

**G. Prauss, *Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel*, Karl Alber, Freiburg-München 2008, 152 pp.**

di

**Markus Krienke**

Gerold Prauss riprende in questa analisi del concetto di "diritto" e "morale" in Kant ed in Hegel l'"assioma" di Böckenförde e dimostra come la sua paradossalità nasce con Kant, viene cementata con Hegel e sfocia nel dialogo tra l'allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della fede Joseph Ratzinger e Jürgen Habermas nell'Accademia cattolica della Baviera a Monaco nel 2004. Questi ultimi due, per Prauss, sono solo l'ultimo «esempio eclatante» per la mancanza di coscienza dell'«errore» kantiano di cui l'autore teme che «ci costerà ancora tanto» (125s., cfr. 9). La prova per il fatto che ancora oggi non abbiamo preso coscienza della comprensione fatale di diritto e morale che caratterizza la nostra società, starebbe nel fatto che proprio il dibattito tra Ratzinger e Habermas a Monaco non avrebbe prodotto nemmeno il minimo «scalpore pubblico» che invece secondo Prauss avrebbe dovuto accadere (126). Nell'orizzonte del suo argomento complessivo, ciò avrebbe comunque costituito solo lo scalpore finale di un periodo di trecent'anni in cui la nostra dottrina liberale dello Stato si sarebbe basata sul clamoroso errore sistematico in Kant. L'esito di questo errore sarebbe la riduzione del nostro concetto di diritto e di Stato sul mero potere e sull'arbitrio (9). Evidentemente, una tale tesi molto coraggiosa deve essere comprovata bene, soprattutto per il modo drastico in cui l'autore la presenta.

La sua argomentazione viene presentata in cinque passaggi che danno la struttura al lavoro, suddiviso quindi in cinque capitoli. Il primo capitolo (11-35) presenta il «primo tentativo» di Kant, come lo chiama Prauss, di fondare la sua teoria del diritto e dello Stato. Innanzitutto Prauss critica la determinazione kantiana di rapporto tra «volontà» e «dovere» perché, come egli rivela, per la volontà ci sono solo due possibilità di rapportarsi: o la volontà corrisponde al dovere oppure no. Dunque, egli si stupisce che Kant ne concepisce invece tre modi, in quanto la volontà ci si può rapportare anche in «modo indifferente» (13). Infatti, sono queste le azioni che per Kant si svolgono né «contro» il dovere né «per» il dovere ma solo «secondo» il dovere (15). Prauss nota subito che Kant ha difficoltà di definire precisamente questo terzo tipo di azioni, fino al punto che egli deve ricorrere ad un esempio concreto, quello del mercante della *Fondazione della metafisica dei costumi*. La stessa difficoltà testimonierebbe la *Critica della ragion pratica* (16), che riprende questo terzo tipo di azioni della *Fondazione* che ora chiama – a differenza da quelle «moralì» e «immoralì» – «legalì» (*legal*), «secondo leggi» (*gesetzlich*) e «giuridiche» (*juridisch*): queste sono solo «secondo il dovere» (*pflichtmäßig*), un termine che però ora viene sostituito da «secondo la legge» (*gesetzmäßig*). Il passaggio definitivo sta, poi, nell'identificare quest'ultimo termine con «secondo leggi» e quindi con «legale» e «giuridico», e nella loro determinazione come «legalmente buoni» (*gesetzlich gut*) (17s.). Già dopo questa analisi, Prauss esplicita la sua tesi che tale costellazione sistematica «rischia di far fallire sin dall'inizio l'approccio di Kant ad una teoria di azioni in quanto buone e cattive» (18s.). Così si vincola alla distinzione di buono/cattivo ed ipotizza che siccome esistono le azioni moralmente buone/cattive allora, per la forza del parallelismo, ci dovrebbe essere anche la distinzione fra quelle legalmente buone/cattive – solo che questo parallelismo, però, condurrebbe a quattro alternative, non a tre come teorizzate da Kant. Da ciò Prauss deduce che è in questione «[i]n ultima analisi del *senso* della differenza tra morale e diritto, la cui determinazione manca fino ad oggi» – e infatti Prauss dubita che possa esistere in questo quadro kantiano (19; corsivo M. K.).

