

La civetta di Minerva

Studi di filosofia politica
tra Kant e Hegel

a cura di Carla De Pascale

scritti di

Stefano Bacin, Emanuele Cafagna
Carla De Pascale, Roberta Picardi
Carlo Sabbatini, Daniela Tafani



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

Chi fotocopia un libro lo uccide lentamente.
Priva l'autore e l'editore di un legittimo guadagno,
che può essere recuperato solo aumentando
il prezzo di vendita.
Il libro, in quanto patrimonio di una memoria storica
e di una cultura sempre viva, non può e non deve morire.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata,
compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico.
Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti
del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto
dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Stampato con il contributo di Fondi MIUR-COFIN 2004.

© Copyright 2007
EDIZIONI ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione
PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 978-884671792-4

La civetta di Minerva

capace di annullare la precedente violenza, la quale è in realtà solo una "vendetta", si giunge alla pena vera e propria, che si realizza là dove è realizzato il diritto – dove, cioè, le volontà particolari coincidono completamente con la volontà universale, punto di approdo di un cammino passato anche attraverso la moralità. È solo questa la pena che rende nullo il delitto e ristabilisce il diritto, e della quale – all'interno di una ricostruzione storica che tiene conto delle ascendenze più remote ma anche sottolinea le novità della tesi filosofica, anzi «metafisica», sostenuta da Hegel – è condotto a evidenza sia l'aspetto soggettivo che quello oggettivo nell'atto stesso di conseguire la «riconciliazione» con l'universale.

La parte conclusiva del saggio è occupata da una riflessione sulla "misura" della pena che, nel mostrare quanto quest'ultima sia, in genere, effettivamente in buona parte commisurata al delitto, da un lato si allinea alle interpretazioni correnti, sottolineando la fondazione della pena cosiddetta «retributivistica» operata da Hegel, ma dall'altro lato, anche basandosi su quel paragrafo 101 dei *Lineamenti* deputato a fornire la definizione tecnica della retribuzione, assume rispetto a quelle interpretazioni una posizione eccentrica e promuove un'autonoma lettura. Sostanzialmente, essa ruota attorno all'idea che il rapporto stabilito da Hegel fra pena e delitto abbia una propria, peculiare configurazione, allo stesso modo in cui peculiare è la visione hegeliana del diritto. Ma non solo; ciò che soprattutto conta è che, per Hegel, la pena vada commisurata non al delitto, bensì al diritto che deve essere ripristinato. Di conseguenza, vi sarà pure un rapporto di uguaglianza fra pena e delitto, ma esso è reale, matematicamente calcolabile, soltanto nell'ambito del diritto astratto; in tutti gli altri casi si ha piuttosto fra di loro una uguaglianza «del valore» e soprattutto un variare, in ogni stadio di realizzazione della libertà, di ciò che il delitto lede e via via la pena ripristina.

Gli autori esprimono viva gratitudine al professor Paolo Cristofolini per aver accolto questi studi nella collana da lui diretta.

*Prospetto delle sigle**

- Ak* = Kant Immanuel, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der königlich Preußischen-Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ss. (W. de Gruyter, Berlin 1968).
- BdG* = Fichte Johann Gottlieb, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*.
- BdM* = Fichte Johann Gottlieb, *Die Bestimmung des Menschen*.
- Beitrag* = Fichte Johann Gottlieb, *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*.
- De l'inégalité* = Rousseau Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.
- Enzyklopädie* = Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*.
- GA* = Fichte Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ss.
- Gemeinspruch* = Kant Immanuel, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*.
- GMdS* = Kant Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.
- GNR* = Fichte Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*.
- Griesheim* = Hegel Georg Wilhelm Friedrich, «*Philosophie des Rechts*» nach der Vorlesungsnachschrift K.G. v. Griesbeims 1824/25.
- Grundzüge* = Fichte Johann Gottlieb, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*.
- GW* = Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Nordrhein-Westphälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ss.
- Hotbo* = Hegel Georg Wilhelm Friedrich, «*Philosophie des Rechts*» nach der Vorlesungsnachschrift von H.G. Hotbo 1822/23.
- Idee* = Kant Immanuel, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*.
- KA* = *Kritische F. Schlegels Ausgabe*, München-Paderborn-Wien 1960 ss.
- KdU* = Kant Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*.

* Gli Autori sono intervenuti nella traduzione dei testi quando l'hanno ritenuto opportuno.

- KpV = Kant Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*.
 KrV = Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*.
 MdS = Kant Immanuel, *Metaphysik der Sitten*.
 Mutmaßlicher Anfang = Kant Immanuel, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*.
 MVT = Kant Immanuel, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*.
 Religion = Kant Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.
 Rpb = Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821 (seguito da *Anm.* per le note e *Zusatz* per le aggiunte degli editori).
 SDO = Kant Immanuel, *Was beisst: Sich im Denken Orientieren?*
 SL 1798 = Fichte Johann Gottlieb, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*.
 Staatslehre = Fichte Johann Gottlieb, *Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche, in Vorlesungen, gehalten im Sommer 1813 auf der Universität zu Berlin*.
 SW = *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, Berlin 1845-46 ss. (ripr. anast. W. de Gruyter, Berlin 1965).
 VdS = Fichte Johann Gottlieb, *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*.
 Versuch = Fichte Johann Gottlieb, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*.
 VLM = Fichte Johann Gottlieb, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik Sommersemester 1797*.
 V-Rpb = Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*.
 Wannenmann = *Mitschrift Wannenmann*, in Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*.
 Werke = Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a.M. 1970.
 WiA = Kant Immanuel, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*
 ZeF = Kant Immanuel, *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf*.

Capitolo Primo

CRITICA DELLA RAGIONE PUBBLICA. LA VALENZA POLITICA DELLA RELIGIONE NEGLI SCRITTI MINORI KANTIANI

Carlo Sabbatini

1. Potere e libertà di coscienza nella Prussia fredericiana

Nella primavera del 1793 Kant pubblica a Jena la *Religione nei limiti della semplice ragione* ed in settembre, sulla «*Berlinische Monatschrift*», dà alle stampe il saggio *Sopra il detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica*. Le due opere riconducono ad unità le direttrici di ricerca degli anni precedenti, tracciando un bilancio nel quale la religione e la politica sono sottoposte ad una trattazione autonoma: la *Religione* concentrata sui problemi della fede razionale e della libertà di coscienza ed il *Detto comune* tutto pieno di impegno civile. Tuttavia sarebbe scorretto considerare tale autonomia, volta a sottolineare la portata decisiva degli argomenti, come una separazione di ambiti; essi formano un plesso unitario, la cui importanza è particolarmente sentita nell'età kantiana.

Credo che si possa comprendere meglio tutto ciò, considerando la storia e la fortuna dei testi citati. Nel *Detto comune* Kant affronta per la prima volta in modo sistematico i problemi della cittadinanza, della legislazione e del repubblicanesimo; pur avviando un dibattito sul diritto di resistenza, che coinvolge personaggi come Friedrich von Gentz, August Wilhelm Rehberg e Christian Garve¹, l'articolo non suscita una presa di posizione da parte del governo.

Al contrario la *Religione*, che non si occupa apertamente di società civile e libertà politica, è uno scritto controverso; non si tratta tanto delle reazioni di lettori come Goethe e Schiller², quanto dei pro-

¹ Per la raccolta dei testi e per una rilettura critica della vicenda cfr. IMMANUEL KANT - FRIEDRICH GENTZ - AUGUST WILHELM REHBERG, *Über Theorie und Praxis*, hrsg. von Dieter Henrich, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1967; inoltre cfr. MICHAEL STOLLEIS, *Staatsraison, Recht und Moral in philosophischen Texten des späten 18. Jahrhunderts*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1972, pp. 78-93.

² I due criticano la dottrina del male radicale come un regresso verso l'ortodossia, cfr. JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, *An das Ehepaar Herder, 7-6-1793*, in *Briefe*, II: *Briefe der Jahre 1786-1805*, hrsg. von Karl Robert Mandelkow, DTV, München

blemi con l'autorità, che ne segnano la vicenda prima e dopo la diffusione. I fatti sono noti; se ne trovano tracce nella prima *Prefazione* al libro³ e, per quanto riguarda gli eventi successivi, ne possediamo un rendiconto grazie all'*Introduzione* al *Conflitto delle facoltà* (1798)⁴. In questa sede farò solo qualche cenno⁵. Nel 1792 la censura blocca la pubblicazione di alcuni saggi di Kant sulla religione, ospitati dalla «*Berlinische Monatsschrift*»⁶. Egli cerca di aggirare l'ostacolo, sfrut-

1988, p. 166 e cfr. FRIEDRICH VON SCHILLER, *Brief an G. Körner, den 28-2-1793*, in *Briefe*, hrsg. von Gerhard Fricke, Hanser, München 1955, pp. 280-282.

³ Cfr. *Religion*, pp. 3-11; trad. it., pp. 323-332. In una lettera a Carl Friedrich Stäudtlin (professore di teologia a Gottinga) Kant definisce «combattivo» (*geharnischt*) il tono della *Prefazione*, indicando in tale carattere una conseguenza delle difficoltà con la censura, cfr. IMMANUEL KANT, *An Carl Friedrich Stäudtlin. Königsberg, den 4. Mai 1793*, *Ak*, XI, pp. 429-430; trad. it., *A Carl Friedrich Stäudtlin*, in *Epistolario filosofico 1761-1800*, a cura di Oscar Meo, il Melangolo, Genova 1990, pp. 319-321.

⁴ Cfr. IMMANUEL KANT, *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten*, Königsberg 1798, *Ak*, VII, pp. 5-12; trad. it., *Il conflitto delle facoltà*, in *Scritti di filosofia della religione*, a cura di Giuseppe Riconda, Mursia, Milano 1989, pp. 231-235.

⁵ Cfr. ERNST CASSIRER, *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1918; trad. it., *Vita e dottrina di Kant*, a cura di Gian Antonio De Toni, La Nuova Italia, Scandicci 1984, pp. 464-472 e cfr. WILHELM DILTHEY, *Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung* (ed. or. 1890), in *Gesammelte Schriften*, IV, Teubner Verlagsgesellschaft-Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1959², pp. 286-295. Sull'argomento, ancora, cfr. GIUSEPPE RICONDA, *Presentazione* di KANT, *Scritti di filosofia della religione*, cit., pp. 9-10 e cfr. MASSIMO RONCORONI, *Introduzione* a IMMANUEL KANT, *La religione nei limiti della semplice ragione*, trad. it. di Vincenzo Cicero, Bompiani, Milano 2001, pp. 11-16. Sulla lettura kantiana di Dilthey cfr. GIUSEPPE CACCIATORE, *Kant, Dilthey e il problema del male*, in *Kant e la filosofia della religione*, a cura di Nestore Pirillo, 2 voll., Morcelliana, Brescia 1996, II, pp. 563-571. Si vedano inoltre le memorie di Borowski, cfr. LUDWIG ERNST BOROWSKI, *Darstellung des Lebens und Charakters Kants*, in LUDWIG ERNST BOROWSKI - REINHOLD BERNHARD JACHMANN - ANDREAS CHRISTOPH WASIANSKI, *Immanuel Kant: sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, hrsg. von Felix Groß, Deutsche Bibliothek, Berlin 1921 (ed. or. Königsberg 1804), p. 59 e pp. 103-105.

