

RIFLESSIONI SU LA DOTTRINA ETICA E GIURIDICA DI KANT

di

ARMANDO CARLINI,
della R. Università di Pisa.

I

L'uomo, per Kant, è fenomeno e noumeno: appartiene al mondo della natura sensibile, ed è, insieme, pura coscienza di sé. Questa pura coscienza di sé costituisce quella che noi, oggi, definiamo la «spiritualità», ossia l'uomo come «interiorità pura». Kant ancora attaccato all' intellettualismo della filosofia tradizionale, concepisce la spiritualità come Ragione, quasi un' altra natura, puramente intelligibile, opposta a quella sensibile. Invece, la sensibilità è anch'essa spiritualità, qualora venga considerata, non nelle determinazioni contingenti che l'uomo ha in comune con gli animali, ma come il presupposto trascendentale di tali determinazioni, ossia come puro *sensus sui* o sentimento di sé che accompagna l'uomo in ogni forma della sua esistenza nel mondo dell'esperienza. Questo principio della sensibilità, così da noi inteso, non è del tutto estraneo alla dottrina di Kant, il quale comincia la sua *Critica della Ragion Pura*, per l'appunto, con una *Estetica Trascendentale*. Ma, poi, Kant lascia da parte questa sensibilità o «estetività» fondamentale dello spirito umano, e si limita a considerare le forme dello spazio et del tempo, le quali riguardano il contenuto della sensazione in generale. La *Critica della Ragion Pura* si svolge tutta su la base di queste forme, nelle quali l'intelletto e la ragione trovano un limite perentorio che impedisce alla coscienza umana di passare dal mondo del fenomeno a quello del noumeno.

La questione si ripresenta anche nella dottrina morale, con il problema, posto sin dal principio, della felicità. Se per feli-

cità intendiamo il problema dell'appagamento totale della sensibilità come atto dell'esistenza, ossia della vita umana nelle forme storiche contingenti, è del tutto chiaro e giustificato il concetto Kantiano della felicità come ideale empirico, o principio materiale, proprio dell'uomo, sí, ma solo in quanto appartiene al mondo dell'esperienza. Ma chi non trattenga arbitrariamente il problema della sensibilità dentro i limiti di tali forme contingenti, deve lasciare aperta la via a intendere il sentimento di sé, dell'esistere a se stesso, come quell'aspirazione stessa alla quale vorrebbe soddisfare il concetto Kantiano di una volontà razionale o pura: l'aspirazione, cioè, propria dell'autocoscienza umana, a porsi come sensibilità che ricavi il motivo della sua soddisfazione dalla propria pura interiorità, e però trascenda il problema della felicità solo in quanto questa venga considerata come propria dell'esistenza umana empiricamente determinata.

II

Nella *Fondazione della Metafisica dei Costumi* il pensiero di Kant è tutto orientato verso la dimostrazione del carattere categorico, assoluto, della coscienza morale. Posta la bontà come carattere soltanto della volontà in sé, viene, poi, distinta questa volontà buona in sé e per sé (volontà pura razionale, la ragion pura immediatamente pratica) dalla volontà umana, che non è buona per se stessa, ma «deve» farsi buona. Di qui, l'idea del dovere e la formula dell'imperativo, di cui Kant mette in rilievo il carattere proprio di ogni principio filosofico, non empiricamente dedotto, ossia la sinteticità a priori.

Su quella formula la critica si è esercitata lungamente: essa si presta, infatti, alla critica facilmente. Per quello che interessa il nostro argomento, noteremo soltanto che, sebbene Kant approfondisca la distinzione, già posta dal Tomasio fra *legalità* (conformità dell'azione alla legge) e *moralità* (conformità della volontà alla legge), pure resta una oscillazione fondamentale, perchè nel primo caso o per legge s'intende quella giuridica, e si cade in una tautologia, ovvero s'intende la legge morale, e non siamo più allora nella questione meramente legale (il fariseismo è già una questione morale); e, d'altra parte, la conformità della volontà alla legge fa del problema morale ancora una questione

di legalità Kant, il quale s'è tanto adoprato a criticare il concetto di Dio come di un Legislatore supremo, ha, poi, trasportato lo stesso concetto nella funzione e ragion d'essere fondamentale del suo principio di ragion pura pratica.

