

Relations

BEYOND ANTHROPOCENTRISM

10.2

DECEMBER 2022

*Human Beings' Moral Relations with Other Animals
and the Natural Environment*

Edited by Francesco Allegri

STUDIES AND RESEARCH CONTRIBUTIONS

What We Owe Owls: Nonideal Relationality among Fellow Creatures in the Old Growth Forest <i>Ben Almassi</i>	9
The “Cruel Absurdity” of Human Violence and Its Consequences: A Vegan Studies Analysis of a Pandemic Novel <i>Jessica Murray</i>	23
Duality of Abuse and Care: Empathy in Sara Gruen’s <i>Water for Elephants</i> <i>Moumita Bala - Smriti Singh</i>	39
Immanuel Kant e l’etica ambientale. Tre proposte per rivisitare (e una per riattualizzare) la morale kantiana <i>Matteo Andreozzi</i>	55
Ecosocial Autonomy as an Educational Ideal <i>Jani Pulkki - Sami Keto</i>	75

COMMENTS, DEBATES, REPORTS AND INTERVIEWS

Is There a Moral Problem in Predation? <i>Francesco Allegri</i>	93
Author Guidelines	101

Immanuel Kant e l'etica ambientale

Tre proposte per rivisitare (e una per riattualizzare) la morale kantiana

Immanuel Kant and Environmental Ethics. Three Proposals
to Revisit (and One to Reactualize) Kantian Morality

Matteo Andreozzi

Independent Scholar - Italy

matteo.andreozzi@gmail.com

DOI: <https://dx.doi.org/10.7358/rela-2022-02-andm>

ABSTRACT

The main aim of this paper is to demonstrate that in order to claim that Kant's ethics is neither speciesist nor anthropocentric there is no need to reinterpret Kant's theories pushing them over their anthropocentrism. I start by exploring the most relevant references to non-human animals and nature in Kant's moral theory. Then I highlight the main reasons behind the critics of speciesism and anthropocentrism often referred to Kant's philosophy. I show how non-anthropocentric environmental ethics reinterpretations of Kant's moral theory offered by Christine Korsgaard, Sharon Anderson-Gold e Marc Lucht reply to the critics. In conclusion, I claim that staying with Kant's anthropocentrism and formal approach to moral ethics could be enough to provide a stronger theoretical framework for an already widespread and widely accepted weak anthropocentric reformist environmental ethics.

Keywords: anthropocentrism; anthropocentrism; biocentrism; direct duties; ecocentrism; environmental ethics; indirect duties; intrinsic value; sentiocentrism; speciesism.

1. KANT E LA NATURA NON-UMANA

L'etica kantiana è spesso poco o quasi per nulla considerata all'interno del dibattito che contraddistingue le etiche ambientali, in quanto ritenuta specista, fortemente antropocentrica o in ogni caso non più conciliabile con il contesto culturale contemporaneo e la transizione ecologica in atto. A essere in particolar modo invalidante sarebbe soprattutto il suo specismo antropocentrico: un atteggiamento pregiudizievole che le renderebbe intrinsecamente impossibile estendere il "cerchio dell'etica" oltre la sfera umana. Lo specismo sarebbe deducibile dal fatto che egli si rifiuta

di riservare un trattamento egualitario alle altre forme di vita sulla sola base della loro non appartenenza alla nostra stessa specie, mentre il suo antropocentrismo forte deriverebbe dal suo considerare l'essere umano come il culmine evolutivo, il fine ultimo della creazione e l'unico centro di ogni considerazione filosofica. La filosofia di Immanuel Kant è infatti contraddistinta dall'idea (già presente nel diritto romano), secondo cui tutto ciò che non è "persona" è "cosa". Poiché si tratta di una distinzione imprescindibile, sia per la fondazione che per l'applicazione della morale kantiana, sembrerebbe a prima vista inevitabile inquadrare questa come un'etica fortemente antropocentrica, se non anche specista. La *reificazione* degli animali non umani e degli enti naturali compiuta da Kant, per essere adeguatamente compresa, deve tuttavia essere inquadrata a partire da un adeguato approfondimento di tre aspetti del suo pensiero: la *distinzione* "persona-cosa", la *fondazione* della morale e la sua *applicazione*.

Come esplicitamente detto dallo stesso Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, solo gli esseri umani sono persone, e lo sono in quanto dotati di una facoltà conoscitiva, morale ed estetica fondata non soltanto sulla sensibilità (propria anche degli animali non umani), ma anche sull'intelletto e, soprattutto, sulla *ragione* (Kant [1785] 2003, 141-143). L'assenza di una sola di queste facoltà relega ogni ente allo stato di cosa, mentre la mancata e non adeguata considerazione della sinergia tra tutte queste facoltà non può mai essere in grado di determinare gli elementi costitutivi della conoscenza, della volontà o del giudizio estetico (Kant [1785] 2003, 141-143). Ritornerò in seguito sullo stato di "cosa", approfondendolo meglio, e procederò ora con l'illustrare come questa distinzione permei e condizioni l'etica kantiana.

La morale kantiana, così per come viene delineata nella *Critica della ragion pratica* ([1787] 1997), si fonda essenzialmente su una critica della "ragione empirica pratica", condizionata dalla sensibilità, a favore della "ragione pura pratica", in grado di rendersi indipendente dalla sensibilità, de-condizionandosi da istinti e impulsi. La critica risulta essenziale per la fondazione della morale perché si riflette in una almeno parziale ulteriore critica di "massime" e "imperativi ipotetici" a favore dell'unico "imperativo categorico", principio formale pratico della morale che può derivare soltanto dalla "ragione pura pratica", propria soltanto dell'essere umano (Kant [1787] 1997).

Tutti gli animali sono certamente in grado di perseguire la propria *felicità* sensibile tramite l'istinto. L'essere umano ha però bisogno della ragione pura pratica, e non solo per perseguire la propria felicità, ma anche e soprattutto per distinguere questa dal vero *bene*. La morale non è dunque data da un insieme di leggi che si trovano già nel mondo e che

vengono scoperte poi dall'uomo: è lo stesso essere umano che, in quanto *persona* dotata anche di intelletto e ragione, le fonda. Se sono solo le persone a potere partecipare al fondamento delle leggi morali è perché la loro universalità e necessità non è data su base esteriore, ma su base *interiore*: è proprio su ciò che, infatti, si basa la “rivoluzione copernicana” attuata da Kant nel campo dell'etica.

