menzogna contiene un alto potenziale di disgregazione della vita sociale e mina alla radice la possibilità di instaurare rapporti di reciproca fiducia. L’isolamento di cui essa è portatrice non si ferma, però, alle relazioni interpersonali, esso diviene anche isolamento giuridico e linguistico. Nel breve scritto *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797), polemizzando ancora con Constant – così vicino alle teorie di Rousseau sul rapporto menzogna-giustizia¹⁵ – Kant sottolinea come la menzogna vanifichi la stessa fonte del diritto, la renda impraticabile, inutilizzabile, la metta fuori uso¹⁶. Mentire, tuttavia, non si limita a sabotare la funzione sociale del diritto, mette in atto anche un processo di isolamento linguistico dell’uomo denunciato da Kant nella *Metaphysik der Sitten* in cui il mentitore viene considerato incapace di autentico linguaggio comunicativo, perché ne tradisce la vocazione alla veridicità. Se l’uomo sceglie di mentire rinuncia a comunicare in modo credibile con gli altri e, con un movimento paradossale, rende il linguaggio del tutto inutile nello stesso momento in cui lo usa mentendo, lo rende socialmente inservibile, come inservibile (*unbrauchbar*) aveva reso il diritto¹⁷. L’uomo mentitore diventa così non solo muto, isolato,

¹⁵ J.J. ROUSSEAU, *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, texte établi et annoté par M. Raymond, in *Œuvres complètes*, 5. vol., éd. B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, 1959-95, vol. I, 1959, pp. 1029-1031; trad. it., *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, a cura di A. Canobbio, con uno scritto di T. Todorov, SE, Milano 2014, pp. 49-53.

¹⁶ J. DERRIDA, *Histoire du mensonge*. Editions de l’Herne, Paris 2005, pp. 31 e ss.; trad. it., *Storia della menzogna*, a cura di M. Bertolini, Castelvecchi, Roma 2014², pp. 39 e ss.

¹⁷ Per un’analisi solo avviata del rapporto fra linguaggio e sincerità in Kant mi permetto di rimandare al mio saggio: M. FAILLA, *La dynamique des mœurs chez Kant*, in *Entre nature et histoire. Mœurs et coutumes dans la philosophie moderne*, sous la direction de F. Toto, L. Simonetta, G. Bottini, Garnier, Paris, 2017, pp. 291-312; ID., *L’empirismo di Kant: illusione, menzogna e biasimo*, in *Con-Textos Kantianos. International Journal of*

fuori dal consesso sociale, giuridico ma, in questo suo totale isolamento dall'umano, diviene 'cosa', un essere completamente reificato.

La fuoriuscita da questa condizione estrema di bando dall'umano non viene garantita, però, solo dal divieto morale di mentire, ma anche dall'esercizio della benevolenza che sulla sincerità nelle relazioni intersoggettive ha la propria premessa fondamentale perché propedeutica alla speranza. La benevolenza per compiersi ha, però, bisogno sia della giusta regolazione morale dell'amore di sé sia della regolazione dell'amore sociale. Solo un uomo incapace di un rapporto strumentale verso se stesso e scevro da qualsiasi forma di ignavia saprà essere sincero e capace di sperare in una comunità solidale. Sperare dunque è un'azione complessa bisognosa non solo dell'integrità psico-fisica, ma anche di un rapporto di fiducia verso gli altri (divieto della menzogna) e verso se stessi (coltivazione finalistica delle proprie doti e talenti)¹⁸.

Che la speranza, questa articolata dinamica di amore di sé e amore degli altri, sia basilare per la benevolenza Kant lo dice chiaramente nella *Grundlegung* proprio quando sostiene che più dell'indifferenza, di stoica memoria, è riprovevole la prodigalità per esercizio di potenza e dominio.

Ammettendo, da un lato, come non sia impossibile che l'uomo aiuti l'altro per sottrargli sovranità o ledere qualche suo diritto, Kant sottolinea, dall'altro, come sia impossibile che lo si possa volere. È, cioè, impossibile che diventi un comando universale della ragione pratica aiutare per sete di dominio o rimanere indifferenti al bisogno dell'altro perché questo lederebbe una dinamica fondamentale dell'interazione sociale: 'sperare nell'altro'. Se dunque amare per sete di dominio o reagire con indifferenza alle richieste di aiuto divenissero legge necessaria della volontà, potrebbe darsi il caso in cui colui che ha amato e aiutato

Philosophy, 3, 2016, pp. 55-80.

