

Kant e il problema della coscienza

Claudio La Rocca

1. Il ruolo della coscienza nel discorso comune e il suo declino filosofico

Un celebre personaggio del film *Pulp Fiction* di Quentin Tarantino si presenta dicendo: «I'm Winston Wolf, I solve problems». La coscienza intesa in senso morale sembra essere caratterizzata piuttosto, nel linguaggio comune come nella riflessione filosofica, per *porre* problemi. Lo conferma il fatto che molte delle sue abituali azioni hanno un carattere per lo più negativo: la coscienza rimorde, accusa, provoca inquietudine, ansietà, perfino dolore¹ – è prevalentemente “cattiva coscienza”. Ma la coscienza è legata ai problemi in un senso più sostanziale: si esercita dove vi sono dilemmi, colpe, e anche nella sua formulazione più positiva, quando si presenta nell’orizzonte del principio della “libertà di coscienza”, si pone pur sempre come istanza che agisce in *contraddizione* con norme o costumi altrimenti dati. Il suo presentarsi nelle metafore della corte, del giudice, dell’accusatore ne fa il luogo di un dibattito, di un contrasto tra opzioni: è lo scenario nel quale qualcosa è radicalmente *in questione*. Questa problematicità connaturata alla coscienza morale va tenuta ben presente; e tuttavia il senso in cui intenderò in seguito “il problema della coscienza” non è primariamente da riferire a questa sua natura intrinseca: sarà piuttosto la coscienza in quanto *problema filosofico* a costituire l’oggetto della nostra attenzione².

La nozione di coscienza ha avuto un ruolo fondamentale nella riflessione filosofica per secoli, a partire dall’antichità, e ad questo ruolo si è accompagnata una sua “fortuna” nel linguaggio comune e nel discorso pubblico e politico. La storia filosofica più recente di questa nozione tuttavia non lascia intravedere una sua centralità paragonabile all’importanza che essa conserva nei discorsi extrafilosofici.

¹ Per John Stuart Mill si tratta di «a feeling in our mind; a pain, more or less intense, attendant on violation of duty» (J.S. Mill, *Collected Works*, Routledge, London 1969, vol. 10, p. 228).

² Com’è evidente, mi riferisco a “coscienza” nel suo significato morale; a differenza di altre lingue, come inglese e tedesco, che hanno termini distinti per la coscienza intesa in senso morale (*conscience*, *Gewissen*) e intesa nel senso di consapevolezza cognitiva (*consciousness*, *Bewußtsein*), in italiano il termine è uno solo. In seguito eviterò di usare sempre l’espressione “coscienza morale”, visto che è questa il tema affrontato; nei casi in cui il riferimento sarà alla coscienza in senso cognitivo, quando non è del tutto evidente dal contesto, lo indicherò, in ambito kantiano, con il termine tedesco tra parentesi.

Se l'appello alla coscienza nel discorso morale comune – quella che Kant avrebbe chiamato la «conoscenza morale razionale comune» – e il suo ruolo nel discorso politico, in particolare in relazione alla “libertà di coscienza”, hanno grande diffusione e importanza, il ruolo della nozione di coscienza in filosofia morale ha sicuramente conosciuto un declino negli ultimi decenni. Anche non considerando le analisi critiche della coscienza che ne hanno messo in questione radicalmente l'autorità – quelle di Nietzsche e Freud sono le più celebri – il concetto di coscienza non ha avuto nella riflessione morale del '900 il ruolo che ad esso assegna ancora la comprensione morale comune. È quanto può mostrarci l'esempio di due autori appartenenti a due impostazioni filosofiche distanti, come Max Scheler e Gilbert Ryle.

Scheler indebolisce considerevolmente il ruolo della coscienza mettendolo in questione per diversi aspetti. Da un lato, a causa del timore che la «libertà di coscienza» (*Gewissensfreiheit*) possa tradursi in anarchia morale, nega che la coscienza stessa possa essere identificata con la «conoscenza morale (*sittliche Einsicht*)», e neanche con una «capacità (*Fähigkeit*)» di conoscenza morale. Insiste piuttosto con forza sulla possibilità che la coscienza inganni, e le nega di conseguenza il ruolo di «istanza ultima»³. La coscienza non può fungere da «sostituto» (*Ersatz*)⁴ della conoscenza morale: questa pretesa, e quella di essere l'«ultima istanza cui si può fare appello (*letzttappellable Instanz*)», costituisce ai suoi occhi il frutto di una interpretazione metafisico-religiosa, secondo la quale nella coscienza si renderebbe percepibile la «voce di Dio»⁵. La coscienza «in questo senso appartiene al variegato crepuscolo del sole tramontato di un credo religioso»⁶. Da notare, per il nostro contesto, che il ruolo di semplice surrogato di una valutazione morale che trovi «compimento in valori dati in modo intuitivo ed evidentemente oggettivi» viene attribuito da Scheler anche alla «validità universale» e alla «capacità di universalizzazione» in gioco nell'etica di Kant⁷.

La diffidenza verso la coscienza come principio dell'etica che Scheler manifesta nei primi decenni del '900 si presenta nel contesto di una visione che mira ad una fondazione più forte dell'etica, che risulti più affidabile di quella che questa nozione e la capacità cui essa vuole rimandare sembrano offrire. Ha luogo invece in un quadro filosofico assai diverso la delimitazione delle pretese della coscienza che possiamo trovare qualche decennio dopo, nel 1940, nell'articolo di Gilbert Ryle intitolato *Conscience and Moral Conviction*⁸. Muovendo dalla premessa che «coscienza» era una parola troppo vaga ed equivoca per godere di una sintassi definita, Ryle cerca di delineare una concezione della coscienza che, identificandone con precisione il senso, ne riduce il ruolo. Questa riduzione è chiaramente espressa dalla

³ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Niemeyer, Halle 1916, p. 333.

⁴ Ivi, p. 334.

⁵ Ivi, p. 335.

⁶ Ivi, p. 336.

⁷ Ivi, p. 331.

⁸ G. Ryle, *Conscience and Moral Conviction*, in «Analysis», VII, n. 2, 1940, pp. 31-39.

prima caratterizzazione della coscienza cui ritiene di potersi affidare: «Conscience is a *private monitor*»⁹. Il carattere privato emerge dalla stessa semantica della parola: «È assurdo dire “la mia coscienza dice che tu devi fare questo o dovresti non averlo fatto”». L’analisi che prende le mosse da questa osservazione fa leva poi sulla traduzione dei presunti stati soggettivi “interni” in disposizioni ad agire, arrivando a dare una definizione di coscienza morale che muove dalla nozione di *scrupulousness*: la coscienza è «una specie, fra altre, di scrupolosità; e questa è l’accettazione operativa di una regola o principio che consiste nella disposizione a comportarsi in accordo con la regola, in tutte le modalità di comportamento, inclusi il dire a se stesso e ad altri, l’insegnare, il rimproverare, ecc.»¹⁰. È interessante notare fin d’ora che un accento particolare all’aspetto “procedurale” della coscienza, che in modi diversi da quelli di Ryle ne circoscrive il ruolo, si troverà nella sottolineatura di Kant – in una delle sue teorizzazioni della coscienza – della dimensione della *Gewissenhaftigkeit*, della «coscienziosità». Ma il punto di fondo che interessa ora sottolineare nella lettura di Ryle è la sua convergenza con Scheler nel limitare, sulla base di analisi e intenti filosofici del tutto diversi, il ruolo della coscienza morale, una posizione anche questa in contraddizione tanto con la sua importanza nel discorso comune quanto con la sua rilevanza nel discorso politico.

Scheler e Ryle aprono dunque in forme diverse la strada a quello che è stato chiamato «the contemporary dismissal of conscience»¹¹ e che ha condotto fino a porsi, in analogia con la famosa domanda di William James «Does consciousness exist?»¹², il problema più radicale della stessa esistenza anche della coscienza intesa in senso morale. Una diffusa interpretazione riduttiva le ha sottratto in ogni caso la centralità che aveva potuto acquisire, leggendola come un sentimento di inquietudine e disagio che conservava lo status residuale, come è stato detto, di poco più di un *emotional buzzer*¹³. Di fatto, si è osservato, la nozione di «‘coscienza’ non svolge un ruolo significativo né nell’etica filosofica né nella psicologia del XX secolo»¹⁴. Il tratto di fondo che caratterizza quello che possiamo chiamare “il problema della coscienza” è dato dal presentarsi allo stesso tempo di una limitazione del ruolo della coscienza nel discorso filosofico – che è andata crescendo nel ’900 fino ad oggi – e del permanere della sua importanza nella «conoscenza morale razionale comune» e, con essa, nel discorso politico. Per quest’ultimo, basti ricordare l’orazione di Barack Obama del 22 giugno 2007, dal titolo già programmatico *A*

⁹ Ivi, p. 31.

¹⁰ Ivi, p. 38.

¹¹ D. C. Langston, *Conscience and other virtues: from Bonaventure to MacIntyre*, The Pennsylvania State University Press, University Park 2001, pp. 88 ss.

¹² W. James, *Does consciousness exist?*, in «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», I, 1904, pp. 477-491.

¹³ D. Langston, *Conscience and other virtues*, cit., p. 2.

¹⁴ A. Schinkel, *Conscience and Conscientious Objections*, Pallas Publications, Amsterdam 2007, p. 28.

Politics of Conscience, che concludeva: «So let's rededicate ourselves to a new kind of politics – a politics of conscience»¹⁵.

