

L'universale plurale
Sul pensiero politico di Immanuel Kant

TEORIE DEL DIRITTO E DELLA POLITICA
Collana coordinata da CARLO BORIS MENGHI

Natascia Mattucci

L'universale plurale

Sul pensiero politico di Immanuel Kant



G. Giappichelli Editore – Torino

© Copyright 2006 - G. GIAPPICHELLI EDITORE - TORINO
VIA PO, 21 - TEL. 011-81.53.111 - FAX 011-81.25.100
<http://www.giappichelli.it>

ISBN 88-348-6425-5

Composizione: Compograf - Torino

Stampa: Stampatre s.r.l. - Torino

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4 della legge 22 aprile 1941, n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni ad uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, via delle Erbe, n. 2, 20121 Milano, telefax 02-80.95.06, e-mail: aidro@iol.it

Alla memoria di mia nonna

Ai Vitangelo Moscarda

La preparazione di questo lavoro è stata accompagnata da incontri che, a vario titolo, hanno contribuito alla sua stesura. Ringrazio per le discussioni Alessandra Sconosciuto, Gianluca Vagnarelli, Loredana Guerrieri, Giorgio Salvetti, Silvia Casilio, Ferdinando Morresi; sono grata alla mia famiglia per il sostegno. In questa sede vorrei esprimere un ringraziamento particolare alla prof. Carla Amadio, per l'attenzione con cui ha saputo stimolarmi e consigliarmi in questi anni di studio ed anche in occasione della pubblicazione di questo volume. Ringrazio altresì il prof. Carlo Menghi per aver accolto questo testo all'interno della collana "Teorie del diritto e della politica", da lui diretta.

Macerata, dicembre 2005

Indice

	<i>pag.</i>
<i>Avvertenza per le opere kantiane</i>	IX
<i>Abbreviazioni</i>	XI
<i>Premessa metodologica</i>	1
<i>Il punto di vista della volontà generale</i>	11
1. Morale e libertà	11
2. Morale e diritto: tra enigma fondativo e obbligazione giuridica	25
3. L'ideale pattuire della volontà generale	39
4. Il diritto a priori	52
5. Idealità della concezione statale	59
<i>Il punto di vista del sovrano</i>	73
1. L'eccedenza rappresentativa	73
2. Il diritto di resistenza nelle <i>Reflexionen</i>	77
3. La negazione della resistenza negli scritti ufficiali	86
<i>Il punto di vista dello spettatore</i>	109
1. Il mutamento rivoluzionario a partire dalle <i>Bemerkungen</i>	109
2. Il pensiero sulla rivoluzione nei primi anni '90	117
3. Il pensiero sulla rivoluzione alla fine degli anni '90	125
4. Il pensiero sulla rivoluzione: uno sguardo contemporaneo	142

VIII *L'universale plurale. Sul pensiero politico di Immanuel Kant*

	<i>pag.</i>
<i>Il punto di vista del filosofo</i>	149
1. Il riformismo graduale	149
2. La libertà di pensiero nell'orizzonte illuministico	155
3. Dalla libertà di penna all'Università: gli scritti politici degli anni '90	170
4. Pubblico e pubblicità: le <i>Reflexionen</i> e gli scritti degli anni '80	188
5. La pubblicità come sfera di mediazione: gli scritti degli anni '90	196
 <i>Il punto di vista del cittadino del mondo</i>	 217
1. Il senso comune	217
2. Il pluralismo della ragione	236
3. Il diritto di essere straniero: l'ospitalità	248
 <i>Bibliografia degli scritti su Immanuel Kant</i>	 273

Avvertenza per le opere kantiane

Gli scritti di Kant vengono citati dall'edizione dell'Accademia di Berlino (*Kant's gesammelte Schriften* – abbreviato *KGS* – hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, poi Berlin e Leipzig 1902 sgg.). Le opere di Kant vengono riportate indicando con i numeri romani il volume, con i numeri arabi le pagine dell'edizione curata dall'Accademia. Di seguito si riporta la traduzione italiana utilizzata in questo lavoro. La pagina delle traduzioni italiane è indicata dopo il segno «;».

Abbreviazioni

- Beob. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), in KGS, cit., Ak. Bd. II, pp. 205-256; *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, in *Scritti precritici*, trad. it. di Pietro Carabellese, nuova edizione interamente riveduta da R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 291-346.
- WiA *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), in KGS, cit., Ak. Bd. VIII, pp. 33-42; *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*, trad. it. a cura di F. Gonnelli, in I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 45-52.
- IaG *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), in KGS, Ak. Bd. VIII, pp. 15-31; *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, trad. it. a cura di F. Gonnelli, in I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 29-44.
- UB *Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks* (1785), in KGS, cit., Ak. Bd. VIII, pp. 77-88; *Sulla illegittimità della riproduzione dei libri*, trad. it. a cura di F. Gonnelli, in I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 77-85.
- BM *Bestimmung des Begriffe einer Menschenrace* (1785), in KGS, cit., Ak. Bd. VIII, pp. 89-106; *Determinazione del concetto di razza umana*, trad. it. a cura di F. Gonnelli, in I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 87-102.
- GMS *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten*, (1785), in KGS, cit., Ak. Bd. IV, pp. 385-463, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2003.

XII *L'universale plurale. Sul pensiero politico di Immanuel Kant*

- MAM *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), in “*Berlinische Monatsschrift*”, VII, pp. 1-27, poi in KGS, cit., Ak. Bd. VIII, pp. 107-123; *Inizio congetturale della storia degli uomini*, trad. it. a cura di F. Gonnelli, in I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 103-117.
- WhDO *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (1786), in KGS, cit., Ak. Bd. VIII, pp. 131-147; *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, trad. it. di P. Dal Santo a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000.
- KrV *Kritik der reinen Vernunft*, (zweite Auflage 1787), in KGS, Ak. Bd. III; *Critica della ragion pura*, trad. it. a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1965.
- KpV *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in KGS, cit., Ak. Bd. V, pp. 1-163; *Critica della ragion pratica*, trad. it. di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2000.
- KU *Kritik der Urteilskraft*, (1790), in KGS, cit., Ak. Bd. V, pp. 165-485; *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, riv. da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 2002.
- TP *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), in KGS, cit., Ak. Bd., VIII, 273-313; *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, trad. it. a cura di F. Gonnelli, in I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 123-161.
- Rel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), in KGS, cit., Ak. Bd. VI, pp. 1-202; *La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. it. di A. Poggi, riv. da M. M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 1993.
- ZeF *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant*, Königsberg, Nicolovius, 1795, poi in KGS, cit., Ak. Bd. VIII, pp. 341-386; *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, trad. it. a cura di F. Gonnelli, in I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 163-207.
- MS *Die Metaphysik der Sitten* (1797), in KGS, cit., Ak. Bd. VI, pp. 203-493; *La metafisica dei costumi*, trad. it. a cura di G. Vidari, riv. a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1991.

- RaMl *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797), in *KGS*, cit., Ak. Bd. VIII, pp. 423-430; *Su un preteso diritto di mentire per amore degli uomini*, trad. it. a cura di F. Gonnelli, in I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 209-214.
- SF *Der Streit der Facultäten* (1798), in *KGS*, cit., Ak. Bd. VII, pp. 1-116; *Il conflitto delle facoltà*, trad. it. a cura di D. Venturelli, Morcelliana, Brescia 1994; per la parte centrale (*Erneuerte Frage*), *Il conflitto delle facoltà in tre sezioni. Seconda sezione: il conflitto della facoltà filosofica con la giuridica*, trad. it. a cura di F. Gonnelli, in I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 223-42.
- Anthr. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), in *KGS*, cit., Ak. Bd. VII, pp. 117-333; *Antropologia pragmatica*, trad. it. di G. Vidari riveduta da A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 2001.
- Refl. Anthr. *Reflexionen zur Anthropologie* (annotazioni pubblicate dai curatori dell'edizione dell'accademia), 1923, in *KGS*, cit., Ak. Bd. XV/2; *Manoscritti postumi*, trad. it. parziale a cura di N. Merker, in I. KANT, *Stato di diritto e società civile*, Editori Riuniti, Roma 1995, p. 338 sgg.
- Refl. *Reflexionen zur Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie*, 1934, in *KGS*, cit., Ak. Bd. XIX; *Manoscritti postumi*, trad. it. parziale a cura di N. Merker, in I. KANT, *Stato di diritto e società civile*, cit, p. 338 sgg.
- Bem. *Bemerkungen*, a cura di G. Lehmann (1942), in *KGS*, cit., Ak. Bd. XX, pp. 1-181; vi è anche una più recente edizione: *Bemerkungen in den "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen"*, a cura di von M. Rischmüller, Meiner, Hamburg, 1991; *Bemerkungen. Note per un diario filosofico*, trad. it. e cura di Katrin Tenenbaum, Meltemi, Roma 2001.
- Log. Philippi *Logik Philippi*, in *KGS*, cit., Ak. Bd. XXIV/1, pp. 303-496.
- Wiener Log. *Wiener Logik*, in *KGS*, cit., Ak. Bd. XXIV/2, pp. 785-940.

Premessa metodologica

Questo lavoro vuole essere il tentativo di dissotterrare la presenza carsica di un invito kantiano – talora silenzioso, altre volte esplicito – a mutare il posto a partire dal quale si conosce, si agisce moralmente e si giudica, cercando di dar conto dell’incessante colloquiare tra pensiero critico e scritti politici, della necessità che lo Stato non si sottragga al tribunale della ragion critica, ma si adegui ad esso agendo apertamente¹, come Kant rimarca fin dalla prima edizione della *KrV*:

«[...] indifferenza e dubbio, ed infine una critica rigorosa, sono piuttosto dimostrazioni di un modo approfondito di pensare. La nostra epoca è la vera e propria epoca della critica, cui tutto deve sottomettersi. La religione mediante la sua santità e la legislazione mediante la sua maestà vogliono di solito sottrarsi alla critica. Ma in tal caso esse suscitano contro di sé un giusto sospetto e non possono pretendere un rispetto senza finzione, che la ragione concede soltanto a ciò che ha potuto superare il suo esame libero e pubblico»².

Nella *Vorrede* alla seconda edizione della *KrV*³, Kant mette a

¹ Cfr. R. KOSELLECK, *Kritik und Krise: ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München 1958; tr. it. *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Bologna 1972, p. 136 sgg., Koselleck sottolinea come la critica in Kant attribuisca le colpe dell’ipocrisia ad uno Stato, che, se evita di conformarsi alla ragion critica, merita solo un “rispetto simulato”.

² *KrV*, (*Erste Auflage* 1781), in *KGS*, Ak. Bd. IV, p. 9; p. 9.

³ La prima edizione della *KrV* è del 1781, la seconda, ampiamente riveduta, del 1787. Lo scopo della “critica” è che la ragione si auto-conosca, istituendo un tribunale che garantisca le sue pretese. Nella *KrV* l’obiettivo kantiano è quello di indagare cosa la ragione possa conoscere indipendentemente dal-

fuoco, in via preliminare, la trasformazione nel modo di pensare propria del metodo critico:

«L'assunto di questa critica della ragion pura speculativa, ordunque, consiste nel suddetto tentativo di trasformare quello che è stato sinora il modo di procedere della metafisica, e di far ciò operando su di questa una completa rivoluzione, secondo l'esempio dei geometri e degli indagatori della natura. Tale critica è un trattato del metodo, non un sistema della scienza stessa, ma nondimeno essa traccia un disegno compiuto della scienza, sia riguardo ai suoi limiti, sia anche riguardo a tutta quanta la sua articolazione interna»⁴.

La metafisica, come conoscenza speculativa della ragione che oltrepassa l'esperienza mediante concetti, non è riuscita per Kant a intraprendere la strada sicura di una scienza. Se la trasformazione radicale del modo di pensare è stata così fruttuosa per le scienze, Kant si interroga sulla possibilità di pensarne un'applicazione per via analogica anche nel campo della metafisica. La situazione aperta dai problemi della metafisica non è dissimile da quella che si presenta ai primi pensieri di Copernico,

«[...] costui, poiché la spiegazione dei movimenti celesti non procedeva in modo soddisfacente, sino a che egli sosteneva che tutto quanto l'ordinamento delle stelle ruotasse attorno allo spettatore, cercò se la cosa non potesse riuscire meglio, quando egli facesse ruotare lo spettatore e facesse per contro stare ferme le stelle. Nella metafisica, orbene, si può fare un analogo tentativo per quanto riguarda l'intuizione degli oggetti. Se l'intuizione dovesse conformarsi alla struttura degli oggetti, io non riesco allora a ve-

l'esperienza. Le regole per conoscere gli oggetti vengono presupposte in un a priori cui si conformano, necessariamente, gli oggetti dell'esperienza. La critica purifica la ragione conoscitiva, indagandone limiti e ricavandone principi, al fine di consegnarci una ragione non illusoria, ma vulnerabile (non può conoscere tutto). Se il fenomeno è la parzialità della verità che ci si mostra, il noumeno si presenta allora come l'ulteriorità della verità, come ciò che non si mostra, che non è conoscibile dalla ragione speculativa, ma pensabile, accessibile per altra via. Le idee, usate come indicatori per l'intelletto dalla ragione teoretica, vengono recuperate nell'uso morale (Cfr. *KrV*, p. 426 sgg; p. 657 sgg.).

⁴ *KrV*, p. 15; pp. 27-8.

dere, come di essa potrebbe sapere qualcosa *a priori*; ma se l'oggetto (in quanto oggetto dei sensi) si conforma alla struttura della nostra facoltà di intuizione, allora io posso rappresentarmi benissimo questa possibilità»⁵.