⁶ Johann Erich Biester dirige la rivista con Friedrich Gedike; è bibliotecario reale ed ha collaborato con il precedente ministro della cultura, il Karl Abraham von Zedlitz a cui è dedicata la *Critica della ragion pura*. Biester denuncia le incoerenze della censura verso Kant e si rivolge alla Corona, ottenendo una risoluzione del *plenum* dell'assemblea dei ministri. Il tentativo è vano; pesano i crescenti timori per ciò che accade in Francia e i provvedimenti sono confermati. Riferendo del primo sfortunato appello al Censore filosofico Hermann Daniel Hermes ed al Censore biblico Gottlob Friedrich Hillmer, Biester scrive a Kant: «Chiunque dovrebbe essere indignato del fatto che un Hillmer o un Hermes si arroghino il diritto di prescrivere al mondo se leggere Kant oppure no. Ma questo è appena accaduto ed ora non so proprio che fare. Ma credo di essere debitore alle scienze del nostro paese di un gesto contro tutto ciò», JOHANN ERICH BIESTER, *Von Johann Erich Biester. 18 Juni 1792*, in *Ak*, XI, p. 343, trad. mia. In merito

tando lo *status* di docente universitario; la legge gli consente di raccogliere i contributi in un volume, che dev'essere sottoposto all'esame delle facoltà universitarie chiamate in causa. Sono interpellate la Facoltà teologica di Königsberg e quella filosofica di Jena e mentre la prima si dichiara incompetente a giudicare, il libro ottiene il via libera dalla seconda e viene pubblicato⁷. Nonostante la regolarità della procedura, Kant subisce un richiamo delle autorità prussiane e, in ossequio agli ordini ricevuti, si astiene dall'affrontare di nuovo tali argomenti. Questo accadrà fino al 1797, con la salita al trono di Federico Guglielmo III.

Non mi dedicherò oltre ai due scritti menzionati. Ho fatto riferimento ad essi, perché le vicissitudini affrontate da Kant a partire dal 1793 costituiscono un buon punto per risalire agli equilibri di potere ed al quadro istituzionale del tempo e per indagare alcuni aspetti del suo pensiero politico. Negli anni in questione il regno è nelle mani di Federico Guglielmo II, che nel 1786 è succeduto a Federico II il Grande e che si trova ad affrontare un periodo estremamente difficile; è ovvio il riferimento alla Rivoluzione francese, osservata con apprensione dalle monarchie europee. Nel caso della Prussia gli eventi hanno delle ricadute sia sulla politica estera (la firma della Dichiarazione di Pillniz nel 1791 ed il periodo di guerra con la Francia tra il 1792 ed il 1795), sia su quella interna, con un irrigidimento in rapporto alle libertà di pensiero e di espressione. Nell'intento di bloccare l'avanzata dei giacobini tedeschi, si finisce per colpire tutti coloro che fanno appello al libero uso della ragione; un'opera in cui Federico Guglielmo II è coadiuvato dal ministro Johann Christoph Wöllner, che sostiene con zelo la causa dei conservatori⁸. Sono anni tutt'altro che facili per

cfr. DILTHEY, *Der Streit Kants mit der Zensur*, cit., pp. 292-295 e cfr. RONCORONI, *Introduzione*, cit., pp. 12-13.

⁷ Smarrite le carte ufficiali, si conservano bozze della corrispondenza tra Kant e la Facoltà di Teologia di Königsberg, cfr. IMMANUEL KANT, *An die theologische Fakultät [in Königsberg]. (Entwurf) Ende August 1792*, *Ak*, XI, pp. 358-359; trad. it., *Alla Facoltà di Teologia [in Königsberg]. (Progetto)*, in *Epistolario filosofico*, cit., pp. 299-301; cfr. Id., *Zu Nr. 526, Ak*, XIII, pp. 326-328; trad. it., pp. 301-303.

⁸ Ex teologo evangelico e feroce antiilluminista, bollato da Federico II come prete imbroglione ed intrigante, comincia la scalata al potere sotto Federico Guglielmo II, a cui lo lega una comune avversione per il defunto sovrano, cfr. PETER SCHWARTZ, *Der erste Kulturkampf im Preußen um Kirche und Schule (1788-1798)*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1925, pp. 36-47. Alla fine degli anni '80 Wöllner (che riunisce le cariche di Ministro della giustizia e di capo del Dipartimento degli affari ecclesiastici) promulga due editti su religione e censura, imponendo una rigorosa ortodossia e restrin-

l'illuminismo prussiano ed in particolare per quello berlinese⁹; occorre anche ricordare la lotta sotterranea del governo contro le società segrete di ispirazione massonica, penetrate negli strati alti della compagine sociale ed interessate ad una diversa spartizione del potere¹⁰.

In concomitanza con la Rivoluzione francese il regime di controllo ha spinto la «Berlinerische Monatsschrift» a chiudere i battenti a Berlino ed a trasferirsi a Jena e poi a Dessau, dove viene pubblicato anche il *Detto comune*; tale «migrazione» aiuta a comprendere il contesto in cui Kant pensa e scrive le sue opere. Il cambiamento è ancor più evidente se si considera che in precedenza la stessa «Berlinerische Monatsschrift», grazie al suo comitato editoriale ed al ruolo istituzionale di alcuni pubblicisti, è stata il fulcro del dibattito sul *Codice generale prussiano*¹¹. Federico II ha scelto il pubblico esame come mezzo per stemperare i contrasti con le fazioni progressiste; ha dato un segnale rispetto alla segretezza della politica di gabinetto, riconoscendo le riviste ed i circoli di lettura come centri di formazione dell'opinione

gendo la libertà di stampa, cfr. *ivi*, pp. 93-107. Sull'editto in materia di religione cfr. FRITZ VALJAVEC, *Das Woellnersche Religionsedikt und seine geschichtliche Bedeutung*, «Historisches Jahrbuch», LXXII, 1952, pp. 386-400.

⁹ Sull'illuminismo berlinese cfr. HORST MÖLLER, *Enlightened Societies in the Metropolis. The Case of Berlin*, in *The Transformation of Political Culture. England and Germany in the Late Eighteenth Century*, edited by Eckhart Hellmuth, Oxford University Press, New York 1990, pp. 219-233.

¹⁰ Per un quadro degli eventi cfr. HORST MÖLLER, *Fürstenstaat oder Bürgernation: Deutschland 1763-1815*, München 1989; trad. it., *Stato assoluto o Stato nazionale: la Germania dal 1763 al 1815*, a cura di Stefano Cavazza, il Mulino, Bologna 2000, pp. 587-658. Scrive Koselleck: «Le logge dei massoni sono la creazione tipica della nuova borghesia, di un potere indiretto nello Stato assolutistico [...]. Il segreto, questo elemento che in apparenza è tanto in contraddizione con l'età dell'Illuminismo [...] introduce direttamente nel vivo della dialettica di morale e politica. Il segreto nasconde [...] l'altra faccia politica dell'Illuminismo», REINHART KOSELLECK, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogene der Bürgerlichen Welt*, Freiburg-München 1959; trad. it., *Critica illuminista e crisi della società borghese*, a cura di Giuseppina Panzieri, introduzione di Pierangelo Schiera, il Mulino, Bologna 1972, p. 85.

¹¹ Intorno al 1780 Federico II avvia un progetto di codificazione, affidato al Cancelliere Johann Heinrich Kasimir von Carmer e a giuristi come Carl Gottlieb Svarez e Ernst Ferdinand Klein. Una fase dei lavori è compiuta già nel 1784; i risultati sono sottoposti ad un pubblico esame, in base a cui Svarez cura la redazione definitiva del Codice. Nel 1791 l'opera è terminata, ma l'opposizione antiilluminista, guidata da Wöllner, ne ritarda l'entrata in vigore fino al 1794, un anno dopo la riforma del diritto processuale, cfr. EMILIO BUSSI, *Stato e amministrazione nel pensiero di Carl Gottlieb Svarez*, Giuffrè, Milano 1966, pp. 44-68; inoltre cfr. GIOVANNI TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*, il Mulino, Bologna 1976, I, pp. 486-506.

pubblica¹². Non si può trascurare che i protagonisti della discussione sono quasi tutti membri della *Mittwochsgesellschaft*, un'associazione segreta che fa da struttura parallela e da serbatoio di idee alla rivista¹³; ciò rivela il carattere ancora elitario della discussione e la natura «paradossale» di una pubblicità che nasce da un simile connubio¹⁴. Ma non si tratta solo di questo. La forma di confronto prescelta fa leva sulla composizione eterogenea dei circoli illuministi; questo implica già uno scostamento dalla chiusa compagine corporativo-cetuale della tradizione e risponde al progetto monarchico di un consolidamento dell'assolutismo a danno del potere antagonista dei ceti. Si cerca di tutelare il programma fredericiano di riforme anche dagli attacchi dei circoli conservatori, tra i quali spicca l'antiilluminista società dei Rosacroce, di cui fanno parte Wöllner¹⁵ e, dal 1781, Federico Guglielmo II¹⁶. Tenuto conto del comune obiettivo di garantire la Corona ed i suoi interessi, sarebbe però un errore utilizzare i precedenti rilievi per una contrapposizione, in cui solo all'età di Federico Guglielmo II toccassero le tinte fosche della conservazione; le differenze sono più sfumate.

Lo stesso riferimento alle valenze politiche della religione è utile a mostrare gli elementi di continuità tra le due fasi. Federico il Grande

¹² Su tale svolta cfr. MÖLLER, *Stato assoluto o Stato nazionale*, cit., pp. 588-594; inoltre, sul ruolo della borghesia e la formazione dell'opinione pubblica nell'area tedesca alla fine del XVIII secolo, cfr. JÜRGEN HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1962; trad. it., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, a cura di Augusto Illuminati, Ferruccio Masini, Wanda Perretta, Laterza, Roma-Bari 1999⁶, pp. 90-93. Sul concetto di opinione pubblica in Georg Forster, Christoph Martin Wieland e Kant cfr. *ivi*, pp. 125-142.

¹³ Tra il 1783 ed il 1798 riunisce noti illuministi prussiani; oltre a Svarez e Klein ne sono membri i già citati Gedike e Biester, il ministro Johann Friedrich von Struensee, i teologi Johann Samuel Diterich e Wilhelm Abraham Teller (membri del Concistorio, l'organo statale di controllo sulla religione), il diplomatico Christian Wilhelm von Dohm, il filosofo Moses Mendelssohn e l'editore Christoph Friedrich Nicolai, cfr. MÖLLER, *Stato assoluto o Stato nazionale*, cit., pp. 447-455.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 452 e cfr. MÖLLER, *Enlightened Societies in the Metropolis*, cit., p. 227.

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 229-230.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 223. Sui legami dei Rosacroce con Wöllner e Federico Guglielmo II cfr. SCHWARTZ, *Der erste Kulturkampf im Preußen um Kirche und Schule (1788-1798)*, cit., pp. 44-47. L'ambiguità del legame con le istituzioni non esaurisce l'intero fenomeno della segretezza; anche prima della Rivoluzione francese essa ha rappresentato la risposta dei moderati al controllo dei governi tedeschi sulle associazioni culturali, cfr. ULRICH IM HOF, *German Associations and Politics in the Second Half of the Eighteenth Century*, in *The Transformation of Political Culture*, cit., p. 216.

è consapevole che il rafforzamento della Prussia deriva anche dalla mutata composizione degli strati sociali (esemplificata a Berlino dall'immigrazione di Francesi ed Ebrei)¹⁷; ciò fa della tolleranza il frutto delle circostanze storiche, piuttosto che il risultato delle convinzioni personali del sovrano¹⁸. Per garantire la stabilità del processo di sviluppo del paese, Federico trova un sostegno nell'*Oberkonsistorium*. Si tratta di un organismo governativo di supervisione dell'intero ambito religioso, istituito a metà del XVIII secolo per irrobustire il controllo della monarchia sulla Chiesa protestante; ha competenze che vanno dalla nomina dei predicatori, all'amministrazione delle pie istituzioni, fino all'esame delle candidature dei docenti di teologia presso le università di Halle e di Königsberg. L'inquadramento nell'amministrazione, consolidato dal pragmatismo riformista di Federico, determina una forte presenza di componenti laiche ed illuministe nel Concistorio (ad esempio ne è membro secolare Friedrich Gedike, uno dei direttori della «*Berlinische Monatsschrift*») e pone le condizioni di una coabitazione tra materia civile e religiosa, che si cimenta con la sovrapposizione tra i suoi vertici e quelli dell'ordinamento giudiziario¹⁹.

