

Imparare a filosofare.
Kant e la filosofia oggi

In ricordo di Silvestro Marcucci

a cura di Claudio La Rocca

vai alla scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

© Copyright 2017

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675072-3

ISSN 2421-3306

Indice del volume

Imparare a filosofare. Prefazione <i>Claudio La Rocca</i>	7
Avvertenza	23
«L'isola dai confini immutabili»: tra Kant e Hegel <i>Remo Bodei</i>	25
Kant, i diritti umani, e la visione cristiana <i>Marcello Pera</i>	39
Kant e la filosofia politica <i>Luigi Caranti</i>	73
Kant e l'etica contemporanea <i>Luca Fonnesu</i>	93
Kant e la religione oggi <i>Francesco Camera</i>	109
Il gusto può essere oggettivo? Una possibile risposta kantiana a una domanda di Greenberg <i>Gabriele Tomasi</i>	131
Kant e la filosofia <i>Alfredo Ferrarin</i>	155

Imparare a filosofare

Prefazione

L'11 gennaio 2016, per ricordare Silvestro Marcucci a dieci anni dalla sua scomparsa, si è tenuto a Lucca, a villa Bottini, un convegno con la partecipazione degli studiosi i cui contributi sono ora raccolti in questo volume. Il sottotitolo che si era voluto dare all'incontro – «Kant e la filosofia oggi» – intendeva chiarire che non si proponeva una occasione per “kantisti”, un convegno specialistico, come pure sarebbe stato naturale per ricordare il fondatore della rivista «Studi kantiani», l'iniziatore della Società italiana di studi kantiani, e, comunque, un interprete di Kant tra i più noti e importanti. Marcucci non considerava però Kant un semplice oggetto di studio. Aveva riassunto una volta in estrema sintesi, in tre parole, il “programma” della sua ricerca, quale se lo proponeva in un suo libro su Kant: «ascoltare, spiegare, rispondere»¹. È una formula che si può estendere a tutto il suo confronto con Kant, a patto di intendere nel modo più pregnante anche il terzo verbo. “Rispondere”, per un filosofo che legge Kant, non può voler dire solo trovare soluzione a questioni che i testi di quel pensatore propongono all'interprete, a pur decisivi problemi esegetici, ma significa necessariamente assumere su di sé le domande di fondo che Kant stesso poneva a sé e al mondo, a cominciare da quelle tre celebri, poi riassunte in un'unica², che però finivano naturalmente

¹ S. MARCUCCI, *Intelletto ed «intellettualismo» nell'estetica di Kant*, Longo, Ravenna 1976, p. 12.

² Sono le famose domande (cosa posso sapere? cosa devo fare? cosa mi è lecito sperare?) che riassumono per Kant «ogni interesse» della ragione (cfr. *KrV*, A 805 B 833), alle quali nella *Logik* aggiunge la quarta – «cos'è l'uomo?» – che in qualche modo le comprenderebbe tutte (*Log*, AA IX 25).

per articolarsi in una serie molteplice di interrogativi filosofici. Credo questo significasse per Marcucci quel semplice “rispondere”. Marcucci ha sempre inteso il confronto con Kant come un’attività non fine a se stessa, ma nella quale l’ascolto delle domande poste e a suo modo risolte dal grande filosofo era sempre un’occasione e uno strumento per riproporle daccapo, nel modo divenuto possibile nel proprio tempo e nel contesto filosofico in cui si ripresentano.

È parso perciò naturale ricordare la figura di Marcucci attraverso una sorta di verifica del peso che la riflessione kantiana assume per il pensiero filosofico contemporaneo. In qualche caso questo compito è stato svolto anche in dialogo con quanto Marcucci aveva proposto, in altri casi come tentativo di far il punto della collocazione di Kant nel pensiero contemporaneo. Si tratta di un esercizio sempre utile, che sarà inevitabile riproporre più volte, come per ogni grande filosofo, e che cade però in un momento in cui il confronto con Kant si svolge davvero a tutto campo, in praticamente tutti gli ambiti del pensiero contemporaneo, grazie anche alla caduta di pregiudizi che sembravano rendere un tale pensatore, in alcuni contesti, improponibile come partner di confronto filosofico. Credo che siamo in un momento in cui il pensiero kantiano possa agire e stia agendo al di là degli schemi dello “zurück” o del “good-bye”, dei semplici “ritorni” o degli addii: un momento in cui si presenta come modello di pensiero così potente da risultare ineludibile per chi ne abbracci alcune soluzioni come per chi le rifiuti o corregga. Il pensiero di un grande filosofo può agire, più che come gigante sulle cui spalle salire, come un dispositivo di produzione di teorie, in grado, più che di fornire basi su cui costruire o chiudere problemi con risposte definitive, di aprire possibilità da esplorare.

È quanto Kant stesso credo avvertisse, al di là delle sue pretese di fornire risposte definitive, e a dispetto di questa ambizione, quando sottolineava come fosse impossibile imparare una filosofia, e fosse solo possibile imparare a filosofare. Si tratta di una formula divenuta celebre, della quale non si è colto però spesso la centralità per il pensiero kantiano, riducendola talvolta

ad una sorta di suggerimento didattico. La sua importanza non sta soltanto nella circostanza, pure piuttosto significativa, che questo motivo ha accompagnato tutto il pensiero di Kant fin dai primi momenti³, e che Kant non rinuncia a riproporlo nella *Critica della ragion pura*, lo colloca anzi in un luogo centrale, dove presenta la sua idea di filosofia⁴. Questa idea è legata strettamente con nozioni centralissime del pensiero di Kant, con la nozione di *Selbstdenken*, con quella di saggezza, con quella di metodo, in un modo che ne fa molto di più di un semplice e tutto sommato banale richiamo alla necessità di comprendere ed appropriarsi in maniera non passiva del pensiero di un filosofo⁵. Kant utilizza questo pensiero prestissimo, come si ricordava, già nel suo annuncio delle lezioni del 1765⁶. Ma lo lega presto ad una sorta di primato del metodo sui “contenuti” e addirittura sulla verità che gli ha fatto scrivere persino, una volta, che «è di poca importanza se alcune proposizioni della filosofia pura siano vere o false circa il loro oggetto; è più importante considerare se siano pensate nel metodo appropriato e se abbiano il loro posto appropriato nel tutto della conoscenza»⁷. Metodo e “fi-

³ Ne ricostruisce in dettaglio la storia N. HINSKE, *Ursprüngliche Einsicht und Versteinerung. Zur Vorgeschichte von Kants Unterscheidung zwischen ‚Philosophie lernen‘ und ‚Philosophieren lernen‘*, in Aa.Vv., *Das kritische Geschäft der Vernunft. Symposium zu Ehren von Gerhard Funke*, hrsg. v. G. Müller, Bouvier, Bonn 1995, pp. 7-28 (in italiano in N. HINSKE, *Tra illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1999, pp. 47-72). Il motivo ricorre costantemente nelle lezioni di logica dove si presenta l’idea di filosofia.