Chi, invece, non s'indugi su quella formula, ma ne penetri il significato concreto, vede che Kant, con le determinazioni dell'universalità e oggettività pura della legge morale, mira alla determinazione dell'azione come valore in sé e per sé. Questo valore viene, infatti, chiarito ulteriormente, come il valore stesso della persona umana: la personalità o interiorità della coscienza morale a se stessa, indipendentemente da ogni rapporto o interesse che legghi la persona, l'individuo, al mondo esteriore. Sarà, dunque, questo il vero e concreto principio morale scoperto da Kant in questa *Fondazione*.

L'analisi ulteriore, infatti, della concezione morale compresa in quella formula dell'imperativo categorico porta Kant al concetto dell'*autonomia*, in opposizione a quello di *eteronomia* (nella *Cr. d. r. pratica* il concetto viene rielaborato come principio puramente formale, che esclude ogni contenuto empirico); e dall'autonomia emerge in fine il concetto fondamentale della *libertà*, non più, semplicemente, comme arbitrio, e neppure come libero arbitrio, ma come libertà morale ch'è l'unica positiva libertà. Libertà, infatti, è per l'uomo, liberazione, purificazione dei motivi che lo spingono all'azione esteriore sino a raggiungere la pura interiorità.

Ma, proprio a questo punto, le difficoltà dei principii vengono allo scoperto. Com'è possibile all'uomo tale libertà?

L'uomo dovrebbe liberarsi di tutti i motivi eteronomi, e trovare nella pura e semplice rappresentazione della legge il motivo per determinare la propria volontà. Ma questa rappresentazione, per sé, non «muove». Può produrre, al più, quel sentimento di rispetto, al quale, solo, Kant, intento a purificare la volontà da ogni sensibilità, fece grazia. Ma neanch'esso basta a muovere la volontà. Ci vuole — Kant lo riconosce alla fine — un vero e proprio *sentimento morale*, che derivi, non dalla sensibilità in quanto principio rivolto all'esteriorità del mondo, ma da una pura *fede* nel valore dell'uomo in quanto membro di un regno soprasensibile di fini in sé, ossia di personalità.

La *Fondazione* termina dichiarando la «inconcepibilità» di un

imperativo morale che obblighi e muova il volere incondizionalmente: «il che è tutto quello che può giustamente esser richiesto da una filosofia che si sforza di raggiungere i principii fino a toccare il limite della ragione umana».

III

La *Critica d. r. pratica* non solo rielabora i principii della *Fondazione* e li armonizza con i risultati della *Cr. d. r. pura*, ma approfondisce ulteriormente quella «inconcepibilità» finale della *Fondazione*. Kant qui scopre che alla base del problema morale è il problema religioso. Questo non vuol dire che il problema morale si confonda con quello religioso, quasi fosse uno stesso problema: Kant stesso riconosce che la dottrina del Cristianesimo può essere considerata anche soltanto dal punto di vista etico, indipendentemente dal suo significato propriamente religioso (pp. 152-153 della trad. it.—Laterza). È questo, infatti, un punto di estrema importanza, sul quale non è facile neppur oggi dire una parola chiara e decisiva, poichè si tratta di spiegare come possa avvenire una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, il passaggio da un problema a un altro, senza perciò cadere in una identità formale fondamentalmente vuota di contenuto concreto. In altri termini: il fondamento religioso dell'eticità non deve distruggere l'autonomia dell'eticità stessa, perchè, anzi, si vede bene che soltanto se questa autonomia viene assicurata, e posta, così, alla base di una concezione dello spirito nella sua umanità, anche il problema religioso può trovare un fondamento puramente spirituale.