L'ipotesi kantiana è quella di tentare di procedere nella conoscenza degli oggetti, ritenendo che questi debbano conformarsi alla nostra conoscenza, in quest'ottica saranno gli oggetti stessi il banco di prova per ciò che noi adottiamo come una trasformazione del modo di pensare [*als die veränderte Methode der Denkungsart*], ossia per il fatto che delle cose conosciamo *a priori* soltanto ciò che noi stessi poniamo in esse. Kant mette in luce espressamente una concordanza metodologica tra la trasformazione del modo di pensare esposta nella *KrV* e lo spostamento del punto di osservazione che Copernico rintraccia nei movimenti osservati non già negli oggetti del cielo, bensì nel loro spettatore [*Zuschauer*].

Se la trasformazione del modo di pensare che si realizza quando si sposta il punto di osservazione (collocandolo nel soggetto che osserva) sembra essere la cifra distintiva della gnoseologia critica, tenteremo di mettere in luce come questo metodo euristico possa essere rinvenuto in filigrana in molti dei nuclei concettuali che sorreggono l'architettura kantiana⁶. Questo spostamento, accolto l'invito critico kantiano a guardare *altrimenti*, conduce il punto di vista morale da un'idea meramente negativa di libertà, come indipendenza dai vincoli della natura, ad un'accezione positiva di libertà, come dipendenza dalla legge morale universale che il soggetto pone a se stesso⁷.

Fin dalla *GMS*, scritto che segue di qualche anno la prima edi-

⁵ *Ivi*, p. 12; p. 24.

⁶ Cfr. M. SENA, *Etica e cosmopolitismo in Kant*, Napoli 1976, per Sena "la rivoluzione copernicana nella sua struttura unitaria investe tutti i campi dell'attività umana e si proietta su tutti i settori della realtà"; sulle implicazioni dello *Standpunkt* in Kant cfr. R. BRANDT, *Zu Kants politischer Philosophie*, Stuttgart 1998, pp. 230-1.

⁷ Cfr. L. PALTRINERI, *L'uomo nel mondo: libertà e cosa in sé nel pensiero di Immanuel Kant*, Roma 2001, pp. 228-30, la morale kantiana si potrebbe dire di stampo democratico.

zione della *KrV* e precede di poco la *KpV*, Kant si interroga sul fondamento ultimo dell'etica e, come vedremo, già in tale scritto mette a fuoco la formula dell'imperativo categorico come estrinsecazione di un principio di universalizzazione. La *GMS* invita con l'imperativo a realizzare un "decentramento del soggetto", prevenendo la deformazione di prospettiva che potrebbe essere introdotta dagli interessi personali, da una dimensione particolare e non sufficientemente sovra-personale⁸. Questo decentramento riguarda, a detta di Renaut, un'argomentazione nel pensiero più che una discussione effettiva, ciò non esclude che queste due sfere siano compatibili⁹. Il giudizio pratico poggia allora sul

⁸ Cfr. A. RENAUT, *Kant aujourd'hui*, Paris 1997, pp. 295-7, quello di Renaut vuole essere un tentativo di analizzare da una parte la situazione del kantismo nel dibattito filosofico contemporaneo (referenza ed eredità del criticismo), dall'altra parte di sottolineare come oggi, in modo libero, molti autori continuano ad intrattenere un rapporto fecondo col pensiero di Kant. Le scuole neokantiane di Marburgo e di Heidelberg si inseriscono in questa prospettiva di ritorno a Kant. Renaut tenta, inoltre, di mettere in luce il conflitto di interpretazioni nell'eredità kantiana. Una di queste interpretazioni è quella continuista, tesa a leggere il kantismo come un progetto che prepara a Fichte e poi all'hegelismo. La seconda linea è quella di una lettura discontinuista che fra il criticismo e l'idealismo tedesco coglie una frattura (i principi critici non sarebbero stati sviluppati dai successori, semmai dissolti). In questo orizzonte il criticismo non sarebbe da leggersi come preparazione all'idealismo, ma come alternativa. Renaut cerca di sfuggire a interpretazioni che considerano il criticismo una tappa nella storia del processo della filosofia moderna o un passaggio nell'abbandono dei principi della metafisica. Il criticismo non sarebbe da leggersi come un momento, bensì come un modello di conoscenza da non considerarsi necessariamente passato o archiviato. Cfr. O. DEKENS, *Le Kant de Lévinas. Notes pour un transcendantalisme éthique*, in "Revue philosophique de Louvain", n. 1-2, 2000, p. 115 sgg., Dekens, nel mettere in luce il Kant di Lévinas, rileva come per Lévinas l'eredità kantiana sia in qualche modo pre-fenomenologica. Con Kant termina un modo di fare filosofia che tende a porre al centro l'oggetto ed a lui va il merito di aver determinato la finitezza dell'uomo come sensibilità. In questo senso Kant sarebbe un precursore della fenomenologia (la finitezza e mondità kantiana sono date dalla sensibilità dell'estetica trascendentale della *KrV*). La rivoluzione kantiana riposa anche sul fatto che il gesto critico apre all'etica, che l'ontologia è surclassata dall'etica, ossia l'essere è rimesso in discussione dal bene. Per Dekens questo sarebbe il tratto che più Lévinas avrebbe mutuato da Kant.

⁹ Cfr. A. RENAUT, *Kant aujourd'hui*, cit., pp. 295-7, come potrebbe avvenire oggi per Habermas.

criterio della universalizzabilità non per plaudire in termini meramente formali ad una legge della ragione, ma per rispondere alla richiesta di rispetto da parte di quella umanità che attraverso questa legge acquista voce. L'assunto kantiano è che nell'orizzonte universale dell'imperativo categorico riverberi l'umanità degli esseri umani, perché se nella propria massima si riesce ad accogliere il punto di vista dell'altro universalizzandolo, ci si metterà al riparo dalla reificazione e riduzione a mezzo dell'altro¹⁰. Si tratta del dovere di non essere mai per gli altri un puro mezzo, ma di essere nello stesso tempo un fine, che Kant definirà, nella *MS*, come un'obbligazione risultante dal diritto dell'umanità nella nostra propria persona [*Verbindlichkeit aus dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person*]¹¹.

¹⁰ Cfr. L. PALTRINERI, *op. cit.*, p. 228 sgg., Paltrinieri sottolinea come la responsabilità quale mera imputabilità non possa dar conto del fenomeno morale per cui attraverso la nostra condotta rispondiamo ad un fine, ossia a quanto la legge morale esige da noi. Che un'azione sia ascrivibile ad un libero agente è *conditio sine qua non* perché questi venga punito, ma se è condizione necessaria non è anche sufficiente a spiegare il carattere morale di quell'azione. Questo eccedente senso di responsabilità che ne fa un "rispondere a", implica che il domandare dell'imperativo categorico non abbia una risposta necessitata, ma libera, sia in termini positivi che negativi. L'essere umano può essere interpretato secondo due possibili lati, uno per il quale appartiene al meccanismo causale del mondo come qualsiasi altro fenomeno, l'altro per il quale può invece pensarsi libero. Allora la responsabilità kantiana non si risolve nell'imputabilità, nel dire "sono stato io", ma nel rispondere all'appello della collettività attraverso la legge morale. Cfr. O. DEKENS, *Le Kant de Lévinas. Notes pour un transcendantalisme éthique*, cit., p. 117 sgg., Dekens evidenzia invece come per Lévinas il formalismo kantiano dell'universalità sia solo un quadro legale all'interno del quale si iscrive l'anarchia, che non persegue un razionalismo incarnato, fondato sulla responsabilità. L'universalità della massima kantiana viene criticata come allargamento di sé, mentre l'universale dovrebbe essere quello dell'umanità che mi guarda nel volto d'*autrui* e di cui sono responsabile.

¹¹ Cfr. *MS*, p. 236; pp. 43-5. Cfr. L. PALTRINERI, *op. cit.*, p. 230, «Solo chi è abitato da una voce che eccede la sua singolarità fenomenica e che gli parla come "un'altra persona" può ammettere [...] che la sua autonomia sia anche insieme una sorta di eteronomia, cioè una legge che non ha creato egli stesso come singolo individuo empirico». Si tratta della risposta libera e partecipe di un individuo che riconosce la propria finitezza. Cfr. O. DEKENS, *Le Kant de Lévinas. Notes pour un transcendantalisme éthique*, cit., p. 121 sgg., da un'altra prospettiva Dekens ricorda come Lévinas invece, diviso fra ammirazione e critica, metta in guardia dalle possibili derive totalizzanti del sé della ragione pratica

In una ricognizione ad ampio raggio dei principali nuclei tematici dell'impianto politico-giuridico kantiano, il nostro intento sarà quello per un verso di mettere in luce quale sia il punto di osservazione emergente per ognuno di questi nuclei, per un altro di mettere a fuoco, laddove ve ne siano i presupposti, come l'ottica razionale kantiana si concreti spesso in un movimento di quel punto di osservazione, in un invito a cambiare angolazione. Questo intento sarà interpolato con un'attenzione all'evoluzione storico-concettuale delle tematiche da noi prese in esame, per tracciare le linee, in un *excursus* attraverso le opere kantiane, di quei nodi concettuali, quali patto, resistenza, rivoluzione, pubblicità, uso pubblico della ragione, ospitalità, che identificano l'architettura del nostro lavoro.

Per meglio cogliere il problema del mutamento prospettico in tutte le sue implicazioni, nel primo capitolo di questo lavoro ci gioveremo di una parallela lettura delle opere ufficiali con annotazioni destinate ad un uso privato [*Bemerkungen*], per rinvenire l'influsso delle letture rousseauiane sull'incessante ricerca kantiana di un criterio di validazione della volontà buona, esemplificato dall'attitudine ad universalizzarsi, a mutare *punto di vista*, anche da parte della volontà stessa. La dimensione universale, come indizio di quell'*umanità* presente in ciascuno, si connota quale principio di carattere morale-razionale che innerva tutta la filosofia kantiana, ed acquista, come criterio di giustizia e legittimità, una valenza squisitamente politica nella concezione pattizia. Il patto kantiano, come figura politica derivata dall'imperativo categorico, si attesta in una dimensione razionale e rappresenta il criterio di legittimità delle leggi positive, nella misura in cui obbliga il legislatore a fare le leggi come se [*als ob*] ci fosse il consenso di tutti gli esseri razionali. In questo negarsi un'origine storica, il contratto kantiano, come incontro fra autonomia e universalismo, come

kantiana. Il soggetto rivoluzionario di Kant nella sua autonomia andava forse rivoluzionato, detto altrimenti il movimento egocentrico e auto-fondativo andava traumatizzato a livello morale dalla presenza dell'altro. In questa prospettiva i postulati della ragion pratica sarebbero una re-ontologizzazione dell'etica, una morale disincarnata, sganciata neutralmente dalla sensibilità. Il soggetto cui allude Lévinas è eteronomo, si presenta cioè deposseduto della sua autopoposizione, decostruito, aperto, traumatizzato.

rimando ad un *punto di vista altro* mediante l'*als ob*, si svincola dal suo essere mero artificio per attribuirsi la realtà pratica di un'idea della ragione, tesa a valutare la legittimità delle politiche attuate¹².

Nel secondo capitolo tenderemo una ricognizione all'interno del pensiero sulla resistenza, distinguendo fra le aperture possibiliste degli scritti non ufficiali [*Reflexionen*] e la omogenea negazione della possibilità di resistere emergente dagli scritti politici ufficiali degli anni '90. Il punto di vista che Kant sembra tenere fermo è quello materialmente sovrano, ossia di un potere che esiste nella misura in cui è rappresentato entro una cornice giuridica che la previsione di un diritto di resistenza saboterebbe a priori.

Nel terzo capitolo metteremo in evidenza come la rivoluzione, quale evento che si colloca nella scia aperta dall'*Aufklärung*, sia uno spettacolo capace di sollecitare negli occhi dello *spectator* una partecipazione emotiva che rasenta l'entusiasmo morale, rappresentando il segno dimostrativo, rammemorativo, prognostico della possibilità di essere 'altrimenti'. Il segno della moralità si configura come possibilità di produrre un cambiamento nel pensiero (mutamento spirituale) di chi non è attore, ma solo spettatore di un mutamento istituzionale, come quello rivoluzionario francese, nel quale si fa dipendere il mondo politico dalla volontà dei cittadini¹³. Un

¹² Cfr. TP, pp. 144-5; cfr. M. RIEDEL, *Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie*, in AA.VV., *Rehabilitation der Praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M. 1974, pp. 235-58; tr. it. M. RIEDEL, *Potere e società. Il problema filosofico della legittimazione politica*, in ID., *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, Bologna 1990, p. 269 sgg., nell'ambito del contrattualismo, nota Riedel, Kant è stato il primo a separare rigorosamente fatto e norma, o, in termini contemporanei, proposizioni descrittive e prescrittive.