⁴ *KrV*, A 837 B 865. Da ricordare che le tre domande, insieme alla quarta “antropologica” sono da Kant ricondotte anche nella *Logik* al suo concetto «cosmico» di filosofia.

⁵ Ho cercato di sottolineare questo ruolo non marginale di tale idea e la relazione con i concetti ricordati in *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia 2003 (in particolare nel cap. 5 per il “pensare da sé”, nel cap. 6 per il metodo, nel cap. 7 per la saggezza). Per il metodo cfr. anche C. LA ROCCA, *Metbode und System in Kants Philosophieauffassung, in Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. von S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing, de Gruyter, Berlin- Boston, 2013, pp. 277-297.

⁶ La *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766* (AA II 307). È tradotta in italiano col titolo *Notizia sull’indirizzo delle sue lezioni nel semestre invernale 1765-1766*, in I. KANT, *Antologia di scritti pedagogici*, a cura di G. Formizzi, Gabrielli, Verona 2004, pp. 152-154.

⁷ AA XVIII 53, *RefI* 4991 (anni 1776-78).

losofare” sono strettamente legati, come mostra un’altra enunciazione apparentemente “estrema” di anni tardi sulla filosofia trascendentale: «la filosofia trascendentale non è un tipo di conoscenza di un qualche oggetto della filosofia, ma solo un certo metodo o principio (formale) di filosofare; un tipo di conoscenza discorsiva di crearsi da sé l’oggetto della ragione nei concetti di Dio, libertà e totalità»⁸. Ma lo stesso legame c’è in un appunto invece del periodo precritico, di pochi anni successivo alla *Notizia* del 1765, dove si spiega quella idea sul filosofare lì per la prima volta formulata: «“Imparare una *filosofia*” significa: la filosofia soggettiva, cioè ciò che viene pensato realmente; ma allora non la si può giudicare (*beurtheilen*). “*Imparare a filosofare*” è oggettivo: come si deve pensare, cioè le regole dell’uso corretto della ragione; dunque lo spirito filosofico è distinto dallo spirito di una filosofia e consiste nel metodo della ragione»⁹.

Come si vede, l’obiettivo che propone l’accentuazione sull’imparare a *filosofare* non è la mera acquisizione di una tecnica o l’esercizio di una attività: imparare a filosofare è anche l’impresa normativa – auto-normativa, se possiamo dire così – di scoprire e acquisire le regole dell’uso corretto della ragione, un uso della ragione che sia “produttivo” e non erratico, qualcosa di molto vicino all’idea stessa di critica della ragione, se non coincidente con essa. Il “filosofare” che si può imparare e va imparato è un uso della ragione in cui questa si muove autonomamente, ma allo stesso tempo controllando costantemente le proprie possibilità. Per la *Critica della ragion pura*, che presentava la distinzione di cui stiamo parlando svolgendo un confronto con la matematica, la filosofia non possiede un rapporto tale con le sue «fonti conoscitive» razionali che le consenta di evitare «ogni inganno e ogni errore», come può fare la matematica, ricorrendo alla costruzione nell’intuizione pura. La conoscenza matematica è sempre razionale e mai “storica” (nel senso kantiano di qualcosa di conosciuto come dato dall’esterno), perché sempre costruttiva e dunque fondata su un metodo «privo di errori». Le

⁸ AA XXI 85-86.

⁹ AA XVI 65-66; databile tra il 1769 e il 1775.

«fonti universali della ragione» non sono così immediatamente accessibili alla conoscenza filosofica, non possono essere “esibite”, poste davanti agli occhi in un modo univoco, ma vanno sempre di nuovo conquistate. Di nuovo in un appunto, in anni ancora più precoci di quelli della *Notizia*, Kant, confrontandosi con Georg Friedrich Meier, che proponeva una definizione della filosofia come scienza che non fa affidamento alcuno su «testimonianze», pur riconoscendo il peso conoscitivo di queste ultime distingueva nettamente tra la «conoscenza filosofica» e la «conoscenza della filosofia». La prima, vista come un *habitus*, un’attitudine, «consiste più nel metodo di usare la propria ragione, che nel riempire la memoria con molte proposizioni già svolte»¹⁰. E in anni invece più tardi, nella *Wiener Logik*: «è grazie al metodo che siamo guidati su come dobbiamo imparare a filosofare, e perciò la filosofia pone lo spirito umano nella più grande libertà»¹¹.

Una filosofia è dunque essenzialmente – per Kant almeno – qualcosa che serve ad imparare a filosofare, molto di più che un insieme di «proposizioni già svolte». È qualcosa che deve confrontarsi costantemente con la difficoltà di un accesso privo di dubbi alle fonti delle proprie asserzioni e con l’obbligo che ne consegue di autoregolamentare le proprie asserzioni – di condurre un costante autoesame critico. Non è possibile qui seguire ulteriormente gli aspetti e i problemi di questa concezione metafilosofica kantiana, che come ho già accennato credo meriti attenzione. Si può dire però che l’idea di una filosofia come dispositivo di produzione di teorie – dispositivo non “caotico”, perché tende ad orientare la produzione di teorie secondo procedure di autoregolazione – è da Kant consapevolmente prefigurata e forse anche incarnata in uno dei modi più pregnanti, tanto da stare alla base della estrema “produttività” che il suo pensiero ha avuto per oltre duecento anni e che sembra emer-

¹⁰ AA XVI 52-53, *Refl* 1632. Nella *Logik Philippi* Kant distingue una *philosophia habitualis* (una filosofia come *habitus*, dote, attitudine, come «abilità (*Fertigkeit*) di saper filosofare») da una *philosophia disciplinaris* (AA XXIV 321).

¹¹ AA XXIV 800, trad. it. in I. KANT, *Logica di Vienna*, a cura di B. Bianco, Angeli, Milano 2000, p. 19.

gere oggi con particolare evidenza. Il riferimento all'idea dell'“imparare a filosofare” come cifra per raccogliere riflessioni sul ruolo del pensiero kantiano nella filosofia – ma in realtà nella cultura – di oggi non ha voluto essere casuale, e tantomeno retorico o estrinseco. Gli autori di questo volume hanno inteso questo compito in modi diversi, ma tutti con la massima attenzione ad un Kant che non fosse solo oggetto di “studio” ma si ripresentasse come interlocutore di pensieri in atto. Credo si possano presentare gli scopi degli interventi qui raccolti usando e parole con cui Kant raccomandava i suoi *Prolegomeni* a «futuri insegnanti», sottolineando come essi non dovessero «servire per ordinare l'esposizione di una scienza già presente, ma per inventare questa scienza da se stessi per la prima volta»¹².