Se tale corrispondenza può corroborare l'ipotesi di un clero come veicolo delle idee del sovrano²⁰, non si deve sottovalutare che la spregiudicata politica fredericiana²¹ mira a contrastare l'ortodossia più retriva; integrata nell'ordinamento statale e sottoposta alla sua auto-

¹⁷ Cfr. MÖLLER, *Enlightened Societies in the Metropolis*, cit., p. 219.

¹⁸ Cfr. GÜNTHER BIRTSCH, *The Christian as a Subject. The Worldly Mind of Prussian Protestant Theologians in the Late Enlightenment Period*, in *The Transformation of Political Culture*, cit., p. 313.

¹⁹ Sull'*Oberkonsistorium* cfr. ivi, pp. 312-326 e cfr. SCHWARTZ, *Der erste Kulturkampf im Preußen um Kirche und Schule (1788-1798)*, cit., pp. 18-34.

²⁰ Cfr. KLAUS SCHOLDER, *Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland*, in *Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern*, hrsg. von Heinz Liebing und Klaus Scholder, W. de Gruyter, Berlin 1966, p. 483. La convergenza di vedute con l'autorità costituita non consente di condannare clero e predicatori come suoi strumenti. Sono fondamentali come divulgatori del progresso culturale presso la popolazione, di solito assai meno interessata al mutamento rispetto alla borghesia, ai teologi o agli stessi sovrani illuminati, cfr. MÖLLER, *Stato assoluto o Stato nazionale*, cit., pp. 393-395.

²¹ Sulla presunta indifferenza di Federico come base della sua tolleranza religiosa cfr. GERHARD RITTER, *Friedrich der Grosse*, Heidelberg 1954; trad. it., *Federico il Grande*, a cura di Flora Negri Tedeschi, il Mulino, Bologna 2000, p. 206. Per un breve bilancio del pensiero politico del re cfr. SERGIO COTTA, *Il pensiero politico del razionalismo e dell'illuminismo*, in *Questioni di storia moderna*, a cura di Ettore Rota, Marzorati, Milano 1951, pp. 439-441.

rità, tra gli anni '60 e '90 essa è rappresentata nel Concistorio dal solo Johann Esajas Silberschlag²². Ciò garantisce uno spazio adeguato ai neologi, che cercano una conciliazione tra dottrina cristiana e principi illuministi²³ e nel Concistorio contano figure come Johann Samuel Diterich e Wilhelm Abraham Teller, ai quali nella *Mittwochsgesellschaft* si aggiunge Johann Joachim Spalding²⁴. Negli anni successivi al 1786 l'intreccio tra autorità civili e religiose resta un fattore di controllo e stabilizzazione; ciò che muta è la modulazione dei rapporti di forza, che a seguito degli eventi rivoluzionari sono declinati all'insegna di una scelta autoritaria più esplicita. In ogni caso risulta confermata la lungimiranza di Federico II nell'accedere ad un riformismo "dall'alto"; infatti il predetto legame tra potere spirituale e temporale, su cui ha puntato, è fondamentale per conservare buona parte del suo progetto, che non viene arrestato ma solo rallentato dal suo successore²⁵.

Per avere un'idea del panorama in cui Kant vive e lavora – e nel quale incontra le difficoltà rievocate – è utile considerare qualche altro momento della politica culturale di Federico II. Portando a compimento l'opera di Federico Guglielmo I, nel 1763 riordina il comparto dell'istruzione con un *Regolamento generale (General-Landschulereglement)* a cui collabora il teologo pietista Johann Julius Hecker²⁶; nell'e-

²² Cfr. BIRTSCH, *The Christian as a Subject*, cit., p. 313.

²³ Sui neologi cfr. KARL BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1946; trad. it., *La teologia protestante nel XIX secolo*, a cura di Giampiero Bof, Italo Mancini, Jaca Book, Milano 1979, I, pp. 211-221; sul medesimo argomento e, più in generale, sui rapporti tra illuminismo e protestantesimo cfr. FRITZ VALJAVEC, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Wien 1961; trad. it., *Storia dell'illuminismo*, a cura di Bruno Bianco, il Mulino, Bologna 1973, pp. 168-181; inoltre cfr. GOTTFRIED HORNING, *Neologie*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter und Karl Gründer, 13 Bde, Schwabe, Basel-Stuttgart 1971-2007, VI, pp. 718-720 e cfr. MÖLLER, *Stato assoluto o Stato nazionale*, cit., pp. 393-397. Scrive Bianco: «La neologia sorge, accelerando la crisi dell'ortodossia paleoprotestante, proprio come tentativo di risposta adeguata alla sfida del deismo, alla sua messa in questione radicale della rivelazione cristiana», BRUNO BIANCO, *Fede e sapere. La Parabola dell'«Aufklärung» tra pietismo e idealismo*, Morano, Napoli 1992, p. 147.

²⁴ Cfr. BIRTSCH, *The Christian as a Subject*, cit., pp. 319-320. Sulle principali figure della neologia cfr. BIANCO, *Fede e sapere*, cit., pp. 137-181.

²⁵ Cfr. BIRTSCH, *The Christian as a Subject*, cit., p. 325. Neologi eminenti e membri dell'*Oberkonsistorium* come August Friedrich Wilhelm Sack ed i citati Spalding, Teller, Diterich si oppongono all'editto di Wöllner sulla religione, cfr. BIANCO, *Fede e sapere*, cit., pp. 151-152.

²⁶ Sulle scuole e l'istruzione e, in particolare, su Hecker, cfr. MÖLLER, *Stato assoluto o Stato nazionale*, cit., pp. 402-429: 406.

stendere l'obbligo scolastico tra i cinque ed i quattordici anni a tutte le province del Regno, il re afferma nel *Preambolo* che la concordia, la pace ed il benessere dei sudditi trovano il loro fondamento nelle scuole, che dovranno fornire un'educazione conforme alla ragione e ad un cristianesimo tendente al «vero timore di Dio» e ad «altri scopi utili»²⁷. Per Federico II, in altri termini, senza la religione il popolo non giungerà mai ad essere virtuoso²⁸. Si va costruendo un'etica sociale protestante, presupposto per quello che è stato descritto come un legame simbiotico tra patriottismo e teologia illuminista²⁹.

Un ulteriore esempio di questa compenetrazione è riscontrabile nella dottrina dei doveri, contenuta nel *Libro degli inni* protestante (*Gesangsbuch zum gottensdienstlichen Gebrauch in den königlich-preußischen Ländern*) del 1780: una silloge delle virtù del fedele e del suddito – o del suddito fedele – tesa a garantire la conservazione dell'ordine costituito³⁰. I maggiori predicatori ed esponenti della teologia riformata puntano sulla valenza morale del catechismo luterano: virtù, bene comune, felicità in accordo con la ragion di Stato. Si tratta di un «cristianesimo pratico» che guarda al progresso dell'uomo dedicando particolare attenzione alla società; per questo serve un messag-

²⁷ Cfr. *General-Landschulreglement* (1763), trad. it. parz. in *Protestantesimo nei secoli. Testi e documenti. 2. Settecento*, a cura di Emidio Campi, Massimo Rubboli, Claudiana, Torino 1997, pp. 239-240. Osserva Barth: «L'educazione osa affermarsi di fronte alla predicazione, e dunque la scuola di fronte alla Chiesa, in misura crescente come autonoma, anzi superiore», BARTH, *La teologia protestante nel XIX secolo*, cit., p. 109. Del pietismo, che in questa sede non può essere preso in considerazione, ma che è impossibile non menzionare, Hinrichs parla come della «porta d'ingresso» dell'illuminismo tedesco, cfr. CARL HINRICHS, *Preußen als historisches Problem. Gesammelte Abhandlungen*, hrsg. von Gerhard Oestreich, W. de Gruyter, Berlin 1964, p. 172; per una valutazione più ampia del fenomeno cfr. CARL HINRICHS, *Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preussen als religiös-soziale Reformbewegung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971. Sull'influsso del pietismo di Schultz e Knutzen su Kant cfr. BOROWSKI, *Darstellung des Lebens und Charakters Kants*, cit., pp. 15-18. In merito cfr. BENNO ERDMANN, *Knutzen und Kant*, in *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants*, Verlag Dr. H.A. Gerstemberg, Hildesheim 1973 (ed. or. Leipzig 1876), pp. 130-148; inoltre cfr. JOSEF BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen*, Olms, Hildesheim 1966, pp. 19-32.

²⁸ Cfr. GÜNTHER BIRTSCH, *Religions- und Gewissensfreiheit in Preußen*, «Zeitschrift für historische Forschung», XI, 1984, p. 184.

²⁹ Cfr. MÖLLER, *Stato assoluto o Stato nazionale*, cit., p. 395 e cfr. BARTH, *La teologia protestante nel XIX secolo*, cit., p. 211-221.

³⁰ Cfr. BIRTSCH, *The Christian as a Subject*, cit., pp. 317-321.

gio facile da capire, staccato dalle sottigliezze teoriche e riportato alla concretezza dell'esistenza: non ragione contro rivelazione, ma cuore e vita contro intelletto e memoria³¹. Senza dubbio l'obiettivo ricade nell'alveo di un riformismo estraneo alla critica radicale e che predilige la libertà di coscienza a discapito degli obiettivi politici; ciò si traduce nel primato delle virtù del suddito rispetto a quelle del cittadino, che invece sono propuginate dagli illuministi del resto d'Europa³². Sul piano della catechesi si compie l'opera avviata su quello istituzionale con il *Concistorio*; la dimensione sociale della riflessione teologica diviene condizione per sussumere la società civile nello Stato di polizia³³.

Lo Stato, appunto, permane come la «lente» attraverso cui viene percepita l'intera esperienza umana e quanto accade in Prussia può essere considerato esemplare nel processo di secolarizzazione. Si tratta della fase estrema di un'evoluzione iniziata con le guerre di religione del XVI secolo; comprendendo la matrice politica di tali conflitti, il potere temporale si affranca dall'ambito spirituale e compie la propria affermazione inglobandone le gerarchie³⁴. Dal punto di vista teologico

³¹ Cfr. SCHOLDER, *Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland*, cit., pp. 464-476. Bianco sottolinea una continuità con la svalutazione dei sacramenti e la *praxis pietatis* individuale – tipica del pietismo –, ponendo in evidenza il significato di tali posizioni nel rinnovato quadro socio-culturale; è decisivo anche l'approccio storico-critico alla Scrittura, che assesta un duro colpo al «circolo ortodosso di rivelazione-Scrittura-teologia» e consente di parlare di «riduzione del patrimonio dogmatico», cfr. BIANCO, *Fede e sapere*, cit., p. 142; pp. 154-155 e pp. 158-159.

³² Cfr. SCHOLDER, *Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland*, cit., pp. 481-484.