La diagnosi delle ragioni, storiche e teoriche insieme, che hanno portato ad una situazione di questo tipo non può essere svolta in questa sede¹⁶. La posizione di Kant in questo contesto problematico è però significativa per diversi aspetti che a un tale “problema della coscienza” possono riferirsi. Per un verso, Kant si inserisce nella linea che vede la coscienza emergere come una *facoltà*, e come una facoltà che assume un ruolo fondante nell'esercizio della moralità, una linea che trova la sua origine soprattutto in Joseph Butler. Per un altro verso, Kant limita il ruolo sistematico della coscienza nella teoria morale, sviluppando una fondazione della moralità che senz'altro impedisce di considerare la sua filosofia pratica come un'“etica della coscienza”. In questo senso, sembra anticipare in una certa misura il *dismissal* contemporaneo che ho ricordato. Tuttavia, il ruolo della coscienza nella fenomenologia della vita morale che Kant presenta non è affatto secondario, e sembra recuperare dei tratti molto forti del concetto: alla coscienza morale è assegnata una qualche forma di infallibilità e anche la funzione di istanza ultima della valutazione morale – non perché essa costituisca la *fonte* della legge, ma perché assume il valore di punto di vista finale circa la colpa o l'innocenza. Questa crucialità del giudizio della coscienza conduce fino all'asserzione radicale: «Se qualcuno [...] è consapevole di aver agito secondo coscienza, allora non si può pretendere da lui niente di più riguardo alla colpa o all'innocenza»¹⁷.

2. Kant e l'etica della coscienza

La posizione peculiare della teoria kantiana rende particolarmente interessante una sua analisi all'interno del problema della coscienza. L'esame della sua collocazione in questo orizzonte problematico può essere svolto anzitutto sulla base delle seguenti questioni, che cercherò, se non di chiarire, di porre nel modo più chiaro possibile: 1)

¹⁵ Cit. in M. Ojakangas, *The Voice of Conscience. A Political Genealogy of Western Ethical Experience*, Boomsbury, New York-London-New Delhi-Sidney 2013, p. 1. Il testo completo è in <http://www.ucc.org/a-politics-of-conscience> (visitato il 10/1/2017).

¹⁶ Cfr. su questo H. D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995; G. Tomasi, *La voce e lo sguardo. Metafore e funzioni della coscienza nella dottrina kantiana della virtù*, Edizioni ETS, Pisa 1999; D. Langston, *Conscience and other virtues*, cit.; A. Schinkel, *Conscience and Conscientious Objections*, cit.; P. Strohm, *Conscience. A Very Short Introduction*, OUP, Oxford 2011; M. Ojakangas, *The Voice of Conscience*, cit.; R. Sorabji, *Moral Conscience through the Ages*, OUP, Oxford 2014. Cfr. anche Th. E. Hill, *Four Conceptions of Conscience*, in Id., *Human Welfare and Moral Worth. Kantian Perspectives*, Clarendon Press, Oxford 2002, pp. 277-309.

¹⁷ I. Kant, *Metaphysik der Sitten* (in seguito: *MS*), AA VI 401; tr. it. I. Kant, *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006, p. 417. Cito le opere di Kant dalla *Akademie-Ausgabe* (I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Reimer, Berlin [poi: de Gruyter, Berlin-New York] 1900 sgg.) usando la sigla “AA” seguita dal numero del volume in numeri romani e della pagina in numeri arabi. Le traduzioni italiane indicate sono in alcuni casi modificate.

per quali ragioni Kant non sviluppa una vera e propria etica della coscienza¹⁸? 2) quale ruolo comunque importante assegna Kant alla coscienza e in che modo questo ruolo può essere giustificato? Più in generale, queste domande saranno la guida per esaminare alcuni aspetti rilevanti della teoria kantiana della coscienza e interrogarci circa loro plausibilità in relazione al problema della coscienza inteso nel senso che abbiamo delineato. Non proporrò dunque principalmente questioni esegetiche, anche se alcune di queste questioni, per la complessità e difficoltà della teoria kantiana, necessariamente emergeranno.

Kant non dedica una trattazione sistematica al tema della coscienza. Tuttavia, come per altre tematiche filosofiche cui pure non ha dedicato specifiche trattazioni, il tema lo occupa a lungo nel corso degli anni, anzitutto nella sua attività didattica, in particolare, com'è ovvio, nelle sue lezioni di etica. Questa ripetuta riflessione sul tema è documentata a partire dagli appunti di lezioni presi da Herder negli anni 1762-64, fino ai tardi appunti di lezioni Vigilantius riferibili al 1793. Nelle lezioni Kant tratta della coscienza confrontandosi in particolare con gli *Initia philosophiae practicae primae* (1740, 1760³) e con l'*Ethica philosophica* (1751, 1763²) di A. G. Baumgarten¹⁹. Nelle opere edite il tema è solo appena sfiorato nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) e nella *Critica della ragion pratica* (1788), mentre trova un maggiore spazio invece in tre opere più tarde, *Sull'insuccesso di tutti i tentativi filosofici nella teodicea*, del 1791, nello scritto su *La religione nei limiti della sola ragione* del 1793, e infine nella tarda *Metafisica dei costumi* (1797). Il percorso svolto in questi lunghi anni non è lineare né univoco. Kant ha dato forma e poi trasformato i suoi pensieri sulla coscienza in connessione con lo sviluppo della sua prospettiva morale, ma anche probabilmente in conseguenza dell'emergere di problemi "interni" alla sua teoria. Non è possibile pertanto fare riferimento ad una teoria kantiana della coscienza, per quanto si sia cercato di identificare e caratterizzare delle fasi del suo pensiero su questo tema, che sono però difficilmente discriminabili con precisione²⁰. Faremo necessariamente riferimento dunque ad aspetti determinati e per così dire selezionati del suo pensiero, basandoci su tematiche e testi che più direttamente possono essere messi in relazione con il nostro problema.

¹⁸ Nel senso di una teoria nel cui ambito la coscienza morale abbia un ruolo fondativo.

¹⁹ Cfr. J. B. Schneewind, *Introduction*, in I. Kant, *Lectures on Ethics*, ed. by Peter Heath and J. B. Schneewind, transl. by P. Heath, CUP, Cambridge 1997, p. XXVII: «It is not certain when Kant started using the two Baumgarten texts. Stark conjectures that it may have been as early as 1760, the date of publication of Baumgarten's *Initia Philosophiae practicae*. The first announcement of lectures on ethics is for 1756-7; for 1765-6, Kant announced that he would use the Baumgarten texts». Schneewind rimanda anche a W. Stark, *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*, Akademie Verlag, Berlin 1993, pp. 326-327.

²⁰ Cfr. Th. S. Hoffmann, *Gewissen als praktische Apperzeption. Zur Lehre vom Gewissen in Kants Ethik-Vorlesungen*, in «Kant-Studien», XCIII, n. 4, 2002, pp. 424-443; F. Knappik, E. Mayr, *Gewissen und Gewissenhaftigkeit beim späten Kant*, in S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (Hrsg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, de Gruyter, Berlin-Boston 2013, vol. 3, pp. 329-341.

Che la teoria etica di Kant non sia una etica della coscienza – come è possibile forse definire le teorie di Joseph Butler, Adam Smith, Jean Jacques Rousseau – è mostrato con evidenza già dal minimo spazio che, come accennato, il termine *Gewissen* ha nelle due opere fondamentali dell'etica critica, la *Fondazione della metafisica dei costumi* e la *Critica della ragion pratica*, dove ricorre in tutto tre volte. Nella prima si dice soltanto che può capitare che la *Beurteilungskraft* (la capacità di giudicare/valutare), qui identificata con l'«intelletto comune», «voglia cavillare (*chicanieren*) con la propria coscienza o altre istanze riguardo a ciò che può dirsi giusto»²¹. Si adombra così soltanto, senza altri approfondimenti, una differenza e la possibilità di un contrasto tra coscienza, appunto, e capacità pratica di giudizio. Anche nella *Critica della ragion pratica* la coscienza emerge in un contesto analogo, in cui è in gioco il tentativo di autoinganno che coinvolge la capacità di giudizio morale. La ragione comune non viene qui espressamente nominata come tale, ma è identificata – nell'ambito della metafora della corte di giustizia ricorrente a proposito della coscienza – con «l'avvocato che parla a favore» della persona. Nel suo tentativo di «affaccendarsi» (*keinsteln*) per «ridurre al silenzio l'accusatore che è in lei» al fine di assolversi da una colpa morale la ragione comune risulta alla fine soccombente contro «le sentenze (*Richterausprüche*) di quella meravigliosa facoltà che è in noi che chiamiamo coscienza»²². La coscienza è insieme una «meravigliosa facoltà» e un «accusatore» in noi contro il quale inconsapevolmente combattiamo: è significativo che in entrambi questi contesti l'evocazione della coscienza sembra volta a rafforzare, da un lato, l'idea del possesso di una capacità di valutazione etica che è naturale nell'uomo, e allo stesso tempo a mostrare, dall'altro, le difficoltà in cui questa può imbattersi in rapporto alla possibilità dell'autoinganno e alla tendenza verso di esso. Nelle lezioni *Moralphilosophie Collins* Kant chiama questa tendenza «sofisticherie (*Sophisterei*) nella corte di giustizia morale dell'uomo»²³. In primo piano è quindi la *difficoltà* del giudizio morale, in particolare di quello *su se stessi*, e tuttavia al contempo l'idea che questa capacità di autovalutazione posseda una particolare forza e per così dire una *superiorità cognitiva*. Questi due tratti, pur in questi passi solo accennati, resteranno fondamentali nella teoria kantiana della coscienza.

Il motivo di fondo per cui in entrambi i testi ricordati – i testi fondamentali della teoria etica matura di Kant – la coscienza è toccata solo di passaggio è che questa nozione non svolge un ruolo importante nella *fondazione* kantiana dell'etica, che è ciò che principalmente occupa queste due opere. Kant intende sviluppare «una

²¹ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (in seguito: *GMS*), AA IV 404, tr. it. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, traduzione e introduzione di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 39.

