

Antonio Da Re\*

## Esempio ed esemplarità in Kant, tra etica minima ed etica massima

### Abstract

The essay examines Kant's position on moral exemplarism, through the interpretative categories of minimal ethics and maximal ethics. Kant criticises the moral model of actual people, especially when it is associated with a morality of excellence. However, in some other works, he appreciates the exemplary nature of ideal figures (the Stoic sage and especially Jesus), who should be followed (*Nachfolge*), rather than imitated. Finally, in this regard, it is relevant Kant's valorisation of practical judgement, where he uses some examples to account for different ethical instances, such as those related to perfect and imperfect duties.

### Keywords

Kant, exemplarism, judgement, minimal ethics, maximal ethics

### 1. Introduzione: esemplarismo e impersonalismo

In un saggio pubblicato recentemente e dedicato al tema dell'esemplarità morale<sup>1</sup> mi ero ripromesso di riprendere l'argomento, istituendo un confronto più approfondito con la posizione kantiana. In quel testo affrontavo il tema di come elaborare un'adeguata teoria motivazionale, che spinga il soggetto a impegnarsi moralmente e ad agire in modo coerente rispetto ai valori e ai principi etici di riferimento; detto altrimenti, il focus non riguardava tanto la questione della giustificazione dell'etica, bensì il tema della possibile e concreta attuabilità di indicazioni etiche di vario genere. In tal senso le due coppie concettuali proposte – etica minima ed etica massima – stavano a indicare differenti strategie. L'osservanza di requisiti etici minimali fa leva infatti sulla pretesa di universalità dell'istanza morale, pretesa che invece potrebbe risultare maggiormente problematica in un prospettiva di etica massima; fondamentalmente l'etica

\* Università degli Studi di Padova

<sup>1</sup> A. Da Re, *L'esemplarità tra religione, etica minima ed etica massima*, "Hermeneutica", 2021 (Nuova serie), pp. 31-69.

minima esige che non si compia il male e non si manchi di rispetto verso gli altri; in alcune teorie contemporanee di etica pubblica, tale approccio si propone di regolamentare il vivere comune, limitandosi espressamente a indicare alcuni obblighi reciproci o a richiamare gli interessi comuni, senza la considerazione dei quali esploderebbe la conflittualità tra i soggetti. L'etica massima ritiene invece che il soggetto sia chiamato non solo a evitare il male, ma ancor più a compiere il bene, anche nelle sue espressioni più elevate ed esigenti, alle quali ci richiama l'esemplarità di figure significative (eroi, santi, saggi), che noi ammiriamo e siamo spinti poi ad emulare, per riprendere le tesi di fondo dell'esemplarismo morale<sup>2</sup>.

Non è fuori luogo chiamare in causa a tale proposito l'etica kantiana. Del resto una simile operazione è già stata proposta da filosofi autorevoli: basti pensare a Max Scheler e Henri Bergson, che in qualche misura difendono una prospettiva esemplarista e che proprio per questo muovono nel contempo dei rilievi critici molto netti nei riguardi di Kant. Per quanto concerne Scheler, egli dichiara apertamente che il bene morale non va determinato in maniera riduttiva sulla base della normatività e del dover essere, come pretende Kant; strettamente connesso a ciò vi è l'intento di promuovere un personalismo etico, in base al quale la motivazione non può sussistere nella semplice correttezza formale e procedurale dell'agire morale rispetto al dover essere; piuttosto, seguendo la logica dell'elevatezza del bene, il soggetto è chiamato a trasformare se stesso, a divenire ciò che è iscritto nelle sue potenzialità – per riprendere il motto pindarico apprezzato da Scheler; e una simile trasformazione è resa possibile dall'incontro con il modello esemplare, fonte di ispirazione, a cui segue la “libera sequela” (*freie Nachfolge*), assai diversa dall'imitazione inconsapevole e dalla copia<sup>3</sup>.

Da parte sua, una delle chiavi interpretative proposte da Bergson per distinguere morale della pressione – alla quale viene ricondotto lo stesso imperativo categorico kantiano – e morale dell'aspirazione ruota attorno alla differenza tra impersonale e personale: la morale della pressione è “tanto più pura e più perfetta quanto meglio si riduce a delle formule

<sup>2</sup> Si possono vedere al riguardo i lavori di L.T. Zagzebski, in particolare *Exemplarist Moral Theory*, Oxford University Press, New York 2017.

<sup>3</sup> M. Scheler, *Vorbilder und Führer*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. X, *Schriften aus dem Nachlass. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, hrsg. v. Maria Scheler, Bern-München, Francke 1957, p. 273; tr. it. di E. Caminada, *Modelli e capi. Per un personalismo etico in sociologia e filosofia della storia*, Franco Angeli, Milano 2011, p. 71. La caratterizzazione in senso personalistico dell'etica materiale dei valori, di contro all'impersonalità dell'etica deontologica, è espressamente richiamata dal titolo della sua opera morale più conosciuta, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*.

impersonali”<sup>4</sup>; quella dell’aspirazione “per essere pienamente se stessa, deve incarnarsi in una personalità privilegiata che diventa un esempio”: è la personalità del mistico (*mystique*), che testimonia dinamismo, slancio d’amore, apertura verso tutti e non solo verso gli appartenenti alla propria cerchia familiare o sociale. Tali qualità poi si diffondono e contagiano chi viene attratto da una simile testimonianza.

Ora, se sulla scorta anche delle suggestioni di Scheler e Bergson interroghiamo l’etica kantiana a partire da un tale nesso di temi e problemi, sembra scontato dover trarre la conclusione che essa è critica nei riguardi dell’esemplarità morale, per la sua valenza empirica e non universale; non solo: essa si colloca più sul lato della cosiddetta etica minima, rifuggendo da posizioni etiche troppo pretenziose<sup>5</sup>. Tuttavia, come si cercherà di mostrare nelle pagine che seguono, la prospettiva di Kant è molto complessa e articolata. Come avviene anche a proposito di altri temi, la sua posizione è per un verso apertamente critica verso alcune tesi consolidate; per un altro verso egli si preoccupa – per così dire – di recuperare in un nuovo orizzonte tematico e concettuale alcune istanze fatte valere da tali tesi, istanze considerate giustificate, al di là del modo improprio in cui esse venivano sostenute. I riferimenti al riguardo potrebbero essere molteplici, ma ci si può limitare qui a menzionare la netta critica kantiana verso qualsiasi tipo di movente morale di natura sentimentale: ciò però non esclude che si cerchi poi di recuperare, attraverso un’ardita e complicata costruzione, non priva di artificiosità, il valore del sentimento morale in quanto effetto della rappresentazione della legge morale, quindi il sentimento di rispetto (*Achtung*) verso la legge morale e conseguentemente verso la persona morale. Qualcosa di simile avviene anche a proposito dell’esemplarità, criticata apertamente per la sua caratterizzazione empirica, e tuttavia riconsiderata in una prospettiva nuova quando essa funga da riferimento ideale, non più come esempio concreto, come *Beispiel* o *Exempel*, quanto piuttosto come *Vorbild* (traducibile con modello esemplare) o addirittura *Urbild* (modello originario, archetipo, prototipo).

Anche a proposito della diade etica minima/etica massima troviamo all’opera la medesima strategia decostruttiva e al contempo ricostruttiva. Come già si è detto, se si dovesse scegliere tra le due espressioni, non vi è dubbio che la posizione kantiana sarebbe più facilmente accostabile all’etica minima e quindi a un’etica universale e prescrittiva, obbligatoria per

<sup>4</sup> Per questa e per le citazioni che seguono cfr. H. Bergson, *Le deux sources de la morale et de la religion* (1932), in Id. *Œuvres*, PUF, Paris 1963<sup>2</sup>, p. 1003; tr. it. di A. Pessina, *Le due fonti della morale e della religione*, Laterza, Roma-Bari 1998<sup>2</sup>, p. 22.

<sup>5</sup> In tal senso è quindi condivisibile il giudizio di Luca Fomesu, *Comandi e consigli nella filosofia pratica moderna*, in S. Bacin (a cura di), *Etiche antiche, etiche moderne. Temi di discussione*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 243-272, in particolare pp. 271 s.

ciascun soggetto morale, mentre l'etica massima, quale potrebbe essere la morale dell'aspirazione di cui parla Bergson, verrebbe guardata con sospetto, proprio per la sua pretesa di eccellenza e quindi per la sua difficoltà a garantire l'universalità. Se ciò è vero, è altrettanto vero che lo stesso Kant si preoccupa di articolare la dimensione etica in livelli differenti, quali quelli che sussistono, nelle relazioni verso gli altri, tra la non maleficenza da un lato e la beneficenza dall'altro. In qualche misura anche qui si può dire che si dia un minimo (non fare il male) e un massimo (fa' il bene), sebbene tale articolazione sia tutta interna allo spazio dei doveri, suddivisi in perfetti e imperfetti, quando invece l'esemplarismo morale, sia esso quello richiamato poc'anzi di Scheler e Bergson o quello più recente di Linda Trinkaus Zagzebski, si qualifica chiaramente in senso antideontologico.

A proposito della suddivisione tra doveri perfetti e doveri imperfetti, va ricordato che l'applicazione di questi ultimi è soggetta a una maggiore discrezionalità rispetto a quanto richiesto per i primi, più stretti e rigorosi; e per dar conto di tale discrezionalità rilevante è il ruolo affidato a una sorta di razionalità pratica del particolare, qual è quella del giudizio (*Urteilkraft*). Come si vedrà, affiora al riguardo l'importanza dell'esempio (*Beispiel*), come modalità orientatrice del giudizio e della scelta morale. Certo, qui gli esempi non hanno una valenza ostensiva, quale quella che deriva da atti e comportamenti personali. Essi sono intesi piuttosto come esemplificazioni di casi possibili; sul piano cognitivo, essi fungono da ipotesi, per meglio riuscire a interpretare i contesti particolari di scelta, non sostituendosi però ai principi morali universali ma stabilendo con essi una sorta di mutua collaborazione<sup>6</sup>.

## 2. La critica della concreta esemplarità e il primato dell'etica minima

Al di là di alcune differenziazioni, la critica nei riguardi dell'esemplarità morale emerge in modo costante nelle tre grandi opere morali di Kant<sup>7</sup>,

<sup>6</sup> Riprendo la distinzione tra esempi ostensivi ed esempi ipotetici dall'importante contributo di O. O'Neill, *The Power of Example*, in "Philosophy", 61 (1986), n. 235, pp. 5-29, in particolare pp. 7-10.