Questa impostazione ha poi ovvie ripercussioni anche sui soggetti morali, siano essi agenti o pazienti morali. L'imperativo categorico che sta a fondamento della morale, infatti, si concretizza – in estrema sintesi – nella prescrizione di agire secondo una massima che possa essere universalmente valida per tutte le persone (Kant [1787] 1997, 65; Kant [1785] 2003, 143-145, 149). In pratica, un comportamento è morale solo se, nell'ipotesi in cui tutte le persone lo attuano, consente a tutte loro di vivere in comunità senza contraddizione. È questa la ragione per cui è necessario agire in modo da considerare ogni persona, compresi se stessi, sempre anche al tempo stesso come *fine* e mai soltanto come *semplice mezzo*. Le persone sono dunque gli unici enti considerabili come *fini in sé*, e lo sono in quanto dotati di tre essenziali caratteristiche riconducibili alla ragione: hanno una dignità e finalità intrinseca, la quale è data dalla loro libertà e autonomia legislativa, la quale è a sua volta dovuta alla loro capacità di ragionare in un modo universalmente valido per tutta la comunità. Da ciò consegue che l'essere umano, in quanto persona, non costituisce solo il fondamento dell'etica, ma anche il suo unico vero *attore* e *destinatario*: la morale istituisce un “regno dei fini” di cui solo le persone, unite in comunità, fanno parte (Kant [1787] 1997).

Se l'antropocentrismo etico di Kant si fonda sulla distinzione tra persona e cosa, dunque, ciò è dovuto al fatto che, rivoluzionando copernicamente anche la morale, il filosofo riconosce il fondamento universale della volontà, del dovere e del rispetto nella stessa ragione umana. Gli enti privi di ragione non possono entrare nella comunità morale perché non sono coinvolti nella fondazione delle leggi o non sono in grado, nello stesso modo in cui lo sono le persone libere, di distinguere la *soddisfazione* e il *piacere* dal *bene*.

Per meglio comprendere che tipo di considerazione morale Kant ritenga opportuno concedere agli animali non umani e agli enti di natura è dunque necessario approfondire la sua valutazione ontologica di queste entità non umane. Riprendendo, come si era detto, la distinzione tra persone e cose è opportuno ora precisare che, per Kant, non tutte le “cose” sono cose in modo uguale. Il filosofo tedesco si discosta, infatti, dal meccanicismo cartesiano che relega tutta la *res extensa* priva di *res cogitans* a mera materialità soggetta alle leggi meccaniche di natura. Nelle *Lezioni*

di *Metafisica*, condotte tra il 1780 e il 1783, egli si allontana da questa visione soffermandosi soprattutto sulla rappresentatività e sensibilità animale (Kant [1787] 1997, 213), mentre nella *Critica del giudizio teleologico* interna alla *Critica del giudizio* (1790) si concentra principalmente sulla finalità della natura (Kant [1790] 1997, 399-663).

Kant precisa che gli animali non umani non sono semplici *automaton materiali*, ma *automaton spirituali*: essi non sono mossi semplicemente mediante la materia, ma hanno un'anima mossa da rappresentazioni che guidano queste forme di vita nel perseguimento del proprio *piacere sensibile*. La natura è invece, seppure interamente dominata da leggi meccaniche di causa-effetto, costituita da esseri organizzati che sono dotati di una finalità oggettiva data dal fatto che essi (Kant riporta esplicitamente l'esempio di un albero), oltre a produrre se stessi come specie, tramite "generazione", e come soggetti, tramite "crescita", si conservano tramite "auto-conservazione" (Kant [1790] 1997, 425-433). Per Kant tutte le forme di vita, siano esse animali o vegetali, sono "prodotti organizzati di natura in cui tutte le parti sono reciprocamente scopo e mezzo" e tra queste nessun essere è di per sé lo "scopo finale" della creazione (Kant [1790] 1997, 425-433). Le persone sono però lo "scopo ultimo" di natura in quanto unici esseri che, a differenza delle cose, sono in grado di porsi l'obiettivo di sviluppare la propria ragione al fine di divenire anche esseri morali, realizzando lo "scopo finale" della creazione (Kant [1790] 1997, 543-557). In buona sostanza, gli enti di natura sono esseri organizzati non in grado di perseguire coscientemente dei fini; gli animali non umani sono esseri organizzati in grado di perseguire fini solo mediante rappresentazioni sensibili; mentre le persone sono esseri privilegiati in quanto razionali e, quindi, morali. Anche se l'uomo, tramite ragione, può realizzare lo "scopo finale" della creazione egli rimane, così come tutti gli altri "prodotti organizzati", un "prodotto di natura".

Il tipo di considerazione morale che gli animali non umani e l'ambiente meritano all'interno del sistema etico kantiano parte proprio da questo quadro ontologico. Kant fa implicito rimando ai doveri umani nei confronti di ciò che non è umano in molte delle sue opere, ma ne parla esplicitamente soprattutto nelle *Lezioni di etica* tenute a Königsberg intorno al 1775 (Kant [1780-1783] 1984, 273-275) e ne *La metafisica dei costumi* (Kant [1797] 1991, 303-305). Sarà principalmente a partire da queste due opere che cercherò ora di illustrare il tipo di considerazione morale che secondo il filosofo meritano le "cose" di natura ¹.

¹ Non distinguerò le posizioni per opera, ma fornirò un quadro sintetico fondato sulla distinzione tra forme di vita animali non umane ed enti di natura.

Una premessa importante è che, come si è avuto modo di anticipare, per Kant, poiché l'essere umano può avere dei doveri o provare rispetto solo verso se stesso e gli altri esseri umani la cui volontà può opporsi alla propria, il rispettare la materia inanimata, vegetale o animale è e non può che essere soltanto un "dovere indiretto" dell'uomo: un dovere che si rivolge a cose solamente per poi ritornare alle persone. Il punto, per il filosofo di Königsberg, è che anche se non esistono "doveri diretti" dell'uomo *verso* i "semplici mezzi", esistono dei doveri *relativi* ai mezzi in quanto volti al beneficio degli unici "fini in sé", gli esseri umani. È questo il senso con cui Kant rivolge attenzione etica agli animali non umani e all'ambiente ed è in gran parte questo il motivo per cui egli è stato largamente criticato da diverse etiche ambientali contemporanee, che vorrebbero invece vedere riconosciuto il valore di fine in sé anche agli enti e soggetti di natura.

Per quanto riguarda gli animali non umani, Kant vi fa riferimento sia per determinare i termini di liceità della nostra interazione con loro, sia per condannare duramente le interazioni non lecite, sia per illustrare come certe interazioni con queste cose possano rivelarsi propedeutiche allo sviluppo di una maggiore eticità nelle interazioni tra persone.