²² I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (in seguito: *KpV*) AA V 98, tr. it. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2004, p. 209.

²³ AA XXVII 359. Di questa naturale sofistica del giudizio morale su se stessi si parla anche nella *Metaphysik der Sitten Vigilantius* a proposito delle esteriori ritualità religiose: «Si finge una moralità in questi usi. Una simile casuistica è – secondo una critica delle azioni – una sofistica, un esercizio per ingannare secondo la sofistica la coscienza o cavillare con essa (*eine Uebung, um nach der Sophistic das Gewissen zu hintergehen oder es zu chicanieren*)» (AA XXVII 620).

filosofia morale pura» e, pur riconoscendo il ruolo di «una facoltà di giudizio affinata attraverso l'esperienza», intende arrivare a stabilire, o meglio a riconoscere un principio dell'agire morale che abbia necessità incondizionata: «una legge, se deve valere come morale, ossia come fondamento di una obbligazione, non può non comportare necessità assoluta», e di conseguenza il fondamento dell'obbligazione «non deve essere cercato nella natura dell'uomo»²⁴. Per quanto la coscienza morale sia o metta in opera certamente una forma particolare di autocoscienza, e una forma dotata per Kant dei pregi di libertà dall'errore che all'autocoscienza spesso si attribuiscono, essa non può essere considerata come fondamento del giudizio morale. Kant non intende attribuire al *Gewissen* il ruolo di «guida sicura (*guide assuré*), giudice infallibile (*juge infaillible*) del bene e del male, che rende l'uomo simile a Dio» che Rousseau le riconosceva²⁵, perché questo ruolo intende affidarlo ad un tipo di conoscenza morale che presenti caratteristiche diverse e che possa reggere ai suoi occhi il peso di una fondazione incondizionata ed universale dell'etica: la coscienza (*Bewußtsein*) della legge morale.

Nonostante alcune analogie, quest'ultima non può essere in alcun modo equiparata nella sua fenomenologia e nel suo ruolo sistematico alla coscienza morale²⁶. Kant parla nella *Metafisica dei costumi* della coscienza come di un «fatto

²⁴ *GMS*, AA IV 389, it. 7.

²⁵ J. J. Rousseau, *Émile, ou de l'éducation* (1782), in *Collection complète des œuvres*, Genève 1780-1788, vol. 5, tome 2, p. 63. Online su <http://www.rousseauonline.ch>

²⁶ Un argomento per avvicinarle è dato dagli esempi utilizzati da Kant. Nella *Critica della ragion pratica* l'esempio celebre della persona davanti alla minaccia di morte è volto a confermare tramite esperienza «quest'ordine dei concetti in noi» (*diese Ordnung der Begriffe in uns*), ossia il nesso tra conoscenza del dovere e libertà. Un uomo, pur preda delle inclinazioni irresistibili, nella situazione di cui lo si minacciasse di morte per fargli dire il falso contro un'altra persona «dovrà riconoscere senza riserve» la *possibilità* di superare il suo amore per la vita; e «giudica, dunque, che può fare qualcosa perché è cosciente (*sich bewußt ist*) che deve farlo» (*KpV*, AA V 30, it. 59-61). Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* la coscienza è evocata in un contesto in cui è in questione di nuovo la conoscenza della legge morale (qui da parte dell'intelletto comune), che sembra prevalere anche nei casi dove si tenta di cavillare con la coscienza stessa. Da notare però che questo momento di complicazione e autoinganno *riguarda un livello diverso*. Il problema di «cosa possa dirsi giusto» (*was recht heißen soll*) su cui si può cavillare (AA IV 404, it. 39) riguarda il giudizio su una azione determinata, che si svolge però alla luce dello stesso «principio» (condiviso dall'intelletto comune come dal filosofo) che è conosciuto nel fatto della ragione come consapevolezza della legge. Nell'esempio ulteriore della *Critica della ragion pratica* (AA V 98, it. 209) la questione del possibile autoinganno è declinata diversamente. È in gioco la possibilità di attribuire colpe anche là dove si manifesta il peso di abitudini e circostanze esterne che sottrarrebbero responsabilità. La realtà della coscienza (il fatto empirico del suo «rimordere») non è visto però neanche qui come qualcosa che suggerisce una analogia tra consapevolezza della legge, fatto della ragione, e coscienza morale: il presupposto sembra piuttosto che quest'ultima non si manifesterebbe, non avrebbe senso, se non si presupponesse la possibilità di attribuire colpe e dunque la libertà (che a sua volta, ma qui non lo si ricorda, è nota attraverso la coscienza della legge). Non si tratta dunque di due casi analoghi – appello al fatto della ragione nell'uno e alla coscienza nell'altro – che sembrano rimandare ad una medesima cosa, consentendo di unificare fatto della ragione e coscienza morale, ma di due casi di rinvio alla solidità della coscienza (*Bewußtsein*) della legge.

inevitabile» (*unausbleibliche Tatsache*)²⁷, espressione che potrebbe richiamare il concetto di «fatto della ragione» sviluppato nella seconda *Critica*. Tuttavia le due espressioni hanno un senso diverso: senza entrare nelle complesse questioni di interpretazione della dottrina del *Factum der Vernunft*, l'idea di fondo che con questo concetto viene espressa è quella che la ragione pratica non può evitare di riconoscere nel suo procedere la legge morale²⁸, ossia un principio di universalizzazione delle massime che un ente razionale utilizza – non può non utilizzare – come guida del proprio agire. La legge morale – una «legge incondizionata» – viene detta da Kant essere «semplicemente l'autocoscienza di una ragion pura pratica»²⁹: la ragione pratica riconosce le condizioni strutturali del proprio agire, riconosce in altri termini che non può giustificare secondo regole generali le sue azioni se non riconoscendo che queste regole devono condividere il requisito di universalità. Si tratta di «una determinazione della volontà che è ineludibile»³⁰. Come si vede, pur presentandosi come una forma di autocoscienza, una fondazione di questo tipo elude fin dal principio le obiezioni cui si espone un'etica della coscienza, a cominciare da quella relativa al rischio di «anarchia nelle questioni morali» che Max Scheler condivideva con Auguste Comte. La fondazione dell'agire morale sul fatto della ragione si basa sì su una sorta di autocoscienza soggettiva – e in questo senso svincola il soggetto da ogni autorità esterna: «la coscienza (*Bewußtsein*) di questa legge fondamentale si può chiamare un fatto della ragione»³¹; la legge è quella che la ragione dà a sé stessa. Questa fondazione tuttavia individua allo stesso tempo nella logica del ragionamento morale un inevitabile *riconoscimento* di un principio assoluto e formale. Ciò che è eticamente giusto o sbagliato non è fondato dunque su alcun *contenuto soggettivo* ritenuto vero, possiamo dire su alcuna *credenza soggettiva*. Entrambi i termini sono importanti: nella coscienza della legge morale 1) non è presente alcun *contenuto*, e 2) quanto in essa viene riconosciuto non ha valore *soggettivo*. Quando Kant svilupperà una teoria della coscienza morale si muoverà, vedremo, seppure con molte incertezze, verso una sempre maggiore *formalizzazione* della coscienza stessa, che svuota di importanza i suoi contenuti.

È dunque abbastanza chiaro perché Kant non abbia scelto di costruire una teoria morale basata sulla coscienza: se questo termine deve avere un senso, non può non riguardare il modo in cui il soggetto ha a che fare con le proprie *convinzioni* in ambito morale, con quelle credenze cioè che motivano azioni, e con la

²⁷ *MS*, AA VI 400, it. 415.

²⁸ La coscienza (*Bewußtsein*) della legge morale sembra essere piuttosto, secondo quanto si legge nelle lezioni *Moralphilosophie Collins*, un presupposto di quella componente della «corte di giustizia» della coscienza identificabile con «l'accusatore» (*der Ankläger*), che non potrebbe sussistere «se non vi fosse una legge che [...] risiede nella ragione e che noi non possiamo corrompere», «una legge sacra e intoccabile (AA XXVII 354).

²⁹ *KpV*, AA V 29, it. 57.

³⁰ *KpV*, AA V 55, it. 115.

³¹ *KpV*, AA V 31, it. 63.

valutazione di azioni determinate, compiute o possibili. Quest'ambito riguarda la fenomenologia della vita morale, e la sua psicologia, e non può avere lo statuto di un'etica pura che mostri *i fondamenti di obbligazione* dell'agire. L'appello alla coscienza come fondamento dei valori si giustifica solo in un contesto, come avveniva ancora in Rousseau, dove questa è intesa come «instinct divin, immortelle & céleste voix»³²; mentre Kant, pur conservando un importante riferimento a Dio³³, non sostiene l'idea di una natura divina della coscienza.

3. Il ruolo della coscienza in Kant

Se la risposta alla prima delle domande che ci siamo posti – perché Kant non sviluppa un'etica della coscienza, intesa come un'etica in cui la coscienza sia il fondamento dei valori morali – è una risposta relativamente agevole, se si chiarisce la distanza tra un'etica della coscienza e quella del fatto della ragione, le cose sono decisamente più complicate quando ci chiediamo quale sia il ruolo che Kant comunque assegna alla coscienza. È un ruolo che può apparire marginale, ma che è difficile pensare sia tale se dobbiamo dare credito all'affermazione che si legge nelle tarde lezioni di etica *Metaphysik der Sitten Vigilantius*: «La dottrina della coscienza è della più grande importanza nella morale»³⁴. Come è stato osservato da Dieter Schönecker e Elke Schmidt – ma è verità evidente per chiunque si sia accostato a questa dottrina – la teoria kantiana della coscienza è estremamente complessa³⁵ e, come si diceva, difficilmente riconducibile ad un insieme coerente. Cercherò di non entrare nelle numerose questioni interpretative, selezionando gli aspetti che possono essere interessanti per il nostro discorso, ma sarà inevitabile qualche approfondimento.