<sup>7</sup> Nelle citazioni delle opere di Immanuel Kant, si segue la numerazione dei volumi e delle pagine della classica *Akademie Ausgabe* (*Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften; poi: von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin), ora consultabile anche on line: <http://www.kant.de/>

Per semplicità ci si servirà di alcune abbreviazioni dei titoli tedeschi originali, seguite dal numero del volume e dall'indicazione delle pagine della *Akademie Ausgabe*; tra parentesi verranno riportate le pagine della traduzione italiana utilizzata. Ecco l'elenco delle abbreviazioni delle opere kantiane:

### **Anthropologie**

*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akademie Ausgabe (=AA) VII

a cominciare dalla *Fondazione della metafisica dei costumi*. Ad essa si accompagna poi, specie nella *Critica della ragion pratica*, la messa in guardia rispetto all'attrattività dell'esempio personale, in particolare quando questo si presenti come espressione di una morale dell'eccellenza; anzi, è proprio una simile qualificazione ad essere guardata con sospetto, per il suo carattere pretenzioso, che non può trovare giustificazione alcuna, stante il suo fondamento nella concretezza del modello personale. Più in generale emerge come rilevante quel requisito morale di impersonalità, successivamente biasimato dagli esemplaristi come Scheler e Bergson. Il tratto impersonale è sicuramente dominante nell'argomentazione kantiana, eppure qua e là incontriamo delle puntualizzazioni che per lo meno attestano la consapevolezza della difficoltà di poter prescindere *in toto* da qualsiasi riferimento personale. Traccia di ciò – come si vedrà – è rinve-

*Antropologia pragmatica*, tr. it. di G. Vidari, rivista da A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 1985

**GMS**

*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV

*Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1997

**KpV**

*Kritik der praktischen Vernunft*, AA V

*Critica della ragion pratica*, tr. it. di F. Capra, rivista da E. Garin, Laterza, Roma-Bari 2003<sup>4</sup>

**KrV**

*Kritik der reinen Vernunft*, AA III-IV, seguendo anche l'edizione di W. Weischedel (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1-2, Werkausgabe Band III-IV, hrsg. v. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974), che riporta i riferimenti sia alla prima edizione del 1781 (A), che alla seconda edizione del 1787 (B)

*Critica della ragion pura*, tr. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007<sup>2</sup>

**KU**

*Kritik der Urteilskraft*, AA V

*Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Bur, Milano 1998<sup>2</sup>

**MS**

*Metaphysik der Sitten*, AA VI

*Metafisica dei costumi*, tr. it. di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006

**Pädagogik**

*Über Pädagogik*, AA IX

*Pedagogia*, tr. it. di N. Abbagnano, Paravia, Torino 1947

**Religion**

*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA VI

*La religione entro i limiti della semplice ragione*, tr. it. e note di V. Cicero, Introd. e apparati di M. Roncoroni, Bompiani, Milano 2001

**Ton in der Philosophie**

*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, AA VIII

*D'un tono da signori assunto di recente in filosofia*, in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Roma-Bari 1991

**Vorlesung**

*Ethik Kaehler* (nell'edizione *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. von W. Stark, mit einer Einl. v. M. Kühn, De Gruyter, Berlin-New York 2004)

*Lezioni di etica*, tr. it. di A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 1984

nibile in una pagina della *Metafisica dei costumi*, precisamente della *Dottrina della virtù*, nella quale è preponderante la finalità educativa, come pure – e per giunta con una finalità più direttamente morale – in altri luoghi, che verranno presi in esame nel paragrafo successivo.

In prima battuta è opportuno prendere le mosse da un lungo passo della *Fondazione della metafisica dei costumi*, che non lascia adito a dubbi. Scrive Kant: “Non si potrebbe neppure immaginare qualcosa di peggio, per la moralità, che volerla trarre da esempi (*Beispielen*)”<sup>8</sup>. Il rapporto tra esempi e moralità, infatti, è tale che dev’essere quest’ultima a porsi come criterio di giudizio rispetto ai primi e non viceversa. In nessun caso l’esempio può essere considerato la fonte della moralità e quindi ergersi come modello da imitare. Persino il Santo del Vangelo (ovvero Gesù) – prosegue Kant – prima di essere riconosciuto come tale deve essere “comparato con il nostro ideale della perfezione morale”; e del resto è lui stesso ad affermare che “nessuno è buono (è il prototipo del bene [*das Urbild des Guten*]) se non Dio solo (che non vedete)”<sup>9</sup>. Noi ricaviamo infatti il concetto di Dio come sommo bene “unicamente dall’idea della perfezione morale che la ragione traccia a priori e che connette inscindibilmente con il concetto di una volontà libera”. La conclusione di Kant è che “in cose di morale l’imitazione (*Nachahmung*) non ha alcun posto, e gli esempi servono solo da incoraggiamento, vale a dire che essi pongono fuor di dubbio l’attuabilità di ciò che la ragione comanda, rendono intuibile ciò che la regola pratica esprime in modo universale, ma non possono mai autorizzare a metter da parte il loro vero originale, che sta nella ragione, e a regolarsi secondo esempi”.

Per Kant è quindi inaccettabile la logica dell’esemplarità, come se si potesse dedurre la moralità da esemplificazioni. Detto altrimenti, noi ci dobbiamo rapportare alla perfezione della legge morale, stabilita a priori, non a degli esempi concreti, che come tali sarebbero sempre parziali o addirittura lesivi della moralità. L’invito in definitiva è quello di riferirsi all’unico vero prototipo, costituito appunto dalla legge morale. L’esempio in morale non può mai valere come modello primo e pertanto non vi

<sup>8</sup> Per questa e per le citazioni dirette che seguono si veda *GMS*, IV, pp. 408 s. (pp. 47-49). La traduzione italiana qui menzionata rende *Urbild* con ‘prototipo’; si potrebbe anche più decisamente tradurre con ‘archetipo’, per indicare il carattere originario del modello, in linea con altri passi kantiani, specie della *Religione*, di cui si dirà più avanti.

<sup>9</sup> Chiara l’allusione di Kant al dialogo tra Gesù e il giovane ricco: “Mentre andava per la strada, un tale gli corse incontro e, gettandosi in ginocchio davanti a lui, gli domandò: ‘Maestro buono, che cosa devo fare per avere in eredità la vita eterna?’. Gesù gli disse: ‘Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non Dio solo’” (*La Sacra Bibbia*, versione CEI 2008, Mc. 10, 17-18; similmente Lc. 18,18-19).



può essere alcuna imitazione dell'esemplare. Tuttavia Kant concede che l'esempio possa svolgere una qualche funzione in termini di "incoraggiamento", perché esso mostra che la legge morale è attuabile e la rende inoltre più facilmente intuibile. Rimane ferma comunque la preoccupazione che l'originale (a priori) – ossia la legge morale – venga messo da parte e sostituito con esempi (concreti).

Il rifiuto della logica dell'esemplarità sembra essere una diretta conseguenza della modalità con cui viene stabilito il rapporto con la legge morale: è chiaro che l'apriori cessa immediatamente di essere tale se esso è dedotto da una pluralità di esempi. Il rapporto però con la legge morale potrebbe essere istruito in modo differente e senza necessariamente mettere in questione il criterio dell'apriorità. Gli esempi morali potrebbero allora essere pensati – per così dire – come delle indicazioni, dei richiami che lasciano trasparire, inevitabilmente in modo parziale e limitato, la completezza e la perfezione della legge morale. Kant si avvicina alla considerazione di questa modalità più debole di intendere il legame con la legge, quando sostiene che gli esempi possono servire da incoraggiamento; tuttavia è forte il timore che il soggetto, attratto per così dire dall'esempio, si limiti a considerare e ad imitare quest'ultimo, senza pervenire alla fonte originaria riposta nella legge morale. Di nuovo si paga lo scotto della caratterizzazione empirica dell'esempio, che quindi a rigore non è ascrivibile al piano noumenico dell'essere razionale. Secondo questo impianto razionalistico e impersonale, il cosiddetto archetipo o prototipo (*Urbild*) del bene risiede in definitiva nella santità della legge morale. Tuttavia altrove Kant non esclude che delle personalità straordinarie, quali quelle del saggio stoico e ancor più di Gesù, possano fungere da *Urbild*, quindi da modello originario del bene<sup>10</sup>. È questo un cam-

<sup>10</sup> L'idealizzazione della figura del saggio stoico presenta alcuni elementi problematici, che certo non si danno per la figura esemplare di Gesù. Kant apprezza senz'altro l'ideale morale stoico, come emerge in più luoghi; al tempo stesso egli muove alcune obiezioni alla più generale teoria etica. Ciò avviene, per esempio, nella *Critica della ragion pratica*, ove si sostiene che l'ideale della perfezione degli stoici (e di Wolff) dà vita comunque a un'etica eteronoma, sebbene non basata su principi empirici e soggettivi, ma oggettivi (KpV, V, pp. 69-71; pp. 87-89). Sempre nella *Critica della ragion pratica*, e precisamente in un capitolo che segnala la radicale novità dell'approccio kantiano, là dove si tratta della dialettica della ragion pura nella determinazione del sommo bene (KpV, V, pp. 198 ss.; pp. 243 ss.), la presa di distanza riguarda il modo d'intendere il legame tra virtù e felicità. Gli stoici lo concepiscono erroneamente come un legame analitico, nel senso che la virtù implicherebbe già di per sé la felicità. In altri termini la virtù per gli stoici è esaustiva del sommo bene (*das höchste Gut*); secondo Kant la virtù è il bene supremo (*das oberste Gut*), ma non per questo è "il bene intero e perfetto" (KpV, V, p. 198; p. 243). Di qui la necessità di postulare l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. I postulati sono dunque introdotti per risolvere "l'antinomia della ragion pratica", la quale nasce dalla considerazione che per un verso la stessa legge morale esige la realizzazione del sommo bene, per un altro verso il sommo bene non è realizzabile "in questo mondo", in quanto l'esercizio della virtù

biamiento degno di nota, in cui lo iato tra santità della legge morale ed esempio sembra colmarsi, stemperando il carattere impersonale presente nella *Fondazione*. Va anche precisato però che ciò avviene ricorrendo a una sorta di esemplarità ideale di figure particolarissime, come si dirà meglio più avanti.

Nella *Critica della ragion pratica* si parla di esempi, in relazione però non alle persone, quanto alle azioni. Queste sono da considerarsi propriamente morali quando siano compiute esclusivamente per il dovere; in tal caso esse possono essere presentate come “esempi da seguire” (*Beispiele der Nachfolge*), perché sgorgano dal rispetto del dovere come “l’unico vero sentimento morale” e non certo da “impeti del cuore”<sup>11</sup>. Oltre a tali esempi, ve ne sono altri, che Kant giudica assai severamente: si tratta di “esempi delle azioni cosiddette nobili (supererogatorie) [*Beispiele sogenannter edler (überverdienstlicher) Handlungen*], di cui i nostri scritti sentimentali sono tanto prodighi”. Tali azioni aspirano a una “perfezione irraggiungibile (*unersteigliche Vollkommenheit*)” e che per questo motivo hanno la presunzione di sottrarsi all’“osservanza dell’obbligazione comune”<sup>12</sup>. La severità di giudizio nei confronti di simili azioni prende di mira in primo luogo il loro intento di non volersi limitare al *minimum* del rispetto del dovere, ma di voler andare ben oltre, come se in questo modo fosse possibile esprimere una qualche istanza morale, addirittura di ordine superiore. Kant è diffidente verso posizioni qualificabili in senso lato di etica massima, perché esse sarebbero motivate in senso sentimentalistico, tant’è che a suo dire producono “eroi da romanzi”<sup>13</sup>.

Un’attenzione particolare va riposta al riguardo alla traduzione dell’aggettivo *überverdienstlich*: letteralmente esso significa ‘più che meritorio’; qui esso viene reso in italiano con ‘supererogatorio’, e starebbe quindi

non comporta necessariamente la felicità (KpV, V, pp. 204 ss.; pp. 249 ss.). Tali rilievi riguardo al modo d’intendere, nello stoicismo, la relazione tra virtù e felicità erano già presenti nelle *Lezioni di etica* (*Vorlesung*, pp. 13-20; pp. 9-14), ma senza ancora poter far ricorso alla chiave interpretativa costituita dalla dottrina dei postulati. – Sono grato a un revisore anonimo per alcune sue opportune osservazioni e, in modo particolare, per aver richiamato la mia attenzione sulla complessità del rapporto tra etica kantiana e stoicismo.

<sup>11</sup> KpV, V, p. 152 (p. 187). Per maggiore aderenza alla formulazione tedesca preferisco rendere con “esempi da seguire”, piuttosto che con “esempi da imitare”, così come proposto nella traduzione italiana consultata. Kant infatti interpreta negativamente l’imitazione; in questo passo emerge però la valenza positiva non tanto dell’imitare, quanto del *follow* gli esempi rappresentati da azioni morali, compiute per il dovere.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 276 (p. 335).