³³ Sullo Stato di polizia cfr. EMILIO BUSSI, *Evoluzione storica dei tipi di Stato*, Giuffrè, Milano 2002³, pp. 259-285; inoltre cfr. FRANZ-LUDWIG KNEMEYER, *Polizei*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historischen Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, IV, Klett-Cotta, Stuttgart 1978, pp. 875-897. Sui rapporti tra illuminismo e Stato di polizia cfr. KURT WOLZENDORFF, *Der Polizeigedanke des modernen Staats*, Scientia Verlag, Aalen 1964 (I ed. 1918), pp. 54-86. Sul «cameralismo» come forma accentrata di governo tipica dello Stato di polizia prussiano, cfr. PIERANGELO SCHIERA, *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato. Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Giuffrè, Milano 1968 e, più brevemente, ID., *Cameralismo*, in *Dizionario di politica*, diretto da Norberto Bobbio - Nicola Matteucci - Gianfranco Pasquino, UTET, Torino 2004³, pp. 104-108.

³⁴ Cfr. ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in *Säkularisation und Utopie*, Stuttgart 1967; trad. it., *La formazione dello stato come processo di secolarizzazione*, in *Cristianesimo e potere*, a cura di Paolo Prodi e Luigi Sartori, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1986, pp. 109-118. Una differenza fondamentale rispetto alla prima separazione tra potere temporale e spirituale se-

Karl Barth colloca questa svolta in un percorso di «umanizzazione del cristianesimo», culminato nell'illuminismo settecentesco³⁵; un'umanizzazione che fa sì che l'autore descriva il XVIII come «il secolo classico della Chiesa di Stato e del cesaropapismo»³⁶. Quali che ne siano le forme (ad esempio il *territorialismo* oppure il *collegialismo*), l'obiettivo è l'assorbimento della Chiesa nello Stato³⁷; operazione che va letta non tanto in riferimento agli aspetti più eclatanti, legati alla maestà ed alla visibilità del potere principesco, quanto alla convergenza dei cristiani, sia come laici sia come clero, nell'interpretare la fede alla luce di un «generale sentimento dell'ordine e del diritto»³⁸.

La naturalità con cui viene accettata tale condizione è rilevabile nello stesso Kant³⁹; nel saggio *Che cos'è l'illuminismo?* (1784), auspicando che il sovrano non si abbassi fino ad ingerirsi nelle idee di cui discutono i sudditi, il filosofo spera che costui non scada al livello dei tiranni che nel suo Stato cercano di esercitare un dispotismo morale su tutti gli altri sudditi del re⁴⁰. L'abuso dell'autorità spirituale sembra una faccenda che riguarda i piani bassi del potere, non certo il suo impianto generale e soprattutto i suoi livelli più alti. Non sembrano neppure considerati la natura ancipite dei poteri del *Concistorio* ed il fatto che lo stesso sovrano sia istituzionalmente capo della chiesa⁴¹. Ciò conferma che l'ambiente culturale prussiano ha verso l'autorità un atteggiamento cauto, quasi riverente, che si accentua in prossimità degli eventi francesi⁴²: perfino chi è “in odore” di giacobinismo cerca di di-

guita alla lotta per le investiture, allorché il Papato rivendicava la supremazia sull'Impero, cfr. *ivi*, pp. 101-108.

³⁵ Sull'umanizzazione come «attrazione di Dio nel cerchio della sovrana autocoscienza umana», cfr. BARTH, *La teologia protestante nel XIX secolo*, cit., p. 131.

³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 132-133.

³⁷ Il territorialismo è fautore di una distinzione gerarchica delle sfere di competenza, fondata sulla sovranità territoriale del principe (*Landeshoheit*); il collegialismo rigorizza la tesi giusnaturalista secondo cui la Chiesa è un “collegio” interno e sottoposto a quello più ampio, costituito mediante il patto sociale, cfr. *ibid.* Sull'argomento e sulla ripartizione tra *ius circa sacra*, statale, e quello *in sacra*, della Chiesa, cfr. HERMANN CONRAD, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II, Verlag Müller, Karlsruhe 1966, pp. 295-296.

³⁸ Cfr. BARTH, *La teologia protestante nel XIX secolo*, cit., p. 136. Con la secolarizzazione, scrive Barth, «l'uomo nello Stato si pone come assoluto (non importa se rappresentato dal principe assoluto o dal popolo assoluto)», *ivi*, p. 137.

³⁹ Sugli antecedenti, con particolare riferimento a Leibniz, cfr. *ibid.*

⁴⁰ Cfr. *WiA*, p. 40; trad. it., p. 50.

⁴¹ Cfr. MÖLLER, *Stato assoluto o Stato nazionale*, cit., p. 400.

⁴² Cfr. *ivi*, pp. 614-626.

stinguere tra illuminismo e rivoluzione⁴³ ed esorta alla moderazione ed al convincimento razionale⁴⁴.

Su questo sfondo è comprensibile la circospezione di Kant; d'altra parte il carattere innovativo del suo pensiero, l'autointerpretazione come svolta copernicana, pongono il problema della coerenza tra le posizioni che egli assume “nella pratica” e le proprie basi teoriche. Basti pensare agli effetti devastanti sulla tradizionale legittimazione dell'*ancien régime* (basata sulla legge di natura), che derivano dalle idee liberali della scuola giusnaturalista kantiana. Il rinvio alla pura razionalità mette in crisi il modello di legge naturale utilizzato dai conservatori; per giustificare la limitazione dei diritti dei sudditi e la loro subordinazione all'autorità, essi sono costretti a cercare nuovi fondamenti empirici e pragmatici per la morale, la politica ed il diritto⁴⁵. A fronte delle ripercussioni “all'esterno”, non sembra che accada altrettanto sul “fronte interno” del criticismo; il timore per gli eccessi rivoluzionari e la tradizione – tutta protestante – di rispetto per il potere costituito convergono nel lasciare indiscusse le prerogative della Corona e producono un'ambigua individuazione del sovrano tra re e popolo, come rimprovera a Kant un altro dei suoi seguaci⁴⁶. In altri termini, pur riconoscendo l'importanza del suo riformismo, si ha l'impressione che egli si arresti troppo spesso davanti alla soglia del potere. Ad esempio, mentre alcuni contemporanei del filosofo denunciano la censura come

⁴³ Forster afferma nelle *Vedute del Basso Reno* che il nesso tra illuminismo e rivoluzioni politiche è solo «un miserabile luogo comune che al giorno d'oggi parecchi apostoli del dispotismo portano in giro», JOHANN GEORG ADAM FORSTER, *Ansichten vom Niederrhein, vom Brabant, Flandern, Holland, England und Frankreich, in April, Mai und Junius 1790*, Berlin 1791-94, trad. it. parz., *Vedute dal Basso Reno*, in IMMANUEL KANT, *Che cos'è l'illuminismo? Con altri testi e risposte*, a cura di Nicolao Merker, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 101.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 87. Senza scosse violente e con buoni mezzi preventivi si può emendare una costituzione ed avviare lo Stato verso il perfezionamento morale dei cittadini, cfr. *ivi*, p. 98; questo il merito di Federico il Grande: «Nello Stato non v'è neppure il più lontano timore di agitazioni fra il popolo», *ivi*, p. 99.

⁴⁵ Cfr. DIETHELM KLIPPEL, *The True Concept of Liberty. Political Theory in Germany in the Second Half of the Nineteenth Century*, in *The Transformation of Political Culture*, cit., p. 463.

⁴⁶ Bergk, giacobino e kantiano, rileva tale ambiguità (*Zweideutigkeit*), sostenendo che Kant riferisce il termine “sovrano” alternativamente al potere legislativo come persona morale ed alla persona fisica che, dispoticamente, riunisce esecutivo e legislativo, cfr. JOHANN ADAM BERGK, *Briefe über Immanuel Kant's Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, enthaltend Erläuterungen, Prüfung und Einwürfe*, Heinsius, Leipzig und Gera 1797 (ripr. anast. Culture et Civilisation, Bruxelles 1968), pp. 211-212.

causa di regresso culturale e muovono alla rivendicazione della libertà civile ed alla sua tutela⁴⁷, nelle varie perorazioni della libertà egli non ha mai pensato all'abolizione di tale controllo, avvenuta in Inghilterra già nel 1694 ed introdotta negli Stati Uniti nel 1791⁴⁸.

In rapporto a tali rilievi le dispute sulla fede, che in Germania fanno da "volano" alla politicizzazione dell'opinione pubblica⁴⁹, forniscono un valido banco di prova per esaminare alcuni dei cosiddetti scritti minori di Kant: *Che cos'è l'illuminismo?*, *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* e *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*. Essi nascono dal corpo magmatico delle tre *Critiche* e rappresentano il tentativo di attualizzarle, commisurandone i principi universali con le istanze che nascono dall'epoca. Sul finire del XVIII secolo il panorama sociale prussiano è interessato dalla polemica sullo spinozismo (negli anni '80) ed è costretto a fronteggiare anche gli influssi del razionalismo radicale, esploso con la Rivoluzione. Dalla Francia arrivano gli echi della "Costituzione civile del clero" (luglio 1790) e del processo di scristianizzazione, culminato nella proclamazione del "Culto della ragione" (novembre 1793), componendo un quadro d'insieme da

⁴⁷ Anche il teologo Bahrtd nel 1792 parla del diritto alla pubblicità come molla del progresso, «il più importante e divino dei diritti umani», CARL FRIEDRICH BAHRDT, *Rechte und Obliegenheiten der Regenten und Unterthanen in Beziehung auf Staat und Religion* (ed. or. Riga 1792), parz. in *Revolutionäre Vernunft. Texte zur jakobinischen und liberalen Revolutionsrezeption in Deutschland. 1789-1810*, hrsg. von Jörn Garber, Scriptor Verlag, Kronberg 1974, p. 36, trad. mia. Verso la fine degli anni '80 fonda ad Halle la *Deutsche Union*, una loggia massonica con la quale vuole mettere in relazione un cospicuo numero di società di lettura tedesche. Nel 1789 l'attacco ai provvedimenti di Wöllner in materia religiosa gli vale una condanna a due anni di carcere, cfr. MÖLLER, *Stato assoluto o stato nazionale*, cit., p. 601.

⁴⁸ Cfr. DILTHEY, *Der Streit Kants mit der Zensur*, cit., p. 286. Va sottolineato che anche nell'era Wöllner le preoccupazioni ed i rigori della censura sono mitigati dal fatto che cerchie ristrette di colti affrontano temi inaccessibili al grande pubblico. Così avviene per l'approvazione del primo saggio kantiano destinato alla «Berliner Monatsschrift» (intitolato: *Sul male radicale nella natura umana*), cfr. *ivi*, p. 290. Hellmuth parla di schizofrenia della censura, severa con il grande pubblico e tenera con le élites intellettuali, ma sottolinea anche come all'inizio i circoli intellettuali siano per lo più apolitici, cfr. ECKHART HELLMUTH, *Zur Diskussion um Presse- und Meinungsfreiheit in England, Frankreich und Preußen im Zeitalter der Französischen Revolution*, in *Grund- und Freiheitsrechte im Wandel der Gesellschaft und Geschichte*, hrsg. von Günther Birtsch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981, pp. 210-219 e cfr. ECKHART HELLMUTH, *Aufklärung und Pressefreiheit. Zur Debatte der Berliner Mittwochsgesellschaft während der Jahre 1783 und 1784*, «Zeitschrift für historische Forschung», IX, 1982, pp. 315-345.

⁴⁹ Sulla questione religiosa cfr. NICOLAO MERKER, *Il volto di classe dello «Stato di diritto» di Kant*, in *Id.*, *Marxismo e storia delle idee*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 147.

cui prende corpo la controversia sull'ateismo, che coinvolgerà Fichte⁵⁰. Composti a cavallo tra gli ultimi due decenni del secolo, i saggi citati consentono di indagare le strategie argomentative adottate da Kant, nel tentativo di far collimare le premesse del criticismo e le conclusioni politiche. È nel confronto con gli eventi in atto che occorre valutare le sue tesi sulla religione; come si è visto, deve affrontare sia i rigori del profilo istituzionale sia, in un senso più ampio, il raccordo tra etica e teologia da cui essi traggono alimento. In questo scenario ha luogo uno scontro, che nel prestigio del filosofo e nella "visibilità" delle sue opere trova il punto di massima tensione.