In riferimento ai termini di liceità della nostra interazione con loro, Kant non parla mai espressamente dell'*uccisione* o dello *sfruttamento* di animali non umani a fini alimentari, di vestiario, medici o lavorativi, ma è presumibilmente a queste attività che fa riferimento, considerandole lecite, anche se con qualche nota. Egli sostiene che abbiamo tutto il diritto di ucciderli e utilizzarli per esperimenti che arricchiscono la conoscenza umana o per lavori che agevolano le attività lavorative umane – quindi non, si presume, per spettacoli di intrattenimento come zoo, circhi, pali o corride. La loro uccisione deve però essere *rapida* e *priva di dolore* e non può essere dovuta ad attività di semplice *diletto*, come la caccia. Gli esperimenti non devono recare *troppa sofferenza* e non devono comunque essere condotti nel caso in cui vi siano *alternative valide*. Non possiamo poi caricarli di lavori che *sforzino eccessivamente* le loro capacità ma, anzi, dobbiamo sempre essere loro *riconoscenti* e grati, come se fossero membri della famiglia, per il servizio che ci hanno offerto. Sorprende, a tal proposito, un passo della *Dottrina del metodo della Critica della ragion pratica* nel quale è riferito, con ammirazione, un aneddoto riguardante Leibniz, che ripose con riconoscenza un insetto sull'albero da cui lo aveva tolto per studiarlo momentaneamente (Kant [1787] 1997, 345).

Il filosofo riserva poi dure parole verso chi interagisce con gli animali non umani in modo non lecito, facendoli *soffrire* o *patire* condizioni di vita indecenti, trattandoli *senza amore*, *tormentandoli* o *uccidendoli* quando

sono ormai vecchi e non più utili, ma solo costosi da mantenere. Verso gli animali non umani non è mai possibile provare rispetto, perché sono cose, ma il punto, per Kant, è che chi non segue questi doveri indiretti, va contro il dovere diretto di rispettare la propria dignità umana e, con essa, quella dell'umanità intera: un'infrazione gravissima, che spesso conduce le persone a compiere poi atti analoghi anche verso altri esseri umani. Se dunque, da un lato, il non rispettare questi doveri indiretti coltiva vizi che compromettono la nostra capacità simpatetica e compassionevole, dall'altro essere etici nei confronti degli animali non umani aiuta a coltivare le virtù che fanno riferimento ai doveri diretti verso gli esseri umani: gli animali non umani sono cose, ma in quanto *analoghe* alle persone, posso servire anche ad *allenare* la moralità che riguarnerà poi soltanto i membri del "regno dei fini".

In riferimento agli enti di natura il discorso è simile. Kant precisa che i nostri doveri indiretti nei confronti dell'ambiente sono stabiliti soltanto sulla base della sua capacità di servire i *bisogni umani*. Nella *Critica del giudizio* egli afferma addirittura che in assenza di *interessi umani* la creazione sarebbe soltanto un "semplice deserto, vano e senza scopo finale", perché è la stessa esistenza umana a possedere lo "scopo ultimo" della natura (Kant [1790] 1997, 571). Il filosofo discute l'argomento considerando soprattutto i *valori estetici* dell'ambiente e la disponibilità di *risorse naturali*. Da un lato non dobbiamo distruggere il "bello di natura", perché comprometteremmo la nostra e altrui disposizione alla fruizione estetica, la quale è giovevole alla moralità (Kant [1790] 1997, 571). Dall'altro non dobbiamo però distruggere nemmeno le cose di natura che possono ancora essere utilizzate da altri. Se non si rispettano questi doveri indiretti, danneggiando sia la bellezza della natura che le risorse naturali, si agisce in modo immorale perché si ledono doveri diretti sia verso se stessi (non si sfrutta l'estetica ambientale come *trampolino* verso uno sviluppo etico personale) sia verso le altre persone (si impedisce loro di sviluppare la propria moralità a partire dall'estetica e si compromette la loro possibilità di avere accesso alle risorse naturali).

A questo punto è forse possibile abbozzare un primo breve bilancio critico sull'antropocentrismo che Kant adotta nei confronti degli animali non umani e dell'ambiente. Per il filosofo di Königsberg l'essere umano è un "prodotto" di natura come lo sono tutte le altre forme di vita ma, grazie alla ragione, può divenire un essere libero dai meccanismi di natura. Ciò non significa, però, che l'uomo possa piegare legittimamente al proprio incondizionato volere gli animali e gli enti di natura: esistono svariati doveri che deve rispettare nei loro confronti, anche se sono soltanto doveri indiretti. Kant non mette certamente in discussione

la centralità umana in natura, così come l'impossibilità di assegnare un *valore intrinseco* al di fuori delle comunità umane. Il punto, tuttavia, è che il *valore strumentale* – peraltro assegnato anche all'uomo, a seconda delle circostanze – che egli riconosce agli animali non umani e agli enti di natura non implica una totale assenza di *responsabilità* nei confronti dei pazienti morali non umani. La domanda, semmai, è se un simile antropocentrismo possa essere un'adeguata prospettiva-guida nel nostro relazionarci, direttamente o indirettamente, ai soggetti e agli enti del resto del mondo naturale.

2. I LIMITI DELLE RAGIONI KANTIANE

La riflessione morale di Immanuel Kant potrebbe sembrare tanto inadeguata ad affrontare i problemi sollevati in epoca contemporanea dalla questione animale e da quella ambientale, quanto insufficiente a guidare un'etica cui si chiede oggi di porre massima attenzione alla cosiddetta transizione ecologica. Senza che vi sia bisogno di accusare il filosofo di Königsberg di uno specismo antropocentrico che, come si è già mostrato nel paragrafo precedente, è tutt'altro che evidente all'interno del pensiero kantiano, sembrerebbe effettivamente innegabile che egli abbia concesso solo una scarsa o comunque poco approfondita attenzione alla tutela e al rispetto degli animali non umani e dell'ambiente. Anche ammettendo che Kant abbia ragionato in un modo *formalmente* corretto, in quanto non pregiudicato da un atteggiamento specista o fortemente antropocentrico, la sua etica avrebbe in ogni caso il limite di essersi *sostanzialmente* poggiata su premesse culturali e constatazioni ambientali ora del tutto inattuali. Simili basi di partenza, per quanto accettabili all'epoca, non sono solamente divenute insostenibili oggi, ma sono anche direttamente responsabili sia del contesto di crisi ambientale, ecologica e vitale che stiamo oggi vivendo, sia dell'affermarsi di un paradigma di pensiero specista e fortemente antropocentrico.

Per quanto concerne le premesse culturali, gli studi condotti soprattutto negli ultimi cinquant'anni da discipline quali biologia, etologia ed ecologia evidenziano in effetti la necessità di rivedere le nostre idee quantomeno su concetti quali gerarchia biologica, animalità e ambiente (Eibl-Eibesfeldt [1976] 1995; Odum e Barrett 2007; Ferraguti e Castellacci 2011).