<sup>13</sup> La polemica contro il sentimentalismo è presente anche in scritti minori come *Ton in der Philosophie*, VIII, specie pp. 394 ss., 401 ss. (262 ss., 269 ss.). In questo testo, che risale al 1796, si critica il “filosofare tramite il sentimento”, soprattutto quello che riguarda l’ambito morale.



ad indicare ciò che va oltre il dovere, secondo un'accezione presente nel pensiero medievale (si pensi a Bonaventura da Bagnoregio) e riproposta dal dibattito etico contemporaneo concernente il concetto appunto di supererogatorio<sup>14</sup>. Simili nobili azioni, però, vengono descritte come pretenziose, come aventi la pretesa che chi le compie guadagni un merito straordinario, quando non vi può essere alcun merito nel sottrarsi alla prescrizione del dovere; per questo si usa polemicamente il termine *überverdienstlich*. La resa di tale termine con 'supererogatorio' è forse eccessiva, perché inevitabilmente sembra voler 'attualizzare' un ambito di ricerca quale quello coltivato successivamente, a partire dalla seconda metà del Novecento<sup>15</sup>. Vero è comunque che per Kant non è possibile che la dimensione morale possa esprimersi al di fuori del dovere perché anzi con questo essa si identifica.

Nella *Dottrina della virtù* Kant sottolinea la capacità di determinazione propria dell'esempio. Significativamente ciò avviene in una sezione dedicata alla "didattica etica". Egli giunge a parlare di una vera e propria "forza dell'esempio" (*die Kraft des Exempels*), indipendentemente dal fatto che questo sia buono o cattivo. Kant si mostra consapevole di quanto possa incidere l'esempio del maestro o anche di altri soggetti, nel servire da ammonimento o nel favorire l'imitazione (*Nachahmung*): quest'ultima

<sup>14</sup> La resa in italiano con il termine supererogatorio è presente anche nella traduzione di Vittorio Mathieu di I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano 2017, p. 327. Per una ricostruzione e un'interpretazione critica del dibattito metaetico e normativo sul supererogatorio si veda S. Grigoletto, *Only Through Complexity. Morality and the Case of Supererogation*, Padova University Press, Padova 2019; Id., *La perfezione e i suoi limiti*, Il Poligrafo, Padova 2021. Riguardo al tema del supererogatorio, ritengo che esso non possa trovare una convincente giustificazione all'interno della prospettiva deontologica kantiana, nonostante gli sforzi compiuti da alcuni interpreti. Per dar conto di tale dibattito è sufficiente menzionare i seguenti testi: T.E. Hill, *Kant on Imperfect Duty and Supererogation*, "Kant-Studien", 62 (1971), pp. 55–76; M. Baron, *Kantian Ethics Almost Without Apology*, Cornell University Press, Ithaca - NJ 1995; D. Guevara, *The Impossibility of Supererogation in Kant's Moral Theory*, "Philosophy and Phenomenological Research", 59 (1999), n. 3, pp. 593–624. Si veda poi il più recente K. Naumann, *Die Kraft des Exempels. Eine kantische Perspektive auf das Problem der Supererogation*, De Gruyter, Berlin – Boston 2020, che riconosce come nella teoria normativa kantiana non vi sia posto per il supererogatorio; tuttavia propone un suo possibile recupero, attraverso la valorizzazione di esempi morali significativi, che diventerebbero motivo di riflessività critica per lo sviluppo morale dell'osservatore, impressionato da tali esempi. Al di là di qualche eccesso interpretativo, vi sono nel testo degli spunti critici interessanti; è difficile però sostenere che esso possa ancora collocarsi all'interno della "prospettiva kantiana", come suggerito nel titolo stesso.

<sup>15</sup> Si può qui menzionare lo studio di J.O. Urmson, *Saints and Heroes*, in A.I. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy*, University of Washington Press, Seattle – London 1958, che diede il via al relativo dibattito; e quello critico-ricostruttivo di D. Heyd, *Supererogation: Its Status in Ethical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

per il soggetto in formazione costituirà “la prima determinazione della volontà ad assumere le massime che poi farà sue”<sup>16</sup>.

L’imitazione di tipo fattuale non va però fraintesa, stante la sua sostanziale ambiguità; essa non è equiparabile all’imitazione morale, che in quanto tale non può essere giustificata, perché “non è la condotta degli altri uomini, ma la legge a doverci servire da sprone”<sup>17</sup>. Si profila così quello che dovrebbe essere il compito del maestro: da un lato accreditarsi come “guida esemplare” (*exemplarische Führung*); dall’altro – ed è questo l’elemento più importante – servire per così dire da tramite affinché l’allievo scopra autonomamente in sé stesso la legge universale del dovere. In tal senso l’esempio buono (*das gute Exempel*) – segno che vi può essere anche quello cattivo – non fungerà da modello (*Muster*), ma come prova della praticabilità di ciò che è conforme al dovere<sup>18</sup>.

È interessante qui notare come Kant si serva preferibilmente del termine *Exempel*, pur utilizzando anche quello già incontrato di *Beispiel*. Egli stesso riconosce che non è semplice distinguere tra *Beispiel* ed *Exempel*: spesso i significati dei due termini nel linguaggio comune si sovrappongono<sup>19</sup>. Il traduttore italiano rende entrambi i termini con ‘esempio’, il che è ovviamente corretto<sup>20</sup>. Tuttavia *Exempel* dà conto di una dimensione di maggiore ‘personalizzazione’ rispetto a *Beispiel*; si potrebbe rendere con ‘esemplare’, nel senso di persona esemplare, buona o cattiva che sia. A conferma di ciò, ovvero della sottolineatura della dimensione personale propria di *Exempel*, si potrebbe anche dire che in questo passo della *Dottrina della virtù* la caratterizzazione di *Beispiel* è di tipo più teoretico-conoscitivo, mentre quella di *Exempel* è di tipo pratico, in direzione dell’imitazione; l’esempio in senso stretto (*Beispiel*) è una sorta di via d’accesso alla comprensibilità del concetto, l’*Exempel* in quanto esemplare fa trasparire un senso che va al di là della figura stessa dell’esemplare e che ha una ricaduta sul piano pratico, nei termini – per dirla con Kant – della praticabilità o meno di un’azione. La valenza personale trova così una sua maggiore espressività nell’*Exempel*, contrassegnato da un intento pedagogico-fattuale, ove l’esempio può servire da incoraggiamento o ammonimento per chi si sta formando; è escluso co-

<sup>16</sup> MS, VI, p. 479 (pp. 581-583).

<sup>17</sup> MS, VI, p. 480 (p. 583).

<sup>18</sup> MS, VI, p. 479 s. (pp. 581-583).

<sup>19</sup> MS, VI, pp. 479 s., in nota (p. 583).

<sup>20</sup> Ciò vale sia per la traduzione, già menzionata, di G. Landolfi Petrone, che per quella di G. Vidari, rivista da N. Merker, di I. Kant, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 358, in nota.

munque che esso possa fungere da modello in senso morale, considerato il suo carattere empirico.

### 3. Il recupero dell'esemplarità ideale

Si è visto come l'esempio personale, a causa del suo carattere empirico, non possa fungere da modello morale. Questa tesi viene riproposta costantemente, specie nelle opere morali poc'anzi esaminate. In altri testi, la cui pubblicazione fra l'altro precede o segue temporalmente l'uscita delle diverse opere morali, intervallandosi con queste, ritroviamo una considerazione positiva del modello. Qui il modello è però concepito in senso ideale e non empirico, quasi fosse una sorta di personalizzazione ideale della legge morale; non a caso i termini per parlare del modello esemplare sono quelli di *Vorbild* e di *Urbild*, mentre il termine *Beispiel*, che pure è presente, viene menzionato in alcuni passaggi in modo generico, con funzione per lo più esplicativa. Testimonianza di ciò si può rintracciare nella *Critica della ragion pura* (la prima edizione è del 1781) e ne *La religione entro i limiti della semplice ragione* (la prima edizione risale al 1793); tra queste due opere si collocano le già menzionate *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) e la *Critica della ragion pratica* (1788), mentre *La metafisica dei costumi* (1797) è l'ultima opera che propone in modo organico una riflessione sul tema dell'esempio personale.

Nella *Critica della ragion pura* emerge chiaramente la differenza del modello o archetipo (*Urbild*) rispetto all'esempio (*Beispiel*). Può essere definito *Urbild* il saggio stoico, che però non è un soggetto storico esistente: è piuttosto l'ideale della ragione, secondo un processo appunto di idealizzazione che investirà nella *Religione* la stessa figura di Gesù. Il saggio stoico ("uomo divino che è in noi") e Gesù diventano così dei modelli, niente affatto empirici, della stessa legge morale. Più precisamente Kant distingue inizialmente tra 'idee' e 'ideali', attribuendo a questi ultimi una valenza pratica, a mo' di 'principi regolativi'<sup>21</sup>; egli quindi trae le seguenti conclusioni, che è opportuno riportare per esteso:

La virtù, e assieme ad essa la saggezza umana, considerate in tutta la loro purezza, sono delle idee. Ma il saggio (degli stoici) è un ideale, cioè un uomo che esiste soltanto nel pensiero, pur essendo perfettamente adeguato all'idea di saggezza. Così come l'idea fornisce la regola, l'ideale serve in tal caso come archetipo (*Urbild*) della determinazione completa della copia (*Nachbild*), e noi non abbiamo altro criterio delle nostre azioni che il comportamento di quest'uomo divino che è in noi, con il quale ci paragoniamo, ci giudichiamo

<sup>21</sup> Si veda al riguardo KrV, III-IV, A p. 569 / B p. 597 (p. 833).

e con ciò ci miglioriamo, sebbene non possiamo mai raggiungerlo. Questi ideali, anche se non è possibile attribuir loro una realtà oggettiva (esistenza), non devono dunque essere considerati delle chimere, dal momento che, al contrario, essi offrono un criterio indispensabile alla ragione, la quale ha bisogno del concetto di ciò che nella sua specie è perfetto, per valutare e misurare in conformità ad esso il grado e le mancanze di ciò che è imperfetto. Ma voler realizzare l'ideale in un esempio (*Beispiel*), e cioè nel fenomeno – come potrebbe essere presentare il saggio in un romanzo –, non è fattibile, e inoltre avrebbe in sé qualcosa di assurdo e di poco edificante, in quanto i limiti naturali che interrompono continuamente la perfezione nell'idea, in tale tentativo renderebbero impossibile ogni illusione e con ciò farebbero sembrare sospetto e simile a una mera finzione persino il bene che si trova nell'idea<sup>22</sup>.

Dal passo emerge chiaramente la differenza tra *Urbild*, modello (originario) che funge da ideale regolativo rispetto all'idea, e *Beispiel*, esempio collocato sul piano fenomenico e per questo motivo impossibilitato a instaurare un qualche rapporto con l'idea. Si noti inoltre come Kant sia consapevole del dinamismo che si viene così a instaurare grazie al modello ideale (*Urbild*): rispetto ad esso, infatti, “ci paragoniamo, ci giudichiamo e con ciò ci miglioriamo, sebbene non possiamo mai raggiungerlo”. Ma tale dinamismo vale solo per l'*Urbild*, quindi per l'ideale del saggio stoico o – come si vedrà – di Gesù, non certo per l'esempio concreto (*Beispiel*). Oltre al termine *Urbild* (traducibile con archetipo, prototipo, e persino – con un'espressione più impegnativa – modello esemplare originario), nella *Religione* Kant usa anche quello di *Vorbild* (modello esemplare), quasi a voler dire che quell'immagine (*Bild*) che ti sta davanti (*Vor-Bild*) o ancor più che è originariamente presente in te (*Ur-Bild*) è fonte di ispirazione per il tuo essere e il tuo agire, cosicché tu sei chiamato a ‘riprodurla’ (*Nach-Bild*) – come viene suggerito nel passo appena citato.

E veniamo a un'analisi più circostanziata di alcuni passi della *Religione*. Parlando dell'educazione morale dell'uomo, Kant s'interroga sul valore dell'esempio di uomini buoni; tale discussione è collocata all'interno di una Annotazione generale riguardo al ristabilimento in tutta la sua forza della “originaria disposizione al Bene”<sup>23</sup>. Il ristabilimento di tale forza può avvenire in due modi: il primo, parziale e inadeguato, consiste nel favorire un cambiamento di costumi, rimanendo quindi sul piano esteriore della legalità. Il secondo invece propugna il vero cambiamento, quello del cuore, ovvero fuor di metafora è il cambiamento innestato dall'intenzione morale che insiste nella legge del dovere; il primo cambiamen-

<sup>22</sup> KrV, III-IV, A pp. 569 s. / B pp. 597 s. (p. 833).