Come ulteriore analisi, egli svolge considerazioni filologiche sul significato e sull'uso di «secondo» (*gemäß*) e «per» (*aus*) dovere (20s.), e giunge alla conclusione che la triplice differenziazione non starebbe in piedi (21). La ragione per questa differenziazione di Kant, che fino ad oggi è responsabile per i nostri gravi problemi nei concetti di diritto e di Stato, come l'autore non si stanca di rilevare, sta nell'errore di aver distinto due motivazioni *differenti* di azioni «secondo» o «per» dovere, in quanto il motivo può essere sempre e soltanto uno: la libertà (28s.). L'«inclinazione» (*Neigung*), che in Kant starebbe come «motivo» (così Prauss) alla base delle azioni solo «secondo» il dovere, non potrebbe affatto essere un «mo

tivo» perché così si collocherebbe all'interno dell'azione stessa. Questa azione, però, si attua sempre per il «motivo» (meglio: per il «movente») della «libertà» o meno, o cioè di soddisfare la «inclinazione» o no (30). Una conferma il nostro autore la riconosce nel fatto che secondo lui Kant non riuscirebbe a dimostrare che la sua affermazione per la quale esclusivamente la «legge morale» (*moralisches Gesetz*) è «per sé» il «movente» (*Triebfeder*) (31s.). Per questo, il carattere vincolante della legge non deriverebbe dalla legge stessa, in quanto essa deve essere accolta in libertà (32). Così Prauss arriva alla conclusione del primo capitolo cioè che «non può essere sensato imporre un "motivo per" un'azione», perché in questo caso ci sarebbe sempre l'«azione» già prima dell'«azione» stessa e la fondazione della stessa, appunto, svanisce nel regresso all'infinito (32). A questo punto rimane, però, la forte impressione che Prauss pare confondere il termine «motivo» con quello di «movente soggettivo» (*subjektive Triebfeder*) (28).

Per il nostro autore, costituisce un «divario non giustificabile» la differenza di specie tra le azioni «secondo» il dovere, che sono moralmente buone per il semplice fatto di essere – "casualmente" – un'obbedienza, e le azioni «per» dovere, che sono moralmente buone solamente per il loro motivo (di nuovo: «movente»?) (34). In quanto questa differenza sta al fondamento della separazione tra diritto e morale, secondo Prauss, essa determina la comprensione del loro rapporto fino ad oggi – e questa conseguenza è oggetto d'analisi del secondo capitolo (35-61).

Nel secondo passaggio del suo ragionamento, Prauss delinea il formarsi della differenza tra diritto e morale in Kant a partire dalla *Fondazione* sulla base del ragionamento erroneo delineato nel primo capitolo: avendo recuperato il concetto di diritto come semplice osservanza della legge morale, in un secondo momento esso viene distaccato da quest'ultima, ma mantiene il senso della «pura osservanza» in modo tale che possa essere riferito alla «mera legge universale del diritto» (*bloßes Rechtsgebot*) eteronoma (37). Da questo momento in poi, in Kant, il diritto è utilizzato come «qualcosa di esteriore», imposto dallo Stato: l'esteriorità diventa il momento distintivo del diritto, sia per il fatto dell'imposizione, sia anche per la sua accertabilità, e infine perché ha bisogno di un potere esteriore. Così il diritto diventa gestibile secondo una «meccanica» che non si differenzerebbe dalla meccanica delle leggi naturali: in entrambi i casi si tratterebbe di leggi eteronome (38-40). Kant si illude, secondo l'autore, di aver evitato tale conseguenza per la precedente distinzione tra «natura» e «libertà», e così egli sarebbe completamente "ingenuo" sulle conseguenze che ha avviato con la sua teoria «abissale» sul diritto, sulla morale e sullo Stato – sempre nel giudizio di Prauss: oggi tutti i tre concetti sono diventati preda di un naturalismo empiristico (44).

Fichte, inoltre, secondo le analisi del nostro autore, avrebbe ripreso fedelmente le decisioni fondamentali di Kant, e anche i concetti di diritto e morale in Hegel si capiscono solo su questa base (45, 93): Kant, Fichte ed Hegel cementano così un concetto di diritto identificato con la coercizione, l'astrattezza, il meccanismo oggettivo, l'universalità senza spirito, fino a comprendere tutto lo Stato come una «macchina» e un «sistema di dipendenze esteriori» (Hegel) (46-48).