2. Il coraggio della ragione

Che cos'è l'illuminismo? del 1784 mostra come la pubblicità sia divenuta il concetto chiave per una *concezione giuridica* della libertà civile e, insieme, uno strumento operativo per la sua realizzazione⁵¹; nel rivendicarne il ruolo, tanto in questo scritto quanto nella contemporanea *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*⁵², Kant attribuisce alla libertà religiosa un rilievo che, trascurando tutto ciò che è stato detto, si farebbe fatica a comprendere. Scrive nel saggio sull'illuminismo: «Ho posto il punto principale dell'illuminismo, l'illuminismo dell'uscita dell'uomo dalla minorità di cui ha colpa egli stesso, soprattutto in *cose di religione*, perché riguardo ad arti e scienze i nostri signori non hanno alcun interesse a far la parte dei tutori sui loro sudditi; inoltre quella minorità, così com'è la più dannosa, è anche la più diso-

⁵⁰ Sullo *Spinozastreit* e sul significato politico dello spinozismo per la critica del regime monarchico cfr. NICOLAO MERKER, *L'illuminismo tedesco*, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 316-326; ancora, con un diverso approccio, cfr. CORNELIO FABRO, *Il conflitto spinoziano*, in *Introduzione all'ateismo moderno*, Editrice Studium, Roma 1969, I, pp. 523-548. Sull'*Atbeismusstreit* cfr. CORNELIO FABRO, *Evidenze ed oscurità dell'«Atbeismusstreit»*, *ivi*, pp. 549-586; sempre sull'ateismo e per una valutazione complessiva delle posizioni di Fichte cfr. GIOVANNI MORETTO, *Introduzione* a JOHANN GOTTLIEB FICHTE, *La dottrina della religione*, a cura di Giovanni Moretto, Guida, Napoli 1989, pp. 11-67; sul rapporto Kant-Fichte cfr. MARCO IVALDO, *La filosofia della religione fra Kant e Fichte. Sul Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, in *Kant e la filosofia della religione*, cit., II, pp. 483-517 e cfr. GRAZIELLA ROTTA, *La recezione di Kant nella disputa sull'ateismo del 1798-99*, *ivi*, pp. 519-542.

⁵¹ Cfr. ZWI BATSCHA - JÖRN GARBER, *Einleitung*, in *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft*, hrsg. von Zwi Batscha, Jörn Garber, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, p. 27.

⁵² Cfr. *Idee*, p. 28; trad. it., p. 40.

norante di tutte»⁵³. Denunciando l'arretratezza del popolo, legato ad un'ortodossia dogmatica che spesso degenera in superstizione, il filosofo ha ben presenti le implicazioni politiche della religione come veicolo di interiorizzazione dei meccanismi di controllo; essa rappresenta la forma più pervasiva nell'esercizio del potere, poiché ne colloca la fonte non più all'esterno ma direttamente nella coscienza del soggetto⁵⁴.

Questa consapevolezza si rispecchia in un passo fondamentale per l'architettura del sistema critico. Nel 1787 Kant pubblica la seconda edizione della *Critica della ragion pura*; nella *Prefazione*, tracciando i confini tra dominio pratico e speculativo, lega sempre più esplicitamente al primo la possibilità di concepire Dio, libertà e immortalità dell'anima: «Ho dunque dovuto sospendere [*aufheben*] il sapere per far posto alla fede; il dogmatismo della metafisica, convinto di poter procedere in essa senza una critica della ragion pura, è la vera sorgente dello scetticismo che contrasta con la moralità ed è sempre dogmatico»⁵⁵. Sullo sfondo si può cogliere una presa di distanze dall'irrazionalismo di Friedrich Heinrich Jacobi così come dal razionalismo di Moses Mendelssohn, affrontati in *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* (1786), ma per ora è importante sottolineare che per Kant fare posto alla fede *significa scalzare il pregiudizio* e colpire il monopolio delle scuole⁵⁶ e che dunque la *Critica della ragion pura* si riafferma come passo fondamentale verso l'affrancamento delle coscienze.

Nel 1788, riaffermando tale istanza, Ludwig Wilhelm Wekhrlin invoca l'arena pubblica come la sede per valutare alla luce del diritto dell'umanità le leggi positive dello Stato di polizia⁵⁷ e nel 1793, in tempi assai difficili politicamente, Heinrich Christoph Albrecht ammonisce che l'ignoranza è il vero pericolo e che la privazione della libertà di espressione toglie una valvola di sfogo, accrescendo il rischio che la protesta esploda⁵⁸. Albrecht contrappone la discussione all'inerzia delle istituzioni e dei governi, che si irrigidiscono contro le mutate condizioni so-

⁵³ *WiA*, p. 41; trad. it., p. 50.

⁵⁴ Cfr. HEINRICH POPITZ, *Phänomene der Macht*, Tübingen 1992²; trad. it., *Fenomenologia del potere*, a cura di Paolo Volonté, Luca Burgazzoli, il Mulino, Bologna 2001, pp. 21-22.

⁵⁵ *KrV*, p. 19; trad. it., p. 52.

⁵⁶ Cfr. *ibid.*; trad. it., p. 53.

⁵⁷ Cfr. LUDWIG WILHELM WEKHLIN, *Hyperboreische Briefe*, II (ed. or. s.l. 1788), parz. in *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft*, cit., pp. 277-278.

⁵⁸ Cfr. HEINRICH CHRISTOPH ALBRECHT, *Versuch über den Patriotismus* (ed. or. Hamburg 1793), *ivi*, p. 291.

ciali e vanificano anche quel po' di buono che hanno già fatto⁵⁹; ammonisce che se in Germania si volesse sacrificare la libertà di stampa, si interromperebbe il flusso che va dai libri agli uditori e da questi ai governi ed ai tribunali e su tutto si stenderebbero l'abitudine priva di pensiero e l'abilità meccanica⁶⁰. La sua tesi, come si vedrà, riprende termini centrali dello scritto kantiano sottolineandone, ancora una volta, l'importanza.

Nel 1784 Kant cerca un equilibrio tra la libertà di pensiero e l'uso meccanico di una ragione obbediente; regole e formule sono considerate come condizioni per un abuso delle disposizioni naturali, ceppi di un'eterna minorità⁶¹, ma non sono condannate indiscriminatamente, poiché assolvono l'indispensabile compito di armonizzare e stabilizzare la comunità⁶². Si tratta di individuare ciò che ostacola l'illuminismo e Kant procede distinguendo tra due usi della ragione: uno privato che può essere limitato ed è quello che ciascuno «può fare della sua ragione in un certo *impiego* o ufficio *civile* a lui affidato»⁶³; ed uno pubblico che «deve essere sempre libero e solo [...] può attuare l'illuminismo tra gli uomini»⁶⁴ e che spetta a ciascuno «*come studioso* dinanzi all'intero pubblico dei *lettori*»⁶⁵. Kant si propone come interprete autentico della volontà di Federico II ed alle richieste di obbedienza incondizionata che provengono dai tre cardini della sovranità statale (esercito, finanza e religione)⁶⁶ oppone le parole del monarca: «*Ragionate* quanto volete e su ciò che volete, ma *obbedite!*»⁶⁷. Da studiosi e membri del consorzio umano possiamo rivolgerci al pubblico della società cosmopolitica, in modo che ciò non leda le attività che svolgiamo

⁵⁹ Cfr. *ibid.*

⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 293.

⁶¹ Cfr. *WiA*, p. 36; trad. it., p. 46.

⁶² «Ora, in alcuni affari che concernono l'interesse del corpo comune, è necessario un certo meccanismo, per via del quale alcuni membri del corpo comune non possono che comportarsi in modo meramente passivo, così da essere diretti dal governo, con un'armonia artificiale, verso pubbliche finalità, o perlomeno trattenuti dal distruggerle», *ivi*, p. 37; trad. it., p. 47.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ «L'ufficiale dice: non ragionate, fate le esercitazioni! L'intendente di finanza: non ragionate, pagate! L'ecclesiastico: non ragionate, credete!», *ibid.*; trad. it., p. 46. In merito cfr. GIBERT BEYERHAUS, *Kants "Programm" der Aufklärung aus dem Jahre 1784* (ed. or. 1921), in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. von Zwi Batscha, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976, p. 155.

⁶⁷ *WiA*, p. 37; trad. it., p. 46.

come membri passivi della macchina di governo⁶⁸.

La conclusione del saggio evidenzia che lo scopo kantiano non è la spaccatura del rigido guscio statale; in nome del «germe» della libertà e della dignità umane si deve superare l'immagine dell'uomo e dello Stato come macchina⁶⁹, ma per il momento (anzi nel *sine die* di un infinito, riformistico progresso) sembra che non se ne possa fare a meno. Come si legge nell'*Idea di una storia universale*, è con le leggi e nel «recinto» della società civile che la natura ottiene il suo fine supremo: lo sviluppo di tutte le facoltà umane⁷⁰. È necessaria una riforma lenta ma inarrestabile e fondata sulla ragione⁷¹, che nella sua veste pratica assegna all'uomo la predetta dignità: un valore che, a differenza delle cose, non è e non ha un prezzo ed attorno al quale gravita il sistema morale della *Fondazione della metafisica dei costumi*⁷².

Quest'opera si profila come orizzonte fondativo degli scritti coevi e pone le condizioni per confutare il teorema del meccanicismo eu-demonistico, adottato dal dispotismo illuminato⁷³. Ricorrendo all'immagine del libero pensiero come seme o germe, Kant dà un'interpretazione politica alla plasticità della forma sistemica, introdotta con la *Critica della ragion pura* e che deve crescere in modo armonico mediante sviluppo interno e non con aggiunte dall'esterno⁷⁴. In questa

⁶⁸ Cfr. *ibid.*; trad. it., p. 47.

⁶⁹ «Quando allora la natura abbia sviluppato sotto questo duro involucro il germe del quale essa si prende cura più amorevolmente, cioè la tendenza e la vocazione al libero pensiero, quest'ultimo avrà gradualmente effetto a sua volta sul modo di sentire del popolo (per cui questo diverrà sempre più capace della libertà di agire), e infine persino sui principi del governo, che troverà esso stesso propizio trattare l'uomo, che ora è più che una macchina, conformemente alla sua dignità», *ibid.*, p. 41; trad. it., p. 51. La macchina rappresenta l'idea prussiana dello Stato, un concetto normativo dell'intero che ne racchiude il funzionamento e le linee di sviluppo, cfr. BARBARA STOLLBERG-RILINGER, *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, Duncker & Humblot, Berlin 1986, pp. 62-75 e p. 247.

⁷⁰ Cfr. *Idee*, p. 22; trad. it., pp. 34-35.

⁷¹ Sul superamento della costituzione meccanica dell'esistenza animale dell'uomo attraverso la ragione cfr. *ibid.*, p. 19; trad. it., pp. 31-32.

⁷² Cfr. *GMdS*, pp. 435-436; trad. it., pp. 93-94.

⁷³ Osserva Antoni: «Con tale concetto egli [*scil.* Kant] può togliere ogni preteso carattere etico allo Stato settecentesco, che, nella sua funzione paternalistica, poteva assumere atteggiamenti moralistici, agevolato dall'etica eudemonistica. Kant lo riduce ad amministrazione e potenza», CARLO ANTONI, *La lotta contro la ragione*, Sansoni, Firenze 1968, p. 258.