¹⁸ La complessità della speranza è motivata anche dal fatto che Kant ne fa un elemento di mediazione fra morale e religione così come si può desumere non solo dal *Canone della ragione pura*, ma soprattutto dalla *Dialettica della ragione pratica* in cui si introduce l'idea razionale di immortalità dell'anima e in definitiva anche la stessa idea razionale di Dio per dare un fondamento, sempre e solo soggettivo, al bisogno di sperare nella realizzabilità del sommo bene (del bene perfetto), ossia nella realizzabilità mondana della sintesi fra virtù e felicità. La speranza di cui tratto in questo saggio riguarda tuttavia la sua capacità di tessere relazioni comunitarie solidali e concerne pertanto la sua valenza etico-sociale.

S spazio aperto

strumentalmente o colui che sia rimasto indifferente ai bisogni altrui, si trovi a sua volta nella condizione di chiedere aiuto ma, avendo elevato a legge universale della volontà l'indifferenza o la sete di dominio, la sua richiesta si vanificherebbe da sé perché nel momento in cui sorge è già svuotata e privata di ogni 'speranza' di autentica soddisfazione morale.

Così Kant:

«[...] una volontà che si decidesse per tale principio [il principio dell'indifferenza n.d.a.] *contraddirebbe se stessa* in quanto potrebbero pur darsi vari casi nei quali costui abbia bisogno dell'amore e della compartecipazione di altri, e nei quali, con una tale legge della natura sorta dalla propria volontà, *si priverebbe di ogni speranza dell'aiuto che egli si augura* [corsivo mio]»¹⁹.

La volontà di potenza non può diventare principio universale dell'umanità perché mina alla radice la capacità di sperare di essere riconosciuti moralmente come esseri bisognosi dell'amore altrui. Correggendo il giudizio di Martha C. Nussbaum sull'incapacità di Kant di riconoscere moralmente la fragilità dell'umano, ossia il suo stato bisognoso²⁰, si può dire al contrario che egli cerchi un fondamento morale al riconoscimento dei propri e altrui bisogni, sancendo una sorta di *Anspruch* morale alla speranza nell'amore dell'altro che si basa sulla rinuncia alla violenza propria dei rapporti strumentali di dominio.

La struttura triadica della benevolenza: diritto, linguaggio, etica

Alla prospettiva fenomenologica della benevolenza, che la colloca alla fine del percorso dell'amore per il proprio sé e per l'altro, dobbiamo

¹⁹ KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., p. 423; trad. it., cit., pp. 79-81.

²⁰ Va detto tuttavia che la Nussbaum ha una posizione articolata nei confronti dell'etica kantiana. Con la teoria delle emozioni – intese come rapporti oggettuali mondani imprescindibili per l'orientamento etico nel mondo (si vedano i concetti di vergogna primaria, disgusto, strategia di riparazione ecc.) – la Nussbaum segna una distanza dal pensiero etico kantiano. Con l'attenzione rivolta alla benevolenza (diversificata dalla *pietas*), all'egualitarismo e cosmopolitismo e con le diffidenze verso l'etica basata sui particolarismi degli interessi mondani, la filosofa americana, tuttavia, sembra recuperare alcuni elementi dell'etica kantiana anche per la sua teoria delle emozioni. M.C. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2001; trad. it., *L'intelligenza delle emozioni*, a cura di G. Giardini, Il Mulino, Bologna 2004.

accompagnare una sua analisi strutturale.

La benevolenza, al pari del divieto di mentire, coinvolge, infatti, la dimensione giuridica, comunicativa ed etica della convivenza sociale. Essa presenta, così, una triplice struttura: 1) rimanda all'opposizione reale fra diritto e morale espressa dalla dinamica sempre aperta di rispetto giuridico (repulsione) ed amore morale per l'altro (attrazione); 2) è in relazione con la finalità etica ed estetica della comunicazione intersoggettiva; 3) ed in ultimo, ma non da ultimo, coinvolge l'estensione (amicizia) e la gradualità intensiva dell'amore per gli altri (dimensione intensiva che Kant definisce principio pratico ed attivo della benevolenza stessa).

Appellandosi ad un modello già indicato nello scritto precritico del 1762 sulle quantità negative – dedicato all'opposizione reale – Kant stabilisce per le leggi etiche del dovere un'analogia con il mondo fisico, regolato dal rapporto fra forze attrattive e repulsive. La benevolenza è l'elemento attrattivo dei doveri di carattere sociale legati all'amore, mentre il rispetto rappresenta la forza repulsiva.