In riferimento al concetto di "gerarchia biologica", la biologia contemporanea ci dice che, nonostante esistano certamente diverse caratteristiche peculiari di ogni specie e diversi livelli inclusivi di complessità

del vivente, non c'è nulla che giustifichi oggettivamente che una capacità possa essere ritenuta “migliore” di un'altra o che “più complesso” significhi “superiore”. Una certa gerarchia esiste, ma è *inclusiva*, non esclusiva: ciò che sta “sopra”, in quest'ottica, non è separato, indipendente o superiore rispetto a ciò che si trova “sotto”, perché sussistono sempre legami di interdipendenza biologica tra le specie. L'uomo è senza dubbio una forma di vita estremamente complessa, dotata di linguaggio e di un alto livello di coscienza, ma queste caratteristiche rappresentano soltanto il suo “specifico” modo di accoppiarsi all'ambiente: le altre forme di vita, semplicemente, non ne hanno avuto bisogno o non hanno avuto necessità di una simile complessità per *adattarsi* al proprio ambiente.

Per quanto concerne il concetto di “animalità”, l'etologia contemporanea ha mostrato che la maggior parte degli animali non umani sono esseri senzienti, dotati non soltanto di sensibilità e doti rappresentative, ma anche di *sentimenti*, *intelligenza sociale*, *empatia cognitiva*, *capacità tecniche sofisticate* e persino di *ragione*. Il concetto di “ragione” è, a dire il vero, diversamente interpretabile. In senso letterale essa rappresenta una capacità di discernimento di tipo economico-calcolativo (dal termine latino *ratio*, che significa “calcolo”). Così intesa, la ragione è certamente in possesso di tutto il regno animale, perché senza di essa nessun animale non umano sarebbe stato in grado di adattarsi all'ambiente, evolversi e sopravvivere fino a oggi: come potrebbe un ragno fare una così complicata ragnatela o una zecca individuare la superficie cui attaccarsi per succhiare sangue senza una capacità di scelta calcolativa? In senso kantiano, però, la ragione è più che altro una coscienza o auto-coscienza di sé che solo di recente si è riconosciuta essere propria anche di moltissimi animali. Una forma di auto-coscienza in senso stretto è presente in primati, elefanti e delfini ed è testata da un riconoscimento di se stessi allo specchio, verificato marcando la fronte dell'animale con un segno e osservando se l'animale punta al segno allo specchio o si accerta che il segno sia sulla propria fronte. Come evidenzia Christine Korsgaard, però, se si intende l'auto-coscienza in un senso ancora più largo, come qualcosa che implica una coscienza di se stessi quali enti inseriti una specifica dimensione spazio-temporale, questa è propria di quasi tutti gli animali non umani (Korsgaard 2011, 100-103). Dimostra di possederla un cane che si sottomette ad altri cani e risponde ai richiami, riconoscendo la propria parte all'interno di uno specifico contesto relazionale e sociale, ma ne danno dimostrazione anche numerosi altri animali che, ad esempio, si mimetizzano o preparano agguati ubicandosi nello spazio e nascondendosi in base alle capacità di percezione che riconoscono nella propria preda.

Riguardo invece il concetto di “ambiente”, l'ecologia contemporanea ha dimostrato chiaramente che questo non è, o quantomeno non è soltanto, una *risorsa* o lo *sfondo passivo* delle attività vitali: è un complesso sistema di forme viventi co-evolute e co-adattate, dotato di proprietà auto-regolative ed emergenti, dalle quali affiora un valore aggiunto in grado di erogare servizi indispensabili al dinamico equilibrio vitale. Questi servizi non sono poi solo alimentari o estetico-culturali, ma anche e primariamente di supporto all'intera vita sulla terra, poiché, tra le altre cose, regolativi nei confronti del clima, del diffondersi di malattie e dei cicli dell'acqua. In pratica, come evidenzia il *Millennium Ecosystem Assessment* (una ricerca condotta dal 2001 al 2005 da circa 1.360 esperti e scienziati provenienti da tutto il mondo), dall'equilibrio dinamico del mondo naturale dipende la stessa libertà umana (*Millennium Ecosystem Assessment* 2005, 190-203). Da esso, infatti, deriva ogni elemento connesso a quel soddisfacimento di bisogni umani primari e secondari senza i quali non saremmo intellettualmente liberi di agire secondo ragione, ma biologicamente costretti ad agire secondo istinto.

I risultati mostrati dal *Millennium Ecosystem Assessment* in riferimento al contesto contemporaneo descrivono inoltre una situazione di crisi ambientale che apre una grande sfida sia per l'umanità che per la filosofia (non solo kantiana). Considerando il significato che il senso comune attribuisce solitamente al termine “ambiente” (qualcosa di statico e di distaccato dal mondo umano, un semplice sfondo della nostra vita), è probabilmente più corretto distinguere almeno tre volti di un'unica grande “crisi naturale”. Uno è, per l'appunto, la “crisi ambientale”: una crisi dei paesaggi e delle risorse naturali, che interessa i servizi ecosistemici di approvvigionamento e culturali. Il secondo è la “crisi ecologica”, che interessa anche i servizi regolativi del complesso vitale offerti dal “sistema natura”. Il terzo è la “crisi vitale” dei servizi che fanno da sostegno alla vita e alla biodiversità; una crisi che, di fatto, si ripercuote non soltanto sugli esseri umani, ma su tutti gli esseri viventi. Sono tutte le forme di vita e tutti gli ecosistemi a essere dunque interessati da queste tre crisi, non soltanto l'essere umano. Anche se il contesto di crisi ecosistemica non è il frutto della sola azione umana, noi siamo senz'altro tra i principali “attori protagonisti” di questo dramma, anche, e forse soprattutto, in forza della prospettiva specista e antropocentrica che abbiamo adottato per secoli, sia essa riconducibile o no a Kant.

Ad avere maggiore pertinenza con le azioni umane e con la questione animale è però soprattutto il fenomeno dello specismo. Il problema non si riduce, infatti, a una mancata considerazione del pericolo vitale corso *indirettamente* dalle numerose specie viventi i cui *habitat* vengono

continuamente compromessi o distrutti dall'attività antropica. Numerose difficoltà etiche sono oggi sollevate dalla vastità dei modi in cui l'essere umano ha costruito, soprattutto dopo la rivoluzione industriale, la propria relazione *diretta* con il mondo del vivente: il rapporto con gli animali d'affezione o da compagnia, alle volte gestiti come surrogati affettivi, giocattoli, pretesti di socializzazione o senza un'attenta considerazione dei loro bisogni; quello con gli animali da reddito o d'allevamento, utilizzati a fini alimentari; quello con gli animali da pelliccia o da vestiario, allevati o catturati per produrre beni di lusso; e quello con gli animali selvatici, cacciati o catturati per sperimentazioni o per l'intrattenimento nei parchi, negli spettacoli, nelle corride, nei rodei, nei pali, nelle sagre e negli zoo.