Hegel vedrebbe chiaro, comunque, che la «macchina» Stato, che in linea di massima dovrebbe essere insensibile per la disposizione d'animo (*Gesinnung*) dei suoi cittadini, invece ne ha bisogno, come sottolinea nei *Lineamenti*, precisando comunque che non si tratta di una disposizione d'animo religiosa, in quanto concepisce qui lo Stato come essenzialmente distinto dalla religione (49-51). Ma da dove dovrebbe derivare, chiede Prauss, questa disposizione d'animo, se non dalla religione e neanche dalla morale? Per il momento, il nostro autore si accontenta con la risposta hegeliana, che essa nascerebbe dalla «intellectuale filosofica nell'essenza del medesimo [dello Stato]» (Hegel, cit. 51). Infatti, poi Prauss registra come questo modo astratto di concepire la disposizione d'animo per Hegel non sia sufficiente, per cui viene identificato con la religione (52). Proprio questa svolta sarebbe stata necessaria per Hegel, in quanto egli avrebbe riconosciuto nella concezione kantiana un momento esplosivo, e cioè la libertà individuale dei soggetti che prima o poi avrebbe dovuto far saltare la «macchina» Stato. A questo punto, solo nella "religiosità/religione" Hegel troverebbe il sostegno necessario per lo Stato (54). Ma per Prauss questo non può essere un argomento sistematico rilevante, in quanto egli identifica – in modo invero scarsamente fondato da un punto di vista filosofico – la religione immediatamente con il terrore

e il fanatismo, poi anche con il fondamentalismo, contraddicendo la valutazione positiva del modello hegeliano da parte di Böckenförde (55s., 121). E il nostro autore conclude che Hegel sarebbe ricorso alla religione soltanto perché non sapeva uscire in modo diverso da quei concetti distorti di diritto, morale e Stato che egli avrebbe ereditato da Kant (56).

In qualche modo, Prauss riesce sempre a ricondurre gli errori a Kant. Comunque, per il nostro autore non è la religione ma la filosofia che trova la *way out* e che riesce a determinare in modo adeguato i concetti in questione: morale, diritto, Stato (57). L'autore chiude questo secondo capitolo riassumendo perché il «primo tentativo» kantiano è fallito (57-61): il problema fondamentale sarebbe che Kant avrebbe preso di mira soltanto il punto di vista del soggetto e che concepirebbe quindi «solo» *da questa prospettiva* il dovere. Non si interesserebbe invece per il soggetto verso il quale è indirizzata l'azione – ossia «il lato oggettivo all'interno della soggettività» –, anche se le domande di morale e diritto gliel'avrebbero senz'altro suggerito. Per questa «limitazione indebita» della questione morale e giuridica, Kant non si accorgerebbe che la legge del dovere dovrebbe apparire sotto due specie, ossia nella differenza tra un «bene "giuridico" e un bene "morale"», nel senso che l'imperativo categorico si specificerebbe in un duplice modo. In questo modo, Prauss concepisce l'azione nella sua unità tra «lato oggettivo» e «lato soggettivo» del soggetto verso il quale è indirizzata.

Secondo il nostro autore, Kant avrebbe fatto – implicitamente – un «secondo tentativo» per risolvere il problema, tentativo che l'autore analizza nel terzo capitolo (61-91). In questo caso Kant avrebbe cercato di concepire una triplice distinzione anche sul versante oggettivo dell'azione, in analogia a quella sul versante soggettivo («contro», «per», «secondo»), anche se questa non risulta dal testo kantiano, ma direttamente dall'interpretazione di Prauss. Concretamente si tratta della distinzione kantiana nel trattare l'altra persona solo come un «mezzo» o anche come un «fine a sé». La suddivisione viene effettuata per l'utilizzo dei termini «solo» ed «anche» (62). Secondo Prauss, e quindi allargando la sistematica kantiana con gli stessi mezzi proposti dal filosofo di Königsberg, le tre possibilità per le specie oggettive dell'azione sono: trattare l'altro *solo* come mezzo, *anche* come fine a sé, *solo* come fine a sé (63s.). Che Kant proprio con questa triplice distinzione al lato oggettivo riesca a dare maggiore consistenza alla distinzione sul lato soggettivo, sarebbe un risultato che il filosofo tedesco semplicemente non vedrebbe, come Prauss non esita di sottolineare (64). Ma nonostante questa critica a Kant, il nostro autore gli attribuisce sempre il grande merito di non aver rincorso alla fede cristiana e al Cristianesimo per la fondazione di diritto e morale nella persona, poiché li dedurrebbe dalla ragione formale, concependo in questo modo l'illuminismo come auto-illuminazione dell'uomo attraverso la «scienza» della «filosofia» (66).