Così Kant nel § 24 della *Dottrina degli elementi dell'etica della Metafisica dei costumi*:

«Quando si tratta di leggi del dovere (non di leggi della natura), e noi le consideriamo nei rapporti esterni degli uomini tra loro [dunque nei rapporti mondani degli uomini], allora ci collochiamo con il pensiero in un mondo morale (intelligibile) in cui, per analogia con il mondo fisico, l'unione degli esseri ragionevoli (sulla terra) ha luogo per attrazione e repulsione. Grazie al principio dell'amore reciproco gli uomini sono destinati ad avvicinarsi l'un l'altro continuamente, e grazie al rispetto, che essi si debbono vicendevolmente, a tenersi a una certa distanza l'uno dall'altro»²¹.

Ciò che nel concetto di rispetto sembra interessante ed utile per le mie riflessioni è la dinamica che lo rende possibile come massima pratica: così come l'amore verso gli altri non deve essere provocato dal sentimento di compiacimento per la perfezione degli altri uomini, anche la forza repulsiva, ossia il rispetto, non è un sentimento che risulta dal

²¹ KANT, *Metaphysik der Sitten*, *Kant's Werke*, Bd. VI, B. G. Reimer, Berlin, 1914, p. 449; trad. it., *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari, 2009¹⁰, p. 316.

S *pazio aperto*

confronto del nostro valore con quello degli altri (come quello che sente per pura abitudine un figlio verso i suoi genitori, uno scolaro verso i suoi maestri, un inferiore in generale verso i suoi superiori). Il rispetto nell'esercizio effettivo dell'amore verso gli altri deve essere piuttosto una massima che limita la stima di se stessi per mezzo «della dignità dell'umanità». L'altro allora non è un avversario o un concorrente, è piuttosto il punto di riferimento da cui partire per limitare e superare l'autoreferenzialità ciclopica dei propri bisogni. Anche solo come limite dei miei impulsi egoistici l'altro coopera alla mia formazione morale poiché il rispetto della sua dignità è rispetto della mia stessa moralità.

Qualificatosi come massima pratica con l'esplicito riferimento alla seconda e terza formulazione dell'imperativo categorico – si pensi ai concetti di umanità e dignità –, il dovere del libero rispetto verso gli altri ha poi la caratteristica di legarsi al diritto. Rispettare gli altri non è solo dovere morale, ma anche dovere negativo, risponde, cioè, al dovere di non innalzarsi al di sopra degli altri analogamente a quel dovere giuridico che ingiunge di non danneggiare nessuno in ciò che gli è proprio. Dunque la benevolenza, o per meglio dire il suo momento repulsivo, il rispetto, è basile per gli stessi concetti giuridici d'imparzialità ed equità che – a mio parere – hanno un modello significativo nelle stesse riflessioni leibniziane sul lume naturale capace di fornire motivi razionali agli istinti sociali dell'uomo.

Stando ad alcune pagine dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, la ragione avrebbe la funzione di mostrare la giusta natura dei piaceri differenziando fra piaceri giusti (ovvero razionalmente dimostrabili) e ingiusti. La giusta motivazione razionale che Leibniz ricava dall'esempio del rispetto dell'altro, ossia il vero significato morale della regola «non fare agli altri quello che non vuoi venga fatto a te stesso» – usata da Locke per mettere in dubbio l'innatismo dei principi morali – è considerare la situazione altrui il vero punto di vista in cui porsi per giudicare più equamente. Il lume naturale guida così verso il principio razionale della giustizia che si fonda sul concetto di imparziale equità. Ed è proprio questo principio, guadagnato in fondo tramite l'altro occhio mancante al Ciclope: ossia il punto di vista dell'altro, ad essere collocato da Kant nell'ambito della lotta morale all'egoismo e all'isolamento e a

divenire anello di congiunzione fra diritto e morale.

Il ruolo del diritto, e in particolare del diritto naturale, nel promulgare i valori etici della dignità e integrità della persona è stato, del resto, sottolineato da Ernst Bloch in *Naturrecht und menschliche Würde*, mettendo sul tappeto della discussione filosofica la distinzione fra l'utopia sociale, come promessa di felicità e benessere fatta valere contro la miseria, e il diritto giusnaturalista, come garanzia della dignità da opporre all'emarginazione e all'umiliazione dell'uomo²².