<sup>23</sup> *Religion*, VI, pp. 44 ss. (pp. 127 ss.).

to viene perseguito attraverso una “*riforma graduale*” (*durch allmähliche Reform*), il secondo consiste nella “*rivoluzione nell’intenzione dell’uomo*” (*durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen*) (un passaggio che conduca fino alla massima della santità di questa intenzione)<sup>24</sup>. Ne consegue che “la formazione morale nell’uomo (*die moralische Bildung des Menschen*) non deve iniziare dal miglioramento dei costumi, bensì dalla trasformazione del modo di pensare e dalla fondazione di un carattere”<sup>25</sup>; essa deve quindi percorrere non la via riformistica, ma quella rivoluzionaria. In questa prospettiva “l’*esempio* stesso di uomini buoni” (*das Beispiel selbst von gutem Menschen*) può esercitare una funzione positiva, anche se è necessario introdurre subito alcune precisazioni, per evitare fraintendimenti. Nella formazione morale la disposizione al bene può trarre alimento dall’esempio, e tuttavia l’ammirazione (*Bewunderung*) per le azioni virtuose dell’uomo buono non va sopravvalutata; essa infatti potrebbe essere equivocata o addirittura essere indice di “un’attenuazione del nostro sentimento per il dovere”<sup>26</sup>. L’ammirazione vera e propria – per così dire – è quella rivolta verso “la disposizione morale originaria che è (...) in noi”<sup>27</sup>; insomma, per ricordare quanto scrive Kant nella *Critica della ragion pratica*, a proposito del sentimento di rispetto che nasce dalla rappresentazione della legge morale, è l’ammirazione verso la maestà della legge morale, che come tale non potrà mai essere esemplificata dalle azioni virtuose e dal comportamento di uomini in carne e ossa, per quanto essi siano – ma sempre in modo inevitabilmente parziale – buoni.

Assai interessanti sono anche le pagine della *Religione* dedicate all’“*idea personificata del principio buono*”, ovvero alla figura di Gesù, e alla valenza che esercita sul piano pratico tale idea<sup>28</sup>. In sintesi, le principali tesi sostenute possono essere così riassunte: a) vi è differenza tra esempio (*Beispiel*) e modello (*Vorbild*): il primo è empirico e quindi non può giustificare alcuna forma di imitazione morale; il secondo è fondato “nella nostra ragione moralmente legislatrice”<sup>29</sup>, attraverso un processo di moralizzazione e – come dire – secolarizzazione razionalistica della figura di Gesù; b) se l’imitazione dell’esempio è da escludere, non per questo viene propugnata l’imitazione del modello, termine italiano che rende a volte *Vorbild*, altre volte – in modo ancor più radicale – *Urbild*, quindi modello originario nel senso di Gesù o della stessa ragion pratica legislatrice. Gesù rappresenta infatti l’ideale di perfezione morale costituito da

<sup>24</sup> Ivi, p. 47 (p. 135).

<sup>25</sup> Ivi, p. 48 (p. 137).

<sup>26</sup> Ivi, p. 49 (pp. 137-139, con alcuni ritocchi).

<sup>27</sup> Ivi, p. 49 (p. 139).

<sup>28</sup> Ivi, pp. 60-66 (pp. 157-171).

<sup>29</sup> Ivi, p. 62 (p. 161).

un uomo che è anche Figlio di Dio: “è l’idea di un uomo che sia disposto non soltanto a compiere da solo tutti quanti i doveri umani e, a un tempo, a diffondere il Bene con l’insegnamento e con l’esempio presso la più vasta cerchia possibile di uomini intorno a sé” e che sia “disposto anche a sobbarcarsi tutte le sofferenze e i dolori, fino alla morte più ignominiosa, per il Bene del mondo (anche per il Bene dei suoi nemici)”<sup>30</sup>. Gesù è l’“ideale della perfezione morale”, il “modello dell’intenzione morale (*Urbild der sittlichen Gesinnung*) in tutta la sua purezza”, “modello per noi (*Urbild für uns*)”, “modello dell’umanità (*Urbild der Menschheit*)”<sup>31</sup>.

Da un punto di vista pratico, “l’idea di un uomo moralmente gradito a Dio” che funge da “modello (*Vorbild*) per la nostra condotta” non è affatto una nostra costruzione: essa è insita già in noi, nella nostra ragione moralmente legislatrice ed è nostro dovere conformarci ad essa<sup>32</sup>. E tuttavia, il modello (*Vorbild* o – con significati ancor più forti – *Urbild*), benché risieda nella nostra ragione, mentre l’esempio (*Beispiel*) è tratto dall’esperienza, sfugge alla nostra comprensione razionale e pertanto può essere attestato solo praticamente; non solo: l’imitazione morale, se è chiaramente esclusa per l’esempio, è comunque problematica e impropria anche nel caso del modello. Il motivo risiede nella radicale asimmetria tra la figura santa di Gesù, uomo e Dio, incarnazione piena dell’intenzione del bene, e la natura fallibile e deficitaria dell’uomo, segnato dal bene ma anche dalla presenza del male. Una comparazione tra noi esseri umani e il modello di Gesù non potrebbe che far emergere questa differenza radicale<sup>33</sup>.

Compare qui, come già nella *Critica della ragion pura*, la differenza tra *Beispiel* empirico e *Urbild* (come pure *Vorbild*), espressione del piano della ragione. Neppure a proposito di quest’ultimo si può predicare l’imitazione (*Nachahmung*), esclusa nel caso del *Beispiel* perché contrassegnata in senso empirico e accusata da Kant di inibire l’autonomia del soggetto che imita. Significativamente in alcuni passaggi della *Religione* a proposito dell’*Urbild* non si parla di *Nachahmung*, bensì di *Nachfolge*, termine che potrebbe essere reso con ‘sequela’, in analogia – di cui probabilmente era consapevole lo stesso Kant – alla sequela dei discepoli che decidono di rispondere positivamente alla chiamata di Gesù. La sequela certo è motivata dalla testimonianza esemplare del modello originario (nei Vangeli, da Gesù), ma non è la mera imitazione<sup>34</sup>. In conclusione, nei

<sup>30</sup> Ivi, p. 61 (pp. 159-161).

<sup>31</sup> Ivi, pp. 61 s. (pp. 159-161).

<sup>32</sup> Ivi, p. 62 (p. 163).

<sup>33</sup> Ivi, p. 64 (p. 165).

<sup>34</sup> La differenza tra imitazione (*Nachahmung*) e sequela (*Nachfolge*) viene tracciata in modo chiaro nella *Critica della capacità di giudizio* (1790), quindi qualche anno prima della composizione della *Religion*: cfr. KU, V, pp. 282 s. (p. 363-365). Il contesto è costituito



luoghi della *Religione* ove ricorre il sostantivo *Nachfolge* si parla positivamente del legame con l'*Urbild*, da interpretarsi appunto nel senso non della mera imitazione, ma del seguire l'ideale morale rappresentato da figure straordinarie, il che significa kantianamente seguire i dettami della ragion pratica legislatrice connessi all'idea di umanità dell'*Urbild*, senza con ciò infrangere il presupposto dell'autonomia morale<sup>35</sup>.

#### 4. Il valore dell'esempio e il giudizio pratico

Nei paragrafi precedenti ci si è soffermati in particolare sugli esempi di natura ostensiva, per riprendere la terminologia di O'Neill, che nel suo saggio *The Power of Example*, già citato, li distingue rispetto a quelli ipotetici. I primi hanno attinenza con atti e comportamenti personali e quindi danno vita a dei modelli che generano ammirazione e inducono

dalla discussione sul giudizio di gusto, in particolare ci si chiede se assumere come modello le opere degli antichi, qualificate come classiche, comporti il venir meno del principio di autonomia. La risposta di Kant ruota attorno alla distinzione tra il carattere passivo ed eteronomo dell'imitazione e invece la dimensione attiva e libera della sequela. Fra l'altro, nella sua argomentazione Kant stabilisce anche un'interessante analogia con la religione; egli infatti giunge a sostenere che "un esempio di virtù o santità (*ein Beispiel der Tugend oder Heiligkeit*), [...] presentato nella storia, non elimina l'autonomia della virtù (*die Autonomie der Tugend*), [...] né la tramuta in un meccanismo d'imitazione (*Mechanism der Nachahmung*)". Ne deriva una conclusione molto chiara, valida in ambito estetico, come pure in quello religioso (e morale): "Seguire (*Nachfolge*) (in riferimento a un precedente), non 'imitare' (*Nachahmung*) è l'espressione giusta per ogni influenza che i prodotti di un autore esemplare possono avere su altri; ciò non significa altro che questo: attingere alle medesime fonti alle quali egli stesso attinse e imparare dal proprio predecessore solo la maniera di condursi nel farlo". Si veda anche KU, V, p. 318 (p. 455), sul genio che non va imitato, altrimenti andrebbe perduto, bensì "seguito da un altro genio, il quale verrà così risvegliato al sentimento della sua propria originalità". Sulla rilevanza della *Critica della capacità di giudizio* per l'elaborazione della teoria kantiana dell'esemplarità si veda G. Buck, *Kants Lehre vom Exempel*, in "Archiv für Begriffsgeschichte", 11 (1967), pp. 148-183.

<sup>35</sup> La differenza tra i termini tedeschi *Nachahmung* e *Nachfolge* non sempre emerge chiaramente dalle traduzioni in altre lingue. Così l'edizione inglese di I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. by T.M. Greene and H.H. Hudson, Harper – Row, New York et al. 1960, rende *Nachfolge* con *imitation*; ugualmente l'edizione italiana Id., *La religione entro i limiti della sola ragione*, tr. it. di A. Poggi, rivista da M.M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 1980, parla di imitazione. Si veda al riguardo *Religion*, VI, p. 62 (pp. 55 s. per la traduzione inglese di Greene e Hudson, pp. 64 s. per quella italiana di Poggi e Olivetti), ove il termine *Nachfolge* ricorre due volte. In verità, nella fede pratica l'uomo è chiamato a "seguire fedelmente" (*in treuer Nachfolge*) il "modello dell'umanità" rappresentato da Gesù; si tratta quindi di un legame ben diverso da quello che si potrebbe istituire sul piano empirico con un esempio concreto da imitare. A tale proposito merita menzionare un'opera classica del pensiero teologico riformato del Novecento: D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, in Id., *Werke*, Bd. 4, hrsg. v. M. Kuske, I. Tödt, Chr. Kaiser, München 1989; tr. it. di M.C. Laurenzi, *Sequela*, Queriniana, Brescia 2001<sup>2</sup>.

all'imitazione e all'emulazione. Come si è avuto modo di osservare, Kant è critico nei confronti del legame di natura fenomenica che si viene a costituire tra il concreto esempio ostensivo e colui che lo imita; una qualche valorizzazione si dà invece a proposito dell'esemplarità ideale di figure quali quelle del saggio stoico e soprattutto di Gesù, ovvero di modelli che rappresentano in definitiva i dettami da seguire della ragion pratica legislatrice. La formulazione di esempi ipotetici rinvia invece alla considerazione di casi possibili. Gli esempi in questo caso hanno una valenza cognitiva e ovviamente non danno vita a dei modelli da imitare; essi comunque assolvono a un compito importante, perché in qualche misura aiutano il soggetto a riflettere e a discernere affinché la sua scelta possa essere qualificata come autenticamente morale.