Come punto di partenza per questo «secondo», «oggettivo» aspetto della soggettività dell'azione, Prauss comincia dalla determinazione kantiana del male – morale e giuridico – che consiste nell'utilizzare un altro solo come mezzo (67). Per la determinazione del bene ne segue che esso significa, in un primo grado, non trattarlo solo come mezzo, ma anche; e infine il bene di secondo grado si realizza nel trattarlo solo come fine a sé. Questa prospettiva non si fermerebbe più sulla divisione tra il bene morale ed il bene giuridico (68). Con questi due valori si acquisterebbe bensì i modi sia minimo che massimo in cui un soggetto si rivolge ad un altro. Secondo Prauss, il primo caso si realizza se l'altro è capace di essere aiuto a se stesso; il secondo caso, al contrario, se il soggetto in questione non è in grado di aiutare se stesso ed è quindi richiesto un massimo di vicinanza (69s.). In tutta questa sistematica, comunque, «il più grave errore» di Kant sarebbe stato quello di non essere arrivato a questo terzo passaggio del «massimo»: infatti egli giunge dalla determinazione del «male» ossia dal trattare l'altro *solo* come «mezzo», alla sua negazione, ossia di trattarlo *non solo* come mezzo *ma anche* come fine, ma egli non realizzerebbe il terzo passo decisivo, di trattarlo *solo* come fine a sé (72s., 77). In tutta l'opera kantiana, il nostro autore non trova neanche il minimo accenno a questo terzo passaggio mancante (73s.). Da questo risultato, egli può solamente tirare la conseguenza che Kant non avrebbe compreso il proprio pensiero (73). Forse un interprete, a questo punto, si dovrebbe chiedere se la sua teoria, che non trova il minimo riscontro negli scritti di un autore, si trova ancora sulla strada giusta?

Infatti, questo terzo passaggio viene a significare l'«amore», che – contrariamente all'opinione comune

– infatti si lascerebbe comandare: ciò viene dimostrato dal Nuovo Testamento stesso (74, 94). Infatti, il «bene morale» non si esaurisce nel trattare l'altro «anche come fine» ma soltanto nel «trattarlo solo come fine a sé». E di nuovo egli lamenta che Kant misconosce quest'ultimo momento sistematico dell'etica che, nel caso contrario, sarebbe diventato quello decisivo del suo pensiero (75, 77). Poi, Prauss risponde all'obiezione che l'amore *come sentimento* non si lascerebbe comandare, e sottolinea che infatti l'imperativo categorico della piena moralità (che Kant stesso non avrebbe visto) non comanda un sentimento ma un modo di agire. In questo senso, il bene giuridico e morale – e il rispettivo male – si differenziano come il «massimo» ed il «minimo» per cui è la rispettiva situazione ciò che determina quale di questi due beni sia oggettivamente da realizzare (77s.). Alla domanda quale sia il rispettivo criterio, Prauss risponde che il «volere consapevole» (*wissentliches Wollen*) di un soggetto diventa la «pretesa consapevole» (*wissentliches Fordern*) di questo soggetto stesso se gli si è posto di fronte un oggetto «di cui sa che si tratta altrettanto di un *volere* consapevole» (79). La pretesa etica nasce dal soggetto che ho di fronte, ossia dal lato oggettivo della soggettività; infatti, come dice Prauss, non nasce di fronte ad un sasso. E siccome si tratta di un volere e di una pretesa «consapevole», il luogo per determinare la conoscenza di questa consapevolezza è la filosofia in quanto scienza (79). Da questo lato oggettivo della soggettività, Prauss deduce per il concetto di diritto che esso è un atto positivo del soggetto che fonda un «diritto *originalmente* positivo» il quale deriva dalla triplice sistematicità del «secondo tentativo» di Kant (83s.). In questo caso, come specifica il nostro autore subito, non si tratta né del «diritto naturale» né di un diritto che derivi dalla «natura dell'uomo» come verrebbe affermato ultimamente dal Cristianesimo (84s.). Comunque egli sollecita un maggiore confronto del Cristianesimo con questa sistematicità giuridica che ha rilevato in Kant (85s.). In questo modo, Prauss pretende di aver trovato una nuova base per un dialogo interculturale, un «criterio stabile» in quanto solo quest'ultimo sarebbe immune dall'accusa della fallacia naturalistica (87s.).