⁷⁴ Sull'idea come principio gerarchico ordinatore di un sistema di concetti cfr. *KrV*, pp. 427-428; trad. it., pp. 509-510. Nel sistema, come unità sotto l'idea, l'organiz-

zazione è *articulatio* e non *coacervatio* e, come un corpo, cresce senza alterare la proporzione (*per intusceptionem*) e non per un'estrinseca aggiunta (*per appositionem*) cfr. *ibid.*, pp. 538-539; trad. it., p. 623. La metafora del corpo rimanda all'uso del termine «costituzione» (*Verfassung*), che fino all'epoca moderna i pensatori politici hanno mutuato dalla medicina, intendendolo come composizione, complessione di un essere vivente, cfr. HEINZ MOHNHAUPT, *A. Verfassung I*, in HEINZ MOHNHAUPT - DIETER GRIMM, *Verfassung. Zur Geschichte des Begriffs von der Antike bis zur Gegenwart*, Duncker & Humblot, Berlin 1995², pp. 25-33.

Se queste sono le direttrici di sviluppo della riflessione di Kant, si deve tornare alla strategia argomentativa di *Che cos'è l'illuminismo?* e far vedere come in esso la religione degli statuti e dei dogmi sia considerata un ingranaggio del meccanismo statale. Ma si può compiere

zazione è *articulatio* e non *coacervatio* e, come un corpo, cresce senza alterare la proporzione (*per intusceptionem*) e non per un'estrinseca aggiunta (*per appositionem*) cfr. *ibid.*, pp. 538-539; trad. it., p. 623. La metafora del corpo rimanda all'uso del termine «costituzione» (*Verfassung*), che fino all'epoca moderna i pensatori politici hanno mutuato dalla medicina, intendendolo come composizione, complessione di un essere vivente, cfr. HEINZ MOHNHAUPT, *A. Verfassung I*, in HEINZ MOHNHAUPT - DIETER GRIMM, *Verfassung. Zur Geschichte des Begriffs von der Antike bis zur Gegenwart*, Duncker & Humblot, Berlin 1995², pp. 25-33.

⁷⁵ Cfr. *KdU*, p. 352; trad. it., p. 383.

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 373-374; trad. it., p. 429. Sulle caratteristiche dell'organismo cfr. JOHN DAVID MCFARLAND, *Kant's Concept of Teleology*, University Press, Edinburg 1970, pp. 103-111.

⁷⁷ Cfr. THOMAS HOBBS, *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civill*, London 1651, in *The English Works of Thomas Hobbes*, Collected and Edited by William Molesworth, London 1839 (Scientia Verlag, Aalen 1966), III; trad. it., *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, a cura di Arrigo Pacchi e Agostino Lupoli, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 5; in merito cfr. GERHARD DOHRN-VAN ROSSUM, *Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper (I-VI)*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., p. 555.

⁷⁸ Cfr. *KdU*, p. 374; trad. it., p. 429. Nel 1790 Kant sottolinea l'uso analogico del termine organizzazione, introducendo la totale trasformazione di un grande popolo in uno Stato, ciò che implica il riferimento alla struttura delle magistrature e dell'intero corpo statale. Nella vita civile così determinata ogni membro (*Glied*) è mezzo e insieme scopo e, concorrendo alla possibilità del tutto, viene a sua volta determinato dall'idea di questo in rapporto alla propria funzione ed alla posizione, cfr. *ibid.*, p. 375; trad. it., p. 431.

un passo ulteriore e mostrare che la pretesa irrimediabilità di leggi, regole, regolamenti è un giogo che il potere impone alle coscienze, svolgendo una funzione che va ben oltre la stabilizzazione meccanica; per questo si tratta di un nodo politico che secondo Kant dev'essere sciolto⁷⁹. La riflessione sui limiti dell'obbedienza del cittadino, che deve versare i tributi ma può liberamente esprimersi come studioso, è riportata quasi subito all'ambito della fede e delle sue istituzioni; dei tre cardinali menzionati il confessionale è quello affrontato in modo più diretto e con un'ampiezza che colpisce rispetto alla brevità del saggio. Kant applica il binomio uso pubblico-uso privato della ragione al caso di un ecclesiastico che, come ministro e membro di una Chiesa, ne trasmetta il catechismo e nel contempo si dedichi alla ricerca con scrupolo e libertà, riflettendo sulla fede e diffondendo le proprie idee in materia di riforma ecclesiastica⁸⁰. Ciò è possibile perché in qualità di funzionario, e senza offendere la propria coscienza, egli adempie all'obbligo di insegnare in base ad una prescrizione e nel nome di un altro⁸¹.

Tutt'altro che critico verso l'assoggettamento della Chiesa allo Stato e senza chiederne l'affrancamento da esso, sembra che il filosofo cerchi di battere un percorso con il quale laicizza o secolarizza l'intera serie degli atti che un religioso compie, svolgendo il compito affidatogli dalla società. Per evitare lo scollamento tra i due versanti, l'interno e l'esterno, Kant ricorre all'ammissione "problematica", da parte del ministro del culto, degli articoli di fede e degli insegnamenti da diffondere tra i fedeli⁸²; quest'ultimo dovrà solo preoccuparsi che tali dottrine non contraddicano apertamente alla propria religione interiore, cosa che ne imporrebbe le dimissioni⁸³. In tal modo dovrebbe rendersi

⁷⁹ Sulla valenza politica dell'argomento cfr. WERNER SCHNEIDERS, *Emanzipation und Kritik: Kant* (ed. or. 1974), in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, cit., p. 172.

⁸⁰ Cfr. *WiA*, p. 38; trad. it., p. 47.

⁸¹ Cfr. *ibid.*; trad. it., p. 48.

⁸² Nella *Critica della ragion pura* si parla di "giudizi problematici" allorché, in assenza di argomenti decisivi, la loro affermazione o la loro negazione è semplicemente possibile ed arbitraria, cfr. *KrV*, pp. 89-90; trad. it., pp. 142-143.

⁸³ Kant ne descrive così il lavoro: «Egli dirà: la nostra chiesa insegna questo o quest'altro; queste sono le prove di cui essa si serve. Egli trae di conseguenza tutto l'utile pratico per la sua comunità da precetti che egli non sottoscriverebbe con piena convinzione, e alla cui presentazione può tuttavia impegnarsi perché non è del tutto impossibile che in essi la verità giaccia nascosta, e in ogni caso perché almeno non vi si è trovato nulla di contrario alla religione interiore. Se infatti egli credesse di trovarvi qualcosa che vi contraddicesse, non potrebbe amministrare il suo ufficio con coscienza: dovrebbe abbandonarlo», *WiA*, p. 38; trad. it., p. 48.

possibile la coabitazione dei due usi della ragione, sottoposta ad un continuo riesame⁸⁴.

Le dimissioni sono concepite come una forma di tutela a beneficio del singolo, che non intenda sacrificare l'uso pubblico al privato; ma Kant amplia la portata del discorso e chiama in causa tutto il clero, indicando nelle riforme un successivo e più importante strumento di garanzia. In altri termini si dovranno considerare suscettibili di variazione anche quelle regole, che determinano l'uso privato della ragione e che finora sono state considerate delle costanti. Sono importanti anche i criteri esteriori individuati per distinguere le due diverse prospettive. Infatti allorché il prete parla ai suoi fedeli, egli – per quanto l'uditorio sia ampio – non si rivolge al mondo, ma ad una riunione «domestica»; perciò deve attenersi all'uso privato ed alle regole che lo determinano⁸⁵. Anticipando temi affrontati nella *Religione nei limiti della semplice ragione*, viene mostrato il carattere parziale e coattivo di quella chiesa reale o «visibile» che, si legge nell'opera del '93, ancora non si è realizzata come «vera chiesa (visibile)» o «regno (morale) di Dio sulla terra»; in quest'ultimo caso la relazione tra i membri e quella con lo Stato dovranno essere improntate al principio di libertà e se ne viene escluso il caos democratico degli illuminati, che puntano sull'ispirazione individuale, ne è escluso anche il principio gerarchico. Ciò non significa abolire le regole, ma ripensarle all'interno di una funzione stabilizzatrice che garantisca l'organizzazione della comunità umana e che, ispirata all'idea della «chiesa invisibile (semplice idea dell'unione di tutti i giusti sotto il governo immediato ma morale di Dio)», non si irrigidisca su prescrizioni statutarie; esse sono date solo come forme provvisorie della sua amministrazione e non devono ostacolare la religione naturale in quanto morale⁸⁶.

Tornando allo scritto sull'illuminismo, meritano attenzione le pa-

⁸⁴ La distinzione tra religione privata e pubblica (*öffentliche Religion* e *Privatreligion*) è fondamentale nel pensiero del neologo Semler; la teologia, i cui dogmi sono per lui storicamente determinati, concerne sia le istituzioni religiose "pubbliche", che disciplinano l'esercizio del culto, sia il "privato" e cioè lo spazio di una libera indagine scientifica sulla religione. È verosimilmente su tale distinzione – e dunque sulla necessità di non far collidere i domini – che Semler, unico tra i neologi, basa nel 1788 una sorprendente difesa dell'editto sulla religione di Wöllner, cfr. BIANCO, *Fede e Sapere*, cit., pp. 151-154. Sull'opera e la vita di Semler, cfr. WALTER NIGG, *Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung*, Verlag Beck, München 1934, pp. 118-134.

⁸⁵ Cfr. *WiA*, p. 38; trad. it., p. 48.

⁸⁶ Cfr. *Religion*, p. 101 e pp. 157-158; trad. it., pp. 426-427 e pp. 486-487.

role con le quali Kant riassume le argomentazioni sopra riportate: «Che i tutori del popolo (in cose spirituali) debbano essere a loro volta minori, è un'assurdità che conduce a perpetuare assurdità»⁸⁷. Una scelta di simboli e gerarchie suggellata dal giuramento ostacolerebbe l'evoluzione del pensiero, facendo della tutela una condizione stabile⁸⁸; con ciò sono chiamate in causa le autorità civili, allargando la portata delle affermazioni in modo significativo: «Un tale contratto, che verrebbe concluso al fine di allontanare per sempre ogni ulteriore illuminismo dal genere umano, è assolutamente irritato e nullo; dovesse anche essere ratificato dal potere supremo, da diete imperiali e dai più solenni trattati di pace»⁸⁹. Un impegno assunto per le generazioni successive bloccherebbe la loro spinta a migliorare ed a liberarsi dagli errori; sarebbe un crimine contro la natura umana e i discendenti potrebbero rinnegarlo per la sua empietà⁹⁰. Il nesso tra libertà di religione e illuminismo, posto dall'*Idea* come compito intergenerazionale in una filosofia della storia⁹¹, trova nella polemica sulla fissità degli statuti un punto di aggancio ed una declinazione in termini più esplicitamente politici.

Poiché nel divieto culmina la *pars destruens* dell'argomento, è necessario passare a quella *construens*; serve un criterio guida per le scelte, che Kant esprime con un'immagine fondamentale della sua filosofia: «La pietra di paragone [*Probirstein*] di tutto ciò che può essere deliberato come legge su un popolo sta nella domanda: un popolo potrebbe davvero imporre a se stesso una tale legge?»⁹². Si potrebbe contravvenire a tale canone solo in attesa di una maturazione delle coscienze⁹³; allora (con l'unione dei voti dei cittadini, anche se non di

⁸⁷ *WiA*, p. 38; trad. it., p. 48.

⁸⁸ Cfr. *ivi*, pp. 38-39; trad. it., p. 48. Sull'argomento cfr. NESTORE PIRILLO, *Il giuramento e il tribunale della coscienza*, in *Kant e la filosofia della religione*, cit., I, pp. 82-111.