Più precisamente, si potrebbe aggiungere che tale compito a sua volta può essere esercitato secondo due livelli differenti, tra loro connessi. Il primo livello, quello più importante, potrebbe essere definito nei termini dell'*individuazione del punto di vista morale*. La riflessione su un determinato esempio permette in questo caso al soggetto di interrogarsi sul valore di massime tra loro contrapposte; l'obiettivo è verificare quale massima, in quanto principio pratico soggettivo, possa essere universalizzata e quindi fungere da principio pratico oggettivo. La massima in altri termini viene sottoposta al cosiddetto test di universalizzabilità, per riprendere una categoria interpretativa in uso nella letteratura critica contemporanea concernente l'etica kantiana. A loro volta le massime fanno leva su alcuni esempi ipotetici, che il soggetto prende in esame per meglio interpretare la scelta che egli stesso si trova in quel momento a compiere. Si possono qui menzionare i famosi quattro esempi elencati da Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, rispetto ai quali è possibile formulare delle massime che risultano essere moralmente giustificate oppure no. Come è noto gli esempi riguardano la possibilità di a) togliersi la vita, quando questa sia diventata particolarmente gravosa e pesante, al punto da condurre alla disperazione; b) promettere di restituire il denaro ricevuto in prestito, ben sapendo che non si sarà nelle condizioni di poterlo fare; c) rinunciare a coltivare i propri talenti e le proprie doti naturali, per causa della pigrizia e di uno stile di vita dedito al godimento; d) non prestare aiuto a chi si trovi in una situazione di estremo bisogno e necessità.

Gli esempi consentono di saggiare il valore delle massime implicate e di individuare così il punto di vista morale, costituito da quelle massime che evitano di dar corso alle quattro possibilità qui evocate, per seguire invece i doveri verso di sé di non togliersi la vita e di coltivare le proprie doti e capacità, nonché i doveri verso gli altri di non avanzare false pro-

messe e di essere benefici verso chi ne ha bisogno<sup>36</sup>. In questo compito di individuazione del punto di vista morale è chiamata in gioco la ragione pratica, per stabilire quali massime possano essere considerate morali oppure no, grazie anche alla considerazione degli esempi ipotetici proposti. Questo non significa che l'etica venga fatta dipendere dalla logica – per riprendere una critica avanzata da interpreti prestigiosi, primi fra tutti Schopenhauer e Bergson, ma poco fondata – ovvero che il rispetto del dovere morale dipenda dalla capacità (logica) di elaborare correttamente il test di universalizzabilità. Al contrario, può accadere benissimo che all'individuazione corretta del punto di vista morale noi facciamo seguire un comportamento non morale: ciò accade perché, nonostante si sia consapevoli di quale massima debba essere universalizzata, “ci prendiamo la libertà, per noi (o anche solo per questa volta), di fare una *eccezione a vantaggio della nostra inclinazione*”<sup>37</sup>.

Ad un altro livello, però, il riferimento all'esempio non è finalizzato semplicemente all'individuazione del punto di vista morale, quanto piuttosto alla sua *applicazione*. Viene così chiamato in causa il ruolo proprio del giudizio (*Urteilkraft*), che dovrà rintracciare le modalità più adatte per applicare al meglio quel punto di vista morale, che la ragione pratica ha già avuto modo di individuare<sup>38</sup>. Di nuovo è opportuno prendere le mosse da un esempio proposto da Kant, questa volta nella *Dottrina della virtù*, in cui egli si chiede come si possa conciliare “l'amore universale per il prossimo con l'amore per i genitori”<sup>39</sup>. Si noti come non vi siano particolari dubbi sul fatto che si debbano amare gli altri, siano essi a noi più prossimi e familiari (i genitori) oppure non lo siano. In linea di principio quindi vi è un dovere d'amore (ovvero, kantianamente, un dovere di beneficenza) verso gli altri. I dubbi semmai sorgono quando si tratta di dar corso al nostro dovere ovvero si tratta di stabilire come sia possibile contemperare l'amore per i genitori e l'amore per gli altri. È a questo punto che entra in gioco il giudizio pratico, perché una soluzione preconstituita e valida sempre e comunque, in merito a come declinare le differenti modalità di amore per gli altri, non si dà; certo, rimane valido sempre e comunque il dovere di beneficenza,

<sup>36</sup> Da tenere presente inoltre che tali esemplificazioni rinviano a dei doveri qualificabili come perfetti, ovvero stretti verso di sé (non togliersi la vita) e verso gli altri (non fare false promesse), e in doveri imperfetti, quindi larghi e meritori, verso di sé (coltivare sé stessi) e verso gli altri (ricercare la felicità altrui).

<sup>37</sup> *GMS*, IV, p. 424 (p. 81).

<sup>38</sup> La scansione tra i due livelli della ragione morale-pratica e del giudizio è delineata al par. XVII (Nota) dell'*Introduzione alla dottrina della virtù* (*MS*, VI, p. 411; p. 395) e riproposta nei medesimi termini in *MS*, VI, p. 434, in nota (p. 483).

<sup>39</sup> *MS*, VI, p. 390 (p. 395).

ma come concretamente questo debba essere articolato e applicato non può essere deciso una volta per tutte.

L'esplicitazione dell'esempio consente al soggetto di attivare la propria riflessività in merito alla scelta che egli deve assumere. Presupponendo che la scelta debba comunque rispettare il dovere di amare sia gli altri in generale che i genitori, essa potrà assumere declinazioni differenti a seconda che i genitori siano ancora attivi, in salute, oppure siano molto anziani o non più autosufficienti; ugualmente la scelta dovrà tener conto di quale sia concretamente il mio prossimo, a cui dovrei fare del bene, e di quali risorse e capacità io possa effettivamente disporre per compiere il bene nei suoi confronti. La risposta a tali interrogativi non potrà essere per il soggetto sempre la stessa; tanto meno potrà esserlo per altri soggetti che, in contesti differenti, intendono ugualmente contemperare le differenti modalità d'amore. In tal modo, l'esempio ipotetico proposto, anche se inevitabilmente indeterminato, consente al soggetto di riflettere su di sé, in rapporto alla propria condizione di vita e alle decisioni da prendere; via via, attraverso una progressiva specificazione della rilevanza che per lui verrà ad assumere, in concreto, la relazione con gli altri e quella con i genitori, egli perverrà alla scelta morale. È questo il compito proprio del giudizio pratico, che per esprimersi al meglio trae forza dalla riflessione critica sugli esempi.

Va inoltre sottolineato come il giudizio pratico si eserciti in modo privilegiato in riferimento ai doveri imperfetti ovvero ai doveri di virtù<sup>40</sup>. Kant parla di tali doveri larghi e meritori nei termini di "fini che sono

<sup>40</sup> È solo il caso di ricordare che anche nella *Fondazione della metafisica dei costumi* – come si è già detto – si parla di doveri imperfetti ovvero di doveri larghi e meritori (tali sono il dovere di perfezionare se stessi e di ricercare la felicità altrui); questi vengono distinti rispetto ai doveri stretti e perfetti (non togliersi la vita e non formulare false promesse). Tuttavia tali distinzioni non sono direttamente sovrapponibili a quelle della *Dottrina della virtù*. Nella *Fondazione* infatti la distinzione ha luogo all'interno dei doveri etici, che possono appunto essere perfetti o imperfetti; nella *Metafisica dei costumi*, da una bipartizione si passa a una tripartizione: vi sono infatti i doveri di diritto (definiti come perfetti), i doveri etici stretti e i doveri etici larghi di virtù (imperfetti); cfr. al riguardo MS, VI, p. 383 (p. 379); da notare che il luogo citato si trova nell'*Introduzione alla dottrina della virtù*. Nel corso poi dello svolgimento della *Dottrina della virtù*, viene ripresa la differenza tra perfetto e imperfetto con riferimento solo ai doveri etici, ma essa viene singolarmente utilizzata solo per i doveri verso di sé e non anche per i doveri verso gli altri. Per tale motivo vi è stato chi ha parlato al riguardo di un'"anomalia sistematica" Cfr. A. Ponchio, *Etica e diritto in Kant. Un'interpretazione comprensiva della morale kantiana*, ETS, Pisa 2011, pp. 82 ss.. Senza voler qui proseguire oltre in questioni molto tecniche, è sufficiente far presente come sia nella *Fondazione* che nella *Dottrina della virtù* Kant distingua un'istanza etica più stringente e rigorosa, presente in alcuni doveri, rispetto a un'istanza più larga e meritoria, propria dei doveri imperfetti. È nei riguardi di quest'ultima tipologia di doveri che si esercita in modo privilegiato il giudizio pratico.

contemporaneamente doveri” (*Zwecke, die zugleich Pflichten sind*)<sup>41</sup>; e per meglio specificarli in quanto doveri di obbligazione larga, li contrappone nella *Metafisica dei costumi* ai doveri giuridici di obbligazione stretta<sup>42</sup>. Infatti il diritto fornisce leggi per le *azioni*, mentre l’etica, intesa qui come dottrina della virtù, riguardante obbligazioni larghe, fornisce leggi solamente per le *massime* delle azioni, ovvero per i principi pratici soggettivi<sup>43</sup>. Ciò significa che i doveri stretti di diritto, proprio perché forniscono delle leggi per le azioni, stabiliscono in maniera precisa che cosa l’agente debba (o non debba) fare. Invece i doveri etici di virtù, in quanto larghi e positivi, non stabiliscono in concreto che cosa il soggetto debba fare; essi semmai indicano al soggetto i fini oggettivi che questi dovrebbe assumere nelle proprie massime; tali fini vengono poi identificati da Kant nella *perfezione di sé* e nella *felicità altrui*.

In altri termini, nell’azione il soggetto si propone un fine; l’azione è qualificata moralmente se lo è anche il fine assunto dal soggetto ovvero se esso è “un *fine* che è contemporaneamente un dovere”, per esempio la felicità altrui. L’etica fornisce dunque delle leggi per le massime ovvero nel caso in questione prospetta il fine della felicità altrui, che deve essere ricercato dal soggetto attraverso il dovere di beneficenza. Il problema nasce quando tale fine-dovere può essere declinato secondo massime differenti, e comunque morali, quali l’amore universale per il prossimo e l’amore per i genitori. Come rendere ragione di tali massime? Attraverso una qualche forma di bilanciamento? Privilegiando l’una e limitando l’altra? E quale delle due andrà preferita, quale invece ridimensionata? Emerge qui con chiarezza il carattere largo, e non stretto, dell’obbligazione etica di virtù: come precisa Kant, la legge etica per le massime dell’azione “lascia un certo margine (*latitudo*) al libero arbitrio, nel senso che non può stabilire precisamente in che modo e in che misura attraverso l’azione si debba ottenere un fine che contemporaneamente è un dovere”<sup>44</sup>. Altrove, e precisamente ove si sta parlando del dovere d’amore, Kant osserva come un tale dovere può all’atto pratico trovare gradazioni differenti, che tengano conto della minore o maggiore vicinanza delle persone amate, e ciò “senza trasgredire l’universalità della massima”<sup>45</sup>.

La particolarità dei doveri etici di virtù deriva da una maggiore indeterminatazza, rispetto alla loro applicabilità; da un altro punto di vista,

<sup>41</sup> MS, VI, p. 385 (p. 385). Preferisco rendere il termine *Zweck* con ‘fine’ e non con ‘scopo’, diversamente da quanto proposto nella traduzione citata; dove però alla p. 377 (MS, VI, p. 382) si traduce *Zweck* con ‘fine’ nella titolazione e con ‘scopo’ nel testo.

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, pp. pp. 390 s. (pp. 395-397).

<sup>43</sup> Cfr. *ivi*, pp. 388 s. (pp. 391-393).

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 390 (p. 395); il termine *latitudo*, in riferimento al giudizio, ritorna a p. 434, in nota (p. 483).

<sup>45</sup> Cfr. *ivi*, pp. 451 s. (p. 523).

si può anche sostenere che stante tale indeterminatezza il soggetto goda di una maggiore discrezionalità. Sarebbe però del tutto fuori luogo interpretare ciò come il via libera per una deroga<sup>46</sup>, una specie di sospensione del dovere morale. L'indeterminatezza del contenuto concreto – fermo restando che il fine-dovere dev'essere assicurato – spiega anche il ricorso all'esempio come modalità che agevola il compito riflessivo e decisionale del soggetto; la discrezionalità a sua volta spiega la rilevanza del giudizio pratico nel delineare la massima da adottare. Il giudizio pratico interviene ove rimane un qualche margine per la libertà d'azione del soggetto. Scrive Kant: "L'etica, (...) in forza del margine (*Spielraum*) concesso ai suoi doveri imperfetti, si spinge inevitabilmente verso questioni che inducono la capacità di giudizio (*Urteilkraft*) a decidere come vada applicata una massima in certi casi particolari, e ciò in maniera tale che questa massima fornisca a sua volta una massima", considerata subordinata. "E così – conclude Kant – l'etica comporta una *casuistica* che la dottrina del diritto ignora del tutto"<sup>47</sup>.