L'originalità del «volere» come base della morale e del diritto – fondamento della tesi di Prauss – viene svolta nei suoi dettagli alla fine di questo terzo capitolo (87-91).

All'inizio del quarto capitolo (91-113) Prauss riassume quel che, secondo la sua analisi, «sfugge» a Kant e che ci fornisce la «differenza tra bene giuridico e morale che regge ma che ancora oggi stiamo cercando»: essa non sta nella disposizione d'animo ma nella specificità dell'«osservanza del oggettivamente-specificamente dovuto in quanto oggettivamente-specificamente preteso» (91s.). Dopo un'analisi delle conseguenze dell'errore kantiano nel pensiero di Hegel (93-97), Prauss esemplifica come né le teorie della dignità umana come assegnazione, né quelle che concepiscono lo Stato come un ordine di diritto positivo, riescono a salvarla dallo svuotamento contemporaneo (97-99). Così il concetto kantiano di morale e diritto avrebbe portato, oggi, alla situazione senza uscita della soluzione del diritto in politica, risultante dalla «caducità di questa [kantiana] comprensione datata di diritto, morale e Stato» (103s.).

Dalla propria teoria d'azione (99-101), invece, Prauss fa derivare il bisogno di fondare il non-empirico del dato fondamentale del diritto nella filosofia in quanto scienza (105). Ancora una volta, Prauss sottolinea come ciò esclude di fondare il diritto sul dato della religione (106s., 112): si fonda sull'«essere di fronte», sull'incontro tra soggetti, da cui si determina anche il minimo o il massimo dell'aiuto (108). A questo punto, anche il nostro autore rinvia ad una parabola ossia a quella del buon samaritano per spiegare la sua teoria e per ricordare nuovamente che secondo lui l'imperativo dell'amore è un precetto morale, non in quanto criterio trascendentale, ma come comandamento concreto. Nei confronti di quest'ultimi, gli altri comandamenti si determinano come giuridici in quanto presuppongono nell'altro la capacità d'aiuto di se stesso (109). Difatti, quasi come una cartina di tornasole per la sua teoria che il nostro ordinamento giuridico, in quanto risente l'eredità kantiana, manca sul versante della morale che ha emesso fuori dal proprio ambito, Prauss commenta la parabola del buon samaritano a partire dallo stesso samaritano e vede nella punizione dell'omissione del soccorso un'incongruenza interna perché proprio in questo momento esso guarderebbe l'altro soggetto solo come fine a sé e quindi formulerebbe un comandamento morale – cosa che sulla base dei concetti kantiani sarebbe esclusa (109).

Nell'ultimo capitolo (113-138), Prauss applica la sua analisi alla problematica politico-sociale oggi e ri

vela che ci stiamo allontanando sempre di più da questa consapevolezza, cioè che la normatività etica scaturisce dal «volere consapevole», nella misura in cui percepiamo diritto e Stato sempre di più come «potere di un meccanismo coercitivo» (113). La prima conseguenza, quella più fatale, è che ci aspettiamo da questo meccanismo il regolamento complessivo e totale di tutte le situazioni, persino di quelle che non si lasciano gestire con il mezzo del diritto. Inoltre, questa misura giuridica si rivela sempre di più priva di garanzia e fondamento, per cui si genera la «perplexità» oggi ormai generale (115, 119). Prauss prosegue fino al punto di dare ragione ad un recente commentario autorevole della costituzione tedesca (*Grundgesetz*) che giudica la dignità umana un resto di un diritto naturale oggettivistico, e di conseguenza la decostruisce (115). In questo contesto, il nostro autore profila il «criterio», dallo stesso autore rinvenuto, evitando tutte le fondazioni oggettivistiche (giusnaturalismo, giuspositivismo, con le rispettive derive politiche fatali), ricavando dal soggetto l'oggettività del diritto (116). Questo, per il nostro autore, è compito della filosofia, meglio: di una filosofia che riprende gli inizi da Kant e supera gli errori e le mancanze commesse da Kant medesimo (117-125). Il risultato, la normatività del «volere consapevole» che sfocia nel «comandamento d'amore», viene precisato nel termine della «fraternità», termine dimenticato ma che nella Rivoluzione Francese assicurava gli altri elementi del ternario ossia la «libertà» e l'«uguaglianza» (122). Ma siccome tale impresa deve essere puramente filosofica, egli esclude nuovamente qualsiasi contributo che la fede o la religione potrebbero offrire (117). Come conferma di questo suo risultato, Prauss si confronta nella chiusura del libro criticamente con il dialogo tra Ratzinger e Habermas (126-138).