Per riassumere, riprendendo Kant, l'essere umano, grazie alla propria razionalità, è certamente in grado di dominare e controllare le altre forme di vita e l'ambiente considerandoli come cose o semplici mezzi, ma ciò non rappresenta una sua maggiore *evoluzione* e non significa che egli *debba* agire sempre e comunque in questo senso. Le motivazioni e giustificazioni che lo portano a seguire una simile condotta sono, anzi, messe ancora di più in discussione da ciò che oggi, grazie alla scienza, si è compreso: che egli non è in alcun modo legittimato a sentirsi *superiore* alle altre specie, che fa *soffrire* animali non umani i quali sanno di soffrire, e che *danneggia* l'equilibrio dinamico del "sistema natura" agendo, quindi, persino a suo stesso svantaggio. Anche il contesto contemporaneo, poi, gioca a sfavore dell'attenzione rivolta dall'etica kantiana agli animali non umani e agli enti di natura. Per quanto riguarda gli animali, un essere umano del XXI secolo (o se non altro un essere umano contestualizzato all'interno di una nazione sviluppata o in via di sviluppo) non ha alcun bisogno di *utilizzare*, *sfruttare* o *uccidere* animali per affezione, compagnia, vestiario, beni di lusso, caccia, spettacoli, zoo e persino alimentazione (American Dietetic Association and Dietitians of Canada 2003): sui benefici umani che deriverebbero dalla sperimentazione animale la questione resta aperta, ma molto controversa (Battaglia 1997, 107-126). Per quanto concerne l'ambiente, invece, un uso cieco delle risorse, incapace di porre in primo piano la *qualità* dei bisogni piuttosto che la loro *quantità* e di valutare correttamente i cicli di sostenibilità naturali non può che condurre il pianeta, e noi con esso, al collasso.

3. RIVISITARE KANT

Secondo alcuni autori, tuttavia, ad allontanare l'etica kantiana dallo speicismo antropocentrico non sarebbero tanto le ragioni intrinseche illustra-

te nel primo paragrafo o quelle estrinseche approfondite nel secondo. Un'attenta analisi del pensiero del filosofo di Königsberg mostrerebbe infatti come in esso siano presenti le radici di un pensiero sensiocentrico, biocentrico o addirittura ecocentrico, di cui Kant stesso era probabilmente inconsapevole. In quest'ottica, compito delle etiche ambientali dovrebbe essere quello di rivisitare la morale kantiana, in ottica persino non antropocentrica. Ho scelto qui di illustrare brevemente le proposte teoriche di tre degli autori che hanno deciso di raccogliere questa sfida: la già citata e più conosciuta Korsgaard, Sharon Anderson-Gold e Marc Lucht.

Korsgaard propone di rileggere l'etica kantiana in una chiave sostanzialmente riconducibile al sensiocentrismo o al biocentrismo individualistico. Secondo l'autrice, Kant dimostra a più riprese di non accettare, anche se inconsapevolmente, tanto lo specismo quanto un antropocentrismo forte. In merito allo specismo l'autrice propone interessanti riflessioni su tutti e tre gli aspetti caratterizzanti la *reifizzazione* kantiana degli animali non umani e degli enti naturali, di cui ho già avuto modo di parlare nel primo paragrafo (la *distinzione* tra persone e cose, la *fondazione* della morale e la sua *applicazione*). La distinzione tra persone e cose, fa notare, non deve essere presa rigidamente. Il filosofo, infatti, oltre a riconoscere che gli animali non umani possono perseguire dei fini tramite *sensibilità* e *rappresentazione*, li considera semplici mezzi sulla base di un condizionamento *morale*, non *ontologico*: egli non li esclude dal regno dei fini perché non sono fini in sé, ma, viceversa, non li considera fini in sé perché non possono contribuire alla costruzione del regno dei fini (Korsgaard 2011, 106). L'esclusione degli animali dalla comunità morale non si fonda dunque né su un'assunzione ontologica né su una reificazione meccanicista delle forme di vita non umane a mera materialità priva di scopi individuali. Se così stanno le cose, allora, per quanto concerne il fondamento della morale, il fatto che gli animali non umani non vi partecipino non implica necessariamente che essa non si rivolga anche loro, determinando degli obblighi umani nei loro confronti: è Kant stesso, ricorda Korsgaard, il primo a riconoscere la necessità di proteggere certi diritti fondamentali in chi non ha potuto partecipare nello stabilire le leggi di uno Stato (le donne, i bambini, la servitù o gli stranieri), in quanto privo del diritto o della facoltà di votare (Korsgaard 2005, 96). Anche per quanto riguarda l'applicazione della morale non è necessario discostarsi di molto dalle parole del filosofo. Quando infatti Kant parla, nella *Metafisica dei costumi*, dei "doveri perfetti dell'uomo verso se stesso in quanto essere animale", secondo l'autrice egli, anche se inconsapevolmente, riconosce che i doveri diretti che l'essere umano ha nei confronti

di se stesso comprendono il perseguimento di *fini naturali* condivisi con tutte le forme di vita che sono diversi dai fini culturali e sono, anzi, a essi anteposti e indispensabili (Korsgaard 2011, 100-101). È lo stesso Kant ad anteporre questo genere di doveri diretti verso se stessi a tutti gli altri rivolti verso altre persone (Kant [1797] 1991, 277-283): se abbiamo dei doveri diretti verso noi stessi in quanto esseri animali e se questi sono così prioritari, perché non dovremmo avere dei doveri paralleli nei confronti degli altri animali non umani? In merito al presunto antropocentrismo forte dell'etica kantiana, Korsgaard osserva che la distinzione tra esseri umani e animali non umani compiuta dal filosofo non si fonda sul fatto che i primi sono gli unici connessi con un ordine trascendente e razionale superiore alla natura. La separazione deriva piuttosto dal fatto che noi, allo scopo di prefiggerci fini tra cui vi sono anche fini naturali (come nutrirsi, riprodursi, o più in generale vivere) in buona parte perseguiti da tutte le forme di vita (ne siano esse consapevoli o meno), siamo *costretti* dal possesso della ragione a costruire un ordine trascendentale e razionale che faccia da mediatore teleologico di questi stessi fini (Korsgaard 2011, 101-103). Il fatto che l'essere umano sia l'unico essere razionale e morale non implica quindi, in quest'ottica, che egli non abbia doveri *verso* le altre forme di vita, perché implica semmai soltanto che le altre forme di vita non abbiano doveri verso di lui, in quanto incapaci di formularli (Korsgaard 2011, 103).