* * *

Il contributo di Remo Bodei affronta il tema proposto in prospettiva, come egli stesso scrive, “eccentrica”, perché non considera un ambito della presenza di Kant oggi, come gli altri interventi, ma legge Kant attraverso il pensiero di Hegel. L'eccentricità è tuttavia relativa, perché quello che questa lettura emerge è una problematizzazione del pensiero kantiano che ha molto a che fare con motivi della filosofia contemporanea. La metafora nautico-geografica dell'esperienza come «isola dai confini immutabili», contrapposta all'oceano infido della metafisica, di cui Bodei ripercorre la storia, sembra esser posta in questione – con il tentativo di tracciare confini definiti che implica – da una «ricchezza incoercibile dell'esperienza» (p. 37) che ne scompiglia i termini e che ripropone la necessità di dar conto di una irriducibile complessità, quella che il mondo mostrava dopo Kant già agli occhi di Hegel, e con la quale il pensiero di Kant non si era fino in fondo confrontata. In questo senso, la *Fenomenologia* hegeliana «rappresenta una sfida al divieto kantiano di abbandonare il solido terreno dell'esperienza, l'“analitica” (nel senso aristotelico di dominio della verità, della scienza e della certezza), per avventurarsi nell'oceano della “dialettica” (il re-

¹² *Prol.*, AA IV 255.

gno dell'apparenza, dei fenomeni e dell'incertezza). Quello che Hegel scopre è che c'è verità anche nell'apparenza (*Schein*) e nei fenomeni (*Erscheinungen*)» (p. 32). Hegel risponde in questo modo al fatto, come ebbe a dire con le parole che Bodei ricorda, che concludevano le lezioni del 1806 a Jena, che «le catene del mondo, si sono dissolte e sprofondano come un'immagine di sogno», che l'impianto concettuale del vecchio mondo è tramontato, proponendosi appunto in modi assai più complessi.

Questa complessità è quella offerta da molte questioni che sono diventate, oggi, più drammatiche e urgenti di quanto lo fossero già al tempo di Kant, aumentando anche l'intreccio di tensioni teoriche che possono apparire contraddittorie. Marcello Pera affronta la problematica odierna dei diritti umani cercando di riconsiderare il modo in cui la prospettiva kantiana possa intervenire. Vi interviene, di fatto, certamente, anche perché, come Pera ricorda, Kant è «il filosofo le cui idee morali e politiche sono risultate tra le più acclamate nella seconda metà del XX e all'inizio di questo XXI secolo» (p. 39). Questo generale consenso – per cui Kant può essere considerato padre delle più varie dichiarazioni dei diritti dei tempi recenti e recentissimi – va di pari passo però con una visione “secolarista”, alla quale Kant viene per così dire affiliato, che rende «Kant particolarmente attraente per buona parte della cultura contemporanea» (p. 42). La questione è dunque se questa affiliazione sia interamente giustificata. Pera ripercorre l'idea secolarista e individua in Kant un secolarista “insidioso” – così come Nietzsche aveva parlato a suo proposito di un «cristiano insidioso». Dell'inquietudine kantiana, che ne fa appunto un pensatore insidioso, Pera offre una approfondita ricognizione, mettendo in rilievo un Kant secolarista pieno di anomalie: a) che sostiene uno Stato *non* neutrale rispetto ai valori religiosi; b) che prefigura uno stato “etico” seppure non nel senso di una istituzione giuridica positiva, per il quale tuttavia, così Pera, «la ragion politica rimanda a Dio» (p. 49); c) che nel suo deismo in realtà «tende deliberatamente» alla «religione e il Dio cristiani». Kant si rivelerebbe, insomma, a dispetto dell'apparente ossimoro, un «secolarista *cristiano*» (p. 51). La tesi di Pera è piuttosto decisa, e sicuramente propone

un Kant che viene collocato non solo al centro del pensiero, ma delle più radicali discussioni contemporanee. Vi viene collocato tuttavia contro il modo in cui si presenta innanzitutto e per lo più, e dunque in un modo che deve essere per Pera esplicitamente rilanciato: «Una *visione cristiana* – critica, razionalizzata, illuminata quanto si vuole, ma cristiana – sorregge tutti i pezzi della filosofia di Kant – l’epistemologia, l’etica, il diritto, la religione – e fa da sfondo anche a quelle parti apparentemente separabili e periferiche del suo pensiero come lo sono i diritti umani»; «La visione cristiana di Kant è oggi così poco sentita e così tanto trascurata che vale la pena di insisterci» (p. 51). Le ragioni che Pera porta per questa insistenza sono molte, e lasciamo al lettore approfondirle nel seguito della sua indagine, seguendo anche i motivi di “imbarazzo” che Kant offre ai secolarismi contemporanei. Sicuramente il materiale di riflessione che Pera mette in campo mostra con estrema evidenza come Kant possa essere l’oggetto di una considerazione storica tutt’altro che «antiquaria» (con termini ancora di Nietzsche: la storia cioè di chi «preserva e venera»), ma piuttosto diretta a fornire modelli di pensiero, in un senso che sta a ognuno “pensare da sé”, per problemi in cui siamo immersi.

Al tema specifico dei diritti umani Pera dedica più direttamente la seconda parte (i §§ 4-6) del suo saggio. L’idea in cui sfocia la precedente discussione sul secolarismo è che se, come ha tentato di dimostrare, «lo spirito liberale e i suoi istituti sono in debito con il cristianesimo» (p. 56), lo sono anche quella loro importante componente rappresentata dai diritti umani. Si tratta dunque di ricostruirne la specifica fondazione. Rispetto a questo punto, Pera nella sostanza contesta – in dialogo anche con l’autore del saggio successivo di questo volume, Luigi Caranti – che sia proponibile una ricostruzione del pensiero kantiano per la quale l’unico «diritto innato», «spettante ad ogni uomo in forza della sua umanità», quello della libertà esterna (Kant non parla propriamente di “diritti umani”) sia derivato dalla nozione di persona e dalla legge morale, con un passaggio dalla concezione morale alla normatività politica. L’alternativa che propone – consapevole di muoversi su un «terreno scivolo-

so» (p. 62) – è, da un lato, di muovere dalla teoria kantiana dei doveri, rilevando che per Kant i diritti si costituiscono a partire e dopo la fissazione dei doveri; e, dall'altro, di sottolineare che tra questi vi sono «i doveri speciali di costruire lo Stato etico» (p. 66). Questa mossa preliminare si coniuga però con una interpretazione della genesi dei diritti (che merita molta attenzione) che ne sottolinea la natura di una *costruzione* che ha luogo in *contesti*, dunque di «processo storico». La conseguenza – o almeno una conseguenza possibile, quella che Pera vuole trarre – di questa ricostruzione è che i diritti che noi riconosciamo nascono in una cultura, quella cristiana. Se va riconosciuto che l'argomentazione di Kant è secolare, «non è pensabile che i diritti umani [...] siano estranei a questa cultura», né è possibile che i diritti, i comandamenti morali, le obbligazioni politiche «si possano diffondere senza coltivare quella cultura» (p. 71).