Prima di addentrarsi nell'analisi di questo confronto, il nostro autore accerta ulteriormente il risultato del suo studio, ossia che l'ordinamento giuridico e lo Stato non vivono dal presupposto della religione – cosa impossibile in una società pluralistica. Il fondamento, invece, sarebbe da trovare nella «cultura argomentativa» che porta l'uomo al «volere consapevole» attraverso «formazione» ed «educazione» per cui il «sapere» stesso diventa il fondamento dell'ordinamento pubblico e dello Stato (123). Solo così, conclude Prauss, sarebbe rinvenibile una base valida contro la vera e propria sfida di oggi che sarebbe il «naturalismo empirista» (124s.).

Secondo l'analisi di Prauss, Habermas, nel dialogo con Ratzinger, parte dalla pretesa di fondare il diritto e lo Stato solo come realtà secolari e quindi attraverso la filosofia, ma poi rovina la propria base argomentativa con la tesi della «traduzione»: già la filosofia kantiana del diritto, della morale e dello Stato sarebbe una «traduzione» dal Cristianesimo, per non parlare della tesi habermasiana del «compito di traduzione» dei contenuti religiosi oggi in linguaggio secolare (126). Per Prauss, questo argomento di Habermas significa la rinuncia ad una base universalistica della fondazione di diritto, morale e Stato, in quanto il fondamento, in questo modo, sarebbe «qualcosa di specifico culturale-cristiano» (127). Il nostro autore accentua ulteriormente l'argomento con la sua tesi per la quale il potenziale ragionevole-intellettuale del Cristianesimo non gli sarebbe derivato dalla filosofia greca ma sarebbe un aspetto inerente dello stesso ebraismo (128). Questo argomento serve a Prauss chiaramente non per argomentare l'apporto culturale del Cristianesimo, bensì per separare dal Cristianesimo come religione lo stesso suo apporto culturale, dichiarando quest'ultimo come una proprietà della ragione, perché da una religione, per definizione, non potrebbe derivare.

In sunto, Prauss lamenta in Habermas il congedo della ragione universale e scopre nel suo testo, in fondo, un invito ad astenersi dalla filosofia: infatti Habermas dichiara di non voler decidere la domanda del dibattito con la «ragione critica» ma intende trattarla come una «domanda empiricamente aperta» (131s.). Anche la risposta di Ratzinger non può accontentare il nostro autore, in quanto anch'egli non ricorre alla filosofia come scienza, ma tratta la domanda nella polarità tra Cristianesimo e «scienze» (naturali) (133). Rivolgendosi contro la relativizzazione della cultura della libertà e della ragione da parte di Ratzinger, Prauss rilancia contro la tesi di quest'ultimo il suo dubbio se la fede sia realmente in grado di unire le culture e i popoli (135), per sottolineare di nuovo l'importanza di Kant in quanto solo da lui potrebbe partire un tale progetto (136s.). Per poter partecipare a questa dinamica, il Cristianesimo dovrebbe auto-accertarsi come «fatto epistemologico», per cui esso, innanzitutto, dovrebbe accettare la

differenza tra «fatto della fede» e «fatto del sapere». Perciò, i diritti umani non dovrebbero essere compresi in nessun modo come «fatto della fede pura» (137). Compito del Cristianesimo, allora, sarebbe di riconciliarsi con la filosofia in quanto scienza radicata nella ragione (138).

Questo studio di Gerold Prauss è senz'altro affascinante e costituisce una felice navigazione di lettura filosofica ed etico-sociale. Tante affermazioni che egli elabora sono senz'altro valide – ed averle elaborate a partire da Kant costituisce un grande merito di questo volume. Per farne solo tre esempi: l'affermazione di non limitare il diritto alla sua considerazione esteriore e, in corrispondenza, la morale al solo aspetto interiore (112), è senz'altro un argomento valido che merita di essere criticamente riflettuto oggi. Inoltre, che *questa* distinzione tra morale e diritto sia una distinzione della ragione e non della fede (112), è un risultato ugualmente valido. E, infine, che l'ordinamento giuridico, in questo senso, non è un ordinamento astratto o contrapposto al soggetto da un'istanza di potere che si chiama Stato, ma che costituisce il regolamento dei rapporti tra i soggetti e che si basa quindi sul fatto che il soggetto abbia di fronte a sé un altro soggetto (120s.), è un aspetto oggi importantissimo che ormai viene trattato anche in una disciplina a se stante, ossia nell'etica del diritto: il soggetto ha di fronte a sé non lo stato, ma un altro soggetto.