Secondo Korsgaard, in sostanza, l'etica kantiana contiene implicitamente nascosto l'obbligo di trattare ogni forma di vita sempre anche come fine in sé. Per risolvere gli eventuali esiti contraddittori o inaccettabili che potrebbero derivare dal riservare doveri diretti anche nei confronti degli animali non umani, l'autrice propone di rivalutare due ultimi importanti aspetti dell'etica kantiana. Il primo è che il filosofo non sostiene l'illegittimità del trattare gli altri come mezzi: il punto è che non bisogna mai trattarli *soltanto* come mezzi. È infatti lecito avvalersi degli altri, e non solo quando acconsentono, come possono fare di norma gli esseri umani (es. un cameriere, che ci serve per lavoro), ma anche quando mettiamo gli altri in condizioni di mutuale e onesto beneficio, in cui è plausibile pensare che se potessero darebbero il loro consenso a essere utilizzati, come accade per i cosiddetti "casi marginali" di essere umano (Narveson 1977), e come dovrebbe accadere per tutte le altre forme di vita animale (es. un mulo utilizzato per trasportare pesi, ma protetto, curato, nutrito e trattato dignitosamente) (Korsgaard 2011, 110). Avere dei doveri diretti verso animali non umani considerati come fini in sé, così come l'averli nei confronti di altre persone, non implica un forse impraticabile astenersi dall'interagire direttamente con loro avvalendosi di ciò

che questa relazione può darci. Certo è, però, che i benefici che possiamo trarre da un simile rapporto non dovrebbero mai costare un'inaccettabile sofferenza, o magari persino la morte, della controparte utilizzata come "mezzo". In riferimento alla probabile impossibilità di astenersi dal causare morte o sofferenza nelle altre forme di vita con il nostro semplice esistere (es. le formiche schiacciate camminando in un prato o gli insetti spiacciati sul vetro anteriore della nostra auto), la Korsgaard porta all'attenzione un secondo importante aspetto dell'etica kantiana che rende questa constatazione incapace di giustificare una rinuncia ad agire nella direzione antispecista. Per Kant, l'autrice precisa, il "devo" non implica infatti necessariamente il "posso", ma ciò non è mai in grado di delegittimare l'imperativo categorico: anche se non possiamo eliminare la predazione naturale, possiamo sentirci in dovere di smettere di predare; anche se non possiamo essere sicuri che ogni topo e coniglio possa vivere una vita libera, possiamo sentirci in dovere di smettere di sperimentare su di loro; anche se non possiamo essere certi che smettere di mangiare carne salverà la vita di tutte le mucche, dei polli e dei maiali, possiamo sentirci in dovere di rifiutarci di contribuire a questo massacro (Korsgaard 2005, 106-109).

Anderson-Gold e Lucht propongono invece di rileggere Kant in una vera e propria ottica ambientalista di tendenza biocentrica olistica o persino ecocentrica. Nella *Critica del giudizio*, secondo Lucht, il filosofo di Königsberg, offre – anche se contro le proprie intenzioni – l'unica possibile via per coltivare la propensione morale a considerare seriamente e con rispetto tutte le forme di vita animali e vegetali, e questa via è il "giudizio estetico disinteressato": unico giudizio in grado di fare sentire l'essere umano rivalizzato dal *sentirsi* (anche se mai comprendersi) come *immerso* nella natura, e non separato da essa (Lucht 2007). Anderson-Gold propone invece di rivedere la connessione esistente tra i concetti kantiani di "fine in sé", "dignità", "prezzo" e "scopo finale" (Anderson-Gold 2008). L'autrice precisa che un ente, per Kant, è un fine in sé se ha dignità, e ha dignità solo se non ha prezzo – il che per il filosofo significa che non è sostituibile con un proprio equivalente. Se si considera, però, come ogni interazione tra i singoli enti auto-organizzanti di natura che contribuiscono al tutto di cui sono parte sia insostituibile, allora, anche se Kant non è arrivato ad ammetterlo, sono senza prezzo, e perciò fini in sé, tutti gli enti di natura, siano essi animali o vegetali. La natura, inoltre, non è intesa dal filosofo come qualcosa di destinato a produrre una "specie superiore", legittimata ad abusare di tutti gli animali non umani e dell'ambiente. Se lo scopo ultimo della creazione è l'essere umano ciò è dovuto al fatto che noi siamo l'unica forma di vita in grado di perseguire

uno scopo finale dato dalla piena *armonia* tra natura e libertà: visto che il regno dei fini include e non può prescindere dai fini naturali, questo obiettivo richiede una comprensione ecosistemica olistica dell'interdipendenza di tutti i "sistemi vitali". Seguendo una direzione almeno in parte diversa da quella di Korsgaard, i due autori sostengono in sostanza che il pensiero di Kant contiene implicitamente un *rispetto* rivolto, più che verso i singoli soggetti ed enti di natura, verso il complesso "sistema naturale" di cui l'essere umano stesso fa parte. Anche se è probabilmente vero, come afferma Kant, che non esisterà mai un vero "Newton del filo d'erba" (Kant [1790] 1997, 483), l'uomo ha il dovere sia di *sentirsi parte* della natura sia di *cercare di comprendere* come contribuire al mantenimento dell'equilibrio dinamico naturale.

4. RIATTUALIZZARE KANT

A dire il vero l'etica kantiana, se non si guarda a essa cercando di rinvenirne le presunte radici non antropocentriche, è già abbondantemente considerata all'interno del dibattito che contraddistingue le etiche ambientali – e non solo. Su di essa, infatti, si fonda proprio quell'antropocentrismo riformista che ancora oggi rappresenta la prospettiva più adottata e accettata all'interno del dibattito culturale che accompagna la transizione ecologica. La morale kantiana, dunque, potrebbe anche non avere bisogno di essere rivisitata per fornire spunti utili a fronteggiare il contesto di crisi ambientale, ecologica e vitale che contraddistingue la contemporaneità. Ciò che occorre fare, semmai, è capire se una sua più semplice riattualizzazione possa essere non solo legittima, ma anche sufficiente ad applicarne i principi anche al di fuori della sfera umana.