¹³ Cfr. J. D'HONDT, *Kant et la Révolution française*, in "Philosophie politique", n. 2, 1992, p. 42 sgg., l'autore lamenta i non molti accostamenti da parte degli interpreti fra rivoluzione gnoseologica kantiana e atteggiamento nei confronti della rivoluzione da parte di Kant. A suffragio di questo parallelismo ricorda come Hegel, nelle sue lezioni sulla storia della filosofia, paragoni la rivoluzione nello spirito avutasi in Germania grazie a Kant, Fichte, Schelling alla rivoluzione francese, quale mutamento prodottosi nel reale. Un parallelismo fra rivoluzione nello spirito (kantiana) e rivoluzione nel reale (francese) è stato fatto anche da alcuni recensori dello scritto kantiano sulla pace perpetua, fra cui lo stesso Fichte (cfr. J.G. FICHTE, *Sulla «Pace perpetua» di Kant*, in ID., *Lo Stato di tutto il popolo*, Roma 1978).

accostamento fra rivoluzione metodologica kantiana e rivoluzione politica francese sarà suffragato da *Der Streit der Facultäten*, ove Kant, a distanza di dieci anni dall'evento, farà trasparire come la rivoluzione testimoni una moralità attuata che diviene *osservabile*¹⁴.

Nel quarto capitolo l'attenzione all'eccedenza, come richiamo costante al poter vedere 'altrimenti', ci condurrà alla disamina del concetto di pubblicità che, come principio che permea il possibile costituirsi di una spazio fra individuo e Stato, si declina come condizione giuridica di possibilità di una "massima" e, soprattutto, come principio trascendentale di giustizia e di legittimità politica¹⁵. Il metodo illuministico dell'uso pubblico della ragione diviene così un principio dell'ordinamento, attivando un canale virtuoso che permette di conformare la politica alla morale, col rimandare incessantemente la prima alla razionalità del contratto originario. Questa via di implementazione morale dev'essere disciolta in pratiche partecipative, di sociabilità, intese come capacità degli individui di esprimere la libertà in pubblico, al fine di colmare progressivamente la lacerazione fra piano reale e richiamo alla ragione, fra politica e morale. Si tratta di un cammino di convergenza tra politica e morale rischiarato altresì dalla garanzia razionale che offre il punto di vista del filosofo.

Se inquadrassimo il metodo critico solo in quell'orizzonte illuministico che attiene alla produzione kantiana fino agli anni '80, questo metodo si declinerebbe come indagine filosofica centrata sul sé, sulla volontà di condursi alla propria signoria, su "un'arroganza di pensiero". Tuttavia le insidie di una spontaneità assoluta o libero arbitrio del *Selbstdenken* saranno temperate dalla seconda norma della saggezza (o uso pratico della ragione), quella che

¹⁴ Cfr. K. TENENBAUM, *Kant fra libertà morale e libertà politica*, in AA.VV., *Percorsi della ricerca filosofica. Filosofie fra storia, linguaggio e politica*, Roma 1990, p. 163 sgg.

¹⁵ Cfr. *ZeF*, p. 386; p. 203, «tutte le massime che *hanno bisogno* della pubblicità (per non mancare il loro fine) si accordano insieme con il diritto e la politica». La pubblicità è criterio razionale della universalità, l'autentico carattere della organizzazione giuridica e della prassi politica consiste nella capacità di allargarsi a raggio ecumenico. Su questa dimensione planetaria si valuta adeguatamente l'esperimento della ragione, discriminando fra politica come scienza autonoma e fra politica come tecnica empirica (cfr. M. SENA, *op. cit.*, p. 307).

alla fine degli anni '90, nella *Anthropologie*, affiancherà al pensare da sé il mettersi col pensiero al posto degli altri [*sich an die Stelle des anderen zu denken*] ¹⁶. Se il *können* e il *sollen* configurano le coordinate di quella prospettiva a priori che connota l'architettura critica kantiana, nell'ultimo capitolo vedremo come con l'antropologia Kant opererà una virata nel mondo, la conoscenza dell'uomo diverrà conoscenza del mondo e, nello specifico, dell'uomo come cittadino del mondo. Quello dell'*Anthropologie* sembra essere un tempo del mondo come dispersione (diverso dal tempo della critica come origine della sintesi), nel quale conoscere il mondo vorrà dire averne pratica ed esercitare la libertà significherà senso da donare, comunicazione da stabilire ¹⁷. Nel tempo antropologico dell'esercizio quotidiano il terreno di validazione morale-universale si declinerà in termini plurali, come superamento di un egoismo logico, estetico, pratico attraverso un pluralismo, inteso come quel modo di pensare per cui non si abbraccia nel proprio io tutto il mondo, ma ci si comporta come cittadini del mondo [*sondern als einen blossen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten*] ¹⁸. Il subentrare di un senso logico privato, che si isola nel proprio giudizio privato, recidendo i legami con gli altri, è per Kant il segno della perdita del senso comune, di un autismo di pensiero nel quale:

«Colui che non si serve di questa pietra di paragone, e si ficca invece in testa di far valere l'opinione personale senza e contro il senso comune, va soggetto a un gioco di pensieri, in cui egli non si

¹⁶ Cfr. *Anthr.*, p. 200; p. 87, la saggezza, come l'idea dell'uso pratico della ragione perfettamente d'accordo con la legge, racchiude tre norme: 1) pensare da sé; 2) mettersi col pensiero al posto degli altri; 3) pensare sempre in accordo con se stesso; cfr. M.P. FIMIANI, *Foucault e Kant. Critica, clinica, etica*, Napoli 1997, p. 25 sgg., il *räsonieren* è un ragionare per ragionare, sostiene Fimiani, è una ragione che si preoccupa di chiarire i propri limiti di validità, perché nella misura in cui si conoscono i limiti della propria ragione si può aprire ad un dissenso, ad un pensare altrimenti. In questo senso il pensare da sé sarà un lavoro di decifrazione di sé attraverso l'autogoverno e l'esercizio della propria libertà.

¹⁷ Cfr. M.P. FIMIANI, *op. cit.*, p. 121 sgg.

¹⁸ Cfr. *Anthr.*, p. 130, pp. 11-13.

vede né si comporta né si giudica in un mondo comune con gli altri, ma (come in un sogno) in un mondo suo proprio»¹⁹.

Questa sfera di socialità come spazio del “senso comune” [*Gemeinsinn*], inteso come ciò che abbiamo in comune, può essere vivificata da un modo di *pensare largo*, plurale, che sappia mettersi al posto del giudizio degli altri, ritenendolo come costitutivo del proprio, con un atteggiamento che Kant chiama cosmopolitico. La necessità di un pensiero plurale, da cittadini del mondo, avrà come premessa ideale la trattazione del diritto cosmopolitico come *universale ospitalità* nel terzo articolo definitivo di *ZeF*, alla luce del dovere di pace e di partecipazione che permea tutto lo scritto.

¹⁹ *Ivi*, p. 219; p. 107.

Il punto di vista della volontà generale

SOMMARIO: 1. Morale e libertà. – 2. Morale e diritto: tra enigma fondativo e obbligazione giuridica. – 3. L'ideale pattuire della volontà generale. – 4. Il diritto a priori. – 5. Idealità della concezione statale.

1. *Morale e libertà*

Il primo scritto di Immanuel Kant con implicazioni politiche, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, risale al 1784, mentre le opere politiche vere e proprie si collocano negli anni '90, ovvero nella fase finale della sua vasta produzione filosofica²⁰. Suffragati dalla lettura di Eric Weil, possiamo notare preliminarmente come non siano tanto gli avvenimenti politici del tempo a sollecitare una produzione politica kantiana, ma piuttosto come la sua stessa filosofia conduca al problema della politica, in altri termini gli scritti politici possono essere considerati come parte di un sistema e non solo come frutto di un interes-

²⁰ Cfr. E. WEIL, *Problèmes kantians*, Paris 1970; tr. it. *Problemi kantiani*, Urbino 1980, p. 116. Cfr. N. MERKER, *Introduzione* a I. KANT, *Stato di diritto e società civile*, cit., p. 13 sgg., Merker rileva come assai prima del 1784 (anno in cui appare l'*IaG*), in un corso di lezioni sul diritto naturale in commento allo *Ius naturae* di Achenwall, Kant avesse iniziato a maturare la sua idea del diritto, ne sono testimonianza le numerose annotazioni contenute nei *Nachlass*, che, fin dal 1766, contengono le linee generali di una teoria del diritto; inoltre cfr. F. GONNELLI, *La filosofia politica di Kant*, Roma 1996, p. 73, le *Idee* nascono dal tentativo di Kant di rispondere alla tesi, sostenuta l'anno precedente da Mendelssohn in *Jerusalem*, che il progresso morale sia possibile per i singoli e non per il genere umano; cfr. G. SOLARI, *La filosofia politica*, vol. II, *da Kant a Comte*, Roma-Bari 1974, p. 43 sgg.; cfr. A. ILLUMINATI, *Kant politico*, Firenze 1971; cfr. G. BEDESCHI, *Il pensiero politico di Kant*, Roma 1994.

se per le vicissitudini del tempo²¹. Kant ha posto il problema della legittimità politica, e non della migliore tecnica politica, come senso eccedente di un *iter* che interessa *in toto* la sua filosofia, dalle riflessioni di natura teoretica a quelle di natura storica, morale, fino a quelle di carattere estetico.

In questa prospettiva l'impianto giuridico-politico kantiano appare agli interpreti a tal punto innestato nell'alveo morale da permettere di leggerne la dottrina del diritto quasi come una deduzione trascendentale del diritto e degli istituti giuridici dai postulati della ragion pratica²². A tal proposito cercheremo di esporre, in via preliminare e non esaustiva, il rapporto sussistente fra libertà morale e libertà politica, facendo riferimento agli scritti morali kantiani, nello specifico alle due opere a contenuto etico generale, la *GMS* (1785) e la *KpV* (1788), cercando di rinvenire un'evoluzione concettuale all'interno di questi scritti.

La *GMS* ha come obiettivi la ridefinizione dell'etica, la formulazione dell'imperativo categorico, la giustificazione dell'imperativo quale principio comportamentale²³. L'etica viene fondata sulla persuasione che vi sia una legge morale con valore universale, una legge non dedotta dall'esperienza, ma a priori, razionale (propria di un essere ragionevole), che ricavi il suo valore morale non dal fine particolare, ma dalla sua capacità di valere come legge, ovvero come principio del volere in genere²⁴. Solo un essere ragionevole

²¹ Cfr. E. WEIL, *op. cit.*, p. 116 sgg.

²² Cfr. N. BOBBIO, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Torino 1957, p. 109; cfr. H. ARENDT, *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, Milano 2003, pp. 213-4, «La cosiddetta filosofia morale kantiana è essenzialmente politica, in quanto Kant attribuisce a tutti gli uomini quelle capacità di legislazione e giudizio che secondo la tradizione erano prerogativa esclusiva degli uomini di stato». L'attività morale, secondo Kant, è legislazione – agire in modo tale che il principio della mia azione possa diventare una legge universale – che implica l'avere sempre a cuore non l'obbedienza alle leggi esistenti, ma il legiferare stesso. Il principio politico guida di questa attività morale di legislazione è l'idea di umanità. È ciò che Jaspers ha individuato come il cambiamento della nostra epoca, ossia il passaggio da un'umanità come sogno utopico ad una realtà politica pressante.

²³ Cfr. S. LANDUCCI, *L'etica di Kant*, Milano 1994, p. 70 sgg.

²⁴ Cfr. *GMS*, pp. 389-90; p. 47 sgg., la filosofia morale non trae nulla dalla

ha una volontà, nel senso che è in grado di non dipendere dalle inclinazioni sensibili ed agire sulla base della rappresentazione della legge, scegliendo solo ciò che la ragione riconosce come praticamente necessario; un'azione compiuta per rispetto alla legge si dice dovere²⁵. Il valore morale dell'azione non si trova nell'effetto che ci si attende da essa, né in un qualsiasi principio dell'azione che possa trarre motivo da questo effetto. È solo la rappresentazione della legge in se stessa (che si trova solo nell'essere razionale) che fonda la determinazione della volontà come morale²⁶.

Ma quale legge determina la volontà, anche senza che io consideri l'effetto atteso dell'azione, e può chiamarsi legge buona? Dal momento che Kant sottrae alla volontà tutti gli impulsi sensibili che potrebbero determinarla, allora l'unico principio che la dovrà guidare sarà l'universale conformità delle azioni alle leggi in generale. In altre parole io non devo mai comportarmi in modo tale da non volere che la mia massima divenga universale, per far sì che io possa astrarre dalla mia posizione (cioè devo voler superare il mio interesse particolare, distaccarmi da esso). Il principio della volontà dev'essere la pura conformità alla legge in generale, non ad una legge determinata²⁷. La necessità che la mia azione sia com-

conoscenza dell'uomo (antropologia), ma gli conferisce leggi a priori. Una metafisica dei costumi è necessaria non solo a scopo teoretico, cioè al fine di indagare i principi pratici che si trovano nella nostra ragione, ma anche perché senza un filo conduttore di una norma suprema i costumi restano soggetti a corruzione.

²⁵ Cfr. A. GUERRA, *Introduzione a Kant*, Roma 1980, p. 97 sgg.

²⁶ Cfr. *GMS*, p. 401; pp. 73-5, nella nota Kant precisa cosa di debba intendere con rispetto. È un sentimento prodotto per un concetto della ragione. Ciò che riconosco come legge della ragione lo riconosco per me, ed il rispetto attesta la coscienza della subordinazione della mia volontà ad una legge, quasi come una sorta di appercezione. La coscienza che si ha della determinazione della volontà mediante la legge in termini kantiani è rappresentata dal rispetto, come effetto della legge sul soggetto, e non causa. Il rispetto significa allora anche rappresentarsi un valore che danneggia l'amore di sé, perché oggetto del rispetto è la legge, precisamente quella legge che noi imponiamo a noi stessi.