Ma nella sua tesi principale, il volume rischia di lasciare il lettore molto perplesso. Innanzitutto, l'autore non si stanca di rilevare l'insufficienza kantiana nel determinare i concetti di diritto, morale e Stato (56). E ripete ostinatamente che fino ad oggi non saremmo riusciti a liberarci da questo fallimento kantiano (57). Questi aspetti vengono sottolineati con una tale insistenza che spinge il lettore critico a scavare meglio nell'argomento sistematico, per vedere se tale insistenza di fatto nasconda un problema più grave di natura argomentativa. E infatti, secondo il nostro parere ci sono alcuni momenti criticamente da rilevare. Innanzitutto, risulta strano che Prauss attribuisca continuamente a Kant il non aver inteso la vera portata del suo proprio pensiero perché non si sarebbe accorto di due problemi fondamentali nella sistematica della sua determinazione di morale e diritto: che sul lato soggettivo le azioni solo «secondo» il dovere non costituiscono una propria categoria di azioni, e che sul lato oggettivo dell'azione soggettiva non ci sarebbe soltanto il modo di trattare l'altro come puro mezzo o anche come fine, ma ci sarebbe persino il modo di trattarlo esclusivamente come fine a sé. In quest'ultimo caso, l'argomento di Prauss è il seguente: stando al ragionamento kantiano, bisognerebbe aggiungere una categoria, per la quale, però, in tutto il pensiero kantiano non si trova una traccia. Questa constatazione, invece di dare l'avvio ad "acrobazie" intellettuali – che poi vengono giustificate nell'intenzione di fare «filosofia» come «scienza» – dovrebbe essere innanzitutto occasione per la domanda *perché* in Kant non si trova neanche la minima conferma per questa categoria "importantissima". E questa domanda avrebbe potuto portare il nostro autore alla ulteriore constatazione che il trattamento di una persona «solo come fine a sé» non è un fatto al quale poteva arrivare la filosofia, ma al quale, appunto, è arrivato solo il Cristianesimo. Prauss cerca di piegare questa critica, che ovviamente si attendeva, a favore della sua teoria quando dice che proprio questa parte del Cristianesimo non sarebbe «religione» – e quindi neanche "rivelazione" – ma semplicemente «ragione» ossia la parte filosofica del Cristianesimo, quella parte di esso per cui diventa «cultura argomentativa» e per il quale, quindi, Dio non sarebbe dovuto scendere in terra. Il Cristianesimo, secondo il nostro autore, è o una religione, e quindi fondamentalismo, o è «cultura argomentativa», e quindi realtà intellettuale (121) senza necessità del dato di fede. Probabilmente manca in questo studio una riflessione, anche se solo minima, sul concetto di "religione" e, in particolare, sul Cristianesimo.

Per Prauss, il comandamento dell'amore universale oppure la fraternità universale – entrambe le categorie in chiave prettamente intellettualistica – è un risultato alla quale la filosofia basandosi sul «volere consapevole» saprebbe arrivare. Amore incondizionato del prossimo e fraternità sarebbero compiti della filosofia e del sapere. Ma questo è un concepire l'uomo in modo idealizzato – ed infatti, Prauss dice giustamente che l'«amore» in questo caso non deve essere frainteso come un «sentimento emotivo», ma non bada al fatto che esso è comunque, se diventa criterio normativo per l'etica, una virtù e non un imperativo deontologico. Solo in questo sta, in fin dei conti, la sua differenza dall'imperativo

categorico kantiano. In quanto tale, l'«amore» è senz'altro in grado di assumere in sé il contenuto normativo dell'imperativo, ma non è assolutamente riducibile ad esso. E per questo, l'amore universale non è una realtà puramente riflessiva o intellettuale; esso non idealizza l'uomo. Per diventare il supremo criterio dell'etica, il principio di Prauss deve essere riconnesso alla realtà, a quella realtà nella quale l'uomo rimane sempre indietro rispetto alle aspettative, e perciò l'imperativo dell'amore universale può essere inteso soltanto davanti all'orizzonte religioso.