Alla dinamica di rispetto (repulsione) ed amore (attrazione) – che guardando indietro ha condotto alle suggestioni leibniziane sulle virtù sociali e guardando in avanti può indurre a riflettere sulla possibile efficacia morale dello stesso diritto naturale – si devono accompagnare le riflessioni kantiane sul rapporto benevolenza/comunicazione affettiva.

La dimensione comunicativa viene considerata in stretta relazione alla partecipazione simpatetica-affettiva con l'altro, trattata nella parte della *Metafisica dei costumi* dedicata alla benevolenza. Comunicare – ossia la funzione esclusiva riconosciuta alla finalità naturale del linguaggio – nell'ambito della benevolenza si qualifica come comunicazione simpatetica e diviene per Kant l'occasione per individuare una linea di separazione e al tempo stesso di correlazione fra la dimensione estetica ed etica dell'uomo.

Il sentimento della simpatia è in generale un dovere, ma la *sympathia moralis* è in realtà un sentimento sensibile che può rientrare nelle riflessioni dedicate al gusto estetico nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* il cui scopo è cogliere nel gusto la capacità di preparare esteriormente la moralità del borghese mondano.

Definito il 'gusto riflettente' come un gusto che mira alla forma e non alla sensazione provocata da un oggetto bello, poiché solo la forma può pretendere di dare una regola universale al sentimento di piacere, nelle sue lezioni di antropologia Kant approfondisce il carattere sociale del gusto per derivarne la sua capacità di favorire la costumatezza ed esternamente la virtù. Il gusto sbocca nella partecipazione agli altri del

²² E. BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde*, *Werkausgabe*, Bd. 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, pp. 234 e ss.

S *pazio aperto*

proprio sentimento di piacere e implica la capacità di sentire piacere e soddisfazione in comune con gli altri. Attraverso l'aspirazione dell'uomo di piacere agli altri, di essere amato o ammirato, il gusto diviene un potente dispositivo d'integrazione sociale che, proprio grazie a ciò che potremmo chiamare emulazione e simpatia sociali, prepara dall'esterno alla moralità.

Il ruolo del gusto estetico sensibile, antropologico, inteso come comunicazione affettiva, dunque come linguaggio simpatetico, viene ripreso nella *Metafisica dei costumi* e interpretato come quella predisposizione che la natura ha già messo nell'uomo di cui ci si deve servire per promuovere «la benevolenza attiva e razionale» [§ 34]. Il gusto estetico proprio per la sua capacità affettivo-relazionale è in grado di veicolare le finalità morali-razionali dell'amore per l'altro, ne diventa infatti il 'medium comunicativo'. Servirsi della simpatia, espressa dal sentimento estetico, per promulgare razionalmente la benevolenza è un dovere del tutto speciale dell'uomo, anche se un dovere condizionato. Esso viene chiamato 'senso d'umanità' perché l'uomo viene considerato nella sua animalità e al tempo stesso ragionevolezza. Messa in relazione con il principio pratico della benevolenza, l'umanità sensibile, simpatetica può diventare *humanitas practica*, ossia umanità libera e non rimanere una semplice disposizione estetica al sentire comune – che conserva tutte le caratteristiche coattive 'dell'animalità umana'.

Abbiamo così due registri della comunicazione umana, uno estetico e l'altro morale che pur diversi, nel loro significato e statuto, s'incontrano nella benevolenza. Essa – grazie al richiamo kantiano alla volontà, dunque all'autodeterminazione puro-pratica della ragione – trasforma l'umano da puro godimento estetico dei sentimenti altrui in partecipazione morale, rispettosa [la dinamica di attrazione e repulsione sopra descritta] e, vedremo a breve, graduata al bisogno dell'altro. Dal canto suo la simpatia affettiva, espressa dal senso estetico, pur legata alla necessità della natura, ha la funzione di promulgare il sentimento morale della benevolenza, ne è la premessa sensibile.

Il terzo elemento strutturale della benevolenza è acquisito da Kant riflettendo sulla sua estensione e sulla sua gradualità intensiva, in altre parole ragionando sul valore morale dell'amicizia, definita filantropia, e

sulla sua differenza dal vero e proprio amore per l'altro che in questo contesto prende il nome di beneficenza. [§ 28 della *Metafisica dei costumi*].

La benevolenza, nel quadro della filantropia, è la più grande quanto all'estensione, ma la più piccola quanto al grado – scrive Kant; prendere parte al benessere di un uomo in virtù della filantropia universale, in virtù del comune sentimento umano di *philia*, è segno dell'estensione massima della benevolenza ma al tempo stesso della sua assoluta mancanza di intensità. Si distribuisce omogeneamente fra gli uomini la disponibilità all'amore, ma essa rimane una semplice dichiarazione di non indifferenza rispetto agli altri in generale. La filantropia è così un astratto morale, indica un sentimento tanto generale quanto anonimo, indifferenziato.