²⁷ Cfr. *GMS*, p. 402; p. 77 sgg., questo meccanismo può essere chiarito da un esempio dello stesso Kant. Io potrei anche volere una singola menzogna, ma non una legge generale di mentire, perché questa renderebbe vana ogni pro-

piuta per il rispetto della legge in generale è un dovere cui ogni altra motivazione deve cedere il passo, perché il dovere è la condizione di una volontà buona in sé. Questo principio di universalizzazione è un criterio di giudizio, una bussola in mano che permette di ponderare e discriminare tutti i casi dubbi su che cosa sia bene e su che cosa sia male. La ragione kantiana comanda inflessibilmente senza nulla promettere alle inclinazioni, senza tener conto delle loro impetuose pretese.

«Ogni cosa di natura agisce secondo leggi. Solo un essere razionale ha la capacità di agire secondo *rappresentazione* delle leggi, secondo principi ovvero con una *volontà*. Poiché per desumere le azioni dalle leggi, si richiede la *ragione*, la volontà altro non è che ragion pratica»²⁸.

La ragione determina la volontà, se la determina nella sua interezza le azioni riconosciute come oggettivamente necessarie lo saranno anche soggettivamente, se invece non la determina totalmente, allora tra soggettività e oggettività delle azioni vi sarà un iato, dal momento che si apre lo spazio (per la volontà) anche a moventi soggettivi. La rappresentazione di un principio oggettivo (oggettivo perché necessario) per una volontà è data dal comando e la formula del comando è rappresentata dall'imperativo. Fin dalla *GMS* gli imperativi sono declinati quali espressioni del rapporto tra leggi oggettive della ragione con una volontà²⁹. Come detta-

messa futura, non appena la mia massima divenisse legge universale si distruggerebbe da sé. In questo caso allora la massima va respinta, e non per un danno personale, ma perché non può entrare come principio in una possibile legislazione universale, (cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione allo studio di Kant*, Brescia 1957, p. 233 sgg.).

²⁸ *GMS*, p. 412; pp. 101-3.

²⁹ L'imperativo che non pone come condizione un'altra finalità è quello categorico, comanda in modo immediato un determinato comportamento. Questo imperativo non attiene alla materia dell'azione, a ciò che essa comanda, bensì alla forma e al principio a cui l'azione obbedisce. Se la bontà dell'azione consiste nell'intenzione, qualunque ne sia il risultato, esso è allora un imperativo della moralità. Tale imperativo, non essendo subordinato a condizioni, può dirsi un comando necessario in senso assoluto. Per un essere in cui la ragione non rappresenta l'unico modo per fondare la volontà, l'imperativo sarà una regola che contiene un dovere e prescrive che se la ragione determinasse da sola la vo-

to della ragione, la norma morale esigerà che qualcosa avvenga indipendentemente da ogni condizione, e non ingiungerà di fare qualcosa per una finalità determinata, ma per il solo fatto di essere legge. In questa visione, il concetto di bene non è presupposto dalla legge morale, ma dedotto da questa, nel senso che bene è ciò che è comandato dalla legge morale, di conseguenza sarà buona, di per sé, quella volontà che segue il dovere per il dovere e non trae il risultato dallo scopo, bensì dal principio (massima); in altri termini la massima che guida l'azione non dev'essere determinata da fini estrinseci alla volontà stessa³⁰.

La legge morale deve avere valore per se stessa ed essendo essa stessa legge della volontà razionale, la volontà può dirsi autonoma, in quanto dà a se stessa la sua legge, ma altresì libera, proprio perché non riceve da altri alcuna legge; la volontà deve, kantianamente, volere la legge universalmente e necessariamente. Il concetto di volontà comporta quello della libertà quale postulato della ragion pratica, che si afferma come esigenza e condizione stessa della vita morale³¹. Una volontà assolutamente buona è quella la cui massima può valere come legge universale che, non discendendo da nulla di estrinseco, si pone come incondizionata. La volontà buona presuppone la libertà, come capacità di autodeterminarsi secondo una massima che abbia valore universale; in definitiva volontà buona, come volontà morale, libertà e autonomia si implicano vicendevolmente³². Ogni essere razionale deve

lontà allora l'azione avverrebbe senz'altro secondo tale regola (cfr. *KpV*, p. 19 sgg.; pp. 63-7).

³⁰ Cfr. *GMS*, p. 425 sgg.; p. 135 sgg., se il dovere ha una giurisdizione sulle nostre azioni, questo accade nell'imperativo categorico. Innanzitutto l'intrinseca dignità del comando risplende in un dovere quanto più le cause soggettive gli sono contrarie. La filosofia, afferma Kant, mantiene una posizione critica, senza essere agganciata a nulla nel cielo o appoggiata a nulla sulla terra.

³¹ Cfr. *ivi*, pp. 431-2; p. 151. *La volontà di ogni essere razionale è una volontà universalmente legislatrice*, la volontà è sottoposta alla legge, ma come legislatrice, autrice della legge stessa. Questo principio è teso ad escludere dall'imperativo (come legislazione) scopi pratici o moventi empirici. Una volontà che si dà la sua legge non può dipendere da interessi; cfr. G. TOMASI, *Identità razionale e moralità. Studio sulla "Fondazione della metafisica dei costumi in Kant"*, Trento 1991.

³² Cfr. *GMS*, p. 446 sgg.; p. 185 sgg., Kant riporta il concetto determinato

potersi allora considerare come fine in sé, rispetto a tutte le leggi cui è sottoposto, e come legislatore universale. La prerogativa delle creature razionali è che le massime vengono assunte dal punto di vista loro proprio, cioè da quello di tutti gli esseri umani come legislatori.

In questa prospettiva l'imperativo categorico esprime la libertà, quale facoltà che l'uomo trova in sé e che lo distingue da ogni altra cosa, perfino da se stesso in quanto affetto da oggetti³³. L'uomo, pertanto, è sottoposto a due punti di vista: da un lato, in quanto appartiene al mondo sensibile, si riconosce sottoposto a leggi di natura (eteronomia), dall'altro, in quanto appartiene al mondo intelligibile, si riconosce sottoposto a leggi fondate solo sulla ragione. Come essere razionale, appartenente al mondo intelligibile, non potrà che pensare la causalità del suo volere sottoposta all'idea di libertà³⁴.

Dopo la *GMS* Kant prevedeva l'opera sistematica (la *MS* apparsa poi solo nel 1797) e non l'opera critica; la *GMS*, peraltro, rimane analitica, chimerica, nel senso che la volontà più che spiegata è presupposta e la moralità è dedotta dalla libertà. Il problema presente nella *GMS* sarà superato con la *KpV*: la legge morale sarà accessibile immediatamente, senza bisogno di alcuna spiegazione filosofica; se, infatti, nella *GMS* ad essere intelligibile è l'Io in quanto ragione e volontà pura, nella *KpV* lo sarà la legge morale come un "fatto" innegabile, un dato dalla cui inspiegabilità si in-

della moralità ad una idea di libertà, che non può mostrarsi come qualcosa di reale in noi stessi, per questo si rende conto di doverla soltanto presupporre, se si vuol pensare un essere razionale o dotato di coscienza della sua causalità in rapporto alle azioni, quindi dotato di volontà. Per questa ragione occorre attribuire ad ogni essere provvisto di ragione e volontà questa proprietà, di determinarsi ad agire sotto l'idea della sua libertà.

³³ Cfr. *ivi*, p. 451 sgg.; p. 197 sgg.

³⁴ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *op. cit.*, p. 243 sgg.; cfr. *GMS*, p. 451 sgg.; p. 197 sgg.; cfr. C. KLOTZ, *Gesetzesbegriffe in Kants Ethik*, in AA.VV., *Kant und die Berliner Aufklärung*. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Band III: Sektionen VI-X, Berlin, New York 2001, pp. 55-62; cfr. H. PAUER-STUDER, *Maximen, Identität und praktische Deliberation. Die Rehabilitierung von Kants Moralphilosophie*, in "Philosophische Rundschau", n. 1, 1998, pp. 70-81; inoltre cfr. AA.VV., *A partire da Kant. L'eredità della "Critica della ragion pratica"*, Milano 1989.

ferisce la libertà³⁵. È necessario, tuttavia, tentare di tracciare i contorni dell'*iter* seguito da Kant nella *KpV* (1788) per giungere a queste conclusioni.

Sin dalla dialettica trascendentale (*KrV*) Kant rivendica la dignità della ragione conoscitiva segnandone il limite, nel senso che la consapevolezza del limite consente di mantenere uno scarto fra fenomeni e totalità di senso, si tratta di quella eccedenza che rivitalizza la dimensione critica della ragione e le consente di approssimarsi, come tensione, all'ulteriorità (non dimostrabile, ma pensabile, giustificabile sul piano morale)³⁶. Nel tentativo di rendere reale la libertà (oggetto soprasensibile della categoria della causalità), Kant muoverà, con la *KpV*, dal possibile uso pratico di concetti cui si era speculativamente negato valore soprasensibile e porrà l'obbligo di distogliere la ragione empiricamente condizionata dalla pretesa di fornire il fondamento esclusivo di determinazione della volontà³⁷. Per una legislazione della ragione si presume che questa non presupponga che se stessa, perché la regola è oggettiva e universalmente valida quando vale indipendentemente da tutte le condizioni soggettive. Le leggi pratiche si riferiscono alla volontà nella sua purezza, facendo astrazione dalla sensibilità. La ragione, in quanto determina per se stessa la volontà (senza essere contaminata dalle inclinazioni), è la facoltà superiore di desiderare, in altri termini la ragion pura è di per sé pratica, cioè basta da sola a determinare la volontà senza bisogno di intuizioni³⁸. La ragione, pertanto, può determinare la volontà unicamente attraverso la forma delle regole pratiche senza la presupposizione di un sentimento di piacere o dispiacere³⁹, altrimenti i motivi determi-

³⁵ Cfr. S. LANDUCCI, *op. cit.*, p. 70 sgg.

³⁶ Cfr. *ibidem*; inoltre cfr. S. VANNI ROVIGHI, *op. cit.*, p. 255 sgg.

³⁷ Cfr. *KpV*, pp. 15-6; pp. 57-9.

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 19-21; pp. 63-7, tutti i principi che presuppongono un oggetto (materia) della facoltà di desiderare come fondamento di determinazione della volontà sono empirici e non possono fornire alcuna regola pratica; cfr. S. VANNI ROVIGHI, *op. cit.*, p. 255 sgg.

³⁹ Se il motivo determinante la volontà del singolo è la rappresentazione di un oggetto e la sua relazione col soggetto (un piacere), non è possibile sapere a priori se tale rappresentazione possa piacere o no, *ergo* un principio che si fon-

nanti, valevoli soggettivamente, non risponderebbero ai criteri dell'universalità e della necessità, ma avrebbero bisogno della mediazione empirica⁴⁰.

Kant non ha posto la felicità a fondamento della morale, perché il desiderio di felicità è sì universale, ma questo non fa di esso una legge pratica, infatti una legge necessaria soggettivamente è dal punto di vista oggettivo un principio pratico accidentale, diverso in soggetti diversi, inadatto a fornire una legge pratica⁴¹. L'indipendenza da affezioni di carattere empirico offre una morale formale ma non vuota, se si considera che i concetti pratici a priori fondano la possibilità di conoscenza. Il motivo determinante della volontà non può essere la materia e il contenuto della massima, ma dev'essere la semplice forma universale e quindi legislativa della massima, rappresentata dalla ragione, nel senso che il motivo universalmente valido che deve spingere l'individuo a volere un oggetto non è il piacere, ma il fatto che la legge comandi di volerlo; la rappresentazione della ragione come motivo determinante della volontà la distingue da tutti i motivi che determinano eventi naturali secondo leggi di causalità⁴².

di su questa condizione soggettiva può essere una massima, ma non una legge, perché manca di apriorismo.

⁴⁰ Cfr. *KpV*, pp. 23-5; pp. 71-5, in una legge pratica la ragione determina la volontà immediatamente, senza frapporre sentimenti di piacere o dispiacere, poiché solo il suo essere pratica come pura ragione la rende legislatrice.

⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 25-6; pp. 75-7, Kant precisa che anche se tutti gli esseri fossero concordi su cosa debba considerarsi come oggetto di piacere o no, anche qui non saremmo di fronte ad una legge pratica, perché quella concordia sarebbe del tutto casuale; cfr. E. GUIÑÁN, *Kant contra la felicidad personal*, in AA.VV., *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, Cuenca 1999, p. 254, l'autore evidenzia come sia morale, kantianamente, quella legge che non ha altro fine se non quello di essere degni della felicità, nel senso che si considerano solo le condizioni in virtù delle quali la libertà si accorda con una felicità secondo principi. La critica mossa dall'autore è che se la felicità non può essere un dovere, tuttavia un uomo spogliato delle sue inclinazioni non può essere libero, ma è sprovvisto della sua dignità. La libertà noumenica kantiana condurrebbe ad un processo di spersonalizzazione, con un uomo privo di inclinazioni, sotto l'egida di un pessimismo antropologico. Sul concetto di felicità in Kant cfr. inoltre L. SCUCCIMARRA, *Kant e il diritto alla felicità*, Roma 1997.

⁴² Cfr. *KpV*, p. 27 sgg.; p. 79 sgg.

Se il fondamento di determinazione della volontà non può essere un fenomeno, allora sarà indipendente dalla casualità come legge dei fenomeni e dipenderà dalla pura forma legislativa universale. Kant chiama questa indipendenza dalla legge dei fenomeni libertà trascendentale, pertanto una volontà, a cui la semplice forma legislativa delle massime può servir di legge, è una volontà libera⁴³.