In una prima fase Kant concepiva la coscienza non come una “facoltà”, nel senso di qualcosa che potesse essere liberamente esercitato, ma piuttosto come un “istinto” o un “sentimento”, ossia qualcosa che si presenti come indipendente dalla scelta del soggetto e per così dire ineluttabile. Questa caratteristica viene conservata

³² J. J. Rousseau, *Émile, ou de l'éducation*, cit., p. 63.

³³ «La coscienza va necessariamente pensata come il principio soggettivo di una responsabilità per le proprie azioni assunta davanti a Dio» (*MS*, AA VI 439, it. 497): pensarsi come responsabili di fronte a Dio è cosa diversa da pensare che la voce della coscienza nei suoi contenuti *provenga* da Dio. Si veda ancora per la natura divina della coscienza la *Praktische Philosophie Powalski*, dove la coscienza è vista come un «analogon fori divini», un «forum internum [...] divinum» (AA XXVII 160-161); la *Moralphilosophie Collins*, dove si parla di «ein divinum in diesem Leben» (AA XXVII 296). Il luogo più chiaro a proposito è forse di nuovo nella *Moralphilosophie Collins*, dove si dice che la coscienza è un «rappresentante (*Repräsentant*) del *forum divini*» in quanto giudica sulla base delle disposizioni morali (*nach Gesinnungen*) (AA XXVII 298).

³⁴ AA XXVII 613.

³⁵ E. E. Schmidt, D. Schönecker, *Über einen (unentdeckten) Gottesbeweis in Kants Philosophie des Gewissens*, in S. Josifovic and A. Kok (Hrsg.), *Der 'innere Gerichtshof der Vernunft': Normativität, Rationalität und Gewissen im deutschen Idealismus*, Brill, Leiden and Boston, in corso di stampa.

anche in seguito, quando la coscienza non è più vista come un sentimento³⁶: essa parla comunque «involontariamente e inevitabilmente» (*unwillkürlich und unvermeidlich*)³⁷, è qualcosa che «segue l'uomo come la sua ombra», «incorporata nel suo stesso essere»³⁸. In questa fase la coscienza è vista come diretta ad una valutazione delle azioni in rapporto alla loro conformità con la legge morale: è – seguendo una delle sue connotazioni emerse nella tradizione, in particolare quella medievale, che è ripresa da Alexander Baumgarten, sui testi del quale Kant basava la sue lezioni di etica³⁹ – rivolta alla *applicazione* della legge morale, un compito nel quale l'errore è possibile; e dunque in questa fase Kant non concepisce la coscienza come infallibile. Nella *Praktische Philosophie Herder* la coscienza (*Gewissen*) può essere *logica* e il suo errore consiste nella mancanza di coscienza (*Bewußtsein*) delle proprie azioni (delle loro conseguenze: si tratta di *Leichtsinnigkeit*, leggerezza o avventatezza); oppure può essere *morale* e il suo “errore” consiste nella mancanza di sentimento morale *sulle* proprie azioni. Si tratta in questo caso di un “ottundimento” dove di nuovo (come abbiamo visto nella *Fondazione* e nella *Critica della ragion pratica*) entra in

³⁶ Ancora nella *Moralphilosophie Collins* (AA XXVII 352), sentimento morale e *Gewissen* si implicano reciprocamente. Nello stesso testo si legge che il giudizio della coscienza viene «sentito» (*empfunden*) (AA XXVII 353). È un malinteso tuttavia ritenere che Kant anche nella sua teoria matura, in particolare nella *Metaphysik der Sitten*, consideri la coscienza come un sentimento (cfr. A. M. Esser, *The Inner Court of Conscience, Moral Self-Knowledge, and the Proper Object of Duty* (TL 6:437–444), in A. Trampota, O. Sensen, J. Timmermann (ed.), *Kant's "Tugendlehre". A Comprehensive Commentary*, de Gruyter, Berlin-Boston 2011, pp. 269-291.

³⁷ *MS*, AA VI 401, it. 417. Nella *Praktische Philosophie Powalski* (AA XXVII 162) la coscienza è «un *instinctus*, secondo il quale le nostre azioni vengono 1. imputate e 2. applicate alla legge, 3. giudicate anche in modo esecutivo (*rechtskräftig*). In generale essa è la pulsione nella nostra natura a giudicare (*richten*) noi stessi». Per la *Moralphilosophie Collins* (AA XXVII 296) la coscienza è «istinto, una spinta involontaria e irresistibile nella nostra natura»; «un istinto di giudicare (*urtheilen*) sulle nostre azioni e pronunciare sentenze (*richten*) su di esse»; «non è un facoltà libera»; «essa pronuncia sentenze (*richet*) su di noi contro la nostra volontà, è dunque un vero giudice (*Richter*)» (AA XXVII 297). Cfr. anche AA XXVII 351: «la coscienza ha una potestà (*treibende Gewalt*)» di trascinarci in tribunale contro la nostra volontà, «è un istinto di pronunciare sentenze (*richten*) e non di giudicare (*urtheilen*)». Bisogna notare tuttavia che lo status di facoltà qui non è negato del tutto: si dice «è un istinto e *non meramente* una facoltà di valutazione (*Beurteilung*)» così come sopra si diceva che «non è *una mera facoltà*». In questo contesto è chiaro che la natura di istinto è strettamente legata a quella di un potere indipendente dalla nostra volontà (in questo senso “terzo”) e dotato di natura “esecutiva”; in questo senso va letta la distinzione tra *urteilen* e *richten*. Lo spiega lo stesso testo: «la differenza del giudice (*Richter*) da colui che giudica (*urteilt*) consiste in questo: che il giudice può giudicare in modo valido, e può portare realmente in esecuzione il giudizio secondo la legge. Il suo giudizio è esecutivo (*rechtskräftig*) ed è una sentenza» (AA XXVII 351).

³⁸ *MS*, AA VI 438, it. 493.

³⁹ Cfr. la *Metaphysik der Sitten Vigilantius* (AA XXVII 615-616): «Baumgarten pone la coscienza soltanto nella *subsumptio factorum nostrorum sub lege*. Questo significa considerare la coscienza come equivalente alla capacità di giudizio dell'anima, che in quanto tale sottometterebbe i *facta judicantis* alle regole dell'intelletto. Da questo scaturirebbe la conformità o non conformità a legge dell'azione, ma non se l'agente abbia agito con coscienza».

gioco una forma di autoinganno⁴⁰. La⁴¹ *Gewissen moralis* «sente male» (*fühlt übel*)⁴², valuta in modo erroneo o non valuta affatto le azioni tramite sentimento. Kant in seguito si allontana da una teoria del senso morale, e risistema l'intera descrizione del processo di deliberazione e valutazione morale, facendo slittare l'aspetto delle possibilità di sbagliare dalla coscienza alla ragione pratica o intelletto o capacità di giudizio pratico. Non è qui possibile entrare nelle sottigliezze e problemi inerenti all'uso dei diversi termini riferiti a facoltà in questo contesto teorico: il punto di fondo è tuttavia che la dimensione del rapporto tra legge e situazione concreta, tra legge e caso, la questione dell'applicazione, viene inclusa ora nell'ambito di un atto *meramente cognitivo* che non riveste una centrale rilevanza morale, proprio perché di natura non valutativa.

Quando si abbandona o si attenua la visione della coscienza come sentimento, infatti, a questa vengono attribuiti compiti cognitivi differenti, ma l'applicazione della legge morale al caso particolare viene esclusa dall'ambito più proprio della coscienza. Nella *Metafisica dei costumi* la coscienza è «coscienza (*Bewußtsein*) di una corte di giustizia interna nell'uomo»⁴³, e il processo che vi si svolge è attribuito alla capacità di giudizio e alla ragione: sembra dunque includere l'applicazione della legge al caso⁴⁴. Nella stessa opera tuttavia si sostiene che «nel giudizio oggettivo volto a stabilire se qualcosa sia o meno un dovere posso sì sbagliare talvolta»⁴⁵, mentre alla coscienza si attribuisce impossibilità di errare proprio in base al fatto che il suo compito sarebbe di tipo diverso, in quanto «non si riferisce ad un oggetto, ma soltanto al soggetto»⁴⁶. Nelle lezioni *Moralphilosophie Collins* del 1785-85 il giudizio della coscienza è ancora sulla «legalità delle nostre azioni»⁴⁷. È evidente che questo aspetto non può non essere implicato in qualche modo nell'operato della coscienza, che non può essere indifferente alla conformità a

⁴⁰ Cfr. AA XXVII 42: «[...] come vecchi ribaldi che hanno simulato (*künstelten*) così a lungo che la coscienza col tempo si ottunde (*übertäubt*)».

⁴¹ Le note di Herder riportano gli aggettivi latini “logica” e “moralis”, nonostante *Gewissen* sia in tedesco neutro, perché viene sottinteso il vocabolo latino appunto *conscientia*.

⁴² AA XXVII 42.

⁴³ MS, AA VI 438, it. 493.

⁴⁴ MS, AA VI 438, it. 493: «l'imputazione interna di un atto, inteso come caso che sottostà alla legge (*in meritum aut demeritum*), spetta invece alla capacità di giudizio (*iudicium*), la quale, come principio soggettivo di imputazione dell'azione, giudica legalmente se essa sia avvenuta come atto (cioè come azione che sottostà a una legge) oppure no. Ne consegue la conclusione della ragione (sentenza) vale a dire la connessione dell'effetto giuridico con l'azione (la condanna o l'assoluzione)».

⁴⁵ MS, AA VI 401, it. 417.