A noi pare che, intanto, per la soluzione di questa difficoltà, si possa seguire una via, se non tracciata, per lo meno suggerita dallo stesso Kant. In qual punto, infatti, il problema morale diventa in lui un problema di fede? Nel punto in cui, riconosciuto ch'è impossibile all'uomo di agire senza un sentimento (senza un «movente»: cfr. cap. III del libro I) e di agire moralmente senza un «sentimento morale», tenta in questo termine medio la soluzione dell'antitesi, da cui è partito, fra il principio della felicità, ossia della sensibilità, e quello, trascendente, della moralità (*Dialetica d. r. p. pratica*). Kant adopera per questa soluzione il dogma religioso (i due postulati dell'im-

mortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio), ma ne piega il senso propriamente religioso a quello razionalistico di «postulati», rimandanti a una concezione dell'ordinamento finale del mondo, sebbene per via pratica, non teoretica. È, dunque, una soluzione «metafisica», non interna al problema morale stesso. Noi, invece, vogliamo in questo punto essere più kantiani dello stesso Kant: E però teniamo fermo che la fede, da Kant stesso invocata per giustificare il senso morale, è tale soltanto se è fede religiosa, ossia, «senso o sentimento del trascendente presupposto già in quel primo trascendere ch'è l'atto della sensibilità trascendentale della coscienza e autocoscienza umana». Impossibile, infatti, un trascendere che si svolga all'infinito nel mero contenuto della vita umana, quale è questa vita nelle determinazioni del mondo dell'esperienza, o data immediatamente nelle forme contingenti della vita naturale, ovvero estesa, al di là di queste forme, alle forme di un'umanità superiore (la cultura, il piacere intellettuale, il piacere stesso della virtù) che concludono, tuttavia, soltanto ad una felicità dell'individuo nel mondo. La vita dell'uomo nel mondo è dominata dal pensiero e dal senso della «morte»: e questa dominazione basta per annullare la possibilità di risolvere il problema della sensibilità trascendentale con un semplice processo all'infinito. Questa sensibilità trascendentale, se è atto di coscienza, porta già in se stessa il problema dell'autocoscienza: ossia, il problema del «se stesso» in sé e per sé (del noumeno, come dice Kant: meglio ancora — come pure egli lo chiama — della *personalità*: ossia del valore in sé e per sé, e a se stesso, dell'individuo umano). Ora, dobbiamo concedere a Kant che questo senso o sentimento del valore trascendente si presenta, in primo luogo, sotto una forma negativa: esso, infatti, viene qui invitato a superare, e però negare, tutte le forme di vita che la sensibilità può dare all'uomo nel mondo dell'esperienza. Ma non per questo un tale «sentimento negativo» conchiude in una «negazione del sentimento». Kant stesso ci ha additato una forma positiva di tale negatività nel *sentimento di rispetto* che la rappresentazione della legge morale produce del tutto a priori nella nostra sensibilità. Purtroppo un tale sentimento si rivela a Kant stesso, alla fine, come un sentimento positivo che mantiene ancora della negatività precedente il carattere di assenza dell'interesse, ossia l'incapacità a dive-

nire motivo determinante dell'azione. Ed è questa la ragione per cui Kant passa poi alla ricerca di un motivo ulteriore del sentimento morale, ossia ai postulati di origine religiosa. Ma, allora, per noi, che muoviamo da una concezione del tutto sgombra, dai pregiudizi illuministici a cui Kant era ancora legato (l'illuminismo, per liberare l'uomo dal pregiudizio, ossia dal dogma religioso, lo imprigionò in un pregiudizio, com'è quello razionalistico, ancora più dogmatico), meglio tener ferma l'esigenza di quella positività che deve integrare la negatività del puro sentimento di sé, e chiamarla col suo proprio nome: ch'è quello della *fede religiosa*, ossia della fede in Dio e nella pura spiritualità. Fede attiva, non passiva, com'è quella che consegue o si accompagna a un ragionamento puramente teoretico: fede, dunque, che è il principio della virtù «teologale», perchè è, non soltanto «speranza», ma anche, anzi, soprattutto, «carità», ossia amore. Kant ignora questo, ch'è il principio primo, non soltanto della vita religiosa, ma anche di quella morale. Dio, a chi crede, non è, semplicemente, il Sommo Bene, ma è la Bontà; meglio ancora (chè nel concetto di Bene e di Bontà si guarda piuttosto alla qualità che all'atto), è «l'atto creatore del valore», e però creatività (cfr. *Bergson, Les deux sources*, p. 270: «l'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu: c'est Dieu lui-meme»). La fede è, teologicamente, una grazia. Considerando la questione, non in sede teologica, ma soltanto filosofica, la fede è quel sentimento attivo che, mentre lega l'uomo a Dio dal punto di vista puramente religioso, fonda la positività del sentimento morale, in quanto sentimento di sé nella pura interiorità, ossia nel puro valore spirituale della propria individualità (ossia, ancora: in quanto sentimento della propria personalità).