La questione potrebbe essere riproposta in questi termini. L'adempimento dei doveri stretti – siano essi giuridici, come pure su un altro piano etici – è compito relativamente semplice, stante la determinatezza di contenuto di tali doveri, che verso gli altri riguarderà il non fare del male, il non mancare di rispetto, non praticare violenza, ecc. Più problematico invece è stabilire quale sia il bene dell'altro, che io devo perseguire sulla base del dovere largo di ricercare la felicità altrui: è qui allora che entra in campo il giudizio pratico, il cui ambito di applicazione è dettato, almeno nell'*Introduzione alla Dottrina della virtù*, dal riferimento ai doveri imperfetti di virtù.

E tuttavia, il giudizio pratico sembra svolgere un ruolo così rilevante che esso finisce per travalicare l'ambito di applicazione dei doveri imperfetti. Ne dà testimonianza a mio parere la discussione che Kant sviluppa in merito al dovere morale perfetto verso di sé di non suicidarsi<sup>48</sup>. Non vi è dubbio che dal suo punto di vista "la *soppressione* volontaria di se stessi" rappresenti una grave lesione, moralmente inaccettabile. Sorgono però delle domande riguardo a situazioni particolarissime ed estreme, per interpretare le quali sembra proprio che si debba ricorrere al giudizio pratico, benché l'espressione non sia menzionata nel contesto e benché si

<sup>46</sup> Ivi, p. 390 (p. 395).

<sup>47</sup> Ivi, p. 411 (p. 439). La particolarità dell'etica spiega perché essa possa richiedere una 'casuistica', che invece "la dottrina del diritto ignora del tutto"; la casuistica in etica non va concepita come una scienza, ma come "un esercizio relativo al modo di *cercare* la verità" (*ibidem*). Sul tema si veda R. Schüssler, *Kant und die Kasuistik. Fragen zur Tugendlehre*, in "Kant-Studien", 103 (2012), pp. 70-95.

<sup>48</sup> Per la relativa discussione, si veda ivi, pp. 422-424 (pp. 459-463); la citazione diretta è a p. 422 (p. 459).



abbia qui a che vedere con un dovere negativo e restrittivo. Tali situazioni, fra l'altro, vengono delineate attraverso degli esempi – sei per la precisione – che vengono discussi all'interno di un sottoparagrafo intitolato, non a caso, “Questioni casuistiche”<sup>49</sup>. L'interrogativo che viene sollevato è sempre il medesimo ovvero se si possa effettivamente parlare di suicidio, ovvero di una soppressione intenzionale di sé, a proposito di chi va incontro alla morte per salvare la patria, o di chi sacrifica se stesso per il bene dell'umanità o di chi come Seneca si toglie la vita su richiesta di Nerone e per sottrarsi a una ingiusta condanna a morte. Sono solo alcuni degli esempi riportati; da essi emerge come si possano presentare dei casi moralmente dilemmatici, la cui interpretazione non è affatto semplice. Tali casi sono sì contraddistinti dalla soppressione della propria vita; ma ciò che fa problema è se tale soppressione sia effettivamente *volontaria*, quindi intenzionalmente voluta e come tale moralmente stigmatizzabile. Entriamo qui nel campo di una valutazione più circostanziata, caso per caso, che meglio si adatta alla razionalità propria del giudizio pratico<sup>50</sup>.

Come si è avuto modo di vedere, vi è un legame molto stretto tra la formulazione di esempi e l'esercizio del giudizio. Tale legame era già stato individuato nella *Critica della ragion pura* ove si può rinvenire questa esplicita dichiarazione: “L'unica e grande utilità degli esempi sta nel fatto che essi affinano la facoltà di giudizio”<sup>51</sup>. Tale dichiarazione fa seguito a una definizione della facoltà di giudizio (*Urteilkraft*) come capace di “sussumere sotto delle regole, cioè di distinguere se qualcosa stia o non stia sotto una data regola (*casus datae legis*)”, mentre l'intelletto è la “facoltà delle regole”. “Perciò un medico, un giudice o un uomo di Stato – osserva Kant – può avere in testa molte belle regole, riguardanti la patologia, la giurisprudenza o la politica, al punto da poterne diventare egli stesso profondo maestro, e tuttavia può sbagliare facilmente nella loro applicazione, o perché è carente della facoltà naturale di giudizio (anche se non è carente dell'intelletto) e, pur sapendo riconoscere l'universale *in abstracto*, non sa distinguere se un caso *in concreto* rientri o meno sotto di esso; oppure perché non è stato sufficientemente addestrato a questo giu-

<sup>49</sup> Cfr. *ivi* pp. 423-424 (pp. 461-463).

<sup>50</sup> Non a caso vi è chi individua un possibile e produttivo punto di incontro tra la tradizione aristotelica della filosofia pratica, in merito soprattutto alla valorizzazione della *phronesis*, e le riflessioni kantiane sul ruolo del giudizio, specialmente con riferimento ai doveri imperfetti: si veda al riguardo J.D. Hovda, *The Role of Exemplars in Kant's Moral Philosophy*, “Etica & Politica / Ethics & Politics”, XX, 2018, 2, pp. 31-44. Tende invece a marcare le differenze, preferendo piuttosto l'insegnamento aristotelico del giudizio morale rispetto a quello kantiano, giudicato manchevole per la sua esclusiva caratterizzazione deontologica, C.E. Larmore, *Le strutture della complessità morale* (1987), tr. it. di S. Nono, Feltrinelli, Milano 1990, pp. 19-38.

<sup>51</sup> KrV, III-IV, A p. 134 / B p. 173 (tr. it. ritoccata, p. 297). I passi che seguono sono tratti da KrV, III-IV, A pp. 132-134 / B. pp. 171-173 (pp. 295-297).

dizio con degli esempi e dei casi reali (*durch Beispiele und wirkliche Geschäfte*). Di qui l'utilità degli esempi per perfezionare il giudizio, mentre essi potrebbero addirittura risultare dannosi per l'intelletto, nello sforzo che questo compie per riuscire a cogliere le regole.

A sua volta il giudizio non può essere trasmesso in astratto attraverso una qualche forma di insegnamento: esso è un talento naturale, "l'elemento specifico del così detto ingegno naturale (*Mutterwitz*), la cui mancanza non potrà essere colmata da nessuna scuola"<sup>52</sup>. Tanto meno il giudizio può ridursi a fornire una soluzione standard valida una volta per tutte; la molteplicità delle situazioni di scelta richiede che il giudizio sappia raccordare, di volta in volta, il particolare con l'universale, e nel far ciò può trovare un aiuto prezioso negli esempi. Questi vengono addirittura definiti come "le dande della facoltà di giudizio", sono quindi in grado di sorreggere chi si trovasse carente di un simile talento naturale<sup>53</sup>.

All'esempio viene qui riservata una positiva valenza educativa, nell'aiutarci a interpretare criticamente la situazione nella quale siamo chiamati a scegliere. Opportunamente O'Neill osserva come non sia semplice, neppure per una persona altamente riflessiva, riconoscere i problemi che le si presentano e soprattutto riuscire a cogliere gli aspetti propriamente morali che vi sono implicati<sup>54</sup>. L'esempio può essere un punto d'appoggio iniziale per attivare l'interrogazione del soggetto; si può prendere lo spunto da esso, anche se poi il soggetto dovrà in qualche misura rimodulare l'esempio, prevedendo una serie di possibili varianti, sino a

<sup>52</sup> Ivi, A p. 134 / B p. 173 (p. 297).

<sup>53</sup> Ivi, A p. 134 / B pp. 173 s.; tr. it., p. 297. In modo più fedele al testo tedesco si dovrebbe dire "il girello (*Gängelwagen*) della facoltà di giudizio", alludendo allo strumento utilizzato per far muovere i primi passi ai bimbi piccoli, evitando che cadano facendosi del male. Kant ne sta qui parlando in senso metaforico, per sottolineare positivamente la forza degli esempi nella capacità di esercitare il giudizio. È singolare che altrove (*Pädagogik*, IX, p. 461; tr. it. rivista, p. 27) Kant esprima invece delle critiche esplicite nei riguardi della funzione propria sia delle dande (*Leitbänder*) che del girello (*Gängelwagen*), dei quali ci si serve per sorreggere il bambino nei suoi primi passi. Sostenerlo con delle strisce di tessuto o delle cinture oppure con un girello è per Kant diseducativo, perché lo rende più insicuro; meglio sarebbe quindi che gli adulti non legassero i bimbi, ma li lasciassero liberi di imparare piano piano a camminare. In altri passi emerge la tesi pedagogica di fondo difesa da Kant che consiste nella valorizzazione dell'autonomia del bambino. Sull'argomento si veda R.B. Loudon, *Go-carts of Judgment: Exemplars in Kantian Moral Education*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", 74 (1992), pp. 303-322, in particolare pp. 306 ss.

<sup>54</sup> Cfr. al riguardo O'Neill, *op. cit.*, pp. 22 ss. Da osservare che O'Neill menziona espressamente la distinzione tra giudizio determinante e giudizio riflettente (KU, V, pp. 179 s.; pp. 95, 97), proponendo di quest'ultimo una sua possibile declinazione in ambito pratico-morale. Si veda anche il volume di A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008: nel testo si sottolinea con decisione la valenza esemplare del giudizio, in quanto capacità di riuscire a fare interloquire tra loro, all'interno della dimensione pubblica, rispetto del particolare e istanza universalistica.

soffermarsi su quella che meglio si avvicina alla sua concreta situazione: si pensi a quanto si diceva in precedenza sulle diverse condizioni che contraddistinguono la vita dei genitori e di altri, rispetto ai quali ci poniamo la domanda di come riuscire ad accordare due differenti massime di beneficenza. Quel che s'intende dire è che l'esempio non può essere irrigidito e fossilizzato, altrimenti risulta essere del tutto estrinseco rispetto al contesto di scelta del soggetto, non riuscendo così a svolgere la sua funzione di sostegno al giudizio.

## 5. Conclusioni

### a) Circolarità virtuosa e dinamismo dell'autonomia

Al termine di questo lungo e complicato percorso, è opportuno riprendere alcuni criteri di valutazione, già esposti nell'analisi dettagliata dei testi kantiani, riassumendoli secondo due chiavi interpretative di fondo. La prima fa riferimento al concetto di autonomia morale. Dai testi kantiani emerge frequentemente come la logica dell'esempio e della sua imitazione (*Nachahmung*) rappresenterebbe una vera e propria negazione dell'autonomia ovvero dello stesso "supremo principio della moralità"<sup>55</sup>. Sul piano morale non vi può essere imitazione: ciò vale sia per l'esemplarità concreta che per quella ideale. Rispetto alla prima, è forte il timore che l'attrazione per esemplificazioni concrete e personali possa stravolgere i principi etici, oggettivi e universali; non solo: le testimonianze morali che appaiono nobili e straordinarie non sono altro che frutto di sentimentalismo e della presunzione di potersi sottrarre alla legge del dovere, come vien detto nella *Critica della ragion pratica*. Neppure rispetto all'esemplarità ideale vi può essere imitazione, se non altro perché vi è una radicale asimmetria tra noi e il modello esemplare dello stoico o di Gesù. Non possiamo quindi essere imitatori dell'ideale; possiamo però ad esso riferirci ed ispirarci per poterne diventare – come dire – seguaci, per poter cioè 'seguire' la legge morale con cui s'identifica in definitiva il modello dello stoico e di Gesù. L'imitazione, specie del modello concreto, è insomma irrimediabilmente segnata dall'eteronomia, come se il soggetto imitante fosse determinato, quasi soggiogato, dall'esempio a lui esterno; ed è significativo che anche sul piano ideale si eviti di ricorrere all'imitazione, preferendole piuttosto la modalità della sequela (*Nachfolge*), di chi

<sup>55</sup> GMS, IV, p. 440 (p. 115). Altrove si sostiene che "l'imitatore (in fatto di moralità) [*der Nachahmer (im Sittlichen)*] è senza carattere, perché questo consiste appunto nell'originalità del modo di pensare"; cfr. *Anthropologie*, VII, p. 293 (p. 185).

appunto segue il modello ideale, senza infrangere – è la conclusione che se ne deve trarre – il presupposto dell'autonomia.