Non v'è bisogno di sottolineare – lo fa l'autore stesso – come la lettura di Pera possa essere controversa. Ma non lo sarebbe se Kant non offrisse un modello di pensiero tanto complesso da sfuggire al “prendere o lasciare” di schemi di ragionamento semplificanti. Questo rende estremamente difficile una ricognizione dello stato delle cose per un tema come quello della filosofia politica, cui è dedicato il saggio seguente di Luigi Caranti. Il compito è svolto attraverso una «cruda riduzione» (p. 76) a tre campi in cui l'influenza di Kant sembra all'autore tanto vasta quanto aperta a sviluppi. Uno è la stessa rinascita della filosofia politica in quanto tale; il secondo quello che abbiamo appena visto affrontato da Pera, il tema dei diritti umani; il terzo quello cui Kant ha dato una forma quasi paradigmatica, la questione della pace, che, come Caranti ricorda, ha prodotto un suo specifico e vivace campo di ricerca. La rinascita della filosofia politica che Kant rende possibile con l'“aiuto” di Rawls consiste anzitutto nella possibilità, riproposta dopo anni di “interdizione”, di discutere razionalmente e rigorosamente di giustizia, sulla base di una concezione della persona, che pure nel suo erede novecentesco appare priva delle connotazioni universalistiche – e dunque della fondazione morale – presenti in Kant. Rawls stesso diventa però, secondo Caranti, da veicolo per

il pensiero kantiano, l'«ostacolo da abbattere» (p. 77) per una filosofia dei diritti umani ispirata a Kant, in quanto padre della loro “interpretazione politica” (quella che Pera nel suo intervento chiama la posizione degli “indipendentisti”), che fa dei diritti un derivato dal consenso fattuale della comunità internazionale, esautorando di fatto lo stesso concetto di “diritti naturali”. I diritti vengono così, in quest'ottica riduzionistica, tutt'al più equiparati ad un insieme di beni e desiderata umani, senza alcun nesso con una qualità dell'essere umano quale potrebbe essere una sua intrinseca dignità. Proprio il concetto di dignità si è mostrato però negli ultimi tempi (Caranti ricorda J. Woldron, M. Rosen, G. Kateb) resistente a riduzioni ed emerge come nucleo di una dimensione deontologica che il pensiero kantiano sta contribuendo a riproporre al centro della filosofia politica.

Oltre la stessa filosofia politica va l'influenza di Kant sulla tematica della pace, che investe lo studio delle relazioni internazionali, la scienza politica, ma anche la stessa traduzione di questa in scelte politiche. Questo avviene però, come spesso accade, attraverso un Kant piuttosto difforme dal suo “originale”, che tuttavia – sostiene Caranti – «sembra essere meglio della sua copia» (p. 84). Le debolezze di quest'immagine un po' sbiadita sono esemplificate in tre aspetti: 1) l'equiparazione tra repubbliche kantiane e liberaldemocrazie; 2) le diverse condizioni di appartenenza alla federazione di liberi stati kantiana rispetto a un “club delle democrazie”; 3) la riduzione del “diritto di visita” kantiano alla possibilità di scambi commerciali tra stati. Lascio al lettore di seguire come Caranti discute i limiti talvolta imbarazzanti della ripresa parziale e fuorviante di tematiche kantiane nei suoi “modernizzatori” – mostrando come il progresso nel pensiero non possa affidarsi al mero scorrere del tempo (anche sulle spalle dei giganti bisogna sapere dove guardare), e contrapponendo la vitalità di “richieste” teoriche kantiane che sembrano ancora decisive. Caranti costruisce una utile e per certi versi illuminante tabella comparativa. Posso solo ricordare ancora come nella versione sbiadita della teoria kantiana che si ha nella teoria della pace democratica la stessa questione di diritti fondamentali dell'uomo – centrale anche come indicatore – viene ad essere oscurata.

I contributi di Pera e Caranti segnalano entrambi la centralità che la dimensione etica del pensiero di Kant ha o dovrebbe avere in relazione alle questioni dei diritti e più in generale alle problematiche della filosofia politica. In realtà, l'esplosione forse maggiore della rinnovata presenza del pensiero kantiano nella filosofia contemporanea degli ultimi decenni si è avuta proprio in campo etico. Il non facile compito di ricostruire questo riemergere di modelli kantiani è assunto da Luca Fonnesu, che lo introduce segnalando come questa ripresa sia nella sostanza soprattutto un "ritorno" di Kant in quell'ambito culturale che lo aveva messo per un certo – non brevissimo – periodo tra parentesi, quello della filosofia analitica di ambito anglosassone. Kant, diventato – non lo era stato nei primi decenni del '900 – «bestia nera» (p. 98), cade vittima delle polemiche contro il deontologismo, e in genere contro la pretesa/esigenza di oggettività in etica che il pensiero kantiano fa valere, aspetti oscurati dall'ombra di impostazioni "sentimentaliste", o meramente "metaetiche", che spingevano verso una neutralità cognitiva dell'etica filosofica. La svolta matura, come già richiamato da Caranti, grazie al ruolo di John Rawls, che fa prima da «detonatore» (p. 101), aprendo la strada ai lavori importanti dei suoi allievi Thomas Nagel e Onora O' Neill, e poi segna «il vero e proprio costituirsi di un'etica kantiana contemporanea» (p. 100) con il suo saggio del 1980 sul "costruttivismo", con l'effetto di «un massiccio, ed ennesimo, ritorno a Kant» (p. 102). Questo avviene, com'è naturale, con il definirsi di un'etica kantiana che non si presenta e non vuole essere necessariamente un'interpretazione fedele, ma uno sviluppo che fa leva anche, per così dire, su mezzi propri. Fonnesu ripercorre questo dispiegarsi di un'etica kantiana attraverso concetti-chiave che sono tornati per suo tramite al centro della riflessione: da quello di dovere, recuperato dalla «pattumiera della storia» (con l'espressione di O'Neill) anche in connessione con il concetto di felicità, che si pretendeva fosse annegato nel "rigorismo" kantiano; a quello di autonomia, anche questo declinato in modo molto vario, ma tornato al centro della filosofia morale e politica senz'altro su impulso dell'"invenzione" kantiana; a quello di deliberazione, che

ha portato ad un rilettura meno riduttiva dello stesso imperativo categorico, nel suo intreccio con il concetto di “massima”. Come sottolinea Fonnesu in conclusione, Kant può essere produttivo anche quando “trasfigurato”, se non frainteso; credo si possa aggiungere che è stato in grado di promuovere riflessione autonoma e illuminanti “trasfigurazioni” in misura maggiore, paradossalmente, quando maggiore è stato lo sforzo di intenderlo. Di imparare per suo tramite a filosofare, appunto.