La legittimità di riattualizzare il pensiero di Kant deriva anzitutto dalla constatazione che il filosofo di Königsberg, nell'elaborare la propria filosofia, guarda al mondo con gli occhi di un uomo razionale che, nel '700, si rappresentava una realtà *logocentrica*. Il suo antropocentrismo, però, se osservato attentamente non appare né forte né specista: esso è anzi, più che altro, un *antroposcopismo*. Come suggerisce l'utilizzo del suffisso di origine greca *skopeo* (che significa osservare, guardare o esaminare), il suggerimento è di guardare all'etica kantiana come una teoria morale che pur senza negare che i valori morali emergano da una visione etica del mondo prettamente umana, accoglie una concezione della realtà in cui noi esseri umani guardiamo alla natura non più da una posizione distante o sopraelevata, ma *dall'interno* (Safit 2013, 79). L'antroposcopismo di Kant non lo porta, infatti, né a negare *simpatia*, e addirittura *amore*, per

le altre forme di vita, né a distaccare l'uomo da una natura intesa come un insieme di *relazioni tra esseri organizzati* (Kant [1787] 1997, 167). Egli non esclude gli animali non umani dalla comunità morale per mere differenze di specie, ma perché è essenziale, per il suo sistema etico, che tutti i membri del regno dei fini contribuiscano al fondamento della morale. Se Kant approda a un antropocentrismo, questo è senz'altro debole e molto lontano da quello, ad esempio, di un Descartes, in quanto guarda, sì, alla realtà da un punto di vista esclusivamente umano, ma riconosce anche nell'uomo, non più il legittimo *dominatore e sfruttatore* del creato, ma un legittimato, dalla ragione e da Dio, *custode, amministratore e pastore* del mondo. Una prospettiva, insomma, ben diversa da quella specista e fortemente antropocentrica di diversi altri sistemi etici, e molto più vicina a svariate altre proposte contemporanee di etica ambientale: quelle della *responsabilità*, del *rispetto* per le condizioni di vita degli animali e di uno *sviluppo sostenibile* con le dinamiche naturali.

A tutto ciò si deve aggiungere che la riflessione morale di Kant, oltre a concentrarsi più sulla moralità delle *relazioni* che su quella dei semplici atti, è essenzialmente *formale*. A maggior ragione è dunque del tutto lecito tornare all'etica kantiana rileggendone semplicemente la *forma dei doveri relazionali* descritti, riattualizzandola in base al contesto contemporaneo e applicandola agli animali non umani e agli enti naturali. Per quanto riguarda la questione animale, Kant è esplicitamente contro la caccia, le attività di diletto (quindi spettacoli, zoo ma anche beni di lusso) e la sperimentazione animale. È senza dubbio che egli, almeno per scopi alimentari, intenda legittimare l'uccisione degli animali non umani, come è fuori discussione che verso di essi riconosca soltanto dei doveri indiretti che sono poi in realtà doveri diretti verso l'umanità. D'altronde è bene non dimenticare che, da un lato l'essere umano è *anche* un animale e in quanto tale ha il diritto (e non però anche il *dovere*) di predare, mentre dall'altro l'*antroposcopismo* kantiano, e forse ancor prima umano, anche ammettendo che sia eludibile, non è di certo facile da eludere – altrimenti si sarebbero già riconosciuti veri e propri *diritti* morali o civili a ciò che umano non è. Ciononostante, alcune parole dell'autore lasciano aperta la porta anche a un diverso modo di intendere il nostro rapporto con il regno animale, astenendoci dall'avvalercene quando è possibile. Anche se Kant, nella *Metafisica dei costumi*, riconosce la *simpatia* come un dovere (Kant [1797] 1991, 325), seguire questa strada – connessa a quella sensiocentrica della sensibilità e della razionalità animale – è a mio avviso imboccare un vicolo cieco all'interno del pensiero kantiano: per Kant gli animali non umani restano indiscutibilmente “semplici mezzi” e “cose”. Nella stessa opera, però, il filosofo sembra riconoscere, in un passo in

cui parla di sperimentazione, che il nostro diritto a sfruttare o uccidere animali regge solo fintanto che non è possibile “raggiungere lo stesso fine con altri mezzi” (Kant [1797] 1991, 305). È su questo punto che, a mio parere, vale la pena insistere nell’allargare e riattualizzare il discorso del filosofo tedesco in chiave animalista, andando oltre gli usi sperimentali degli animali non umani. Sono gli *altri* mezzi, l’alternativa, oggi a disposizione, che potrebbe portare Kant ad essere un valido difensore contemporaneo della causa animalista. Come si è già avuto modo di dire, infatti, un uomo occidentale del XXI secolo non ha alcun bisogno di *utilizzare, sfruttare o uccidere* animali né per affezione o compagnia, né per sport o intrattenimento, né per produrre vestiario o beni di lusso, e men che meno per la propria alimentazione: vi sono, oggi, innumerevoli alternative. Le etiche ambientali portano oggi numerosi argomenti, sia diretti che indiretti, a supporto di questa tesi. Senza che ci si soffermi oltre a riflettere sul tema, è allora sufficiente notare che solo l’*abitudine* legata ai *costumi* e al *gusto* potrebbe farci oggi persistere in un atteggiamento che, a questo punto, anche Kant giudicherebbe probabilmente *immorale*.

Anche per quanto concerne la transizione ecologica, è sufficiente restare fedeli ai principi formali dell’etica kantiana per rileggere il filosofo in chiave ambientalista. Kant, nella *Critica del giudizio teleologico* interna alla *Critica del giudizio*, definisce l’uomo come un “prodotto di natura” e, anche se è convinto (probabilmente a ragione) che non sarà mai possibile possedere una piena conoscenza ecosistemica, riconosce in natura un progetto trascendente che, per quanto imperscrutabile alla ragione umana, comprende anche l’essere umano e lo coinvolge direttamente nel preservare l’*armonia* di natura (Kant [1790] 1997, 399-663). Egli poi, in tal senso, difende esplicitamente sia il “bello di natura” sia le “cose di natura”, rispettivamente nella *Metafisica dei costumi* e nelle *Lezioni di etica* (Kant [1797] 1991; Kant [1780-1783] 1984). Il primo ci prepara ad amare qualcosa “indipendentemente da ogni considerazione di utilità” (Kant [1797] 1991, 304), mentre le risorse non vanno sprecate, perché “possono essere ancora usate” da altri (Kant [1780-1783] 1984, 275). È su questi aspetti che allora forse converrebbe soffermarsi per ricontestualizzare Kant in ottica ambientalista: è proprio in vista degli *altri* (le generazioni a venire) che il richiamo oggi tanto diffuso alla sostenibilità si propone di preservare le risorse naturali affinché sia possibile servirsene anche in futuro. Il concetto di “sviluppo sostenibile”, formalizzato nel 1987, fa riferimento infatti a “uno sviluppo che soddisfi i bisogni del presente senza compromettere la capacità delle generazioni future di soddisfare i propri” (Commissione Mondiale per l’Ambiente e lo Sviluppo [1987] 1990, 71). Oggi sappiamo, inoltre, che tanto l’*armonia* quanto il *bello* di

natura richiedono, per essere preservati, un'attenzione ecosistemica che coinvolge tutte le specie viventi e che è molto superiore a quella fino a oggi riservata dall'uomo nei confronti dell'ambiente. Esistono, anche in questo contesto, numerosi argomenti in grado di dimostrare tale urgenza, ed è sempre l'*abitudine* la probabile principale causa del perdurare di un atteggiamento di mancata tutela della natura: un comportamento che, dunque, forse anche Kant giudicherebbe oggi immorale, poiché contrario sia ai doveri verso se stessi in quanti esseri animali e morali, sia ai doveri diretti e indiretti verso gli altri, siano essi presenti o futuri, persone o cose.