Per attuare l'idea di equità, la benevolenza attiva e morale ha, invece, bisogno di distribuirsi in modo differenziato e graduale nei confronti dei singoli individui cui si rivolge. La benevolenza ci pone dunque davanti alla questione dell'omogeneità ed uniformità della disposizione universale nei confronti del benessere dell'altro, sollevando il problema dell'indifferenza intensiva verso la felicità o il benessere dell'altro. Nel sentimento universale di amicizia l'altro è generico, indifferenziato non individuato dal alcun grado intensivo d'amore. Il desiderio di amicizia universale diventa un semplice sentimento di compiacimento in cui il grado di partecipazione del benefattore è pari a zero poiché nel desiderio posso essere benevolo con tutti allo stesso modo [*Denn im Wünschen kann ich allen gleich wohlwollen*]. Il desiderio rimanda ad un'uniformità indistinta, è l'opposto contrario dell'individuazione, l'astratto per eccellenza. Il desiderio non regolato dalla moralità è del tutto indifferenziato e si trasforma nel punto zero dell'amore. Per uscire dallo slancio astratto verso l'umano, Kant introduce l'idea del grado intensivo della partecipazione alla felicità altrui. Si può amare l'altro solo in modo individuato e non generico, l'azione pratica ed attiva della benevolenza deve implicare, così, sempre un grado intensivo di partecipazione al destino dell'altro che può essere anche molto diverso a seconda della differenza delle persone amate. Qui si propone una contrapposizione fra uniformità indifferenziata del desiderio e specificità individuale dell'amore morale che si ispira ad una particolare piega del concetto leibniziano di armonia.

S spazio aperto

In uno scritto giovanile, la *Confessio philosophi*, l'armonia sembrerebbe avere una doppia caratteristica: essa è estensiva (in funzione della numerosità del molteplice ricondotto all'unità) ed intensiva (ancorata al grado di disordine, di differenza, che regna tra i molti e riportato ad unità ordinata). E questa stessa concezione si ritrova nel breve e pregnante frammento sulla vera pietà scritto da Leibniz fra il 1677-1678, in cui l'armonia, definita come la perfezione dei pensabili in quanto pensabili, rimanda poi ad un rapporto di proporzionalità tra varietà e unità²³ in cui si sottolinea la distinzione fra omogeneo ed armonico.

Un insieme di elementi che siano tra loro uniformi e omogenei può dirsi ordinato, ma non armonico; massimamente armonico sarà, invece, un insieme differenziato e vario – poiché solo nella diversità possono darsi gradi – al cui interno è ravvisabile un principio d'ordine, attraverso il quale la molteplicità apparentemente caotica e dissonante è organizzata e ricomposta. Ed è proprio l'idea della gradualità differenziata e differenziante a qualificare – per Kant – la virtù morale della benevolenza²⁴. La

²³ W.G. LEIBNIZ, *Elementa verae pietatis*, in *Textes inédits, d'après le manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, par G. Grua, Presses universitaires de France, Paris 1948, p. 15; trad. it., *Elementi della vera pietà, ovvero sull'amore di Dio sopra ogni altra cosa*, in *Confessio philosophi e altri scritti*, a cura di F. Piro, Cronopio, Napoli 2003, p. 98.

²⁴ La relazione al concetto di armonia e alla sua varietà intensiva non può venir separata dalle riflessioni critiche di Kant sull'ottimismo leibniziano, fondato sulla concezione teologica dell'armonia. Negli scritti giovanili sull'ottimismo, Kant ha voluto prendere le distanze dalle commistioni leibniziane fra le ragioni del divino e quelle del contingente. Segni in questa direzione sono presenti già nelle *Reflexionen* degli anni 1753-1754 in modo però da non emanciparsi completamente dall'influsso leibniziano. In tali riflessioni egli intende contestare alla teodicea leibniziana due punti. Il primo riguarda il concetto del migliore dei mondi possibili e denuncia il fatto che Leibniz interpreti il mondo come il migliore possibile utilizzando il modello dell'indipendenza e al tempo stesso della dipendenza di tale mondo dal volere divino. Il secondo errore leibniziano deriverebbe dal fatto che il male e le imperfezioni percepite nel mondo vengono giustificate soltanto a partire dal presupposto dell'esistenza di Dio. In quanto si crede che *esista* un essere infinitamente buono e infinitamente perfetto si può allora essere certi che il mondo, assunto come una sua opera, sia bello ed armonioso. Sarebbe invece opportuno pensare che siano proprio gli ordinamenti mondani, *conoscibili in sé e per sé*, ad offrire la più bella prova dell'esistenza di Dio e della generale dipendenza di tutte le cose da essa. In questa seconda riflessione critica Kant sembra assumere la visione della religione naturale basata sull'idea provvidenzialista e finalista della natura, l'unica capace di farci postulare l'esistenza di una mente suprema ordinatrice. Anche in essa è rinvenibile il bisogno di cercare nel contingente le ragioni dell'ottimo, pur se commisto al problema tipico di ogni prova cosmologica di