Se la riflessione sui diritti e in genere politica si fonda su quella etica, l’etica non si fonda certo – dal punto di vista kantiano – sulla religione, ma potrebbe, secondo una formula anch’essa kantiana, «condurre alla religione», addirittura in modo «inevitabile». Dal rapporto morale-religione prende le mosse Francesco Camera, in riferimento anche ad un articolo di Marcucci del 1994, una sua rara incursione in queste tematiche. Proprio il carattere del passaggio ricordato è stato oggetto di accesa discussione, e in questo contesto si inseriva anche la riflessione di Marcucci, che ne difendeva la plausibilità e coerenza contro le tesi opposte di Pantaleo Carabellese. Camera delinea i termini del rapporto tra morale e religione, sottolineando come la visione filosoficamente rigorosa della religione in Kant non abbia come conseguenza una sua «marginalizzazione» (p. 123) e neppure il superamento definitivo delle religioni “positive”, per poi discutere della attualità del modello kantiano, al centro di «accese discussioni» (p. 125). È quella di Habermas la posizione più vicina alle intenzioni kantiane di evitare una marginalizzazione delle fedi positive (o, con le più ardue parole di Habermas, «uno svuotamento deflativo del contenuto religioso»): Habermas sottolinea il loro rispondere ad un «bisogno di compimento» dell’agire umano e il loro ruolo motivazionale, in definitiva la capacità di agire come fonti da cui «imparare qualcosa». Camera condivide questa prospettiva, in particolare per la sua capacità di pensare una appropriazione e traduzione contenuti religiosi nel contesto di una dialogo tra religioni, e perfino in vista di una pace perpetua di tipo religioso, che comporta «una riforma delle chiese particolari» (p. 130).

Teoria dei diritti, filosofia politica, morale, religione, sono

naturalmente ambiti decisivi della nostra cultura, nei quali la presenza di Kant come si è visto è forte. Ma non esauriscono le dimensioni in cui modelli kantiani continuano o riprendono ad avere efficacia. Al peso di Kant nella riflessione sull'estetica è dedicato il contributo di Tomasi, che sceglie di metterlo in rilievo non attraverso una panoramica del suo influsso, ma attraverso l'esame di un problema paradigmatico, quello della (possibile, contestata) oggettività del giudizio estetico, letto in dialogo con le tesi del critico contemporaneo Clement Greenberg. È un problema specifico, per certi versi, della teoria dell'arte, ma in realtà, come ricorda Tomasi riprendendo Greenberg, dalle conseguenze tutt'altro che "settoriali": «sostenere che il gusto è soggettivo è come dire che non c'è gusto – e dunque, nella visione radicale di Greenberg, che non c'è arte» (p. 131). Insomma da quel problema specifico dipende l'esistenza stessa dell'arte. Greenberg non solo ha posto il problema, ma ha discusso la soluzione di Kant ritendola insufficiente. Tomasi riesamina la posizione di Kant, e ritraccia in essa una reale difficoltà, data dalla inaffidabilità dei nostri giudizi di gusto, che può rimettere in questione la loro "oggettività", conquistata da Kant con alcuni arditi equilibrismi teorici. Questa difficoltà non è risolta però dalla proposta di Greenberg, di assumere l'oggettività del gusto semplicemente come un dato empirico provato dal diffuso consenso nel tempo, una soluzione che non risponde alle esigenze più radicali che avanza Kant. L'impostazione kantiana offre però soltanto, secondo Tomasi, una «cornice teorica», che ha due punti fermi nella tesi del carattere non concettuale ("estetico") dei giudizi di gusto e nella singolarità dell'oggetto del gusto, che pone sì vincoli alla discussione ma sembra non dare sufficienti indicazioni per una discussione "critica" (nel senso della concreta valutazione di un prodotto d'arte). Qui è necessario, secondo Tomasi, aggiungere degli elementi che non spieghino soltanto – sul piano, diciamo, di fondazione trascendentale – perché il mio giudizio sul bello *possa* essere universale (con l'appello ad una certa natura del piacere estetico), ma anche perché in quel particolare caso *debba* esserlo. Al piacere andrebbe aggiunto «qualcos'altro» – nei termini di Schellekens che Tomasi ripren-

de, una ragione “esplicativa” che si aggiunga a quella “giustificativa” – che apre «uno spazio alla discussione estetica» (p. 151). In altri termini, spostandosi dalla fondazione filosofica alla pratica critica la discussione può far leva su caratteristiche dell’oggetto, attraverso la «discussione di esempi», un’argomentazione non fondata su regole, che può eventualmente farle emergere in concreto, e che può rappresentare però «un processo di tipo cognitivo, attraverso il quale si cerca di spiegare la propria valutazione, considerando certi aspetti dell’oggetto»: uno sviluppo in direzione di un «oggettivismo kantiano» (p. 152), che non ne rappresenta, a giudizio di Tomasi (suffragato da ottime argomentazioni), una forzatura.

Gli ambiti della presenza di Kant nel pensiero contemporaneo non sono naturalmente solo quelli qui affrontati; altri se ne potrebbero indicare, a cominciare da quelli della teleologia della natura, o della scienza, che, quasi ad indicare il posto vuoto che Silvestro Marcucci ci ha lasciato, sono restati non tematizzati nell’incontro di Lucca. Tuttavia la parcellizzazione in ambiti del lavoro filosofico, ma più radicalmente la distinzione di principi e linguaggi tra forme diverse della nostra esperienza del mondo, su cui Kant ha molto detto e molto ha da dire, che evita la riduzione di ogni discorso ad un solo modello, non deve mettere in ombra l’unità complessiva cui le diverse modalità di approccio (conoscitivo, morale, estetico, politico...) al mondo inevitabilmente rimandano, una unità che si ripropone se non altro come problema e come compito. Alfredo Ferrarin ha scelto di affrontare il tema della presenza di Kant oggi non come sguardo panoramico sulla sua influenza – impresa pressoché impossibile senza specificazioni, e a cui hanno contribuito gli altri intervenuti –, bensì attraverso una messa punto del concetto kantiano di filosofia, per l’appunto nella prospettiva di una ricognizione dell’unità possibile della ragione.