⁴⁶ MS, AA VI 400, it. 415.

⁴⁷ AA XXVII 351. La nozione di *Rechtmäßigkeit* è stata considerata da J. Timmermann come riferita soltanto alla «diceità giuridica» di una certa azione, in particolare a proposito del “principio di cautela” che impone di non intraprendere una azione che potrebbe essere *unrecht*, principio che non riguarderebbe «la conformità o non conformità con qualche tipo di obbligazione che possa essere derivata dall'imperativo categorico» (J. Timmermann, *Quod dubitas, ne feceris. Kant on using conscience as a guide*, in «Studi kantiani», XXIX, 2016, pp. 163-167). Per ragioni che qui non possono essere approfondite, ho dubbi su questa lettura restrittiva del termine.

legge delle azioni (conformità alla *legge morale*, il che significa il loro scaturire dalla appropriata disposizione morale [*Gesinnung*], e non solo un carattere esterno delle azioni stesse). Tuttavia il *core business* della coscienza sembra rivolgersi più decisamente ad una dimensione soggettiva, i cui profili sono però difficili da identificare. Nello scritto *Sull'insuccesso di tutti i tentativi filosofici nella teodicea* del 1791, il primo dei tre testi a stampa dove Kant tratta più estesamente del tema della coscienza, l'accento è interamente sulla «coscienziosità» (*Gewissenhaftigkeit*) e il suo rapporto con la «sincerità» (*Aufrichtigkeit*), all'interno di una complessa analisi, di cui ho discusso in altra occasione⁴⁸, nella quale è centrale la questione dell'oscurità del rapporto con se stessi e la possibilità dell'autoinganno. Sulla riflessività della coscienza è molto chiaro lo scritto su *La religione nei limiti della sola ragione* di due anni dopo (1793)⁴⁹, nella quale il cenno della *Metafisica dei costumi* al fatto che la coscienza «non si riferisce ad un oggetto, ma soltanto al soggetto» assume un profilo molto più definito. Per un certo verso, infatti, sarebbe quasi ovvio, nel contesto kantiano, che una valutazione morale non sia diretta all'oggetto (l'azione) ma piuttosto al soggetto, alla sua disposizione morale o *Gesinnung*. Però l'"oggetto" qui evocato potrebbe essere inteso come la *Gesinnung* stessa, e dunque la valutazione della *Rechtmäßigkeit* riguarderebbe non l'azione, ma più naturalmente, nel contesto kantiano, la massima, o comunque l'aspetto soggettivo della motivazione. Nello scritto su *La religione* diventa chiaro che *non è questo* il punto decisivo, ma che la coscienza ha piuttosto un carattere accentuatamente riflessivo, che dovrebbe giustificare la sua pretesa alla libertà da errore. Cerchiamo di chiarire in che senso.

Nella *Metafisica dei costumi* il lato oggettivo della valutazione morale è indicato dalla domanda «se qualcosa sia o meno un dovere», cui risponderebbe appunto un «giudizio oggettivo». Il lato soggettivo, che si esprime in un «giudizio soggettivo», riguarda la questione «se ho confrontato la cosa con la mia ragione pratica»⁵⁰. Il primo è un classico problema di applicazione, quello appunto della *Rechtmäßigkeit*, che comunque non esaurirebbe la valutazione morale di una azione: una volta identificato un caso di applicazione della legge, e riconosciuta dunque una azione come dovere, resterebbe il problema di compiere una azione che sia non soltanto *pflichtmässig* (conforme al dovere, con il termine già usato nella *Fondazione*)⁵¹, ma *motivata* dalla legge stessa e dunque compiuta *per* dovere (*aus Pflicht*). Come il primo aspetto oggettivo, di applicazione della legge al caso, anche questo aspetto più essenzialmente morale è per Kant soggetto ad errore. Già nella *Fondazione*, e poi con molta chiarezza in seguito, Kant sostiene l'idea che non via sia alcuna trasparenza riflessiva del soggetto morale, ma che motivazioni oscure, non coscienti, possano sempre influenzare l'azione del soggetto. Il giudizio morale su se stessi non ha

⁴⁸ C. La Rocca, *Probleme des Gewissens*, in *Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*, in corso di stampa.

⁴⁹ Entrambi gli scritti sono tradotti in I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989.

⁵⁰ *MS*, AA VI 401, it. 417.

⁵¹ *GMS*, AA IV 397, it. 23.

alcuna immediatezza e alcun primato cognitivo rispetto al giudizio su terze persone, ma ha il medesimo carattere inferenziale e non può rivendicare dunque alcuna immunità da errore⁵². Nessuno di questi due aspetti può essere dunque quello in gioco nella coscienza, se questa deve mantenere una qualche forma di pretesa all'immunità da errore.

Qual è dunque il carattere “soggettivo” più proprio della coscienza? Dal modo in cui viene presentato nella *Dottrina della virtù*, il suo giudizio riguarda «se ho confrontato la cosa [qualcosa di cui mi chiedo «se sia o meno un dovere»] con la mia ragione pratica»⁵³. È chiaro che si tratta di una operazione di secondo livello – un giudizio *su* un giudizio –, ma molto meno chiaro è di *quale operazione* si tratti. Un po' più chiara era la formulazione dello scritto su *La religione*. Anche in quel testo Kant esprime decisamente il carattere metacognitivo e autoriflessivo della coscienza, definendola come «la facoltà di giudizio (*Urteilkraft*) morale che giudica sé stessa», e distinguendola di nuovo dalla operazione di applicazione della legge al caso – indicata dalla questione «se un'azione in generale è buona o cattiva (*recht oder unrecht*)», attribuita qui all' «intelletto (*Verstand*) e non alla coscienza», e poi alla «ragione (*Vernunft*) in quanto è soggettivamente pratica»⁵⁴. Nelle lezioni *Metaphysik der Sitten Vigilantius* – anche qui in opposizione alla domanda circa «la legittimità o illegittimità (*Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit*) dell'azione» – il compito di competenza della coscienza è visto come quello di stabilire «se l'agente ha proceduto con coscienza (*mit Gewissenhaftigkeit*)»⁵⁵.

Che la coscienza esamini la coscienza sembra un *loop* logico, ma in realtà è soltanto un *loop* terminologico. Se la coscienza è quella caratteristica positiva che si può attribuire ad un processo di deliberazione svolto correttamente, questo processo, come stiamo per vedere, implica una componente autoriflessiva, e mettere in opera la coscienza vuol dire allo stesso tempo 1) svolgere il processo di deliberazione in un certo modo, 2) accertarsi di questo modo (eseguire una sorta di controllo) 3) ed esserne infine consapevoli. La coscienza è dunque il frutto dell'operato della coscienza e inscindibilmente il suo oggetto. Il punto che ci deve interessare è però in che cosa consista questo processo, dunque quale peculiarità Kant introduca nella concezione della coscienza e quale ruolo questo assuma nella sua teoria etica e più in generale per il nostro “problema della coscienza”.

⁵² Rimando per questo a C. La Rocca, *Kant on Self-Knowledge and Conscience*, in D. Hüning, S. Klingner, C. Olk (Hrsg.), *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants*, de Gruyter, Berlin-Boston 2013, pp. 364-385.

⁵³ *MS*, AA VI 401, it. 417.

⁵⁴ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (in seguito: *RGV*), AA VI 186, tr. it. I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, cit., p. 203.

⁵⁵ AA XXVII 616.

4. Coscienza e coscienza

Come accennavo, l'accento sulla coscienza, non evidentissimo nella *Metafisica dei costumi*, è in primo piano nelle lezioni *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, più o meno contemporanee a *La religione*, in quest'ultima opera, e nello scritto sulla *Teodicea* che di poco la precede. Credo che il testo di riferimento possa essere *La religione*, dove l'operazione della coscienza è così descritta: «qui è la ragione che giudica sé stessa e decide se realmente essa abbia intrapreso la valutazione (*Beurteilung*) delle azioni (se sono giuste o sbagliate [*recht oder unrecht*]) con ogni cautela (*Bebutsamkeit*), e cita l'uomo stesso come testimone, a suo favore o a suo sfavore, che questo sia avvenuto o no»⁵⁶. L'accento qui deve andare senza dubbio sul modo («con ogni cautela») in cui è avvenuta questa operazione, anche se altrove sembra che ciò che conti sia *che* una tale operazione è avvenuta⁵⁷. Ma nel saggio sulla teodicea la «cautela» è diventata «cura» (*Sorgfalt*) e la coscienza è rivolta principalmente alla verità (*Wahrhaftigkeit*) o sincerità. Kant scrive: «Nella cura di diventare coscienti di questa credenza (o non credenza) senza fingere un ritener vero di cui non si è coscienti consiste la coscienza formale, che è il fondamento della verità»⁵⁸.

Esaminiamo più da vicino in cosa consiste questa «cura» o sollecitudine, perché ci avviciniamo qui al cuore della peculiare visione kantiana della coscienza. Possiamo anticipare questo: nella concezione più propria e matura di Kant la coscienza ha che fare solo *indirettamente* con la bontà o meno dell'azione morale e dunque con la *verità* del giudizio morale su di essa, e riguarda invece in primo luogo il rapporto (riflessivo) del soggetto morale con le proprie credenze. Come abbiamo già visto dai passi che abbiamo citato, è in gioco sostanzialmente un rapporto del soggetto con se stesso, nel quale non conta la correttezza cognitiva – di primo livello – del rapporto con l'«oggetto» di valutazione, ma piuttosto *il modo* in cui il soggetto intrattiene un rapporto con i processi di elaborazione di una valutazione morale e dunque con la natura delle proprie credenze. Vediamo come Kant descrive questo nelle lezioni *Vigilantius*, ancora una volta distinguendo l'operato della coscienza dall'applicazione della legge morale con la sua fallibilità, e sostenendo che ciò che è in gioco è propriamente la distinzione tra un giudizio *gewissenhaft* (coscienzioso) e uno *gewissenlos* (senza coscienza):

Quando la coscienza (*Bewusstseyn*) di ciò che è dovere è collegata con il giudizio che qualcosa è giusto o sbagliato (*recht oder unrecht*) che tuttavia in sé era non permesso o giusto, un tale intelletto giudica semplicemente in modo errato; è diverso però, e questo riguarda la coscienza morale, se qui è collegata la coscienza (*Bewusstseyn*) della erroneità dei fondamenti

⁵⁶ *RGV*, AA VI 186, it. 203.