IV

Con l'interpretazione da noi data della dottrina kantiana nella *Fondazione della Metafisica dei costumi* e nella *Critica della Ragion Pratica* abbiamo svolto soltanto l'aspetto soggettivo, etico-religioso, del problema che ci siamo proposto. Ma questo è anche il lato svolto da Kant nelle due opere esaminate. Manca ancora l'altro lato, quello etico-sociale, il quale solo, in verità, fonda e giustifica l'idea di una «metafisica» dei costumi:

nel significato, dunque, oggettivo del problema morale, che è, infatti, anche nell'intenzione di Kant, la metafisica dei costumi vera e propria, suddivisa nei principi metafisici della *Dottrina del diritto* e nei principi metafisici della *Dottrina della virtù*, la quale fa riscontro, come egli dice, «ai principi metafisici della scienza della natura», già da lui pubblicati.

Senonchè, proprio su questo primo punto si presenta la grave difficoltà di determinare con gli elementi offerti dalla dottrina kantiana, l'oggettività del principio che del problema morale fa un problema etico-sociale. Evidentemente, un tale principio, che solo è valido a distinguere i due aspetti del problema morale, è il principio della «socialità», indeducibile, come tale, dal mero concetto etico-religioso.

L'idealismo ha tentato questa deduzione mediante il concetto di una «societas in interiore homine», col quale, in verità, ha ripresentato il puro e semplice concetto dell'autocoscienza, da cui è impossibile passare a quello di società come «comunione di vita di persone distinte».

In questa comunione di vita noi dobbiamo distinguere due aspetti fondamentali: l'uno è quello della pura e semplice «convivenza» (quale può trovarsi anche nel mondo animale); l'altro è quello della «socialità» vera e propria, come esigenza a soppassare, per mezzo dell'amore, ogni differenza fra gl'individui per attingere nella comunione della vita la fonte prima di ogni valore morale. Questa idea della socialità, che l'uomo porta nella vita comune come problema immanente alla sua persona, sarà, dunque, *il principio trascendentale oggettivo* della vita etico-sociale, ossia della vera e propria «metafisica dei costumi».

Questo concetto, tuttavia, proprio per la sua fondamentale funzione ideale, ha bisogno di una determinazione in quello stesso della convivenza, che si presenta al limite opposto, per determinare, così, anche le forme fondamentali in cui si svolge la vita sociale per l'uomo.

Ora, la famiglia è la prima «societas», nella quale l'individuo, passando dalla vita naturale a quella spirituale, diventa «persona». In questo passaggio è dato il punto di coincidenza e insieme di trasformazione dell'etica religiosa in quella sociale. Di qui, da un lato, il fondamento religioso della famiglia;

dall'altro, la famiglia come fondamento di una vita sociale veramente umana.

V

In quanto si prescinde dall'amore e si considera la società umana come comunanza di aspirazioni alla felicità, al benessere, nelle determinazioni della vita naturale, si ha l'aspetto meramente utilitario della vita comune. Vita comune o vita in comune? In altri termini: l'aspetto economico della vita sociale implica o esclude la possibilità di considerare in quella comunanza un problema morale?

Si chiamano comunemente «beni materiali» quelli che soddisfano bisogni o desideri attinenti alla vita nelle determinazioni naturali della corporeità. Ma per l'uomo che vive nel mondo anche gli altri beni, in quanto contribuiscono all'appagamento della sua aspirazione al benessere, si traducono in espressioni di beni o direttamente o indirettamente valutabili da un punto di vista materiale. Abbiamo visto in Kant che persino la cultura e la virtù possono essere ricercate per il piacere e l'utilità che arrecano alla vita, e possono per ciò anche ricevere un compenso materiale. Ma nella vita sociale sorge, intorno ai beni materiali, una questione che non si presenta a chi consideri la vita umana soltanto dal lato soggettivo del problema morale: vogliamo dire, la questione economica propriamente detta. Carattere fondamentale dei beni materiali, a cui si attribuisce un valore economico nella vita sociale, è la resistenza ch'essi oppongono al passaggio dalla convivenza alla socialità. Il loro uso, infatti, è strettamente individuale, e però consolidano l'individuo in una individualità fondamentalmente antisociale, onde l'individuo viene opposto all'individuo senza possibilità di farlo passare all'aspetto morale della sua vita in comune. *Homo homini lupus: bellum omnium contra omnes*: si è, infatti, soppresso l'amore, ch'è fondamento primo della socialità. Per ritornare a questa i teorici hanno inventato nel passato l'idea di un contratto originario, non accorgendosi che questo presupponeva già la socialità.