Ferrarin sottolinea due gesti “antimoderni” di Kant, nel senso che si oppongono ad una immagine della ragione che nella modernità si è imposta, precisando che il movimento «oltre la ragione moderna, tuttavia, non è un ritorno alla tesi premoderna o classica della superiore dignità della filosofia sulle scien-

ze» (p. 158). Il primo gesto è la restituzione ad una filosofia che culmina nella «saggezza» – quella al centro dell'originale «concetto cosmico» (*Weltbegriff*) di filosofia sviluppato da Kant – di un ruolo guida rispetto alla ragione tecnico-strumentale dei moderni, in quanto tale «impotente a motivare e decidere» (p. 157). Il secondo è strettamente legato appunto al ripristino in nuove forme di una ragione motivante – che contiene anzi in sé «sentimenti e bisogni», «impulsi e aspirazioni», ossia l'insistenza sul carattere *teleologico* della ragione, per cui la ragione si presenta come un'istanza che «si pone dei fini e promuove attività» (p. 159). Il bisogno fondamentale della razionalità che ne guida il dispiegarsi è «la ricerca di significato» (*ibid.*). Ferrarin sottolinea il ruolo del modello “organico” di ragione che Kant propone, il suo rapporto con le «idee» nella specifica accezione kantiana, il ruolo particolare della nozione di «mondo», rispetto al quale la filosofia si presenta come «un atteggiamento riguardo alle conoscenze e una coscienza dei fini» (p. 163). Valorizzare questi elementi del concetto cosmico di filosofia porta a sottolinearne una sua natura «socratica prima ancora che fondativa», a concludere che la filosofia così intesa è «più una prassi ispirata dall'idea di mondo e un rapporto vivente tra mezzi e fini che una conoscenza determinata che pretenda di valere per sé» (*ibid.*). Non è difficile vedere come qui ritorni in luce quel senso non occasionale e non marginale del *philosophieren lernen*, dell'«imparare a filosofare» che ho cercato di sottolineare in apertura, nel suo rapporto con la più pregnante nozione kantiana di filosofia. Ferrarin non rinuncia tuttavia, dopo averne delineato i caratteri, a indicare le difficoltà che in questa visione kantiana si presentano. Le principali qui affrontate consistono sostanzialmente in due tensioni: quella tra idealità e realtà del filosofo, tra il fatto che questo si presenta da un lato come modello irraggiungibile che delegittima ogni filosofia data, che non si può dunque “imparare”, mentre dall'altro l'idea di filosofia è indicata come ciò che ha guidato tutte le filosofie “storicamente date”; e la tensione tra la ragione come *organismo* e quella che ha come modello l'*architetto*, un tensione, come scrive Ferrarin in modo molto efficace, «tra una ragione che si ritrova, come un

organismo, con una vita che non ha fatto lei e una ragione che non è altro che ciò che fa di se stessa», dunque «tra vita e attività poetica» (p. 164).

Lasciamo naturalmente al lettore e all'esercizio filosofico della ragione di ognuno di decidere su questa e sulle altre tensioni che gli autori di questo volume hanno cercato di presentare e ripensare. Se possiamo esprimerci così, Kant ha bisogno del pensiero contemporaneo quanto il pensiero contemporaneo ha (e ha mostrato di avere) bisogno di Kant. Imparare a filosofare si può farlo in mille modi, e la pluralità di stili del pensiero di oggi, che si spinge talvolta ai limiti della diaspora, della dispersione metodologica che rende difficile il dialogo, lo dimostra. Farlo con l'aiuto del grande patrimonio di pensiero che Kant ci ha lasciato si è dimostrato spesso particolarmente produttivo. Dove è diventato punto di riferimento, il pensiero di Kant ha anche avuto l'effetto di riportare in dialogo e riavvicinare continenti filosofici che si erano allontanati. Quel patrimonio, per usare per un'ultima volta un modello kantiano, non può essere (come nel caso delle categorie) un semplice possesso, ma un possesso che va legittimato da un esame critico, da un dialogo che prosegue della ragione con se stessa. Un dialogo che la ragione ci consente, ma al quale anche ci obbliga.

Avvertenza

Nei saggi di questo volume le opere di Kant sono citate dalla *Akademie-Ausgabe* (*Kants gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Preussischen Akademie der Wissenschaften [vol. 23: hrsg. v. d. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin; dal vol. 24: hrsg. v. d. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen], Berlin, Reimer [poi: Berlin-New York, de Gruyter], 1900 sgg.) e indicate dalla sigla 'AA' seguita dal numero del volume in numeri romani e della pagina in numeri arabi. Per il riferimento alle opere sono utilizzate le sigle dell'elenco seguente. La *KrV* viene citata secondo la paginazione delle prime due edizioni del 1781 e 1787 (A e B). Le traduzioni italiane utilizzate sono indicate dagli autori all'interno dei rispettivi contributi.

<i>Anth</i>	<i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht</i> (AA VII)
<i>BDG</i>	<i>Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes</i> (AA II)
<i>Br</i>	<i>Briefe</i> (AA X-XIII)
<i>EaD</i>	<i>Das Ende aller Dinge</i> (AA VIII)
<i>GMS</i>	<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> (AA IV)
<i>IaG</i>	<i>Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht</i> (AA VIII)
<i>KpV</i>	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i> (AA V)
<i>KrV</i>	<i>Kritik der reinen Vernunft</i>
<i>KU</i>	<i>Kritik der Urteilskraft</i> (AA V)
<i>Log</i>	<i>Logik</i> (AA IX)
<i>MonPh</i>	<i>Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monologiam physicam</i> (AA I)

MS	<i>Die Metaphysik der Sitten</i> (AA VI)
MSI	<i>De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii</i> (AA II)
Prol	<i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik</i> (AA IV)
Refl	<i>Reflexion</i> (AA XIV-XIX)
RGV	<i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i> (AA VI)
SF	<i>Der Streit der Fakultäten</i> (AA VII)
TG	<i>Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik</i> (AA II)
TP	<i>Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</i> (AA VIII)
V-NR/Feyerabend	<i>Naturrecht Feyerabend</i> (AA XXVII)
V-Phil -Th/Pölitz	<i>Philosophische Religionslehre nach Pölitz</i> (AA XXVIII)
V-Th/Pölitz	<i>Religionslehre Pölitz</i> (AA XXVIII)
WA	<i>Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?</i> (AA VIII)
WDO	<i>Was heißt sich im Denken orientiren?</i> (AA VIII)
ZeF	<i>Zum ewigen Frieden</i> (AA VIII)

«L'isola dai confini immutabili»: tra Kant e Hegel

Remo Bodei

1. La mia relazione sarà forse, per certi versi, eccentrica rispetto alle altre, perché guarderò in controluce il pensiero di Kant. Lo farò, in particolare, attraverso la sfida mossagli da Hegel a proposito della dialettica trascendentale, in un serrato confronto che rappresenta la premessa fondamentale per giungere ai suoi concetti di dialettica e di ragione (*Vernunft*).