⁵⁷ Abbiamo visto come nella *Metafisica dei costumi* il giudizio della coscienza sembra riguardare «se ho confrontato la cosa con la mia ragione pratica (in questo caso giudicante [*richtende*])» (*MS*, AA VI 401, it. 417); questo confrontare (*vergleichen*) con la ragione pratica è tutto però da chiarire nella sua natura.

⁵⁸ I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (in seguito: *MpVT*), AA VIII 268, tr. it. in I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, cit., p. 62.

e che su di essi si basa il suo giudizio, e che a dispetto di ciò egli considera qualcosa come giusto, che consapevolmente riteneva sbagliato; se ha preliminarmente riflettuto che il suo giudizio è falso, e tuttavia si determina per il contrario, ha agito senza coscienza (*gewissenlos*)⁵⁹.

Qui, come nel brano dal saggio sulla teodicea, emerge chiaramente che è in gioco la dimensione del *Fürwahrhalten*, del “ritener vero”, ciò che oggi si indicherebbe col termine “credenza” o *belief*. Bisogna fare attenzione tuttavia a non ridurre la questione ad una “facile” questione di sincerità o veracità nel manifestare convinzioni. Sincerità e veracità sono assolutamente centrali, ma ne va inteso il ruolo, altrimenti si tratterebbe di una questione riguardante solo una specifica *virtù*. Se non si tratta di una semplice questione di sincerità, è anzitutto perché la sincerità non è per Kant affatto una questione semplice: come già ricordato, la possibilità dell’autoinganno (la difficoltà «a comportarsi con se stessi in modo sincero»)⁶⁰ è sempre centrale, e Kant non manca di sottolinearlo anche in queste lezioni: «l’uomo ha troppo l’inclinazione a persuadersi subito di qualcosa e fingere che sia più che vero»⁶¹. Non si tratta di decidere se mentire o no a se stessi, e quindi di “dire” (anche a se stessi, Kant parla di «enunciazioni interiori»)⁶² o no una verità posseduta, consapevole. Per chiarirlo bisogna richiamare la teoria di Kant riguardante le forme di credenza, di “ritener vero”. La distinzione fondamentale è quella tra *persuasione* e *convinzione*:

Il ritenere vero è qualcosa che accade nel nostro intelletto e che può basarsi su fondamenti oggettivi, ma richiede anche cause soggettive nell’animo di chi giudica. Se esso è valido per chiunque, solo che possieda la ragione, il suo fondamento sarà oggettivamente sufficiente, e il ritenere vero si chiamerà convinzione. Se invece il suo fondamento risiede soltanto nella particolare costituzione del soggetto, il ritenere vero sarà chiamato persuasione⁶³.

Nonostante la distinzione sia concettualmente netta, Kant insiste molto sulla labilità soggettiva dei confini tra persuasione e convinzione⁶⁴. Dunque non può esservi nulla di immediato nel rapporto con le proprie credenze e nessuna “semplice” sincerità. Piuttosto, la coscienza mette in opera (o coincide con) un autoesame – o forse si potrebbe dire un monitoraggio, dal momento che può accompagnare e non solo seguire il processo di deliberazione – che comprende diversi aspetti, di nuovo precisati nelle lezioni *Metaphysik der Sitten Vigilantius*. Una componente è rappresentata dalla stessa coscienza riflessiva di stare compiendo o aver compiuto

⁵⁹ AA XXVII 614.

⁶⁰ AA XXVII 616.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *MpVT*, AA VIII 270, it. 64 («die innern Aussagen»).

⁶³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 820 B 848. Cito quest’opera con la sigla *KrV* e l’indicazione delle pagine delle prime edizioni (A e B), che sono indicate anche nella traduzione italiana a cura di C. Esposito: *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004.

⁶⁴ *KrV*, A 821 B 849: «la persuasione non potrà essere distinta soggettivamente dalla convinzione».

l'autoesame⁶⁵; un'altra è un esame che conduca alla consapevolezza del soggetto di aver raggiunto una «certezza soggettiva», che sembra di carattere prevalentemente negativo: «cioè, il soggetto non è cosciente di altre circostanze possibili, che potrebbero far vacillare la sua certezza»⁶⁶, deve avere in altri termini esaminato accuratamente le circostanze ed il grado di certezza che esse consentono; infine, «la coscienza (*Bewußtseyn*) deve essere accompagnata da una attitudine di sincerità», che comprende uno sforzo per non ingannare se stesso né riguardo alle proprie motivazioni, né riguardo agli aspetti di distorsione che possono intervenire nello stesso esame delle circostanze⁶⁷. Anche la stessa accuratezza nella sussunzione del caso alla legge – e dunque la qualificazione dell'azione come giusta – gioca un ruolo⁶⁸. Ma l'elemento che viene maggiormente in primo piano, centrale sia nel saggio sulla teodicea che nello scritto su *La religione*, è quello della veracità come rapporto *con la natura* delle proprie credenze. Questo aspetto sembra di rilievo soprattutto, se non solo, in un contesto religioso, appunto quello comune a questi due scritti, *La religione* e il saggio sulla teodicea. In questo contesto ha una ovvia importanza la sincerità della fede, o all'opposto la «impurità nel cuore umano»⁶⁹ «che giace in profondità in ciò che è nascosto»⁷⁰. Ma questa dimensione ha tuttavia una portata molto più generale, perché investe non il valore epistemico “assoluto” o “oggettivo” delle credenze (la loro verità), ma il loro valore *per il soggetto*, il rapporto di questo con la verità, che è di grande importanza in ogni campo, ma è del tutto fondamentale in ambito etico. Al punto che si può pensare – e Kant come abbiamo visto lo afferma esplicitamente – che «Se qualcuno [...] è consapevole di aver agito secondo coscienza, allora non si può pretendere da lui niente di più riguardo alla colpa o all'innocenza»⁷¹.

⁶⁵ «1. la coscienza (*Bewußtsein*) del *factum*, che il soggetto ha intrapreso, messo in opera il suo esame o sia attualmente procedendo con esso» (AA XXVII 616). Questa componente è quella che è stata intesa come una componente “logica” analoga all'appercezione, sulla base dei passi nel saggio sulla teodicea (AA VIII 267, 268) che parlano del fatto che il soggetto sarebbe «immediatamente cosciente» (*unmittelbar bewußt*) di aver giudicato e asseriscono una coincidenza tra il giudicare e il «sapere effettivamente» di credere. Cfr. F. Knappik, E. Mayr, *Gewissen und Gewissenhaftigkeit beim späten Kant*, cit. Il senso di questa “immediatezza” è però da chiarire, si veda su questo punto C. La Rocca, *Probleme des Gewissens*, cit., e *Kant on Self-Knowledge and Conscience*, cit.

⁶⁶ AA XXVII 616.

⁶⁷ «La coscienza (*Bewußtseyn*) deve essere accompagnata da una attitudine di sincerità, cioè che il soggetto è cosciente di aver svolto l'esame con attenzione alla probabilità; questo esame riguarda infatti sempre circostanze esterne dell'azione; fa parte di ciò un abituale rigore nel non presentarsi un *factum* diversamente da come esso è effettivamente» (AA XXVII 616).

⁶⁸ Cfr. AA XXVII 619.

⁶⁹ *MpVT*, AA VIII 267, it. 62.

⁷⁰ *MpVT*, AA VIII 270, it. 64.

⁷¹ *MS*, AA VI 401, it. 417.

5. La coscienza esaminante e il problema contemporaneo della coscienza

A fianco alla natura per così dire “giudicante” della coscienza si fa strada dunque nella concezione kantiana – e acquista in essa sempre maggior peso – il carattere *esplorativo* della coscienza stessa. Kant parla da un lato di *potestas judicaria* e di *richtendes Gewissen* e dall’altro di *potestas exploratoria* o *prüfendes Gewissen* («coscienza esaminante»)⁷². È questo aspetto quello più peculiare e interessante per il problema della coscienza che qui ci interessa. In questa visione della coscienza come principalmente impegnata sul fronte del rapporto dell’agente morale con le forme di assenso alle proprie credenze sta la distanza della teoria kantiana, con tutta la sua complessità, tanto dai paradossi della possibile “anarchia morale” legata all’appello alla libertà di coscienza (che – se intesa come riconduzione del valore morale alla persuasione personale – può portare a giustificare anche i crimini peggiori), quanto dal contemporaneo *dismissal*, dalla svalutazione filosofica della coscienza, che la relega in un ruolo marginale, in contrasto con la sua rilevanza nella discorso morale comune. Per cogliere meglio il senso della teoria kantiana della coscienza esaminante, al di là delle complicazioni analitiche che abbiamo intravisto, è utile rivolgersi al modo in cui Kant la esemplifica, che consente allo stesso tempo di chiarire l’aspetto che può sembrare più caduco e discutibile di questa teoria, quello relativo alla pretesa infallibilità del suo operato.