Ma, in realtà, è pensabile una società umana priva del tutto del sentimento di socialità? Alcuni economisti definiscono la economicità dei beni materiali con la loro finitezza o relativa

rarietà. Questa definizione non colpisce ciò che, a nostro avviso, è l'essenziale: troppe sono nel mondo le cose finite o rare, e tuttavia prive di ogni interesse economico. Quella definizione, tuttavia, accenna a un fatto importante: che gli uomini vivono insieme sulla terra e della terra, ch'è un bene materiale limitato (quasi la loro corporeità comune). Se i beni materiali fossero illimitati, e di quelli più ricercati ci fosse abbondanza tale che nessuno, appropriandosene, desse motivo di lamento agli altri, certo si eviterebbero i contrasti degli interessi e la lotta a cui accenna Hobbes. Ma questa è anche una constatazione che la vita sociale umana, pur riguardata per l'aspetto soltanto economico, non si riduce mai ad una mera convivenza: se, non ostante i contrasti, gli uomini vivono insieme, anzi dal loro vivere insieme ricavano motivo di vantaggio maggiore, è, questa, una dimostrazione sufficiente che l'idea della socialità è già presente pur in questa considerazione soltanto economica della convivenza. Non soltanto gli uomini non si scansano l'un l'altro per godersi tali beni materiali, né sono come le belve in continuo agguato l'uno contro l'altro, ma neppure vivono come le formiche o le api in un accordo naturalmente determinato. L'individuo umano porta anche nella ricerca dei beni economici una coscienza sociale in quanto non si preoccupa semplicemente di vivere, ma desidera di vivere in un certo modo, conforme a una certa idea del benessere a lui suggerita dalla comunità di vita di cui è entrato a far parte. Gli stessi beni materiali non si presentano nella società umana allo stato naturale (come Kant prospetta), ma in una trasformazione più o meno radicale che attesta il lavoro di generazioni e civiltà millenarie. L'esistenza dell'uomo allo stato di natura (e però di un «diritto naturale») è un'ipotesi arbitraria e falsa (contradittoria, in fine).

Pure, questa «naturalità» accenna a un lato di verità che bisogna mettere in rilievo. In quanto l'uomo nasce e vive su la terra e della terra, ch'è un bene naturalmente determinato, il cui uso è soltanto individuale, la scienza economica ha ragione di considerare la vita sociale anche soltanto per questo aspetto, e però come un sistema di rapporti inter-individuali che non superano il concetto di una mera convivenza. L'economia pura (quella dell'*homo oeconomicus*) segna il limite inevitabile in cui la socialità si attua nell'umana convivenza: come nella famiglia

l'individuo si fa persona, ma resta legato al presupposto della sua peculiare sensibilità naturalmente determinata; così nella società civile l'individuo fatto persona, pur superando in sé la tentazione di scendere al livello dell'individualità meramente animale, priva dell'idea di socialità, e però di trasformare questa idea in quella di una convivenza in cui anche il vantaggio comune è cercato soltanto per il vantaggio proprio, ciò nonostante egli non può rinunciare a cercare il vantaggio proprio in quello comune. Quando le forme di questo accordo raggiungono la stabilità e determinatezza della vita civile propriamente detta, ossia si traducono in precise forme del costume o istituzioni, si ha quella prima determinazione della idea di socialità, pur nell'economicità della vita umana, ch'è il diritto nel suo contenuto più positivo.

Si è, così, spiegato il principio etico-sociale del diritto, e insieme il fondamento economico che lo distingue dalla pura e semplice moralità.