In conclusione, per ridare centralità al pensiero kantiano all'interno del dibattito etico contemporaneo non è dunque necessario riconoscere in Kant i principi formali di un'etica sensiocentrica, biocentrica o ecocentrica. Il punto, semmai, è se il suo antroposcopismo, che oggi accosteremmo a un antropocentrismo riformista, sia davvero consona al contesto culturale contemporaneo e sufficiente a fornire una guida utile a fronteggiare la crisi ambientale, ecologica e vitale che contraddistingue la nostra epoca. L'etica è quasi indubbiamente un "regno" umano: il *bene* non è qualcosa di natura, ma un *costrutto* inestricabile dalla natura umana e a essa indispensabile. Non è forse possibile uscire del tutto dalla prospettiva *antroposcopica*, ma questo non significa per forza che sia anche impossibile riconoscere che, ancora prima di essere divenuti parte della "comunità morale", eravamo e siamo ancora tutti membri di una "comunità naturale" più vasta. Se il regno dei fini è accostabile antropocentricamente, il *regno naturale* richiede lo sforzo continuo di guardare alla realtà da un punto di vista non antropocentrico. Kant si allontana da chi sostiene che è sempre lecito abbattere un albero o sfruttare un animale non umano. Il dovere indiretto kantiano ci impone di lasciare lì l'albero affinché altri ne possano godere e di non utilizzare altre forme di vita se abbiamo alternative. Una simile etica deontologica si rivela certamente utile, in questo momento, ad agire rapidamente con *responsabilità* nei confronti dell'ambiente e degli animali. Ciò non nega, tuttavia, che sia possibile in futuro andare oltre l'antroposcopismo e riconoscere ad animali non umani ed enti di natura, un valore intrinseco *su* cui noi non possiamo mai veramente essere giudici imparziali e *verso* cui abbiamo dei veri e propri doveri diretti.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- American Dietetic Association and Dietitians of Canada. 2003. "Position of the American Dietetic Association and Dietitians of Canada: Vegetarian Diets". *Journal of the American Dietetic Association* 103 (6): 748-765.
- Anderson-Gold, Sharon. 2008. "The Purposiveness of Nature: Kant and Environmental Ethics". In *Law and Peace in Kant's Philosophy / Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, III, edited by Valerio Rohden, Ricardo R. Terra, Guido A. de Almeida, and Margit Ruffing, 3-12. Berlin - New York: Walter de Gruyter.
- Battaglia, Luisella. 1997. *Etica e diritti degli animali*. Roma: Laterza.
- Commissione Mondiale per l'Ambiente e lo Sviluppo. (1987) 1990. *Il futuro di noi tutti. Rapporto della Commissione Mondiale per l'Ambiente e lo Sviluppo*. Trad. it. di Francesco Saba Sardi. Milano: Bompiani.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus. (1976) 1995. *I fondamenti dell'etologia. Il comportamento degli animali e dell'uomo*. Trad. it. di Annamaria Sassi e Felicità Scapini. Milano: Adelphi.
- Ferraguti, Marco, e Castellacci, Carla, a cura di. 2011. *Evoluzione. Modelli e processi*. Milano - Torino: Pearson Italia.
- Kant, Immanuel. (1780-1783) 1984. *Lezioni di etica*. Trad. it. di Augusto Guerra. Roma - Bari: Laterza.
- Kant, Immanuel. (1787) 1997. *Critica della ragion pratica*. Trad. it. di Francesco Capra. Roma - Bari: Laterza.
- Kant, Immanuel. (1790) 1997. *Critica del giudizio*. Trad. it. di Alfredo Gargiulo. Roma - Bari: Laterza.
- Kant, Immanuel. (1797) 1991. *La metafisica dei costumi*. Trad. it. di Giovanni Vidari. Roma - Bari: Laterza.
- Kant, Immanuel. (1785) 2003. *Fondazione della metafisica dei costumi*. Trad. it. di Vittorio Mathieu. Milano: Bompiani.
- Korsgaard, Christine M. 2005. "Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals". In *The Tanner Lectures on Human Values*, XXV, edited by Grethe B. Peterson, 77-110. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Korsgaard, Christine M. 2011. "Interacting with Animals: A Kantian Account". In *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, edited by Tom L. Beauchamp and Raymond G. Frey, 91-118. Oxford: Oxford University Press.
- Lucht, Marc. 2007. "Does Kant Have Anything to Teach Us about Environmental Ethics?". *American Journal of Economics and Sociology* 66 (1): 127-149.
- Millennium Ecosystem Assessment. 2005. *Ecosystems and Human Well-Being: Statement from the Board*. Washington: Island Press.
- Narveson, Jan. 1977. "Animal Rights". *Canadian Journal of Philosophy* 7: 161-178.
- Odum, Eugene P., e Barrett, Gary W. 2007. *Fondamenti di ecologia*, a cura di Loreto Rossi. Trad. it. di Alberto Basset. Padova: Piccin.
- Safit, Ilan. 2013. "The Ethics of Survival: Responsibility and Sacrifice in Environmental Ethics". *Phenomenology & Practice* 7 (2): 78-99.

Copyright (©) 2022 Matteo Andreozzi

Editorial format and graphical layout: copyright (©) LED Edizioni Universitarie



This work is licensed under a Creative Commons

Attribution-NonCommercial-NoDerivatives – 4.0 International License

How to cite this paper: Andreozzi, Matteo. 2022. “Immanuel Kant e l’etica ambientale. Tre proposte per rivisitare (e una per riattualizzare) la morale kantiana”. *Relations. Beyond Anthropocentrism* 10 (2): 55-73. doi: <https://dx.doi.org/10.7358/rela-2022-02-andm>