Parto dal noto *incipit* della *Prefazione* alla *Critica della ragion pura* del 1781: «La ragione umana, in una specie delle sue conoscenze, ha il destino particolare di essere tormentata da problemi che non può evitare, perché le sono posti dalla natura della stessa ragione, ma dei quali non può trovare la soluzione, perché oltrepassano ogni potere della ragione umana. In tale imbarazzo cade senza sua colpa»¹.

La ragione umana è condannata all'auto-inganno, a illudersi necessariamente: «accade che una certa connessione dei nostri concetti in favore dell'intelletto venga considerata una necessità oggettiva della determinazione delle cose in sé. *Illusione*, che è inevitabile, come non possiamo evitare che il mare nel mezzo non ci appaia più alto che alla spiaggia, poiché noi lo vediamo per raggi più alti che qui, o come lo stesso astronomo non può impedire che la luna al levarsi non gli appaia più grande, quantunque ei non si lasci ingannare da tale apparenza»².

¹ *KrV*, A VII, trad. it. di G. Gentile e di G. Lombardo Radice, a cura di V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1966, vol. I, p. 5.

² *KrV*, A 235-236 B 294-295, trad. it. I, 243.

Kant, i diritti umani, e la visione cristiana

Marcello Pera

In memoriam Silvestro Marcucci

1. «Zurück zu Kant»?

Se Karl Marx può a buon titolo essere considerato il pensatore le cui idee sono state più influenti nella storia politica del XIX e prima metà del XX secolo, Immanuel Kant può essere considerato con uguale buon diritto il filosofo le cui idee morali e politiche sono risultate tra le più acclamate nella seconda metà del XX e all'inizio di questo XXI secolo. L'idea principale cui si deve la fortuna politica di Marx è quella di "emancipazione dell'uomo" e quella connessa di rivoluzione proletaria. Nel caso di Kant, l'idea vincente è quella di "dignità della persona" e quella connessa di Stato liberale dei diritti umani. Se anche a Kant tocchi in sorte lo stesso destino di Marx – di veder crollare l'edificio delle proprie idee una volta realizzate – è presto per dire. In proposito, le profezie non mancano, da quella ottimistica della "fine della storia", a quella realistica del "declino dell'Occidente", a quella catastrofica della "guerra di civiltà".

Lasciamo le profezie al libero corso del mercato degli almanacchi e concentriamoci piuttosto sull'idea della dignità della persona di Kant e della sua connessione con i diritti umani. Quanto questa idea sia stata politicamente vincente lo dicono i documenti. Nel Patto internazionale sui diritti civili e politici e nel Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali, entrambi sottoscritti nel 1966 a New York, si dice che i diritti umani «*derivano* dalla dignità inerente della persona umana»

Kant e la filosofia politica

Luigi Caranti

Sono onorato e grato di essere stato chiamato a ricordare la figura di Silvestro Marcucci. Lo sono almeno per due motivi. In primo luogo perché il prof. Marcucci fu gentile al punto di leggere il mio primo libro, *Kant e lo scetticismo*, e di scriverne la prefazione, dimostrando un'attenzione incoraggiante per un "giovane studioso". In essa Marcucci lodava particolarmente il mio sforzo di non scrivere un libro erudito, ma di prendere in esame un problema storiografico – come Kant aveva risposto allo scetticismo cartesiano sull'esistenza del mondo esterno – per mostrare come quel problema potesse essere utile alla filosofia oggi. L'attenzione nell'usare la storia della filosofia per affrontare problemi contemporanei, riecheggiata anche dal titolo della nostra conferenza, era ben colta in quella prefazione e sicuramente lodata oltre i suoi meriti intrinseci.

Sono onorato e grato di essere qui anche per la compagnia di colleghi autorevoli che insieme a me ricordano Silvestro Marcucci, come studioso e come grande organizzatore di "cose kantiane", diciamo così. Grazie quindi alla famiglia Marcucci e al collega e amico Claudio La Rocca per l'invito.

Mi è stato chiesto di parlare di Kant e la filosofia politica. Se il tema fosse stato 'Kant e la politica' avrei potuto riadattare quello che qualche anno fa scrissi per il volume *L'universo kantiano*. Ma ora il compito è diverso, o almeno diversamente lo intendo. Devo parlare della presenza di Kant nella filosofia politica contemporanea, di quale lascito sia riscontrabile nei temi maggiormente dibattuti oggi in questa disciplina. Se questo è il compito, non credo proprio di poter dar conto di tutte le influenze kantiane, anche se mi limitassi agli ultimi decenni.

Kant e l'etica contemporanea

Luca Fonnesu

Mi si permetta di introdurre queste considerazioni sulla presenza di Kant nella filosofia morale contemporanea con qualche riflessione sui luoghi che segnarono la biografia personale e intellettuale di Silvestro Marcucci, ovvero Lucca e Pisa. Marcucci è stato un rappresentante, infatti, di un asse culturale tra le due città toscane cominciato prima di lui, e che egli contribuì a consolidare. Di una significativa presenza di Lucca nella cultura del dopoguerra sono testimonianza, negli anni immediatamente precedenti gli studi pisani di Marcucci, alcuni significativi personaggi del cosiddetto “gruppo di Lucca”: Fausto Codino, Giorgio Giorgetti, Mazzino Montinari e Angelo Pasquinel- li – per non dire di Giorgio Colli, che al Liceo Machiavelli di Lucca aveva con quei giovani creato una sorta di cenacolo, e che poi, come si sa, passò a Pisa. Si tratta di figure di primo piano del “clima culturale” della Pisa universitaria, delineato qualche anno fa da Claudio Cesa¹, nella quale poi si forma anche Marcucci. Tra i suoi professori, in particolare per quel che riguarda Kant e la filosofia tedesca, c'erano poi Luigi Scaravelli e Cesare Luporini, ai quali entrambi Marcucci si legò, avviando un rapporto con uno studioso torinese che sarebbe poi diventato anch'egli pisano, Francesco Barone².

Molti anni dopo quel dopoguerra, un Marcucci ormai matu-

¹ C. CESA, *Il clima culturale*, in *L'impegno di una generazione. Il gruppo di Lucca dal Liceo Machiavelli alla Normale nel clima del dopoguerra*, a cura di M. Mirri, R. Sabbatini e L. Imbasciati, Milano, Franco Angeli 2014, pp. 33-43.

² Si veda C. CESA, *Ricordo di Silvestro Marcucci*, in *Etica e mondo in Kant*, a cura di L. Fonnesu, Bologna, Il Mulino 2008, pp. 11-14.