Per Kant è quindi importante fuoriuscire dai vincoli della cosiddetta circolarità epistemica, per utilizzare una categoria tipica dell'esemplarismo morale di Linda Zagzebski<sup>56</sup>. In una simile prospettiva il problema nasce dal fatto che l'ammirazione suscitata dall'esemplare con il suo comportamento potrebbe essere fuorviata e fallace. Zagzebski cita il caso del nazista che ammira Hitler e in tal modo giunge alla conclusione che intere comunità di persone non meritino rispetto morale; a un altro livello può presentarsi l'eventualità che colui che ammira sia sviato da fattori puramente esteriori, quali la prestanza fisica e il bell'aspetto dell'esemplare. La circolarità allora consiste nel fatto che “noi non possiamo mai scoprire se una data credenza che abbiamo sia vera, senza fare affidamento sulle nostre facoltà di formazione delle credenze nel loro insieme; ma non possiamo affermare che le nostre facoltà di formazione delle credenze siano affidabili nel loro insieme, senza fare affidamento sulla verità di credenze particolari”<sup>57</sup>.

La circolarità qui è riferita, sul piano cognitivo, alle credenze; ma essa può presentarsi anche sul piano emotivo, includendo la stessa ammirazione. Come poter contare allora su quella data credenza o quell'emozione? Come poter ritenere che esse siano adeguate e non il frutto di uno sviamento? Come poter fidarsi dell'ammirazione provata per quella persona? Zagzebski propone che siano sottoposte a riflessione e a valutazione critica sia la credenza che l'emozione, quale può essere l'ammirazione; queste in altri termini devono poter sussistere nel tempo e giustificarsi come pertinenti e adatte agli oggetti a cui si riferiscono; esse pertanto devono passare al vaglio di ciò che viene denominata l'“autoriflessione coscienziosa” (*conscientious self-reflection*) e solo se riescono a superare tale controllo di validità possono essere giustificate. Zagzebski non sottovaluta il rischio dello sviamento; ritiene però che sia illusorio immaginare di potersi sottrarre a tale rischio situandosi per così dire all'esterno, collocandosi cioè al di fuori della circolarità, in questo caso la circolarità che si viene a creare tra esempio, ammirazione suscitata e conseguente desiderio da parte di chi ammira l'esemplare e lo vuole emulare. In altri termini, voglia o non voglia la circolarità si dà; il problema allora diviene quello di far sì che tale circolarità non sia viziosa e per evitare tale possibile deriva è indispensabile un costante esercizio di autoriflessività consapevole.

Nel caso di Kant, proprio il timore (anzi, la certezza) di rimanere invischianti in una circolarità viziosa di tipo empirico lo spinge a non prendere

<sup>56</sup> Cfr. Zagzebski, *op. cit.*, pp. 44 ss.

<sup>57</sup> Per questa e per le citazioni che seguono si veda ivi, p. 45. Sul tema l'autrice rinvia anche al suo volume *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*, Oxford University Press, New York 2012.

in considerazione la possibilità che tale circolarità possa essere trasformata in senso positivo. Ciò potrebbe avvenire proprio chiamando in causa il criterio di valutazione fondante costituito dalla legge morale universale, rispetto alla quale andrebbe esaminato il comportamento dello stesso esemplare, che potrebbe risultare moralmente non adeguato, non in grado di superare il test di universalizzabilità dell'imperativo categorico. Ne consegue che nel momento in cui ci si interroga sulla possibile valenza *morale* dell'esempio, la questione viene risolta sin da subito, ponendosi appunto fuori della circolarità ed evitando così anche di confrontarsi con la dimensione emozionale – come tale, kantianamente sempre eteronoma – che si presenta nella relazione tra l'esemplare e chi lo ammira.

Il discorso cambia, almeno in parte, quando si consideri la valenza *educativa* dell'esempio, che può fungere da incoraggiamento, perché ci mostra che la legge morale è effettivamente realizzabile<sup>58</sup>. In diversi luoghi ritorna questa valorizzazione sul piano educativo dell'esempio, il che comunque richiede di fare i conti con la circolarità che si istituisce nella relazione con altri, *in primis* con il maestro. Infatti, anche l'esempio del maestro può essere fuorviante, addirittura può manipolare e plagiare l'allievo oppure al contrario può rispettarne l'autonomia; ugualmente, esempi che di primo acchito appaiono essere positivi perché di incoraggiamento, potrebbero poi rivelarsi fonte di disillusione; e ancora: coloro che si accreditano come esempi positivi potrebbero non essere tali, perché “dicono e non fanno” (Mt. 23, 3), per riprendere la critica di Gesù all'incoerenza di scribi e farisei. Ora, se si arriva a ritenere che certi esempi siano sul piano educativo di incoraggiamento e altri no è perché di fatto interviene una qualche forma di revisione critica, il che significa che non è possibile fuoriuscire illusoriamente dalla circolarità; piuttosto si devono mettere in campo le risorse necessarie per evitare la possibilità del travisamento e fare in modo che tale circolarità possa accreditarsi come virtuosa. Ciò che viene quindi escluso a proposito della valenza morale dell'esempio sembra essere ammesso da Kant, sia pure con molte cautele, per la sua valenza educativa. Egli mostra anche di essere consapevole che nell'educazione morale del soggetto può affiorare un'ammirazione verso “l'*esempio* stesso di uomini buoni”, per riproporre un passo già esamina-

<sup>58</sup> Il duplice registro – dell'inammissibilità dell'esempio come modello in campo morale (e religioso) e al contempo del suo riconoscimento come possibile elemento di incoraggiamento – era già stato delineato nelle *Lezioni di etica* (*Vorlesung*, p. 159; p. 127). Secondo Kant, da un lato ciò che è apodittico e apriori non ha bisogno di esempi: questo vale per la morale e la religione, paragonate in ciò addirittura alla matematica; dall'altro l'esempio di qualcuno che agisca secondo la regola morale ci fa vedere che ciò è concretamente possibile. Da questo punto di vista, oltre ad incoraggiarci (*zur Aufmunterung*), gli esempi ci spingono a seguirli (*zur Nachfolge* è l'espressione tedesca, per la quale la traduzione di Guerra propone a p. 127 il termine 'emulazione'). Resta associato che gli esempi non valgono come modelli (*Muster*).

to della *Religione*<sup>59</sup>; egli dà prova di riconoscere quel legame personale che s'istituisce tra esempio e ammirazione del soggetto che poi intende ispirarsi all'esemplare. Ma il timore che ciò comprometta l'universalità morale lo spinge ad ancorarsi, per così dire, al piano strettamente noumenico, riportando all'idealità la figura del modello e ribadendo a scanso di equivoci che l'ammirazione autentica s'indirizza esclusivamente alla "disposizione morale originaria", insita in noi<sup>60</sup>.

Va da sé che il rifiuto della valenza morale dell'esempio risponde all'intento di salvaguardare il principio di autonomia; e se l'imitazione viene interpretata nei termini di una mera copia, di una sostituzione del proprio agire con quello ammirato in altri, di un appiattirsi insomma sul comportamento altrui, è evidente che essa è lesiva dell'autonomia e non solo in una prospettiva kantiana. Diverso è il caso di un'ammirazione per l'esempio che non porta il soggetto a riproporlo in maniera irriflessa e automatica, quasi si trattasse di una mera copia, ma a declinarlo secondo le proprie personali attitudini e tenendo conto della diversità delle situazioni in cui egli agisce: in tal modo egli potrebbe giungere, in autonomia, a esiti che possono fattualmente discostarsi anche di molto dalla concretezza dell'esempio, senza però tradirne l'ispirazione di fondo. La questione che qui emerge è come poter coniugare autonomia e motivazione morale alimentata dagli esempi: ciò sembra presupporre un'accezione non semplicistica di imitazione o, meglio ancora, di ispirazione, di sequela, per riproporre un termine apprezzato dallo stesso Kant. L'obiettivo dovrebbe essere appunto quello di pervenire così a una "libera sequela" (*freie Nachfolge*), secondo l'efficace sintesi di Max Scheler, evidentemente preoccupato anch'egli del darsi di un'imitazione irriflessa e non rispettosa del soggetto<sup>61</sup>.

Lo sforzo di precisazione non investe però solo il significato autentico dell'ispirazione esemplare, da cui provengono l'emulazione e la sequela, ma anche quello dell'autonomia. V'è da chiedersi infatti se un'accezione così carica e impegnativa di autonomia, qual è quella kantiana, non comporti una serie di problemi. Alcuni interpreti a tale proposito hanno individuato dei veri e propri "paradossi dell'autonomia", a partire da quello più eclatante di un'autolegislazione della volontà, intesa in senso individualistico e irrelato<sup>62</sup>. Ora, Kant protesterebbe con forza – e giustamente – per questo esito paradossale: quando egli dichiara che la volontà

<sup>59</sup> *Religion*, VI, p. 49 (tr. it. ritoccata, p. 137).

<sup>60</sup> Ivi, p. 49 (p. 139).

<sup>61</sup> Più precisamente Scheler in *Vorbilder und Führer*, cit., p. 273 (tr. it. cit., p. 71) parla di libera sequela, "in netta opposizione all'imitazione involontaria (*unwillkürliche Nachahmung*) e alla copia (*Kopie*)".

<sup>62</sup> Cfr. T. Khurana u. C. Menke (hrsg v.), *Paradoxien der Autonomie*, August Verlag, Berlin 2011.



è sottoposta alla legge di modo che essa stessa può considerarsi come autolegislatrice e quindi autrice non intende ovviamente riferirsi alla volontà del singolo, ma alla volontà trascendentale, dell'essere noumenico<sup>63</sup>. Eppure questo è un esito a cui è pervenuto qualche interprete, che ha assunto la posizione kantiana e l'ha radicalizzata, giungendo a legittimare il contenuto morale in tanto in quanto esso è stabilito e prodotto dall'autonoma volontà individuale, a cominciare dalla giustificazione morale del suicidio<sup>64</sup>; il paradosso qui non riguarda la messa in questione del legame, stabilito da Kant, tra libertà e obbligatorietà morale, quanto il fatto che questo legame possa essere reinterpretato nei termini di una libertà individuale e di un'obbligatorietà che in modo arbitrario il soggetto dà a se stesso in forza della cosiddetta autodeterminazione.

Può tornare utile nuovamente il riferimento al momento formativo, che si è visto essere centrale in questo genere di riflessioni, anche per lo stesso Kant. È opportuno poi assumere un'accezione più ampia di autonomia, nella quale rientra anche quella qualificante di tipo morale. Una simile autonomia personale allude alla capacità dei soggetti di orientarsi con efficacia nel mondo, di interpretare adeguatamente la realtà, di essere partecipi e di non rimanere indifferenti ai destini degli altri esseri umani e degli esseri viventi, di assumere decisioni ponderate; tale capacità si riferisce a qualsiasi ambito dell'esperienza di vita, al di là quindi dell'ambito morale, che peraltro a detta di chi scrive non si esaurisce nella dimensione strettamente deontologica dell'obbligo morale, come sostenuto da Kant.