“Agisci in modo che la massima della tua volontà possa valere sempre, al tempo stesso, come principio di una legislazione universale” rappresenta la prima legge pratica, incondizionata, a priori e categorica che determina, rispetto alla sua forma di legge, assolutamente ed immediatamente la volontà pratica⁴⁴. La coscienza di questa legge è un *Faktum*, un fatto della ragione, non deducibile, ma che si impone per se stessa come proposizione sintetica a priori, indipendentemente da ogni intuizione. Di qui la ragione si presenta come originariamente legislatrice e la presenza della legge morale nell’io di ciascuno come ‘fatto’ non rinvia a nessun fondamento di determinazione ulteriore. Ogni ragione umana è già da sé, interamente a priori, in tutta la sua purezza, il principio pratico supremo; la morale, quindi, sarebbe costituita da principi intuitivi, immediatamente evidenti, auto-garantiti senza deduzioni⁴⁵. La legislazione propria della ragione è allora da in-

⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 28-9; p. 83, in Kant trascendentale significa ciò che rende possibile l’esperienza.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 30-1; p. 87, si tratta di una prescrizione che non mira ad ottenere un effetto desiderato, ma di una regola che determina a priori semplicemente la volontà, rispetto alla forme delle sue massime; la ragion pura, in se stessa pratica, è immediatamente legislatrice.

⁴⁵ Cfr. S. LANDUCCI, *op. cit.*, pp. 25-50, la pura ragione è per sé sola pratica e dà all’uomo una legge universale chiamata legge morale; nel caso degli uomini questa legge ha la forma di un imperativo, perché la volontà non è santa. L’azione oggetto dell’imperativo si presenta come un dovere, perché un arbitrio patologicamente affetto comporta un desiderio che sorge da cause soggettive e può essere spesso in contrasto con il puro motivo determinante oggettivo, esigendo, in forma di coercizione morale, una resistenza da parte della ragion pratica. In una intelligenza perfettissima questo contrasto non sorge, dal momento che l’arbitrio è incapace di porre una legge che non sia al tempo stesso una legislazione universale (cfr. *KpV*, p. 32 sgg.; p. 89 sgg.). Kant riconosce che non è possibile, nel caso della legge morale, alcuna deduzione (giustificazione)

tendersi come libertà positiva, nella misura in cui la legge morale esprime l'autonomia della ragion pura pratica, mentre il suo unico principio è dato dall'indipendenza da inclinazioni di natura sensibile; ciò implica che questa legislazione autonoma della ragione costituisca la libertà in senso positivo, e che l'indipendenza rappresenti la libertà in senso negativo⁴⁶.

Non vi è un circolo vizioso fra legge morale e libertà, si tratta di assumere la legge morale come la *ratio cognoscendi della libertà* (non si avrebbe coscienza della libertà se non in forza di un'obbligazione che ci proviene dalla legge morale), parimenti la libertà è la *ratio essendi* della legge morale, nel senso che si può seguire il dovere per il dovere, ovvero la forma della legge, a condizione di esser liberi⁴⁷. Legge pratica e libertà si coimplicano, la nostra coscienza inizia dalla legge morale quale condizione epistemica del-

della sua oggettività: è un *Faktum* che essa sia presente nella coscienza di ogni essere umano e che come tale la plasmi (cfr. L. PALTRINERI, *op. cit.*, pp. 223-4); inoltre cfr. B. STAGNETH, *Das "Faktum" der Vernunft. Versuch eine Neubestimmung*, in AA.VV., *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., Band III: Sektionen VI-X, pp. 104-12.

⁴⁶ Cfr. *KpV*, pp. 34-5; pp. 93-5, nell'analitica Kant dimostra come la ragion pura possa essere per sé sola, indipendentemente da ogni elemento empirico, pratica e, quindi, determinare la volontà; in questa linea si colloca l'indimostrabilità della legge morale quale *Faktum* da cui si inferisce la libertà (cfr. S. VANNI ROVIGHI, *op. cit.*, p. 255). Il ragionamento che Kant mette a fuoco come delibera morale funziona come un sillogismo, la cui premessa maggiore è il principio morale di cui siamo coscienti, la minore consta della sussunzione sotto tale principio di ciò che è bene o male, la conclusione è il sorgere di questo sentimento di rispetto per il dovere che ci fa volere l'azione buona moralmente. Per Kant l'essere umano è libero e responsabile persino nel caso di azioni malvagie, perché come il *Faktum* anche la voce dell'auto-biasimo è presente persino nel peggiore degli uomini (cfr. L. PALTRINERI, *op. cit.*, pp. 228-30). Secondo alcuni interpreti quella kantiana si presenterebbe come una "metaetica intuizionistica", intellettuale e non sensibile, che rifiuta la genesi empirica della morale, ponendosi quasi come un assioma (cfr. S. LANDUCCI, *op. cit.*, pp. 25-50). Landucci inoltre sottolinea come in Kant ogni uomo sia portatore di una coscienza originariamente morale, visione, peraltro, tipicamente rousseauiana. Hegel criticherà questa visione della "sana morale" kantiana.

⁴⁷ Cfr. *KpV*, pp. 29-30; p. 85, per Kant accediamo alla consapevolezza di esser liberi in quanto siamo sollecitati dalla voce morale che è in noi, che diventa *ratio cognoscendi* della libertà (cfr. L. PALTRINERI, *op. cit.*, pp. 226-7).

la coscienza della libertà⁴⁸; per tale ragione se da una parte la legge morale non è deducibile, e non è neppure intuibile, non essendo condizione di qualcosa, ma imponendosi a noi di per sé come un 'dato' che troviamo a priori, dall'altra la libertà del volere rimane imperscrutabile⁴⁹. Si conosce, in modo aprioristico, una legge [*Sollen*] e non un essere [*Sein*], nel senso che la legge morale, come fatto innegabile, è fondamento per l'ammissione della libertà della volontà, mentre quest'ultima è condizione di realtà della legge morale⁵⁰. Se la legge morale non fosse avvertita chiaramente non si potrebbe ammettere la libertà (che resterebbe una questione problematica) e, parimenti, se la nostra volontà non fosse libera non potremmo trovare dentro di noi la legge morale; dalla realtà della legge morale si deduce la libertà⁵¹.

In questa prospettiva si comprende come la differenza fra legge puramente formale e principi teoretici stia nel fatto che nel primo caso l'io è di per sé determinante rispetto alle azioni e, quindi, costituisce da solo la moralità, mentre sul piano gnosco-

⁴⁸ Cfr. S. LANDUCCI, *op. cit.*, p. 20 sgg.

⁴⁹ Cfr. G. MOHR, *Personne, personnalité et liberté dans la Critique de la raison pratique*, in "Revue Internationale de Philosophie", n. 166, 1988, p. 307, rispetto alla validità oggettiva pratica della legge morale, la deduzione rappresenta la questione giuridica, la giustificazione. La legge morale non ha bisogno di giustificazione, dal momento che rappresenta un fatto, dal quale si deduce la libertà. La legge morale ci è data come un fatto della ragion pura di cui siamo coscienti a priori e che è apoditticamente certo, posto anche che nell'esperienza non si possa indicare alcun esempio. La realtà della legge morale non può essere dimostrata con nessuna deduzione, ma questa realtà sussiste saldamente per se stessa. Tuttavia, nonostante l'ineducibilità del principio morale, esso serve per cogliere una facoltà imperscrutabile, che nessuna esperienza può mostrare e che la ragione speculativa deve almeno ammettere come possibile. Si tratta della libertà di cui la legge morale, che non richiede alcun fondamento di giustificazione, dimostra non solo la possibilità ma la realtà in esseri che riconoscono questa legge come obbligatoria (cfr. *KpV*, pp. 46-50; pp. 115-21).

⁵⁰ Cfr. S. LANDUCCI, *op. cit.*, pp. 70-106; la volontà di un essere razionale che, in quanto appartenente al mondo sensibile, è sottoposto alle leggi della causalità, nel campo pratico è cosciente come essere in se stesso, della propria esistenza determinabile in un ordine intelligibile delle cose (cfr. *KpV*, p. 42; p. 107).

⁵¹ Cfr. *KpV*, pp. 46-50; pp. 115-21.

logico l'io non riesce a costituire interamente l'oggetto della conoscenza⁵².

Rileggendo questo nodo concettuale sulla base della nostra ipotesi interpretativa dell'attitudine kantiana a farci mutare il punto di osservazione, ci troveremo a dar conto di due diverse nozioni di universalità, una di carattere fattuale, l'altra di carattere razionale. Lo stesso Kant ci instrada in questa direzione sottolineando come se provassimo a dare regole che riposino sulla felicità, per quanto universale, non potremmo che ottenere regole generali, ma non universali [*generelle, aber niemals universelle Regeln*]⁵³. Le regole generali sono quelle che si verificano in media più spesso, ma questa non è una condizione sufficiente perché debbano essere valide sempre e necessariamente. Su di esse non si può fondare alcuna legge pratica, dal momento che solo la legge morale è pensata come oggettivamente necessaria. È Kant stesso a evidenziare il discrimine, nella misura in cui la massima dell'amor di sé si limita a consigliare (prudenza), mentre la legge morale comanda⁵⁴. Per quel che attiene all'universalità morale,

⁵² Questa considerazione appare evidente se si fa riferimento alla dialettica trascendentale della *KrV*, ai limiti individuati da Kant nella ragione conoscitiva. Per Kant (*KpV*, pp. 46-50; pp. 115-121) la legge morale fornisce allora realtà oggettiva a ciò che per la ragione speculativa era solo negativo. La legge morale ne dimostra la realtà positiva laddove la ragione speculativa si era fermata, pur ammettendo la possibilità della libertà. L'uso trascendente della ragione diviene immanente nel campo pratico. Nell'esperienza è impossibile indicare una causa incondizionata che agisca liberamente, tuttavia si è pensata e difesa l'idea che anche se tutte le azioni sono condizionate in quanto fenomeni, la loro causalità è incondizionata in quanto l'essere che agisce è un essere intelligibile. Nella ragione speculativa questo era un principio regolativo, teso a tenere aperto il luogo per essa vuoto, l'intelligibile, ove collocare l'incondizionato. Se questo vuoto non si può tradurre in conoscenza, può invece essere riempito dalla ragione pura pratica con la legge morale. Con ciò la ragione teoretica non acquista nulla rispetto alla sua possibilità di comprensione, ma acquista rispetto al suo concetto problematico della libertà, a cui si procura una realtà oggettiva, anche se solo pratica. La ragione pratica non fa che porre il fondamento di determinazione della causalità dell'uomo come essere sensibile nella pura ragione (che per questo è pratica).

⁵³ Cfr. *KpV*, p. 36 sgg.; pp. 97-103, la felicità, per quanto universale, riposa su dati d'esperienza, dipendendo ogni giudizio dall'opinione di ciascuno.

⁵⁴ Cfr. *ibidem*.

Kant ricorda come questa non rappresenti un criterio di unanimità effettiva, ma piuttosto la ricerca di una validità oggettiva, che costituisce il fondamento di un consenso universalmente necessario. Essere liberi significa in ogni situazione collocarsi nella posizione del giudice imparziale e disinteressato, decidendo contro ogni proprio interesse, per il puro rispetto dell'oggettività⁵⁵. Per universalizzarsi la nostra volontà deve pertanto oltrepassare la propria posizione e le proprie tendenze particolaristiche⁵⁶. Il test di universalità della massima non è un criterio quantitativo, teso a valutare il suo successo effettivo, ma un principio razionale che invita a guardare oltre il proprio sé particolare. Alcuni interpreti mettono in evidenza l'*impasse* del "fatto" della ragione, che aprirebbe ad un solipsismo morale, ad un allargamento di sé che oblitera l'altro, ad un'auto-posizione fondativa del soggetto che lascerebbe intravedere un imperialismo della ragione⁵⁷; altri

⁵⁵ Cfr. V. MATHIEU, *Introduzione a I. KANT, Critica della ragion pratica*, cit., pp. 15-7, Mathieu si chiede se si prescinda da tutto ciò che ci riguarda, se tutti i nostri interessi sono messi a tacere come possa la sola imparzialità indurci a qualcosa. Sembra dover tacere anche la nostra volontà, se non fossimo sensibili alla legge morale, se non provassimo "rispetto" per essa. L'idea stessa della libertà (idea come concetto cui non può essere sottoposta nessuna intuizione corrispondente) è così efficace da stimolare in noi un interesse tutto particolare, l'interesse per la moralità, che è l'unico modo di essere liberi; inoltre cfr. A. LEIST, *Gibt es eine universelle Moral?*, in "Conceptus", n. 74, 1996, pp. 63-85.

⁵⁶ Cfr. *KpV*, p. 71 sgg.; pp. 161-5, la legge morale inibisce e danneggia tutte le inclinazioni procurando un certo dolore. Quando la legge umilia questa tendenza essa è oggetto del massimo rispetto, sentimento che non è di origine empirica ma è conosciuto a priori. Il rispetto per la legge morale nasce su un fondamento intellettuale, cfr. J. EDWARDS, *Self-love, Anthropology and Universal Benevolence in Kant's Metaphysics of Moral*, in "Review of Metaphysics", 53, 1999-2000, pp. 887-914.