Kant e la religione oggi

Francesco Camera

«Es ist unmöglich, dass der Mensch ohne Religion
seines Lebens froh werde»
Refl 8106 (AA XIX 649)

Nell'ambito della *Kantforschung* i numerosi lavori di Silvestro Marcucci occupano un posto di rilievo soprattutto per quanto riguarda l'ambito tematico della teleologia¹. In un'epoca in cui questo tema era prevalentemente collegato – soprattutto in Italia – alla filosofia morale o al giudizio estetico, gli studi di Marcucci hanno contribuito nel loro complesso a portare in primo piano gli aspetti epistemologici della finalit . Sulla scia delle precedenti ricerche di Scaravelli², il «luogo teoretico» della teleologia kantiana veniva individuato spostando l'attenzione dalla morale (e dalla teologia) all'ambito delle scienze empiriche della natura e della vita che si occupano delle specie viventi (quali la biologia, la fisiologia e la botanica)³. In questa prospettiva il presupposto trascendentale della finalit  e la legittimit  di una «teleo-

¹ Mi limito a ricordare gli scritti principali: S. MARCUCCI, *Aspetti epistemologici della finalit  in Kant*, Le Monnier, Firenze 1972; ID., *Studi kantiani*, Pacini Fazzi, Lucca 1988, 3 voll. (I. *Kant e la concezione scientifica*; II. *Kant e l'estetica*; III. *Aspetti teoretici e pratici del "kantismo" oggi*); ID., *Scritti su Kant. Scienza, teleologia, mondo*, a cura di C. La Rocca, Edizioni ETS, Pisa 2010. Per una bibliografia quasi completa degli scritti di Marcucci si rimanda a P. CIARDELLA, *Silvestro Marcucci (1931-2005) filosofo. Nota bio-bibliografica*, in «Atti dell'Accademia lucchese di scienze lettere e arti», XXXIII (2006), pp. 19-41. Per un profilo sintetico del suo itinerario speculativo cfr. C. LA ROCCA, *Silvestro Marcucci interprete di Kant*, in «Il Protagora», XXXVII (2010), n. 13, pp. 157-163.

² L. SCARAVELLI, *Scritti kantiani*, a cura di M. Corsi, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1968.

³ S. MARCUCCI, *La teleologia in Kant*, in ID., *Scritti su Kant*, cit., p. 195.

Il gusto può essere oggettivo? Una possibile risposta kantiana a una domanda di Greenberg

Gabriele Tomasi

Nelle righe conclusive di un breve saggio del 1972 intitolato *Il gusto può essere oggettivo?* il grande critico Clement Greenberg, alludendo probabilmente a quanto affermava Marcel Duchamp, osserva:

L'arte può fare a meno del gusto: ci sono voci che lo affermano già dal 1913. Quello che vogliono dire, senza saperlo, è che l'arte può fare a meno dell'arte, cioè che l'arte può fare a meno di offrire l'appagamento che lei sola può offrire. Questo è quello che significa fare arte senza gusto¹.

Questa polemica (e discutibile) affermazione si comprende, ricordando che per Greenberg le questioni concernenti l'esperienza artistica si riducevano essenzialmente al problema centrale del gusto e cioè se i singoli giudizi di gusto sono soggettivi o oggettivi. Infatti, sostenere che il gusto è soggettivo è come dire che non c'è gusto – e dunque, nella visione radicale di Greenberg, che non c'è arte.

Il saggio che si conclude con quell'allusione a Duchamp, inizia, tuttavia, con un riferimento in parte critico a Kant. Greenberg, infatti, da un lato riconosce che nessuno meglio di Kant ha posto la questione dell'oggettività del gusto, ma, dall'altro, sostiene che la risposta data dal filosofo non è soddisfacente. Secondo Greenberg, Kant ha visto l'importanza del problema:

¹ C. GREENBERG, *Il gusto può essere oggettivo?*, in: C. GREENBERG, *L'avventura del modernismo. Antologia critica*, a cura di G. Di Salvatore e L. Fassi, Johan & Levi Editore, Milano 2011, pp. 140-146, qui p. 146.

Kant e la filosofia

Alfredo Ferrarin

1. La filosofia oggi mi sembra percorsa ovunque da contrapposizioni e dicotomie: continentali e analitici, sistematici e storici, posizioni che si definiscono prendendo le distanze da altre, siano queste la storia delle idee o un presunto modo scientifico di fare filosofia. Senza dire nulla di pretese che paiono settarie o arbitrarie come ogni decisione preliminare, a me sembra che così si ragioni come se si potesse fare storia della filosofia senza filosofare (Hegel paragonava la positività di una storia così intesa all'araldica); e come se d'altro canto si potesse filosofare prescindendo dalla propria storia, dal nostro essere il risultato di un tragitto complesso.

Quello che è certo è che Kant,¹ che non muoveva da un concetto di storia della filosofia come il nostro, che solo a partire da Hegel si definisce nei suoi contorni e rispetto a cui si stagliano le dicotomie che ho detto e molte altre, ha ancora moltissimo da insegnarci: sull'approccio zetetico in filosofia, sulla filosofia cosmica e il suo rapporto con il cosmopolitismo, sulla diversa razionalità all'opera in filosofia e nelle scienze, sull'illuminismo e una coscienza critica del suo significato.

E tuttavia, se si va a guardare l'immensa letteratura secondaria su Kant, colpisce che su Kant e la filosofia si trova davvero poco. Noto anzitutto che, se si sfogliano gli indici di tutti i più

¹ Utilizzo le seguenti traduzioni di opere di Kant: *KrV*: trad. it. di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004; *KU*: trad. it. di A. Gargiulo riv. da V. Verra, *Critica del Giudizio*, Laterza, Bari 1979, nuova edizione 1997, e a cura di L. Amoroso, *Critica della capacità di giudizio*, Rizzoli, Milano 1995; *Prol*: trad. it. a cura di P. Carabellese, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, Bari 1996.

zetetica

L'elenco completo delle pubblicazioni
è consultabile sul sito

www.edizioniets.com

alla pagina

<http://www.edizioniets.com/view-Collana.asp?col=Zetetica>



Pubblicazioni recenti

6. Claudio La Rocca (a cura di), *Imparare a filosofare. Kant e la filosofia oggi. In ricordo di Silvestro Marcucci*, 2017, pp. 168.
5. Gualtiero Lorini, *Fonti e lessico dell'ontologia kantiana. I Corsi di Metafisica (1762-1795)*, 2017, pp. 272.
4. *Hegel e la fenomenologia trascendentale*, a cura di Danilo Manca, Elisa Magrì, Alfredo Ferrarin, 2015, pp. 282.
3. Christine M. Korsgaard, *Le origini della normatività*, edizione italiana a cura di Luciana Ceri, 2013, pp. 348.
2. Sandra Viviana Palermo, *Tra critica e metafisica. Luigi Scaravelli lettore di Kant*, 2012, pp. 222.
1. Silvestro Marcucci, *Scritti su Kant. Scienza, teleologia, mondo*, a cura di Claudio La Rocca, 2010, pp. 258.

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di novembre 2017