Sia ne *La religione nei limiti della semplice ragione* che nelle lezioni di etica Vigilantius Kant utilizza come esempio per chiarire la “coscienziosità” il riferimento ad un inquisitore – nelle lezioni fa anche il nome di Torquemada, il celebre Grande Inquisitore dell’Inquisizione spagnola del XV secolo⁷³. L’esempio svolto nello scritto su *La religione* è però molto chiaro su un punto decisivo, ossia nella descrizione della relazione dell’inquisitore con il proprio credo religioso, che Kant qui chiama «la sua fede statutaria». L’inquisitore è presentato non soltanto come sinceramente convinto della verità della propria fede, ma come dotato di una persuasione profonda e solidissima: egli è «fermamente legato alla verità unica ed esclusiva della sua fede statutaria sino al punto di farsi martirizzare per essa»⁷⁴. Come abbiamo accennato prima, Kant sostiene che dal punto di vista in prima persona la distinzione tra persuasione e convinzione è difficile o impossibile. È possibile tuttavia, per così dire, *misurare il grado* della propria persuasione. Per la *Critica della ragion pura* la «pietra di paragone» che consente di vedere se si tratti di un «credenza salda» è «la scommessa»⁷⁵; per lo scritto sulla teodicea la «prova del fuoco della veracità» – così Kant la chiama – è offerta dal «giuramento interiore», che consiste «nel cercar di vedere se una credenza (*Fürwahrhalten*) resiste alla prova di un

⁷² AA XXVII 616.

⁷³ AA XXVII 615. Mi soffermo più da vicino su questo esempio e il suo senso in C. La Rocca, *Verità, coscienza morale, convinzione religiosa. A partire da un esempio in Kant*, in D. Venturelli (a cura di), *Verità, esperienza religiosa e filosofia*, il Melangolo, Genova 2013, pp. 137-163.

⁷⁴ RGV, AA VI 186, it. 203.

⁷⁵ KrV, A 824 B 852.

interrogatorio interiore su ciò che si professa svolto sotto giuramento»⁷⁶. La disposizione al martirio può svolgere un ruolo analogo, ma solo di misurazione dell'intensità, non di discriminazione tra persuasione e convinzione, che resta invece l'aspetto decisivo nell'analisi kantiana. L'inquisitore, prosegue l'esempio di Kant, deve giudicare «un cosiddetto eretico (per il resto buon cittadino) accusato di incredulità»⁷⁷. La questione cruciale è qui la seguente: può l'appello alla propria coscienza (che corrisponde a una persuasione profonda e forte) da parte dell'inquisitore giustificare una condanna a morte dell'eretico? La tesi di Kant sopra ricordata secondo cui «se qualcuno [...] è consapevole di aver agito secondo coscienza» «niente di più» si può pretendere, sembrerebbe dover spingere verso una tale conclusione. Il giudizio morale sul fatto può essere errato, ma a dispetto dell'errore sembra essere decisivo piuttosto l'«agire secondo coscienza». E tuttavia, in modo abbastanza sorprendente, resta aperta per Kant la domanda: «si può dire che egli ha giudicato secondo la sua coscienza (benché erronea)?»⁷⁸. Se la domanda riguarda *la forza della convinzione* – Kant scrive: «era egli poi *tanto convinto* di una tale dottrina rivelata e del senso che le si deve dare quanto è richiesto per osare su questa base di uccidere un uomo?»⁷⁹ – si può pensare che questa convinzione non fosse sufficientemente «forte»?

La risposta decisamente negativa di Kant e le sue argomentazioni gettano molta luce sul carattere della sua concezione della coscienza. L'inquisitore non può nascondersi dietro la fermezza della sua convinzione e dunque non può fare appello in questo senso alla sua coscienza, anzi si può affermare che egli agisce «senza coscienza» (*gemissenlos*): «poiché gli si può rinfacciare che in un caso simile non poteva mai essere interamente sicuro di non commettere forse qualcosa di ingiusto»⁸⁰. L'aspetto decisivo è dato dal fatto che l'inquisitore basa una decisione etica dalle conseguenze rilevanti su un tipo di credenza che non può *in linea di principio* acquisire lo status necessario per un giudizio morale. Una convinzione religiosa basata su «documenti storici» (*Geschichtsdokumenten*)⁸¹, ossia su qualcosa che proviene esclusivamente da una volontà divina che si esprimerebbe attraverso testi sacri non è *come tale* – possiamo dire: indipendentemente dal suo contenuto particolare – adeguata ad una decisione etica che si richiede sia «apoditticamente certa». L'inquisitore non sbaglia perché applica male la legge al caso, e neanche per una errata valutazione dell'impegno soggettivo, del grado di adesione personale ad una credenza (dunque per una insincerità psicologica, se vogliamo chiamarla così): la stessa questione della veracità o sincerità non dipende da quanto effettivamente il soggetto sia persuaso della sua credenza – un fattore di consapevolezza di sé che si scontra con la più volte affermata opacità dell'autocoscienza anche in ambito morale

⁷⁶ *MpVT*, AA VIII 269, it. 63.

⁷⁷ *RGV*, AA VI 186, it. 203.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem* (corsivo mio).

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *RGV*, AA VI 187, it. 204.

– ma da un autoesame che conduca il soggetto a chiarire *che tipo di rapporto ha con le ragioni della sua credenza*, e dunque anche *di che tipo queste siano o possano essere*.

La “coscienza esaminante”, il rapporto riflessivo con il proprio ritener vero, che dà luogo alla coscienziosità, impegna il soggetto ad una “riflessione” che riguarda ciò che caratterizza i criteri di distinzione tra tipi di ritener vero, ossia il rapporto del soggetto con *le ragioni o fondamenti (Gründe)* della propria credenza⁸². Come abbiamo ricordato, la distinzione tra persuasione e convinzione è data dalla presenza di cause (*Ursachen*, psicologiche, private) oppure di ragioni (*Gründe*, universalmente comunicabili). Le convinzioni dell’inquisitore non sono equiparate da Kant interamente a semplici persuasioni, ma sono però ricondotte a ragioni (di tipo “storico”) che sono *di genere del tutto diverso da quelle richieste per un giudizio morale*. Quest’ultimo deve andare al di là dello status di mera “opinione” (un tipo di convinzione dotata di ragioni soggettive non sufficienti) e avvicinarsi a quella del “sapere”. Kant lo esprime in un «postulato della coscienza»: «dell’azione che io mi propongo di intraprendere io devo non solo giudicare e credere che essa non è ingiusta (*unrecht*), ma devo anche essere certo che non lo è»⁸³. L’operato della coscienza che porta ad un processo di deliberazione corretto – e dunque esprime coscienziosità – è quello che deve portarmi a chiedere se la convinzione che scaturisce da «tale dottrina rivelata», se vista alla luce del «senso che le si deve dare», possa legittimamente entrare in contrasto e prevalere con l’esito di un giudizio puramente morale: «che sia una cosa ingiusta togliere la vita ad un uomo per ragioni di fede religiosa è cosa certa»⁸⁴, mentre nessuna certezza paragonabile è attribuibile ad una fede rivelata.

Può sembrare che il postulato della coscienza ponga dei requisiti troppo alti e rigidi⁸⁵, che contrastano con la duplice fallibilità del giudizio morale che costituisce un tratto importante della teoria kantiana e anche un suo motivo di grande interesse: il giudizio morale è fallibile *a parte objecti*, come abbiamo spesso sentito, ossia nella sussunzione di un caso alle regole morali, a causa della natura fallibile di ogni atto di applicazione di regole a realtà concrete; ed è fallibile *a parte subjecti* per l’opacità della conoscenza di sé e delle proprie motivazioni, sempre in contrasto con l’amor di sé e la tendenza all’autoinganno. Credo tuttavia sia possibile una interpretazione di quanto Kant sostiene che non la renda incoerente con questi aspetti. L’incoerenza si attenua se si nota che il risultato di questo postulato della coscienza è principalmente

⁸² Lo stesso errore cognitivo di applicazione della legge diventa qui colpevole, perché consegue da una inadeguata valutazione del tipo di certezza necessaria in tale contesto: l’errore deriva da un esame inadeguato del tipo di affidabilità del giudizio che viene qui richiesto.

⁸³ *RGV*, AA VI 186, it. 203.

⁸⁴ *RGV*, AA VI 186, it. 203.

⁸⁵ *RGV*, AA VI 185-186, it. 203. Analoghi requisiti, espressi con una formulazione simile a quella dello scritto su *La religione*, sono già nella *Critica della ragion pura*: «nella matematica pura è assurdo opinare: o si deve sapere, oppure ci si deve astenere da ogni giudizio. Esattamente la stessa cosa vale per i principi della moralità, giacché non è lecito rischiare un’azione basandosi sulla semplice opinione che qualcosa sia *permesso*, ma lo si deve sapere» (*KrV*, A 823 B 851).

negativo: Kant lo esprime spesso proprio in questa forma negativa. Immediatamente prima di parlare di postulato, Kant parla di «principio morale che non richiede dimostrazione» che così suona: «non si deve osare di fare una cosa col pericolo che essa sia ingiusta»⁸⁶. Non vi sono *giudizi* morali dotati di certezza apodittica: nelle lezioni di etica Vigilantius si critica esplicitamente la nozione di Baumgarten di *conscientia certa*, «nella misura in cui con essa si intende la certezza oggettiva della legittimità (*Rechtmäßigkeit*) dell'azione»⁸⁷. Vi sono però *principi* morali che avanzano questa pretesa. Nel caso dell'inquisitore, di fronte ad un principio universale che si presenta fondato sulla legge morale (si noti la formulazione generale: «togliere la vita a un uomo per ragioni di fede religiosa è sbagliato»), la coscienziosità deve consistere nella consapevolezza che ad un tale principio non si può opporre un genere di ragioni che non rispetti la pretesa alla universalità e condivisione che deve essere propria, con i principi morali, dei ragionamenti in ambito morale. Il «pericolo che qualcosa sia ingiusto» non ha come aspetto complementare la richiesta di una certezza assoluta del giudizio morale, ma al contrario *un principio di cautela che relativizza la potenza cieca della convinzione soggettiva*. Chi vuole punire qualcuno sulla base di una «differenza religiosa» «deve necessariamente aver acquisito prima la piena certezza che il giudizio dell'altro contro la possibile coscienza (*Bewußtseyn*) e verità dei suoi fondamenti (*Gründe*)»⁸⁸. Il riferimento alla certezza serve a lasciare aperta «la possibilità del contrario, che la sua assunzione sia non corretta *in facto* e dunque che qualcosa, che egli ha determinato come giusto, sia non permesso»⁸⁹. Serve a portare