⁵⁷ Cfr. O. DEKENS, *Le Kant de Lévinas. Notes pour un transcendantisme éthique*, cit., p. 125 sgg., secondo Dekens Lévinas rimarca come il formalismo kantiano sia l'affermazione di un universalismo dimentico dell'altro, che non mette distanza e non impedisce l'assimilazione dell'altro al proprio sé. Arendt, invece, sottolinea come la rigidità morale kantiana non tenga conto a sufficienza delle inclinazioni e della sensibilità, finendo per favorire comportamenti sbagliati in cui nessuna legge morale universale può stabilire ciò che è giusto (cfr. H. ARENDT, *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, Milano 2003, p. 105 sgg. Cfr. A. REINAUT, *Kant aujourd'hui*, cit., p. 295 sgg.).

invece ritengono che la deriva soggettivistica sia elusa attraverso la ricerca di un criterio di oggettività, come superamento di un punto di vista particolare⁵⁸.

La scoperta della libertà attraverso la legge morale comporta che l'uomo – in quanto autonomo – debba necessariamente volgersi agli altri per comprendere se sta seguendo o meno la libertà. L'inconoscibilità della libertà rende le categorie pratiche 'modi' della libertà, principi sufficienti di azione, in modo che, sottomettendosi a tali leggi, non si obbedisca che alla ragione stessa⁵⁹. La coscienza di appartenere al mondo intelligibile (la coscienza di sé come cosa in sé) è data dalla coscienza del dovere, unica prova dell'appartenenza dell'uomo ad un mondo sottratto al determinismo, in questo senso si chiarisce come la libertà non abbia una valenza conoscitiva, ma sia il presupposto di quest'ultima⁶⁰. L'uomo, quindi, non si presenta scisso fra causalità e libertà, perché la serie delle azioni necessitate della sua vita non è che il modo in cui si manifesta e ci appare la libertà.

La libertà trascendentale di Kant esprime una concezione del-

⁵⁸ Cfr. A. RENAUT, *Kant aujourd'hui*, cit., p. 295 sgg., per Renaut già la formulazione dell'imperativo contenuta nelle *GS* si configurerebbe come uno spostamento di prospettiva del soggetto, teso a prevenire deformazioni introdotte dagli interessi personali. Il momento critico della ragion pratica può essere una teoria dell'oggettività, se pensiamo che l'imperativo categorico è il criterio che permette di distinguere fini oggettivi da fini soggettivi. «La moralità presuppone di conseguenza che si superi il proprio punto di vista particolare, il proprio egoismo e i propri interessi, per prendere in considerazione il bene comune; e questo sforzo presuppone a sua volta la libertà, intesa come la facoltà di non essere interamente determinati dalle proprie inclinazioni» (trad. mia). Cfr. A. INFRANCA, *I paradossi della Pace perpetua in Kant*, "Cannocchiale", n. 3, 1995, p. 245 sgg.; Infranca, con Apel (cfr. K.O. APEL, *La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant*, in K.O. APEL-E. DUSSEL, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Mexico, Siglo XXI 1992, p. 37), rileva come il fatto della ragione, quale solipsismo metodico, trovi un superamento proprio nella richiesta del consenso e della pubblicità della massima politica morale dell'altro, in altri termini sarà la sfera politica a temperare l'imperativo morale.

⁵⁹ Cfr. G. MOHR, *op. cit.*, p. 311 sgg., la personalità si rivela inscritta in un contesto di interpersonalità, si tratta di legare l'uomo all'insieme di tutte le finalità.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 315 sgg.

la libertà quale attività originaria⁶¹, in questa prospettiva diviene evidente come essa possa intendersi come capacità di produrre azioni incondizionate, frutto di spontaneità assoluta, indipendentemente da cause naturali e in piena autonomia⁶². Se la morale kantiana ha il suo fondamento nel ‘fatto della libertà’ – unica idea della ragion pura che ha come oggetto un fatto di coscienza – tale ‘fatto’ non potrà che estrinsecarsi in ‘atti’ che hanno come artefice l’uomo in quanto libero; fra questi atti si possono annoverare anche gli ‘atti politici’. In questa linea emerge come nella morale kantiana – che ha alla base una concezione dell’uomo come soggetto libero, autore del mondo individuale e collettivo, portatore della capacità di dare inizio a qualcosa – l’eleuteronomia (libertà e legislazione interiore) preceda l’eudemonia (ordine naturale e perseguimento del benessere)⁶³. Introducendo una distinzione tra principio e inizio, Kant ha rilevato come l’uomo abbia sì il suo principio nella natura, ma si tratta anche dell’unico essere che può dare origine ad un insieme di fenomeni riconducibili alla sua volontà libera; l’uomo kantiano, nell’introdurre il ‘nuovo’ nella società, rappresenta un essere storico portatore di unicità⁶⁴.

2. *Morale e diritto: tra enigma fondativo e obbligazione giuridica*

La nostra analisi ha cercato di mettere a fuoco come la legge morale debba essere pura e a priori, nel senso che il dovere, come

⁶¹ Sarà proprio la direzione che Fichte farà propria (cfr. C. AMADIO, *Fichte e la dimensione estetica della politica. A partire da «Sullo spirito e la lettera nella filosofia»*, Milano 1994).

⁶² Cfr. S. LANDUCCI, *op. cit.*, p. 215, questa visione verrà assunta da Fichte e, successivamente, da Hannah Arendt.

⁶³ Cfr. C. FLÓREZ MIGUEL, *Teoría kantiana de la praxis: la relación entre política y moral*, in AA.VV., *Moral derecho y política en Immanuel Kant*, cit., p. 339 sgg.

⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 345 sgg.

conformità alla legge [*Gesetzmässigkeit*], è puro dovere [*Sollen*], principio a se stesso non determinabile da qualcosa di esteriore⁶⁵. La legge morale è, altresì, universale, perché la ragione deve rimanere in accordo con se stessa, in quanto una volontà che adotti una massima non universale si contraddirebbe; è buona quella volontà che dà a se stessa una legge (il male coincide con una volontà eteronoma). La legge morale si presenta allora come un'autoaffermazione della ragione che si 'istituisce' quale fine in sé, che, in piena autonomia, si auto-fonda, sottomettendosi alla propria volontà. A questo punto è necessario mettere in luce come il nesso fra morale e ambito giuridico-politico sia dato dalla libertà come minimo comune denominatore fra queste due sfere, nella misura in cui si configura come un parametro di eccedenza rispetto ai fatti⁶⁶.

Kant sembra mutuare da Rousseau quel metodo di indagine sull'uomo, sui fondamenti della sua moralità, che lo ha portato a rinvenire la legge occulta e nascosta dell'uomo. Già negli anni '60 le *Bemerkungen* (questo "zibaldone in cui si sedimentano e si condensano le tracce delle esperienze, delle letture e delle riflessioni"⁶⁷) testimoniano l'incessante ricerca kantiana di quel criterio [*Richtmass*], di quella pietra di paragone [*Probierstein*] che gli consenta di identificare, sotto la varietà delle forme assunte storicamente dalla natura umana, il suo vero essere morale⁶⁸. In questa

⁶⁵ Cfr. A.M. ROVIELLO, *L'institution kantienne de la liberté*, Bruxelles 1984, p. 89 sgg.

⁶⁶ Cfr. V. DE FIGUEREIDO, *Le souci de la réalité dans la politique kantienne*, in "Les Études Philosophiques", n. 1, 2001, p. 22 sgg.

⁶⁷ Cfr. P. PELLEGRINO, *Il diario filosofico di Kant (1764-68)*, in "Segni e comprensione", n. 49, 2003, p. 78.

⁶⁸ Cfr. *Bem.*, p. 35 sgg.; p. 75, le *Bemerkungen* sono annotazioni tracciate da Kant sui margini e sugli interfolgi bianchi del suo esemplare a stampa delle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, presumibilmente a partire dal 1764, data di pubblicazione di quest'opera. Il ritrovamento avvenne nel 1836 in modo del tutto casuale; una scelta di queste note fu pubblicata nel 1842 con il titolo *Bemerkungen* che da allora è rimasto. Adickens ha ipotizzato che il grosso delle note sia stato scritto nel biennio 1764-1765. Come evidenzia Tenenbaum nella sua introduzione (cfr. K. TENENBAUM, *Introduzione a I. KANT, Bemerkungen*, cit., pp. 7-28) le *Bemerkungen* (una forma di attenzione, annotazione allo stato embrionale) rappresentano un diario filosofico nel senso di laboratorio in cui le idee si presentano ancora in forma di intuizione,

ricerca sulla condizione umana ricorre la preoccupazione metodologica della messa a fuoco del *punto di vista*, di un principio discriminatorio di carattere morale; tale criterio di valutazione è dato dalla necessità che,

«Per essere buona, la volontà, quando viene presa in generale e reciprocamente non deve annullare se stessa. Per questo l'altro non dirà suo quello che io ho lavorato, perché altrimenti egli presumerebbe che la sua volontà muova il mio corpo. Per il fatto dunque che un uomo chiami qualcosa suo, s'impegna tacitamente con la sua volontà in condizioni analoghe»⁶⁹.

Il terreno di validazione della volontà buona è dato dalla possibilità di riportarla in termini universali e reciproci senza che si contraddica [*wird sich nicht selbst aufheben*], ma è altrettanto rilevante il terreno di natura storico-sociale, quello, dunque, della convivenza fra gli uomini in cui il *mio* e *tuo* sono garantiti. L'etica

più o meno disarticolata. Queste annotazioni hanno un carattere rapsodico quasi aforistico, dettato dall'urgenza di fissare alcuni temi più che da un ragionato modo di procedere. Esse consentono inoltre di osservare in modo immediato come Kant procedesse nella sua ricerca, spaziando in vari campi, facendoli confluire. Si tratta quindi di un vero e proprio "materiale da costruzione" per successive riflessioni strutturate di carattere filosofico. Questa fucina, in cui si presentano *in nuce* molti dei temi critici, viene utilizzata in questo lavoro per una ricognizione di tipo "genetico-evolutivo" della filosofia politica kantiana nel suo sviluppo. Rousseau è uno degli autori più citati nel testo, direttamente o indirettamente, come colui che ha scoperto, sotto la molteplicità delle forme umane, una legge unitaria. Cfr. K. TENENBAUM, *Kant tra libertà morale e libertà politica*, cit., p. 160, nel suo articolo Tenenbaum affronta il problema del rapporto fra libertà politica e libertà morale, cercando di esaminare la lacerazione fra le due libertà quale presunto ripetersi di una costante antinomia, nel pensiero kantiano, fra origine razionale dei concetti e loro validità immanente. Tale analisi è condotta facendo riferimento alle *Bemerkungen*. Uno dei *leit motiv* presente in queste annotazioni è dato dalla ricerca di un principio unitario che valga tanto per la natura quanto per l'uomo, è come se Kant fosse mosso da una comunanza d'intenti e procedesse in parallelo. Sarà il percorso che lo porterà a vedere la ragione legislatrice in due ambiti (natura e libertà) e con modalità diverse.

⁶⁹ *Bem.*, p. 67; p. 111; Pellegrino (cfr. P. PELLEGRINO, *op. cit.*, p. 81), interrogandosi sul valore documentario e critico di questa congerie di chiose esplicative miste a spunti di nuclei teorici, sottolinea come non si tratti solo di pagine facili, più letterarie che filosofiche, ma come "in filigrana si possa leggere un ordito di ben più solido spessore teorico".

kantiana non è quindi vuoto razionalismo, ma si rivela modellata in un contesto dove c'è l'uomo e c'è il mondo. Il plesso bontà e universalizzabilità della massima (che successivamente, nella *GMS* e nella *KpV*, si svilupperà quale formulazione dell'imperativo categorico) si presenta *in nuce* fin dalle *Bemerkungen*, in quel laboratorio nel quale Kant sembra porre le radici del suo più maturo pensiero etico, come si può ricavare da un'ulteriore notazione,

«La volontà degli uomini sarebbe in contraddizione con se stessa se essi volessero ciò che aborriscono secondo la volontà comune. Invece in caso di conflitto la volontà comune è più pregnante di quella propria»⁷⁰.

All'inizio del percorso kantiano queste annotazioni, nell'evidenziare come la volontà universalmente buona debba fondarsi su di una logica non contraddittoria e incontrare la sua verifica sul piano storico, attestano l'influenza e il debito di Kant verso Rousseau, “da lui salutato come il ‘Newton dell’etica’ e dal quale ricava il principio-cardine dell’autonomia del volere”⁷¹. Le *Be-*

⁷⁰ *Bem.*, p. 161; p. 221, evidente appare l’infusso rousseauiano. Occorre ancora una volta sottolineare come le *Bemerkungen*, proprio per il loro carattere apparentemente frammentario, possano aprirsi ad una varietà di interpretazioni. Innanzitutto presentano un’autonomia di significato rispetto alle *Beobachtungen*, in secondo luogo occorre non dimenticare che Kant, nella sua ricerca, ha tessuto una trama unitaria, pur combinando fili che dipartivano da ambiti diversi (Cassirer parlava di “stile combinatorio”). Questa caratteristica sembra essere ancora più forte in queste annotazioni destinate ad un uso comunque personale. Come rileva Tenenbaum nella sua introduzione, “leggendo queste note difficilmente ci si può sottrarre all’impressione di essere proprio nell’intimità del laboratorio kantiano colto nel vivo, in un momento privilegiato tra l’altro in cui interagiscono meditazione filosofica e mondo” (K. TENENBAUM, *Introduzione*, cit., p. 17) .