⁸⁹ *WiA*, p. 39; trad. it., p. 48, corsivo mio.

⁹⁰ Cfr. *ibid.*; trad. it., pp. 48-49.

⁹¹ Cfr. *Idee*, p. 20; trad. it., p. 32.

⁹² *WiA*, p. 39; trad. it., p. 49. Sulla ripresa di questo argomento cfr. *Gemeinspruch*, pp. 304-305; trad. it., pp. 150-151.

⁹³ Si tratta di un'anticipazione assai importante nel pensiero giuridico kantiano: la *lex permissiva* o *Erlaubnisgesetz*, considerata nella *Pace perpetua* non come eccezione alla norma di diritto, ma alla sua applicazione, cfr. *ZeF*, p. 347; trad. it., pp. 167-168. Essa viene estesa alla provvisoria accettazione di una costituzione dispotica, che dia vita ad un governo repubblicano, fino a che il popolo non avverta l'influsso della pura idea dell'autorità della legge e sia maturo per una propria legislazione; il dispotismo, inoltre, dovrà essere tollerato se l'abolizione della sua costituzione potrà esporre uno Stato al ri-

tutti) sarebbe possibile avanzare presso il sovrano delle istanze di cambiamento nella costituzione religiosa, fatte salve le volontarie adesioni all'antica⁹⁴. Kant afferma in modo ancor più netto: «Ciò che un popolo non può mai deliberare su se stesso, ancor meno può deliberarlo un monarca sul popolo; poiché la sua autorità legislativa si fonda precisamente sul fatto che egli unifica l'intera volontà del popolo nella sua. Purché badi che ogni vero o presunto miglioramento si accordi con l'ordine civile, egli non può per il resto che lasciar fare ai suoi sudditi ciò che trovano necessario per la salvezza della loro anima»⁹⁵.

La pietra di paragone riporta al popolo il principio dell'autonomia, che nella *Fondazione della metafisica dei costumi* è riferito all'individuo: «soggetto soltanto alla propria universale legislazione ed obbligato ad agire soltanto in conformità alla propria volontà, che è legislatrice universale secondo il fine della natura»⁹⁶; ma è fondamentale che nella stessa opera, e per gli stessi motivi, l'autonomia resti la condizione del progetto di comunità di un «regno dei fini»: l'unione di soggetti autonomi nella quale Dio, oltre ad essere legislatore come gli altri, è anche capo⁹⁷. Si può mostrare come questa comunità non escluda le libertà esterne e possa avere una valenza politica: la dignità umana, come fine in sé, è la stella polare a cui si ispira ogni massima, ma il regno è anche unione sistematica in base a leggi che disciplinano i rapporti reciproci tra uomini i quali sono insieme fini e mezzi⁹⁸.

schio di farsi assorbire da un altro, cfr. *ivi*, p. 373; trad. it., p. 191. Nella *Metafisica dei costumi* la *lex permissiva* è proposta come un postulato a tutela della proprietà, il quale ci consente d'imporre a terzi l'obbligo, che altrimenti non avrebbero, di astenersi dall'uso di ciò che abbiamo in nostro possesso, cfr. *MdS*, p. 247 e p. 276; trad. it., pp. 81-83 e p. 123. Sull'argomento cfr. REINHARD BRANDT, *Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre*, in *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, hrsg. von Reinhard Brandt, W. de Gruyter, Berlin-New York 1982, pp. 233-285 e cfr. REINHARD BRANDT, *Das Problem der Erlaubnisgesetze im Spätwerk Kants*, in *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, hrsg. von Otfried Höffe, Akademie Verlag, Berlin 1995, pp. 69-86.

⁹⁴ Cfr. *WiA*, p. 39; trad. it., p. 49.

⁹⁵ *Ivi*, p. 40; trad. it., p. 49. In termini analoghi cfr. *MdS*, pp. 327-328; trad. it., pp. 239-241.

⁹⁶ *GmDS*, p. 432; trad. it., p. 91.

⁹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 433-434; trad. it., pp. 92-93. Su Dio come sovrano del *regno dei fini* cfr. ANTONIO BANFI, *Esegesi e letture kantiane*, a cura di Lino Rossi, Argalia, Urbino 1969, I, p. 260; per un'accurata ricostruzione del valore etico-teleologico della figura del capo cfr. ALBERTO PIRNI, *Il "regno dei fini" in Kant*, il Melangolo, Genova 2000, pp. 82-98.

⁹⁸ Langthaler si è occupato della valenza politica del regno dei fini; lo riconduce al fine ultimo (*letzter Zweck*) della teleologia e cioè all'organizzazione mondana degli scopi, che si realizza attraverso lo sviluppo delle nostre attitudini nella cultura e nella so-

Con riferimento allo Stato, la volontà riassuntiva del sovrano – in teoria – dovrebbe far salva la prerogativa del popolo come soggetto autonomo ed autolegislatore; se quello agisse diversamente, questo cadrebbe in una condizione di eteronomia⁹⁹ tanto più grave se, considerati i riferimenti a macchina e dignità, si rammenta che, sempre nella *Fondazione*, per Kant «autonomia è il principio della dignità della natura umana e di ogni altra natura ragionevole»¹⁰⁰. La salvezza dell'anima è rivendicazione della libertà morale, che si esprime anche attraverso una fede razionale; l'autonomia fa da limite in cui si incontrano e si distinguono la legislazione temporale (compresa la costituzione religiosa) e quella spirituale, in quanto la si riconduca alla fondazione puramente pratica; l'esclusione del principio della felicità tanto dal dominio morale¹⁰¹, quanto da quello giuridico¹⁰² è quindi una rivendicazione contro l'eteronomia, all'interno ed all'esterno, che colpisce il macro-soggetto.

Attraverso la salvezza dell'anima si determinano i limiti dell'attività del sovrano. In linea di principio l'affermazione è forte; ma occorre anche considerare come Kant la riconduca al contesto politico prussiano ed è mia opinione che, a questo punto, al discorso venga meno buona parte della forza propositiva. L'ammissione della libertà anche in materia di religione, prosegue Kant, non è dannosa e la stessa libertà di critica è possibile e testimoniata dal regno di Federico II; nel suo secolo gli ostacoli cadono progressivamente, benché sia lontano il tempo di un corpo sociale che ragiona da sé in materia di fede¹⁰³. In Federico Kant individua il padrone di cui l'uomo ha bisogno nella vita civile (ne parla nell'*Idea di una storia universale*)¹⁰⁴ e *Che cos'è l'illu-*

minismo? cerca di mostrare quale ne sia lo spazio d'azione nell'infinito progresso, che è posto come scopo dalla natura. Ma la lettura del presente al cospetto di tale irraggiungibile traguardo “sfuma” pericolosamente i limiti dell'operato del sovrano. Se si considera che teoreticamente l'«ideale» kantiano «consiste nell'idea non semplicemente *in concreto*, ma *in individuo*, ossia come cosa singolare, determinabile o determinata esclusivamente per mezzo dell'idea»¹⁰⁵; e inoltre se si tiene conto che, ad esempio, virtù e saggezza sono idee pure e la figura del saggio è l'ideale o archetipo corrispondente (un “criterio indispensabile” per valutare la nostra imperfezione pratica e teoretica)¹⁰⁶, allora la *laudatio* kantiana appare pericolosamente vicina ad elevare Federico all'empireo archetipico del capo e del potere ovvero a trascinare questi sulla terra, ipostatizzandoli e riducendoli alla singolarità empirica di un re.

La fondazione razionale pura della libertà segna un punto di svolta e *Che cos'è l'illuminismo?* ne mette in evidenza le implicazioni politiche; come si legge nell'*incipit*: «L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dalla minorità di cui è egli stesso colpevole. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Colpevole è questa minorità, quando la sua causa non stia nella mancanza di intelletto, bensì nella mancanza di decisione e di coraggio nel servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di usare il tuo *proprio* intelletto! Questa è dunque la parola d'ordine dell'illuminismo»¹⁰⁷. Il senso forte di tale *Aufklärung* va cercato nel raccordo strutturale con il principio dell'autonomia e con le decisive ricadute sulla filosofia del diritto: l'illuminismo è un atto di

care il padrone tra gli uomini e quindi nel fatto che egli stesso ha bisogno di un padrone: «Non si vede come l'uomo possa procurarsi un capo della giustizia pubblica che sia egli stesso giusto, che lo si cerchi in una persona singola o in un'associazione di molte persone prescelte a tal fine. Perché ciascuna di queste abuserà sempre della sua libertà se non ha nessuno sopra di sé che eserciti su di lei la forza secondo le leggi», *Idee*, p. 23; trad. it., p. 35.

⁹⁹ Cfr. *GMdS*, p. 433; trad. it., p. 92.

¹⁰⁰ Ivi, p. 436; trad. it., p. 95.

¹⁰¹ Ivi, pp. 441-442; trad. it., pp. 101-102.

¹⁰² «Ma il concetto di un diritto esterno in generale deriva interamente dal concetto della *libertà* nel rapporto esterno degli uomini tra loro e non ha nulla a che fare con il fine che tutti gli uomini hanno di natura (il fine di raggiungere la felicità), né con la prescrizione dei mezzi per conseguirlo: così che questo fine, proprio perciò, non si deve assolutamente intromettere in quella legge come suo fondamento di determinazione», *Gemeinspruch*, p. 289; trad. it., p. 137.

¹⁰³ Cfr. *WiA*, p. 40; trad. it., p. 50.

¹⁰⁴ Nell'*Idea* Kant sottolinea la formidabile difficoltà che consiste nel dover cer-

care il padrone tra gli uomini e quindi nel fatto che egli stesso ha bisogno di un padrone: «Non si vede come l'uomo possa procurarsi un capo della giustizia pubblica che sia egli stesso giusto, che lo si cerchi in una persona singola o in un'associazione di molte persone prescelte a tal fine. Perché ciascuna di queste abuserà sempre della sua libertà se non ha nessuno sopra di sé che eserciti su di lei la forza secondo le leggi», *Idee*, p. 23; trad. it., p. 35.

¹⁰⁵ *KrV*, p. 383; trad. it., p. 462. Negli anni successivi la distinzione viene ripresa accentuando la valenza rappresentativa dell'ideale, che, a proposito del bello, è riportato all'immaginazione o facoltà rappresentativa: «Idea significa propriamente un concetto della ragione, e ideale la rappresentazione di un essere singolo in quanto è adeguata ad un'idea», *KdU*, p. 232; trad. it., p. 131.

¹⁰⁶ Cfr. *KrV*, p. 384; trad. it., p. 463.

¹⁰⁷ *WiA*, p. 35; trad. it., p. 45. Per un'analoga posizione, ricondotta alla massima del «pensare da sé» nella lotta contro il pregiudizio, cfr. *KdU*, pp. 294-295; trad. it., pp. 265-267.

autoemancipazione¹⁰⁸ che si realizza attraverso un controllo pubblico, che la ragione effettua su se stessa attraverso la comunicazione¹⁰⁹. Perché questo sia possibile, non è sufficiente rivendicare per l'umanità il diritto al progresso; occorre anche un criterio di garanzia¹¹⁰. Viene così introdotto il plesso concettuale che nella *Fondazione della metafisica dei costumi* è descritto come assunzione del punto di vista altrui¹¹¹ e che percorre l'intero arco del criticismo; riaffiora nella *Critica del Giudizio*¹¹² e matura le sue implicazioni politiche nel *Detto comune* (dov'è alla base del contratto originario)¹¹³ e nella *Pace perpetua* (dov'è posto come condizione per un governo repubblicano)¹¹⁴, giungendo fino alla *Metafisica dei costumi*¹¹⁵: in sintesi, la vera pietra di paragone di ciò che si può imporre come legge al popolo è fornita dalla domanda se questo potrebbe scegliere di imporsela. Kant apre una prospettiva politica di portata non pienamente comprensibile, a meno che non la si rileggi sullo sfondo dei suoi scritti successivi. Ma non solo. Nel 1784

¹⁰⁸ Sottolineando l'importanza di tale affrancamento, scrive Schneiders: «Sono contemporaneamente soggetto e oggetto dell'illuminismo e posso rompere il cerchio chiuso della tutela autoimposta e di quella esterna solo a partire dalla libertà e lungo un processo di autoilluminismo», SCHNEIDERS, *Emanzipation und Kritik: Kant*, cit., p. 69, trad. mia.