Siccome Prauss non vede questo problema che nasce proprio nel momento in cui indica l'amore universale e la fraternità come principi supremi di un'etica filosofica, pare gli sfugga un'altra distinzione metodologica molto importante, ossia quella tra morale individuale ed etica sociale. "Morale" e "diritto" non si distinguono soltanto per il loro grado, non sono "minimo" e "massimo" sulla stessa scala, ma si distinguono di categoria. E questa distinzione è necessaria proprio in quella cultura che il nostro autore reclama come argomento per la sua tesi ossia la società pluriculturale. Infatti per poter garantire la pluralità in una società devono sussistere le regole minime del rispetto reciproco della dignità della persona. Ma queste regole non sono semplicemente il "minimo" della morale concreta che trova il suo massimo grado nell'amore della fraternità. Queste regole non sono "moralità" ma sono "diritti". Chi intende il "diritto" come il "minimo morale", non ha colto la differenza categoriale che lo stesso Kant ha introdotto tra "morale" e "diritto". Ma il nostro autore che spesso accusa Kant di essere «cieco» nei confronti di certe differenze, a questo punto è egli stesso che rimane accecato da quello "scandalo", nei suoi occhi, che Kant contrappone morale e diritto per il loro modo di coercizione («interiore» od «estereiore»). Perciò l'esempio del buon Samaritano non può essere un esempio per dimostrare l'assurdità della nostra comprensione di "diritto". A questo punto, Prauss pecca di una *metabasis eis allo genos*. Al contrario, difatti, la parabola dimostra che la perfezione della morale esige un presupposto che ha rilevato soltanto il Cristianesimo, ossia la dignità universale. Questa, nella modernità, ha coniato la nostra etica del diritto la quale, su questa base, può senz'altro argomentare la coerenza della penalizzazione dell'omissione del soccorso, senza ricorrere ad un concetto di "morale massima". Questa "morale massima", però, in quanto non è nemmeno deducibile da un imperativo deontologico, ma esige la virtù del singolo, significa l'eccedenza che appunto viene espresso dal "comandamento dell'amore". È per questa eccedenza che né Kant né Hegel concepirono l'amore come concetto chiave di una sistematica razionale quale sarebbe per loro la "morale" o il "diritto". Prauss non vede questa eccedenza – che non è "emotiva" ma "reale" in quanto è una "virtù" – e accusa, con una *nonchalance* che difficilmente si può rinvenire in studi su questo argomento, Kant ed Hegel di "miopia della ragione".

E' quindi per questa eccedenza dell'«amore», che manca la terza categoria nel «secondo tentativo» kantiano, non per una negligenza del filosofo tedesco. E proprio per questa eccedenza, non si può ridurre intellettualisticamente quel che Böckenförde ha chiamato i presupposti che lo Stato non può garantire. Infine, proprio per questo, è nel dialogo tra Ratzinger e Habermas che si trova il discorso sistematico sul paradosso di Böckenförde e non nello studio di Prauss.

Per concludere, vorrei sottolineare che abbiamo letto questo studio con grande interesse e fascino, in quanto nei suoi tratti fondamentali (problema di morale e diritto, ragione e Cristianesimo, morale filosofica e comandamento dell'amore) affronta gli stessi problemi che anche Rosmini individua in Kant. Entrambi, Prauss e Rosmini, partono quindi dalla stessa analisi del punto di partenza in Kant. Oltre al fatto che, se non erriamo, il nostro autore ci offre una conferma indiretta della validità e dell'attualità dell'argomento rosminiano, è interessante rilevare che il Roveretano, concependo meglio la differenza tra "diritto" e "morale" e riflettendo sull'apporto del Cristianesimo con il comandamento dell'amore – non come fattore intellettuale, ma ricevuto per fede e quindi incisivo sulla moralità in termini di virtù –, arriva ad una teoria più consistente che, difatti, avrebbe evitato le conseguenze della concezione kantiana che Prauss ha giustamente evidenziato: ossia una crescente esternalizzazione e positivizzazione del diritto, fino ad astrarlo dalla morale e ad identificarlo con il potere.

Anche solo per questo, non mi rimane che sottolineare gli spunti positivi e validi di riflessione dello studio di Prauss – e di rimandare da questo alla lezione su morale e diritto di Antonio Rosmini.