⁷¹ P. PELLEGRINO, *op. cit.*, p. 82, queste annotazioni hanno il merito di saper coniugare filosofia e mondo. Da una parte si percepisce l’aurorale delinearsi di quella che sarà una volontà categoricamente buona, dall’altra questa indagine nasce, sulla scorta di Rousseau, da un’angolazione concreta, da una concreta osservazione dei modi di essere dell’uomo. Se Newton aveva supportato Kant per comprendere il fenomeno del mondo, Rousseau lo supporta per interpretare la libertà; cfr. J. FERRARI, *Vernunft und Rationalität bei Rousseau und bei Kant*, in AA.VV., *Die deutsche Aufklärung im Spiegel der neueren französischen Aufklärungsforschung*, Hamburg 1998, pp. 47-65.

merkungen ci conducono allora dal problema rousseauiano del metodo fino ad una formulazione embrionale dell'imperativo categorico, non troppo lontana da quella contenuta nella *GMS* vent'anni più tardi⁷². Il principio euristico individuato da Kant sulla scia delle suggestioni rousseauiane si ravvisa, oltre che nell'autonomia del volere, anche nella capacità della volontà buona di soggiornare nel punto di vista altrui per acquisire un punto di vista universale, verificando la coincidenza della nostra volontà con quella altrui⁷³.

Proviamo ora a centrare ulteriormente l'imperativo: in esso si rinvencono tanto il fondato quanto il fondare, si fonda l'umanità ed è fondata l'esigenza dell'umanità di darsi la propria fondazione sotto il principio dell'autonomia; sembra essere questa la vera essenza dell'umanità messa in luce da Kant⁷⁴. Se ci soffermiamo sulla natura dell'imperativo quale "fatto della ragione", possiamo rilevare come la libertà non possa essere oggetto di esperienza, come non sia sondabile da un'intuizione dal momento che oltrepassa la ragione conoscitiva; il 'fatto' dell'imperativo si colloca in un'assenza fondatrice di cui non possiamo attestare l'esistenza⁷⁵. Nel pensare la libertà si sperimentano i limiti della ragione umana, nel senso che della libertà noi comprendiamo solo la sua incom-

⁷² Cfr. P. PELLEGRINO, *op. cit.*, p. 81, «la domanda che, a questo punto, si può legittimamente porre è se Kant abbia desunto questa intuizione fondamentale da Rousseau o l'abbia inserita lui. Il quesito si rivela sostanzialmente ozioso, dal momento che a questo riguardo vale la tesi che Kant ha avanzato per l'a priori della conoscenza teoretica: che delle cose noi conosciamo veramente solo ciò che "vi mettiamo noi stessi"».

⁷³ Cfr. K. TENENBAUM, *Kant tra libertà morale e libertà politica*, cit., p. 162; cfr. P. PELLEGRINO, *op. cit.*, p. 83, Pellegrino ricorda come alla critica non sia sfuggito l'influsso di Rousseau su Kant, sulla base del quale Delbos (cfr. V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Paris 1926, p. 128) attribuisce a Rousseau e non a Hume il risveglio kantiano dal sonno dogmatico. Del resto le stesse *Bemerkungen* ci presentano uno spaccato di un Kant piuttosto inusuale, non solo osservatore delle relazioni umane e dei costumi del tempo, ma anche un acuto lettore di romanzi, come attestano le molte citazioni di Rousseau.

⁷⁴ Cfr. A.M. ROVIELLO, *op. cit.*, p. 98 sgg., la ragione si dà il proprio fondamento come referenza enigmatica.

⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 106, per Roviello si tratta di un "déjà-là" che non dice nulla della sua origine, di cui non possiamo "renderne ragione" (trad. mia).

prensibilità, benché l'apertura enigmatica della ragione verso un mondo 'altro' attesti l'unico luogo in cui essa si auto-istituisce ed è a se stessa *originariamente* legislatrice⁷⁶.

La fondazione ha sì luogo in un postulato, ma si tratta, di un luogo enigmatico, come non-essere, che impone alla ragione la sua necessità incondizionata; anche se al postulato non corrisponde nulla di oggettivo, esso rappresenta un'attitudine etica del pensiero [*Denkungsart*], nel senso che la ragione pura pratica arriva a 'postulare' certe idee per comprendere certi fatti. In realtà il postulato è presente anche in ogni pratica morale effettiva, in altre parole è come se il postulato fosse la referenza trascendentale necessaria, presente in ogni azione morale come condizione di possibilità dell'azione stessa⁷⁷. In questo senso il postulato della libertà diviene necessario per comprendere ciò che nell'empirico trascende l'empirico.

L'idea di libertà rimanda al concetto di personalità, come origine noumenale del soggetto e luogo di auto-istituzione [*Sollen*] di un io che ha diritti e doveri⁷⁸. La personalità, come indipendenza dal meccanismo della natura, rappresenta l'attitudine ad essere sottoposto a leggi pure pratiche in quanto appartenente al mondo intelligibile, quasi l'idea di un'origine del soggetto che si auto-fonda, si obbliga verso se stesso, o, meglio, verso l'umanità che è in lui⁷⁹. Il me fenomenico presuppone una sorta di me noumenico auto-creatore, non accessibile ad una dimensione conoscitiva, che

⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 107 sgg., Roviello afferma che "pensare la libertà consiste paradossalmente nel fare la prova dei limiti della ragione umana" (trad. mia).

⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 110, Roviello rileva come, rispetto alle riflessioni teoretiche, non vi sia, nelle riflessioni pratiche, una rottura fra soggetto ed esperienza, in quanto il concetto di dovere è a se stesso la propria prova. A proposito del postulato l'autrice parla di un suo statuto semiontologico.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 118.

⁷⁹ Cfr. *KpV*, pp. 87-9; pp. 189-91; cfr. A.M. ROVIELLO, *op. cit.*, p. 118 sgg., per Roviello la propria identità morale si inferirebbe da una sorta di contratto originario con se stessi; cfr. F. FIORE, *L'idea di contratto originario nella filosofia del diritto kantiana*, in AA.VV., *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano 1993, p. 246 sgg., se la libertà trascendentale è collegata all'umanità presente in ogni persona (e non al carattere empirico degli individui), allora ciò che costituisce l'io sarà il medesimo in ognuno.

rappresenta il lato oscuro, enigmatico, in cui si determinano quelle massime che guidano la sua azione. In questo senso non si può non pensare ogni atto di libertà come una “sospensione” della causalità attraverso l’irruzione del soprasensibile in una sorta di ritorno del soggetto alla sua origine; l’imperativo, allora, sarà il luogo di manifestazione privilegiata della libertà dell’uomo, come potere di sorpassare il sensibile aprendosi ad una prospettiva noumenale⁸⁰.

Per gli uomini la necessità morale è una coercizione, ossia un’obbligatorietà [*Verbindlichkeit*], ogni azione fondata su di essa la si deve presentare come un dovere e non come un modo di comportarsi che di per sé piace, quasi che si potesse giungere ad una santità del volere senza bisogno del rispetto della legge. Per un essere perfettissimo la legge morale è santità, per un essere razionale finito è legge del dovere, della coercizione⁸¹.

Che la volontà libera non sia il luogo di un accordo immediato della ragione con se stessa, ma che la libertà della volontà si manifesti sempre come una resistenza che la volontà esercita su di sé sarà uno dei nuclei tematici sviluppati nell’opera *MS* (1797). Per mettere a fuoco il plesso morale-diritto occorre indugiare su questo rapporto, seguendo il filo delle argomentazioni kantiane nella *MS*. Kant traduce questa dialettica interna nella distinzione fra volontà [*Wille*] e arbitrio [*Willkür*], ove con arbitrio si intende la facoltà di conformarsi o no all’idea trascendentale rappresentata dalla volontà⁸². L’indagine muove dalla facoltà di appetire, ossia

⁸⁰ Cfr. A.M. ROVIELLO, *op. cit.*, p. 124.

⁸¹ Cfr. *KpV*, p. 79 sgg.; p. 175 sgg., la coscienza di una libera sottomissione della volontà alla legge, connessa con un’inevitabile costrizione esercitata su tutte le inclinazioni, rappresenta il rispetto per la legge. L’azione, che secondo la legge morale è pratica oggettivamente, si chiama dovere [*Pflicht*]; esso, implicando un’esclusione delle inclinazioni, contiene una coercizione pratica. Si tratta di una coercizione esercitata attraverso la legislazione della propria ragione.

⁸² Cfr. A.M. ROVIELLO, *op. cit.*, p. 100 sgg.; cfr. *MS*, p. 213, pp. 11-15; cfr. C. CESA, *Una metafisica della morale?*, in AA.VV., *Kant e la morale. A duecento anni da “La metafisica dei costumi”*. Convegno della Società Italiana di studi kantiani presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, Pisa 1999, p. 18 sgg., Cesa tratteggia brevemente il destino di quest’opera e la sua collocazione nell’architettura kantiana. In questa prospettiva sottolinea come «[...] abbastanza

dalla facoltà di essere mediante le proprie rappresentazioni causa degli oggetti di questa rappresentazione stessa. Viene poi determinata la facoltà di appetire in base al piacere (contemplativo e pratico) e in base ai concetti; di qui si apre la fenomenologia della facoltà di appetire che mette a tema i concetti di arbitrio e volontà⁸³. L'arbitrio si configura come prevalere della facoltà di appetire in rapporto all'azione che si andrà a produrre, mentre la volontà racchiude la facoltà di appetire determinata dalla ragione stessa. L'arbitrio che può essere determinato dalla ragione si chiama libero arbitrio [*freie Willkür*], quello che può essere determinato solo

rapidamente *La metafisica dei costumi* decadde al rango di un'opera minore, che si doveva leggere soltanto se si aspirava ad una conoscenza completa dell'autore; e questo atteggiamento è durato sino a non molto tempo fa, e si è modificato soltanto quando il pensiero giuridico-politico di Kant è stato rievocato, a pro del dibattito contemporaneo». Cesa cerca inoltre di mettere in evidenza anche il significato problematico di *Sitten*, che ha una duplice valenza, descrittiva e normativa. *Sitten* designa sia le forme di comportamento (ciò che si fa), sia le norme di comportamento (ciò che si deve fare), benché Kant sia consapevole della differenza fra valore descrittivo e normativo. Tuttavia Cesa ritiene che non ci sia incompatibilità nel sistema kantiano fra "costumi" (sistemi di norme condizionati antropologicamente e storicamente) ed etica dell'autonomia. I costumi sono un caso dell'applicazione della legge come imperativo, che si ha quando la volontà (e questo è il caso dell'uomo) non è identica alla ragione e non vi si adegua necessariamente. Come aveva preannunciato nella prefazione alla seconda critica, Kant voleva nella morale arrivare ai sensi, da ultimo si trattava di "applicare" i nostri concetti ad oggetti, al suo soggetto e alla sensibilità. "L'applicazione significa determinare la sensibilità sino a farne un veicolo per la libertà: a questo servono i 'costumi'"; cfr. A. RENAUT, *Kant aujourd'hui*, cit., p. 320, per Renaut quest'opera rappresenta una sintesi tra giusnaturalismo e morale, nella misura in cui considera il diritto come incarnazione empirica della morale e come luogo dove si compie il passaggio dal diritto naturale moderno (riflessione sulla legittimità e sulla sovranità) alle teorie politiche contemporanee (riflessione sui rapporti della società e dello Stato).

⁸³ MS, pp. 213-4; p. 14; cfr. M. IVALDO, *Volontà e arbitrio nella Metafisica dei costumi*, in AA.VV., *Kant e la morale. A duecento anni da "La metafisica dei costumi"*, cit., pp. 41-2, con efficacia sintetica e con l'intento di cogliere uno sviluppo tra questi scritti, Ivaldo mette in luce come nella *GMS* Kant ricerchi il principio supremo della moralità, nella *KpV* operi un discernimento della facoltà pratica per accertare che la ragione pura basta di per sé sola a determinare la volontà, mentre nella *MS* enuclei i principi a priori dell'applicazione dell'imperativo morale in una legislazione giuridica e in una legislazione etica.

dall'inclinazione si configura come arbitrio quasi animale. Se la ragion pura si applica all'arbitrio, questo non potrà che erigere a principio determinante l'attitudine della massima a valere come legge universale. La negatività della libertà dell'arbitrio, quale possibilità di non essere determinati da impulsi sensibili, deriva dal suo essere contigua al mondo sensibile, mentre la positività della libertà come pienezza esige una regolamentazione esclusiva da parte della ragione, ovvero la facoltà della ragion pura di essere per sé sola pratica [*Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein*]⁸⁴. Secondo una direzione interpretativa possiamo aggiungere che la facoltà di appetire secondo concetti è radicalmente la volontà, quale potere di determinarsi secondo concetti della ragione pratica (che costituiscono l'io stesso). Ciò che la volontà determina in concreto, anche se non necessariamente, è l'arbitrio, che è il *potere* di eleggere la volontà pura in una massima in vista di un'azione. L'arbitrio è aperto sia alle influenze della sensibilità (arbitrio bruto) che alla possibilità di essere determinato dalla volontà (libero arbitrio). Quello umano è un libero arbitrio non esente dal poter essere affetto anche dallo stimolo sensibile, quest'ultimo può influire, ma non determinare l'arbitrio dell'uomo, che altrimenti coinciderebbe con l'arbitrio puramente animale e farebbe venir meno sia la libertà che l'imputabilità delle azioni⁸⁵. Da una parte l'arbitrio umano *può essere affetto*, dice Kant, ma non determinato da stimoli sensibili, dall'altra l'arbitrio è libero in quanto *può essere determinato* dalla volontà

⁸⁴ Cfr. *MS*, pp. 211-4; pp. 11-5; cfr. F. FIORE, *op. cit.*, p. 243.