Come, poi, il diritto, consolidando l'individualità dell'uomo nella vita sociale, favorisca lo svolgimento della sua personalità morale; e come con l'idea della giustizia tutta la vita sociale venga orientata in questo senso—non è necessario che ora ci fermiamo a dimostrare. È neppure c'indugiamo a dimostrare come la socialità propria della vita comune raggiunga la sua maggiore purezza in quella comunità puramente spirituale ch'è la Chiesa come comunità di credenti uniti dal solo vincolo dell'amore per la fede. Sì che il problema etico-sociale si prospetta come avente i suoi termini estremi nell'aspetto puramente economico, alla base, e in quello religioso nel suo punto più alto.

VI

Al lume di questi concetti non è difficile vedere quanto resta ancora di giusto nella *Metafisica dei Costumi* di Kant. In fine, dobbiamo ad essa l'idea, dianzi esposta, del passaggio dalla considerazione soggettiva a quella oggettiva etico-sociale del problema morale, e l'indicazione del carattere economico-giuridico in cui esso si presenta nella forma della convivenza propriamente umana. Ma soprattutto campeggia nell'opera kantiana, sia nella *Dottrina del diritto* e sia nella *Dottrina della*

virtù, l'idea della individualità e personalità come fondamento primo e fine supremo della vita dell'uomo in società. I particolari della dottrina vanno, poi, riveduti e trasformati al lume dei concetti su esposti, ispirati a una concezione più moderna del significato etico e religioso dell'esistenza. Chè, per accennare a qualche punto soltanto, la distinzione dell'esteriorità dall'interiorità non può essere mantenuta se non riconducendola ai due aspetti della considerazione dianzi accennata, etico-religiosa ed etico-sociale; e così il concetto di diritto come riguardante il rapporto meramente estrinseco delle azioni e degli arbitri, e però tutto il sistema giuridico che ne consegue. Nella idea di un diritto naturale e di una società immaginata ancora allo stato di natura, e però distinta dalla società civile propriamente detta, si sente l'eco di dottrine che Kant riceveva dal pensiero precedente, ma che egli aveva virtualmente di gran lunga sorpassate. Si prenda, ad esempio, la dottrina dell'origine della proprietà dalla occupazione di una *res nullius*: questo è un fatto arbitrariamente supposto, che presuppone già un ordinamento giuridico che conferisca tale qualifica alla *res*; d'altra parte, giustificare la giuridicità di tale occupazione con l'idea di un consenso comune, esplicito o sottinteso, è fondare il diritto su un elemento arbitrario e transitorio, e però privo di valore giuridico. In generale, poi, la distinzione tra diritto privato e diritto pubblico, ancor oggi corrente nelle trattazioni scolastiche, va ripensata in armonia alla concezione nuova dello Stato, che non è un istituto meramente giuridico (neanche se questo venga concepito, kantianamente, come ordinamento ideale da fondare su principi puri), ma è la forma suprema della vita sociale, avente il compito di portare nel mondo storico la potenza di un popolo e il valore della sua civiltà.

In corrispondenza alla dottrina del diritto, riguardante l'azione e il costume nella loro esteriorità, Kant svolge la sua dottrina della virtù come un'etica dell'interiorità: non di una interiorità come noumeno, ma come disposizione psicologica ispirata ad essa.

Essa conclude ad una pedagogia morale, mirante al perfezionamento ed all'elevazione maggiore, per quanto all'uomo è consentito, della dignità personale nel rapporto con se stessi e con gli altri. La conclusione è in quell'ideale dell'*amicizia* che tiene il posto, nella morale kantiana, di quell'amore, religio-

samente inteso, in grazia del quale, come s'è spiegato dianzi, nel fondo della società umana traluce l'idea di una socialità puramente spirituale. Kant, invece, al quale è ignoto questo concetto, mantiene anche qui il valore della vita religiosa al livello del puro elemento formale della moralità. Si noti, infatti, la sua preferenza, in fine della trattazione, per il concetto, di carattere etico-giuridico, di Dio come «giustizia assoluta», piuttosto che di Dio come amore: poichè egli intende l'amore in Dio come motivo determinante dell'atto creatore soltanto, non come principio di redenzione per l'uomo preso nel contrasto fra l'interiorità puramente spirituale e l'esteriorità naturale in cui quella è condizionata nell'esistenza mondana. Soltanto in questo secondo significato, infatti, come si è detto a suo luogo, Dio può essere presente alla nostra coscienza come creatore, non solo dell'esistenza, ma anche del valore della nostra esistenza ch'è nella pura spiritualità.