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 174.

¹¹⁰ Cfr. EBERHARD GÜNTHER SCHULZ, *Kant und die Berliner Aufklärung*, in *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 6-10 April 1974*, hrsg. von Gerhard Funke, II.1, W. de Gruyter, Berlin-New York 1974, p. 71.

¹¹¹ Sull'essere ragionevole come fine in sé Kant scrive che «questa sua dignità (prerogativa) suprema, che lo pone al di sopra di tutti i comuni esseri della natura, richiede certamente che egli consideri le sue massime dal proprio punto di vista, ma insieme anche dal punto di vista di qualsiasi altro essere ragionevole legislatore (che perciò si chiama anche persona). Diviene così possibile un mondo di esseri ragionevoli (*mundus intelligibilis*) come un regno dei fini, fondato sulla legislazione di tutte le persone che ne sono membri», *GMdS*, p. 438; trad. it., p. 97.

¹¹² Cfr. *KdU*, pp. 294-295; trad. it., pp. 265-267. In merito cfr. HANNAH ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. by Ronald Beiner, University of Chicago Press, Chicago 1982; trad. it., *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, a cura di Pier Paolo Portinaro, Carola Cicogna, Maurizio Vento, il Melangolo, Genova 1990, p. 68.

¹¹³ Cfr. *Gemeinspruch*, p. 297; trad. it., p. 144.

¹¹⁴ Cfr. *ZeF*, p. 350; trad. it., pp. 169-170.

¹¹⁵ Cfr. *MdS*, pp. 313-314; trad. it., pp. 213-215; sul progresso nell'illuminismo attraverso le generazioni, basato da Kant sul diritto alle riforme in materia di religione (diritto spettante al popolo riunito) cfr. *ivi*, pp. 327-328; trad. it., pp. 239-241. Per la rilevanza di tale plesso concettuale nelle opere kantiane cfr. SCHULZ, *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., pp. 71-76.

egli fornisce una rilevante anticipazione degli argomenti che, nel 1791, saranno adottati da Paine a sostegno della rappresentatività, facendone un nesso che non lega solo chi delibera e chi vota, ma che appartiene alla storia ed al rapporto tra le generazioni: ciascuna dev'essere libera di agire in piena autonomia e nessuno può disporre della discendenza fino alla fine dei tempi, fissando come il mondo debba essere governato. Solo così si rompe la tirannia di coloro che governano dalla tomba, decidendo per chi verrà¹¹⁶.

La definizione dell'illuminismo si lega strutturalmente alle sorti dell'umanità, concepita come intero sia dal punto di vista sincronico, sia da quello diacronico; se l'istituzionalizzazione costituisce il versante politicamente più visibile della teologia prussiana di fine secolo, non può esserne trascurato l'altro, che punta sull'universalismo cristiano e fa di tutto il mondo una patria per l'uomo: una propensione cosmopolita che i teologi condividono con Kant¹¹⁷. Nell'*Idea di una storia universale* egli presenta un plesso decisivo per religione e politica, dal quale si diramano importantissime direttrici per l'elaborazione delle opere successive. Nella *Tesi ottava* parla del piano occulto della natura, per realizzare una costituzione politica perfetta, che sola consente lo sviluppo delle attitudini umane. Nei complicati rapporti tra Stati il progresso culturale è divenuto una leva fondamentale di forza e prestigio e l'egoismo del potere sarà costretto anche ad un maggior rispetto della libertà civile, senza cui non si produce la necessaria ricchezza. Poste tali premesse, Kant riflette sulle loro possibili attuazioni ed auspica il riconoscimento della libertà religiosa attraverso l'affermazione dell'illuminismo, che si estenderà fino ai regnanti. La diffusione di quest'ultimo, unita al calcolo su costi e benefici, condurrà ad una grande federazione di Stati: un ordinamento cosmopolitico che, come fine supremo della natura, sarà la matrice per consolidare e portare a maturazione le disposizioni originarie dell'uomo¹¹⁸.

Le prospettive indicate sono di indubbia rilevanza ed esercitano un fascino altrettanto forte; tuttavia la svolta kantiana dev'essere consi-

¹¹⁶ Cfr. THOMAS PAINE, *The Rights of Man, being an Answer to Mr. Burke's attack on the French Revolution*, London 1791; trad. it., *I diritti dell'uomo*, in THOMAS PAINE, *I diritti dell'uomo e altri scritti*, a cura di Tito Magri, Editori Riuniti, Roma 1978, pp. 121-122. In proposito cfr. BRUNO ACCARINO, *Rappresentanza*, il Mulino, Bologna 1999, pp. 76-80.

¹¹⁷ Cfr. SCHOLDER, *Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland*, cit., pp. 478-480.

¹¹⁸ Cfr. *Idee*, pp. 27-28; trad. it., pp. 39-41.

derata anche alla luce di alcune circostanze, che ne consentano un esame più completo e permettano di valutarne la reale incidenza. In primo luogo la distinzione tra uso pubblico e privato della ragione riprende, quasi alla lettera, le posizioni del ministro dell'educazione Karl Abraham von Zedlitz, dedicatario della *Critica della ragione pura*. Tra il 1776 ed il 1783 questi si pronuncia sui contrasti tra le autorità religiose da una parte e, dall'altra, rispettivamente il teologo Johann August Starck (collega di Kant a Königsberg) ed il predicatore Johann Heinrich Schultz. Più che il dettaglio delle controversie interessa il criterio utilizzato per dirimerle; la tesi ufficiale del governo è che i due hanno il dovere di attenersi al catechismo ufficiale come funzionari e membri del clero e che, d'altro canto, possono liberamente ricercare ed esprimersi come studiosi¹¹⁹.

In tal modo si comprende meglio l'apprezzamento kantiano della libertà concessa da Federico II; ma per una valutazione più ampia è utile considerare anche la polemica, che segue alla pubblicazione del libro di Mendelssohn *Gerusalemme, ovvero il potere religioso ed il giudaismo* (1783). L'autore propone una netta separazione tra Stato e Chiesa e fornisce un'interpretazione razionalistica dell'ebraismo¹²⁰, rivendicando la più ampia libertà di coscienza¹²¹; Kant non tarda a testimoniare la sua approvazione, inviando una lettera all'autore¹²². Dai reiterati attacchi di Mendelssohn all'obbligo giurato di fedeltà alle verità di fede¹²³ sorge una polemica con l'orientalista Johann David Michaelis¹²⁴; su di essa in-

¹¹⁹ Sulla vicenda cfr. BEYERHAUS, *Kants "Programm" der Aufklärung aus dem Jahre 1784*, cit., p. 159. Per i testi dei Rescritti di von Zedlitz cfr. ivi, pp. 161-164.

¹²⁰ Cfr. MOSES MENDELSSOHN, *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum*, Berlin 1783; trad. it., *Jerusalem ovvero sul potere religioso e il giudaismo*, a cura di Gennaro Auletta, Guida, Napoli 1990, pp. 89-161.

¹²¹ Su cattedratici e predicatori che mettono in discussione principi dottrinali a cui sono obbligati per giuramento, Mendelssohn scrive: «È la sana ragione a dire loro che nessuno, né lo Stato, né la Chiesa, ha avuto il diritto di farli giurare su cose di fede; e che né lo Stato, né la Chiesa hanno il diritto di mettere in relazione la fede e il giuramento su determinate proposizioni con cariche, onori e prestigio, oppure di fare della professione di fede su determinate proposizioni la condizione in virtù della quale quelli vengono conferiti», ivi, p. 81.

¹²² Cfr. IMMANUEL KANT, *An Moses Mendelssohn. Den 16. Aug. 1783*, in *Briefwechsel, Ak.*, X, p. 347; trad. it., *A Moses Mendelssohn*, in *Epistolario filosofico*, cit., pp. 130-131.

¹²³ Cfr. MENDELSSOHN, *Jerusalem*, cit., p. 81 e cfr. Id., *Ueber die 39 Artikel der englischen Kirche und deren Beschwörung*, «Berlinische Monatsschrift», 1, 1784, pp. 24-41.

¹²⁴ Per la ricostruzione della vicenda cfr. SCHULZ, *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., pp. 61-65.

terviene il parroco berlinese Johann Friedrich Zöllner, il promotore del dibattito sull'illuminismo, che propone di distinguere tra Chiesa e religione, sostenendo che la prima è una società, un rapporto tra uomini fondato su norme e che deve supportare la seconda, consistente nel legame che gli uomini hanno con Dio. Perciò l'impegno formale concerne i doveri che gli uomini assumono tra loro¹²⁵. Zöllner fornisce a Kant una base teorica, che viene integrata e circostanziata con il criterio di distinzione introdotto da von Zedlitz¹²⁶.

Dunque Kant si serve di tali posizioni; ma il suo criticismo è in grado di fornirne una reinterpretazione completa, tanto da rifondarle. Ed è a questo punto che occorre prestare attenzione alle ambiguità del testo. La perorazione della libertà religiosa è una presa di posizione sulla politica culturale della Corona e non si arresta ai problemi di coscienza del ministro di culto, ai loro risvolti sul piano personale. Kant considera tali problemi come la conseguenza di una forma istituzionale che interviene sulle coscienze; perciò vede in essi il punto di avvio per un necessario percorso di riforma. Tuttavia appaiono passibili di qualche obiezione sia il modo in cui affronta questo progetto, sia l'accettazione – fin troppo fiduciosa – di una distinzione segnata dal prosaico empirismo della prassi amministrativa.

Come nota Gisbert Beyerhaus, nel tono dimesso e poco accademico dell'articolo si potrebbe cogliere un ufficioso sostegno alle politiche ministeriali fredericiane; un compromesso che con l'individuazione degli usi privato e pubblico tiene in piedi, giustapponendole, due realtà in crescente tensione, senza considerarne il punto di rottura¹²⁷. In Prussia la distinzione occulta una spaccatura, perché il rapporto non insiste tra il libero pensatore e la Chiesa; con l'istituto della garanzia giuridica statale essi vengono spossessati delle loro prerogative e sottoposti al paternalistico interesse della corona, ponendo le condizioni per distruggere negli angusti limiti delle leggi il senso dell'*Aufklärung*. L'ultima parola spetta al sovrano e la determinazione di limiti per

¹²⁵ Cfr. JOHANN FRIEDRICH ZÖLLNER, *Über Moses Mendelssohns Jerusalem*, Maurer, Berlin 1784, pp. 58-59. Si legge, in particolare: «La questione non verte più sui doveri imposti dalla religione, ma su quelli che un uomo, unendosi con altri riguardo ad essa, possa esigere che siano rispettati oppure che lui stesso possa o debba compiere», ivi, p. 59, trad. mia. Per un esame dettagliato delle corrispondenze testuali tra Kant e Zöllner cfr. SCHULZ, *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., pp. 65-71.

¹²⁶ Cfr. ivi, p. 68.

¹²⁷ Cfr. BEYERHAUS, *Kants "Programm" der Aufklärung aus dem Jahre 1784*, cit., pp. 153-161.