differenziazione graduale gli consente di porre su un piano ben diverso dalla *Tipik der praktischen Vernunft* il tema ricorrente in tutto il suo pensiero del rapporto fra universale e particolare concreto (individuo), il tema dell'individuazione che dall'*Ideale trascendentale* della *Ragione pura* arriva fino alla *Critica della facoltà di giudicare*.

Se pensiamo alla struttura triadica della benevolenza, ossia alla sua capacità di entrare in relazione con la sfera del diritto, con la dimensione simpatica, sensibile, estetica dell'umano e alla sua differenziazione relazionale garantita dalla gradualità intensiva dell'amore, potremmo concludere che essa rappresenti un antidoto prezioso alle visioni ciclopiche della libertà e della giustizia e metta le basi per una rinnovata antropologia che sappia partire dall'idea di comunità solidale. La benevolenza è così in grado di integrare le valutazioni forse troppo ristrette che le più recenti teorie francofortesi del riconoscimento hanno dato sulla normatività etica kantiana. La struttura portante delle riflessioni di Honneth sulle diverse forme di riconoscimento si basa sulle categorie di particolare/generale, interno/esterno; essa concerne, in definitiva, il tema della compatibilità fra l'etica universalistica e i modelli concreti di riconoscimento, intesi come autorealizzazione positiva del sé nel rapporto con il proprio corpo, con la propria progettualità e con gli altri. L'indagine di Honneth vuole porsi come terza via in grado di correggere le teorie del riconoscimento di Hegel e di Mead e relega però senza alcun appello la concezione kantiana dell'etica nell'ambito del formalismo universalistico. Mi sembra opportuno volgere lo sguardo ai tre livelli della dinamica del riconoscimento, analizzati da Honneth: 1) la fiducia di poter disporre del proprio corpo; 2) la stima di sé come persona capace di intendere e volere, giuridicamente riconosciuta, ossia la consapevolezza di essere un soggetto normativo, capace di giudizio morale; 3) La stima di sé come

Dio: la circolarità fra contingente e divino che, per l'appunto, Leibniz all'inizio della sua *Teodicea* aveva ben visto senza però emanciparsene veramente. KANT, *Reflexion 3705, Mängel des Optimismus*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. XVII, *Handschriftlicher Nachlass*, Walter De Gruyter, Berlin 1926, pp. 237-238. Kant scriverà sull'ottimismo ancora nel 1759; si veda ID., *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus von M. Immanuel Kant, wodurch er zugleich seine Vorlesungen auf das bevorstehende halbe Jahr ankündigt*, in *Vorkritische Schriften*, Kant's Werke, Bd. II, G. Reimer, Berlin 1905, pp. 27-36. Qui Kant si confronta criticamente con Crusius e la sua interpretazione dell'infinito leibniziano come infinito matematico.

S *pazio aperto*

soggetto capace di auto-promozione, intesa come sviluppo delle proprie doti e saperi che si può guadagnare solo tramite un rapporto sociale solidale e di reciproco incoraggiamento²⁵. Queste tre dinamiche del riconoscimento, che offrono una buona sintesi fra le teorie di psicologia sociale pragmatiste e le analisi hegeliane della società civile, troverebbero validi spunti di riflessione anche in una considerazione meno formalistica dell'etica kantiana. I doveri reali dell'amore verso se stessi e verso gli altri potrebbero infatti contribuire positivamente sia alla costruzione dei tre modelli di riconoscimento, cui pensa Honneth – si pensi alla condanna kantiana della tortura, alla funzione sociale della sincerità e della benevolenza – sia al problema del rapporto fra normatività morale e prassi etica.

²⁵ HONNETH, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994; trad. it., *Lotta per il riconoscimento*, a cura di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002.