⁸⁶ Lo stesso principio (sulle cui diverse occorrenze cfr. J. Timmermann, *Quod dubitas, ne feceris. Kant on using conscience as a guide*, cit.) ricorre nello scritto sulla teodicea, ed è identificato con la «coscienziosità materiale»: essa «consiste nella cautela di non osare nulla che rischi di non essere giusto *MpVT*, AA VIII 268, it. 62). Si veda anche la *Reflexion* 6303 (AA XVIII 579), dove si parla di «principio supremo della coscienza». In questa *Reflexion* è di estremo interesse il fatto che la stessa risoluzione positiva della coscienza è presentata come derivante dal rovesciamento del principio di coscienziosità materiale. È moralmente certa una ipotesi la cui *contestazione* comporta il pericolo di fare qualcosa di ingiusto: il principio di cautela non conduce dunque necessariamente o prevalentemente all'inazione. Ci si può chiedere naturalmente su che basi si svolge la valutazione del pericolo di commettere qualcosa di ingiusto. Credo sia evidente che in una tale valutazione la gravità delle conseguenze possibili, dunque anche una *attribuzione comparativa di "valori"* risulta fondamentale. Cito integralmente la *Reflexion* 6303: «Eine Hypothese, deren Bestreitung Gefahr bey sich führt unrecht zu thun, (§durch) deren Anschauung (§wir) aber niemals unrecht thun können, ist moralisch gewiß, und die Voraussetzung derselben in Absicht auf die Bevestigung der moralitaet der moralische Glaube. Der moralische Glaube also ist nicht von der Übereinstimmung unseres Urtheils mit dem object, sondern mit unserem Gewissen hergenommen». Di estremo interesse è anche la formulazione nella *Reflexion* 6309, AA XVIII 1603: il principio «non significa altro che: non fare mai qualcosa con la coscienza che ciò sia sbagliato o con la coscienza di un insuperabile ignoranza se ciò sia giusto» («es bedeutet nichts anders als: niemals mit Bewusstseyn, daß es Unrecht sey, oder mit (§dem Bewusstseyn) einer überwindlichen Unwissenheit, ob es recht sey, etwas zu thun»). La *consapevolezza di una insuperabile ignoranza* circa la giustezza morale può guidare la scelta dell'azione.

⁸⁷ AA XXVII 619.

⁸⁸ AA XXVII 614.

⁸⁹ XXVII 615. Cfr. AA XVIII 579.

la deliberazione morale sul terreno dei *Gründe*, delle ragioni o fondamenti che possano valere reciprocamente, e dunque a mantenerlo, possiamo dire, nello «spazio delle ragioni», nello spazio delle ragioni moralmente condivisibili. Il principio della ricerca della certezza diventa un principio di attenuazione: «Il criterio della coscienza è qui, in presenza di una intenzione moralmente buona, quello di *non simulare più convinzione di quanta ne siamo capaci*, affinché siamo sicuri di non fare qualcosa di ingiusto sulla base di questa conoscenza»⁹⁰.

Come accennavo all'inizio, Kant procede così ad una sorta di *formalizzazione della coscienza morale*. Il nucleo più interessante della sua teoria è il fatto che sottrae alla coscienza il carattere di fonte individuale della moralità nello stesso momento in cui cerca di salvarne la forza fino a teorizzarne una forma di infallibilità. La coscienza non è garante di alcun *contenuto* di valutazioni morali e dunque di alcuna *credenza*: essa garantisce o deve garantire *un modo di procedere* nelle deliberazioni e nei ragionamenti morali che deve rendere possibile che essi si muovano nella logica pertinente per scelte che devono restare nell'orizzonte di una possibile assolutezza, senza pretendere di superare la finitezza di ogni giudizio umano.

Così, credo si possa dire che alcuni tratti almeno della concezione kantiana della coscienza – tra loro strettamente legati – offrono soluzioni degne di interesse al problema della coscienza, alla situazione cioè di oscillazione tra una limitazione del suo ruolo nella fondazione dell'etica (e dunque una sua minore presenza nelle teorie filosofiche) e la rilevanza che continua ad avere la nozione nel comune discorso morale e in quello politico.

Per chiarirlo meglio, in conclusione, proviamo a considerare un esempio avanzato da John Skorupski nella sua discussione della coscienza: quello del *conscientious slave owner*. L'esempio del proprietario di schiavi in buona coscienza attenua alcuni tratti di quello kantiano dell'inquisitore: manca la gravità della condanna a morte, la sua motivazione religiosa oscurantista, il suo essere basata in una convinzione soggettiva la cui intensità non sembra garante di moralità. L'ipotesi più moderata di Skorupski è la seguente:

Considerate una persona che vive in una comunità dalla quale deriva convinzioni morali circa la giustezza della schiavitù che egli condivide sinceramente. Egli è, secondo quanto è capace di sapere, un proprietario di schiavi giusto e generoso. Non si potrebbe aspettarsi ragionevolmente che egli veda che la stessa istituzione della schiavitù è moralmente scorretta: egli non ha il potere critico di vedere questo da sé⁹¹.

È questo un caso in cui, con le parole di Kant più volte ricordate, «se qualcuno [...] è consapevole di aver agito secondo coscienza, allora non si può pretendere da lui niente di più riguardo alla colpa o all'innocenza»? Credo che la nozione kantiana di

⁹⁰ *Reflexion* 603, AA XVIII 579 (corsivo mio): «Die Richtschnur des Gewissens ist hier bey moralisch guter Absicht, *nicht mehr Überzeugung zu erkünsteln*, als wir deren fähig seyn, damit wir sicher sind, bey diesem Erkenntnis nicht unrecht zu thun».

⁹¹ J. Skorupski, "Conscience", in Id., (ed.), *The Routledge Companion to Ethics*, Routledge, London 2010, pp. 550-562: 559.

coscienza ponga qui come nel caso dell'inquisitore dei limiti a queste possibilità di assoluzione, dal momento che l'autoesame in cui si esplica la coscienza formale (e che è guidato da quella materiale) ci costringe a fare i conti con la *natura*, prima che con i contenuti, delle nostre credenze: le ragioni delle nostre convinzioni ci sono sufficientemente chiare? Sono di un *tipo* che consenta di considerarle all'altezza delle pretese di universalità, di condivisione e dunque pari dignità che la ragione pratica avanza? Si può dubitare che alla luce di una considerazione del genere la illegittimità morale della schiavitù resti inaccessibile ad un uomo che applichi l'autoesame delle ragioni che la coscienza per Kant richiede. La coscienza kantiana ci costringe a sviluppare un ragionamento morale all'altezza delle pretese ricordate, non in forza di una presunta certezza soggettiva, ma proprio nella consapevolezza della fallibilità di ogni giudizio concreto. E la teoria di Kant non soltanto cerca di descrivere la natura del fenomeno in questione, ma ci invita a promuovere – nella necessità di “coltivare la coscienza” di cui Kant stesso è consapevole – una coscienza morale di *questo* tipo. Una coscienza così intesa non è fonte di norme morali, ma è qualcosa di più importante di un *private monitor*, più rilevante della nostra possibile scrupolosità, e certamente ben più di un *emotional buzzer*.

Contro Kant – ma credo non contro la teoria etica kantiana – si potrebbe osservare che ha considerato ammissibile l'infanticidio, la discriminazione della donna, la pena di morte, ha pronunciato discutibili asserzioni sulle razze⁹². Insomma non è stato molto diverso, almeno in alcuni casi, dal proprietario di schiavi coscienzioso. Si potrebbe evocare allora un'altra famosa frase di un film, diversa da quella citata all'inizio: «nobody is perfect». Anche Kant, qualche volta, non è stato coscienzioso abbastanza⁹³.

⁹² Cfr. R. Brandt, *El desafío de Kant ante la pena de muerte para los duelos y el infanticidio*, in R.R. Aramayo, F. Oncina (compiladores), *Ética y Antropología: un dilema kantiano*, Editorial Comares, Madrid 1999, pp. 1-22; C. Roldán, *Del universalismo ético kantiano y sus restricciones antropológicas*, in *ivi*, pp. 43-68; R. Terra, *Hat die kantische Vernunft eine Hautfarbe?*, in S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (Hrsg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, cit., vol. 1, pp. 431-449.

⁹³ Questo saggio scaturisce dalla “Mary Gregor Lecture” *Kant and the Problem of Conscience* tenuta a Chicago il 3 marzo 2016 durante il “Meeting of the American Philosophical Association, Central Division”. Una versione rielaborata e ampliata della lezione è apparsa in inglese su «Contemporary Studies in Kantian Philosophy», vol. I, 2016, pp. 65-80 (online). Ringrazio anche in questa occasione la North American Kant Society, in particolare il presidente Pablo Muchnik, per l'invito, Jens Timmermann per i suoi commenti come *discussant*, tutti i partecipanti per gli stimoli ricevuti e Bob Hanna per l'aver accolto il testo in «Contemporary Studies in Kantian Philosophy».