Ora la formazione di sé secondo questa accezione ampia di autonomia personale è un percorso assai lungo e impegnativo, peraltro mai concluso, che abbisogna, soprattutto inizialmente, del sostegno di altri e via via del confronto con le loro prospettive di vita. Ciò si riverbera anche sulla formazione morale. Come emerge dalla "didattica etica", di cui Kant dà conto nella *Dottrina della virtù*, l'intervento educativo dovrebbe consistere essenzialmente nel risvegliare da parte del maestro, attraverso una

<sup>63</sup> Cfr. GMS, IV, p. 431 (p. 97).

<sup>64</sup> Si può al riguardo menzionare la posizione di H. Tristram Engelhardt Jr., che critica Kant proprio per essere rimasto ancorato a un'autonomia trascendentale, la quale peraltro implicherebbe dei contenuti morali e farebbe venir meno il formalismo. Engelhardt invece rinuncia, a suo dire, a qualsiasi pretesa contenutistica, assumendo la libertà come mero vincolo collaterale, indicando nell'autonomia e nell'autodeterminazione (individuale) l'unico e necessario requisito morale. Per un'analisi delle due diverse prospettive poggianti sulla volontà trascendentale e sulla volontà individuale, con riferimento alle questioni di fine vita, mi permetto di rinviare al mio saggio *H. Tristram Engelhardt Jr. interprete di Kant. A proposito di libertà e suicidio*, in L. Illetterati, A. Manchisi, M. Quante, A. Esposito, B. Santini (a cura di), *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo. Studi in onore di Francesca Menegoni*, Padova University Press, Padova 2020, pp. 713-729.

sorta di metodo socratico, la scoperta della legge morale che già si dà nel soggetto. E tuttavia, anche collocandosi nell'orizzonte concettuale kantiano, è difficile immaginare che tale riconoscimento dell'originarietà della morale si esprima secondo una logica del tutto o niente; detto altrimenti, si dà una gradualità nel coglimento, nella comprensione e nell'interiorizzazione dell'istanza morale, gradualità senza la quale sarebbe difficile giustificare lo stesso intervento educativo. L'autonomia personale non è questione di tutto o niente; essa si esprime e si costruisce secondo un dinamismo che si riflette anche sull'autonomia morale<sup>65</sup>. Non s'intende qui dire che l'autonomia morale dipende dalla soggettività di chi agisce o dalle contingenze delle situazioni, quanto piuttosto che essa ha bisogno di un lungo tirocinio per essere colta e coltivata: ciò presumibilmente avverrà attraverso un impegnativo percorso di formazione in cui il soggetto conosce altri (maestri e non solo) che testimoniano autonomia, integrità, coraggio, per citare solo alcuni valori, e che possono quindi diventare modelli di riferimento rispetto ai quali ridefinire costantemente il proprio essere. Naturalmente questo processo va sempre e costantemente vagliato, per evitare il pericolo dell'esempio falsante e fuorviante; né esso potrà considerarsi una volta per tutte concluso, perché avrà bisogno di essere alimentato con buone abitudini e buone pratiche. Vi è un dinamismo che contraddistingue il processo di formazione all'autonomia, anche morale, e che non può svolgersi in modo autoreferenziale, sottovalutando la forza e la ricchezza delle relazioni.

Da questo punto di vista è condivisibile la tesi, secondo la quale si dovrebbe parlare dell'autonomia morale nei termini di un diritto, di un dovere e di una virtù<sup>66</sup>. È un diritto – e qui emerge il significato della libertà propriamente negativa – che il soggetto può legittimamente rivendicare, in nome della dignità del suo essere morale; ciò si traduce nella volontà di sottrarsi a modalità di determinazione esterna, che nei casi estremi del condizionamento autoritario, del soggiogamento e della violenza da parte di altri costituiscono forme di strumentalizzazione, lesive del proprio

<sup>65</sup> Si può qui menzionare la teoria dello sviluppo morale di Lawrence Kohlberg (si veda tra gli altri L. Kohlberg, *Essays on Moral Development*, Harper – Row, San Francisco 1981-1984). Senza voler entrare nel merito di una valutazione critica di tale teoria, merita sottolineare come all'apice dello sviluppo vi sia il principio di autonomia morale (il cosiddetto *moral point of view*), che si esprime attraverso l'imperativo categorico e la regola d'oro; all'apice postconvenzionale del *moral point of view* si perviene però attraversando gli stadi precedenti preconvenzionali, convenzionali e lo stesso stadio postconvenzionale della libertà giuridica, distinta rispetto alla libertà morale.

<sup>66</sup> È quanto suggerisce efficacemente Silvia Pierosara nel suo *Autonomia in relazione. Attraverso l'etica contemporanea*, Mimesis, Milano-Udine 2021, p. 77. Più in generale si veda il cap. I (pp. 13-78), ove si critica la valenza proprietaria e possessiva che sarebbe sottesa all'accezione consueta di autonomia in quanto autodeterminazione; di qui, in positivo, la proposta di ripensare l'autonomia in termini relazionali e decentrati.

essere persona e fine in sé. È un dovere – e qui si coglie il significato della libertà positiva, nella sua accezione più direttamente kantiana – perché l'autonomia non si esercita a prescindere dalla legge morale, ma grazie a questa, rifuggendo quindi da un'interpretazione semplicistica della libertà in senso indeterministico, come pure da un'interpretazione individualistica ed egocentrica della vita morale. È infine una virtù perché l'autonomia morale non è guadagnata una volta per tutte; essa necessita di essere costantemente esercitata, affinché possa divenire una sorta di *habitus* consapevole, che ci accompagna sempre, nella nostra condizione di finitezza e vulnerabilità, e ci guida anche nelle situazioni morali più complicate e dilemmatiche.

### **b) Giudizio pratico e doveri imperfetti: alla ricerca dell'etica massima?**

Una seconda chiave interpretativa concerne la valorizzazione dell'esempio come supporto all'esercizio di una razionalità pratica: ciò permette di riaprire la questione se nella prospettiva kantiana possa trovare spazio la cosiddetta etica massima. Come si ricorderà, secondo la teoria dell'esemplarismo morale l'esempio di figure eminenti (santi, eroi, saggi) è solitamente connessa a un'etica che potremmo appunto definire massima, la quale non si limita ad assicurare l'assolvimento di istanze etiche essenziali e minimali, ma richiama l'attenzione su istanze etiche elevate, esemplificate da testimoni capaci di generare ammirazione ed emulazione in altri soggetti. Kant è ben lontano da una simile prospettiva, che anzi potrebbe risultare foriera di fraintendimenti, se non di veri e propri stravolgimenti del punto di vista morale, come viene denunciato all'interno della *Critica della ragion pratica*, nel passo dedicato alle azioni nobili e più che meritorie (o supererogatorie).

Tuttavia lo stesso Kant si pone il problema di una articolazione dell'etica, secondo istanze differenti, che comunque poggiano sempre su un impianto deontologico. Si daranno quindi istanze – per così dire – minimali, la cui trasgressione è assai grave (in questo ambito rientrano i cosiddetti doveri perfetti) e istanze superiori, riconducibili ai cosiddetti doveri imperfetti, la cui realizzazione è particolarmente meritoria, anche se il loro mancato assolvimento non è così grave come risulta essere la trasgressione dei doveri perfetti. Ora, è senz'altro degno di nota osservare come è proprio l'individuazione dei doveri imperfetti e la loro valorizzazione a chiamare in causa nella *Dottrina della virtù* il giudizio pratico; a loro volta gli esempi sono utili per affinare il giudizio nel suo concreto esercizio. Nel caso dei doveri imperfetti non è infatti già prestabilito come si debba applicare una certa massima al contesto particolare; rimane un margine affidato alla discrezionalità del giudizio, che nulla ha a che vedere con una presunta, e ingiustificata, richiesta di derogare dal dovere. Piuttosto

è la problematicità di applicazione dei doveri imperfetti a esigere l'intervento del giudizio, il quale a partire dagli esempi attiva la sua riflessività critica; e si è visto poi che in qualche modo una tale problematicità può riguardare anche i doveri etici perfetti, a riprova della rilevanza del compito assunto dal giudizio.

Nonostante Kant si sforzi di dar conto di un'articolazione complessa dell'etica, rimane tuttavia una certa diffidenza. Sottotraccia affiora il timore che le istanze morali riconducibili a quella che qui è stata denominata etica massima possano essere declinate in modo inappropriato, per esempio antepoendo la beneficenza, che poi sfocia nel dovere d'amare, al dovere di rispetto degli altri, il che comporterebbe una grave violazione dell'autonomia dell'altrui persona. Con ogni probabilità è espressione di un simile timore quanto si afferma, sia pure *en passant*, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*: dopo aver dichiarato di voler rinviare alla futura *Metafisica dei costumi* una trattazione più approfondita della partizione dei doveri, egli definisce il dovere perfetto come un dovere che “non concede alcuna eccezione a vantaggio dell'inclinazione”<sup>67</sup>. Detto così sembra allora che il dovere imperfetto possa concedere delle eccezioni all'inclinazione; se così fosse, però, esso kantianamente non potrebbe più definirsi dovere, sia pure imperfetto e largo. Ritengo che qui Kant si esprima in modo impreciso e non del tutto coerente con i suoi stessi assunti teorici. La differenza tra perfetto e imperfetto non sta nell'eccezione o meno rispetto all'inclinazione, ma appunto nella loro diversa istanza morale, più o meno stretta, e quindi nel grado di maggiore discrezionalità presente nei doveri imperfetti rispetto a quelli perfetti: è relativamente facile stabilire in che cosa consista il dovere di non aggredire l'altro, non fargli del male, non offenderlo; assai più complicato è stabilire in che cosa consista concretamente il suo bene, che io, sulla base del dovere imperfetto, sono chiamato a realizzare, ovviamente rispettandone prioritariamente l'autonomia in capo al dovere perfetto. A conferma del fatto che il dovere imperfetto non può prevedere eccezioni dettate dall'inclinazione, perché esso è a tutti gli effetti un dovere, si può leggere quanto Kant sostiene, sempre nella *Fondazione*: “tutti i doveri, per ciò che riguarda il modo dell'obbligazione (non l'oggetto della loro azione), sono stati con questi esempi (*durch diese Beispiele*) enunciati in modo completo nella loro dipendenza dall'unico principio”<sup>68</sup>. Gli esempi ovviamente riguardano i quattro doveri perfetti e imperfetti verso di sé e verso gli altri; conta rilevare però che vi è un unico principio – l'imperativo categorico – che sovrintende ai doveri stretti (perfetti) come pure a quelli larghi e meritori (imperfetti).

<sup>67</sup> GMS, IV, pp. 420 s., in nota (p. 75).

<sup>68</sup> Ivi, p. 424 (p. 81).

Quest'ultima citazione permette di tirare le fila di molte delle analisi sviluppate in precedenza. Nella prospettiva kantiana, gli esempi sono importanti, ma non certo in quanto esemplificazioni personali che possano fungere da modello e da ispirazione morale per altri. Piuttosto, quella circolarità che pure era in qualche modo presupposta nella considerazione della valenza *educativa* degli esempi personali sembra ripresentarsi anche quando si ricorra agli esempi come aiuto per l'esercizio del giudizio. Come è stato bene argomentato<sup>69</sup>, la formulazione di esempi, benché rilevante, non è sufficiente; essa necessita di collegarsi ai principi. Si dovrebbe così dare una circolarità virtuosa tra la valutazione riferita alla situazione particolare, grazie anche alla capacità di formulare esempi che aiutino il soggetto a riflettere, e il continuo riferimento ai principi morali. Questi, senza la traduzione operata dal giudizio, anche attraverso esemplificazioni, che trovano la loro espressione privilegiata nell'ambito di istanze morali larghe, corrono il pericolo di apparire come vuoti. D'altro canto il giudizio e con esso gli esempi, senza l'ancoraggio ai principi, risultano essere inefficaci.

<sup>69</sup> Oltre che nel già citato *The Power of Example*, pp. 9, 23-29, la tesi della reciproca implicazione di principi e giudizio è stata riproposta, in tempi più recenti, nella raccolta di saggi O. O'Neill, *From Principles To Practice. Normativity and Judgement in Ethics and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.