⁸⁵ Cfr. M. IVALDO, *op. cit.*, pp. 52-7, l'arbitrio è libero quando indipendente da stimoli sensibili nella sua determinazione (altrimenti è animale). L'arbitrio intellettuale (cioè libero) di un essere che viene affetto (ma non determinato) da stimoli non è bruto (cioè animale) ma impuro, come quello umano; cfr. O. DEKENS, *L'homme kantien et le désir des idées. La culture et l'unité des questions de la philosophie*, in "Kant-Studien", n. 2, 2002, p. 169, l'arbitrio è la capacità di essere doppiamente influenzati, sia dagli impulsi sensibili che dalla pura volontà. Nel primo caso si parla di affezione della sensibilità, nel secondo di determinazione della volontà. In entrambi i casi la specificità umana consiste in una certa passibilità all'alterità. Se il primo modo di influenza si rapporta senz'altro alla finitezza umana, il secondo, come possibilità del libero arbitrio di essere determinati da un concetto puro della volontà, induce una disposizione al soprasensibile, all'ideale.

pura e può fare di una tale determinazione l'oggetto di una massima dell'azione. Per l'arbitrio la determinazione della volontà pura non è necessitata dal punto di vista logico, ma da quello pratico-morale, "che come tale vincola imperativamente, ma non costringe fattualmente o apoditticamente"⁸⁶.

L'imperativo categorico, allora, come principio di coesistenza normativa, avvia alla legge universale del diritto; per tracciare una linea di demarcazione, seppure non troppo definita, tra ambito morale e ambito giuridico, è necessario fare riferimento ad un luogo della *MS*:

«l'etica ha certamente anche i suoi doveri speciali (per es. i doveri verso noi stessi), epperò ha anche dei doveri in comune col diritto, ma non ha comune con esso il modo dell'*obbligazione*»⁸⁷.

Se allora il dovere, come principio formale sotto il quale sono pensate l'oggettività e l'universalità della ragione, obbliga per il solo fatto di essere dovere, diverso può essere il principio di

⁸⁶ M. IVALDO, *op. cit.*, p. 52 sgg., se la volontà è la facoltà delle leggi, nella misura in cui è lei stessa il legislatore per l'arbitrio, quest'ultimo è la facoltà delle massime: è il fattore che può eleggere in una propria massima la determinazione della facoltà delle leggi, cioè della volontà pura. "L'autonomia è per la volontà pura la dimensione che la costituisce, ma per l'arbitrio umano è compito: in questa differenza si apre lo spazio a priori della vita etica, che è la continua autodeterminazione dell'arbitrio umano – insieme libero e 'impuro', perché sempre esposto all'affezione dell'impulso sensibile – secondo la legge della volontà pura, cioè secondo la legge morale". In questo senso si deve sostenere che la libertà dell'arbitrio è la proprietà che esso ha, in presenza dell'affezione sensibile, di venire determinato, non in modo necessaristico, dalla volontà legislatrice secondo concetti morali, facendo di questi una massima. Aggiunge Ivaldo che l'esperienza a posteriori attesta che la scelta antimorale è il prodotto di un libero arbitrio e che effettivamente l'uomo è un essere capace di imputazione; sull'autonomia della volontà cfr. H. BIELEFELDT, *Autonomy and Republicanism: Immanuel Kant's Philosophy of Freedom*, in "Political Theory", n. 25, 1997, pp. 528-9.

⁸⁷ *MS*, p. 220; p. 22; cfr. B. LUDWIG, *Whence Public Right? The Role of Theoretical and Practical Reasoning in Kant's Doctrine of Right*, in AA.VV., *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford 2002, pp. 159-60; cfr. U.J. WENZEL, *Recht und Moral der Vernunft. Kants Rechtslehre: Neue Literatur und Neue Editionen*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", n. 76, 1990, p. 227 sgg.

esecuzione, ovvero il ‘modo’ in cui l’impulso soggettivo si relaziona all’oggettività della legge. Quando l’azione è compiuta in conformità del dovere ma l’impulso che l’ha determinata, il suo motivo determinante, è diverso dall’idea di dovere, si è nell’ambito della legalità, se, invece, l’azione è compiuta unicamente sulla base del principio della volontà e del dovere, siamo nell’ambito della moralità⁸⁸. Il diritto si configura come forma esterna della determinazione della volontà, nel senso che, potendo essere l’impulso che determina l’azione di natura diversa dal rispetto della legge *tout court*, la volontà può, in questo caso, dirsi eteronoma⁸⁹.

Il nucleo tematico che consente di esplicitare ulteriormente il rapporto che la sfera del diritto intrattiene con la morale attiene al concetto di obbligazione. Se per Kant le leggi morali si impongono al nostro arbitrio come imperativi, l’obbligazione [*Verbindlichkeit*] definisce la necessità di un’azione libera sotto un imperativo categorico della ragione. L’imperativo categorico prescrive un’azione non per raggiungere un determinato fine, quindi mediatamente, ma immediatamente, attraverso la semplice rappresentazione di un’azione⁹⁰. L’obbligazione si presenta, nel lessico kantiano, come auto-obbligazione – svincolata da una logica di socializzazione e dalla necessità di creare una persona morale – nel senso che l’azione vincolante è nel soggetto stesso, in quanto sor-

⁸⁸ Cfr. *MS*, p. 219; p. 20, la legislazione che erige l’azione a dovere e il dovere a impulso è etica, quella che ammette un impulso diverso dall’idea di dovere è giuridica. Il mero accordo di un’azione con la legge senza riguardo all’impulso di essa si chiama legalità (conformità alla legge), quando l’idea di dovere è anche impulso all’azione abbiamo la moralità (eticità). [*Man nennt die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben, die Legalität (Gesetzmäßigkeit); diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Sittlichkeit) derselben*].

⁸⁹ Cfr. N. BOBBIO, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, cit., p. 93 sgg., Bobbio distingue fra libertà morale e libertà giuridica, mentre con la prima si intende il non essere impediti da se stessi, con la seconda si intende il non essere impediti dagli altri. Di un’azione morale si è responsabili di fronte a se stessi, di una giuridica di fronte agli altri che hanno il potere di costringere all’adempimento.

⁹⁰ Cfr. *MS*, p. 222; pp. 24-5.

ge dalla legislazione autonoma della ragione⁹¹. Nell'analisi di Kersting l'obbligazione si qualifica come espressione di un decisionismo della ragione che, presupponendo solo se stessa, non si assoggetta a determinazioni di carattere esterno, ma autorizza se stessa⁹².

L'uomo kantiano deve, secondo Kersting, mettersi al riparo da un'anomia caotica dandosi un ordine autonomo attraverso l'obbligazione autocrate della ragione⁹³. L'uomo fenomenico non può essere considerato come l'autore e il destinatario di obbligazioni, lo diventa nel momento in cui la ragione determina scopo e contenuto dell'obbligazione, diventando essa stessa volontà. La ragione, tuttavia, non ha la funzione di gerarchizzare alcunché, essa, come evidenzia Kant, ordina e universalizza:

«così tu devi prima di tutto considerare le tue azioni nel loro principio soggettivo; ma che esso abbia anche valore oggettivo lo riconoscerai da ciò che, sottomettendolo alla prova della tua ragione, cioè considerando te stesso come legislatore universale, esso si possa rivelare come un principio di legislazione universale»⁹⁴.

⁹¹ Cfr. W. KERSTING, *Libertà e obbligazione in Kant*, in AA.VV., *La libertà nella filosofia classica tedesca*, Milano 2000, p. 41 sgg., Kersting chiarisce come, con lo svanire dell'assolutismo teologico quale fonte di legittimazione dell'agire, la filosofia pratica si trovi di fronte alla necessità di sviluppare una nuova grammatica teoretica per l'obbligazione nei termini di auto-obbligazione. In Hobbes tale via condurrà alla figura del Leviatano come tutto morale; Kant, anche se in termini molto diversi, metabolizza l'idea dell'obbligazione verso se stessi di Hobbes.

⁹² Cfr. *ivi*, p. 45, sulla base di tale assunto il legislatore si porrà come fonte di normatività.

⁹³ Cfr. *ivi*, p. 46 sgg., si tratta di una sorta di strategia di conservazione e sopravvivenza, la ragione prende a misura se stessa per rimanere in accordo con se stessa.

⁹⁴ MS, p. 225; p. 28, la massima è la regola di colui che agisce considerata dal punto di vista soggettivo, in generale l'imperativo categorico stabilisce solo che cosa è un'obbligazione, ossia agisci in modo che la massima della tua azione possa valere come legge universale. Si tratta, pertanto, di verificare l'adattabilità di una massima all'universalità [*die bloße Idee der Qualifikation einer Maxime zur Allgemeinheit eines praktischen Gesetzes die Willkür zu bestimmen*]; inoltre cfr. T. McNAIR, *Universal Necessity and Contradictions in Conception*, in "Kant-Studien", n. 1, 2000, pp. 25-43.

L'obbligazione assoluta, come possibilità di un movente auto-referenziale nei limiti di una ragione che determina in modo esclusivo la volontà, viene a coincidere con la formulazione dell'imperativo categorico, e ci offre un uomo che si pensa libero, autore di una serie di azioni mosse da una "immemorabile causalità per libertà"⁹⁵.

Prendiamo in considerazione brevemente le modalità con le quali la legislazione razionale interna avvia al mondo del diritto. L'incognita è data dalla necessità di fondare la coazione come condizione per l'adempimento di una legge giuridica che, pur configurandosi come declinazione dell'imperativo categorico, attiene altresì alla fondazione di doveri esigibili con la forza. Se facciamo riferimento alla distinzione kantiana fra ambito morale e ambito giuridico, la materia oggetto del diritto sarà data dalla regolamentazione delle libertà esterne, dalla compatibilità formale di queste libertà, indipendentemente dai suoi momenti contenutistici, giacché il diritto riguarda "esclusivamente le relazioni con l'*arbitrio* altrui", o, meglio, la loro forma⁹⁶. La legge universale del diritto prescrive che si debba agire esternamente in modo che il libero uso del proprio arbitrio possa coesistere con la libertà di ognuno secondo una legge universale, su questa base il diritto si porrà come la necessità di individuare le condizioni per limitare l'uso della libertà individuale sotto l'universalità, l'eguaglianza e la reciprocità. Se con la legge morale si può accordare la libertà interna con se stessa, eliminando quella massima che non si può assurgere a legge universale, allo stesso modo con la legge giuridica si può accordare con se stessa la libertà esterna, rimuovendo quegli usi non universalizzabili della libertà d'azione⁹⁷. La limi-

⁹⁵ W. KERSTING, *Libertà e obbligazione in Kant*, cit., p. 50, la ragione si pone non solo come autrice ma anche come causa sufficiente per determinare la volontà. Kersting rileva come Kant sia portatore di una semantica dei concetti normativi antiriduzionistica.

⁹⁶ Cfr. *MS*, p. 230; p. 34.

⁹⁷ Cfr. W. KERSTING, *Libertà e obbligazione in Kant*, cit., p. 53; cfr. S.W. HOLTMAN, *Kant, Ideal Theory and the Justice of Exclusionary Zoning*, in "Ethics", n. 1, 1999-2000, pp. 32-58, sul concetto di libertà in Kant; cfr. H.E. ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1990.

tazione della libertà esterna deve essere universalizzabile, ossia per ognuno allo stesso modo.

Nella misura in cui la legge giuridica si presenta come una ripartizione di libertà, come una individuazione di limiti e una distribuzione di poteri, allora la si può considerare come un principio di giustizia distributiva, basato su una limitazione di libertà, che sussiste solo in quanto reciproca. Poiché questa limitazione non può essere garantita, come accade per l'imperativo categorico, dalla coscienza dell'obbligazione da parte di ognuno di conformarsi alla legge, allora è lecito al diritto attuarsi mediante coazione esteriore; di qui il potere di coazione rappresenterà quindi il corrispettivo giuridico della coercizione morale propria della legge pratica⁹⁸. Osservato dall'esterno, un sistema giuridico, come ordine razionale del diritto, rappresenta un meccanismo coattivo razionalmente costruito che si regge da sé come un reciproco rimandarsi nei propri limiti; da un punto di vista interno, invece, il diritto esibisce una prospettiva di legittimazione, di necessaria auto-comprensione moralmente obbligatoria, dal momento che senza il dovere incondizionato della legge morale non sarebbe possibile un discorso sull'effetto obbligatoria della legge giuridica. La capacità di costrizione propria del diritto non va interpretata come validità del sistema a prescindere da un rimando alla morale. In questa prospettiva l'obbligazione, da relazione interna tra un io che obbliga e un io sensibile obbligato, si fa esterna quando si fa giuridica, in una sorta di "esternalizzazione dell'auto-obbligazione moralmente costitutiva", e configura – giuridicamente – un'auto-obbligazione traslocata nell'intersoggettività⁹⁹.

⁹⁸ Cfr. *MS*, p. 231; p. 37, la legge di coazione reciproca che si accorda con le libertà secondo una libertà universale è la costruzione del concetto di diritto. È la coazione reciproca ed uguale, esercitata secondo una universale legge di libertà, che rende possibile la rappresentazione del concetto di diritto.

⁹⁹ W. KERSTING, *Libertà e obbligazione in Kant*, cit., p. 56 sgg., in questo senso la coazione è il corrispettivo esterno dell'auto-coazione morale; cfr. P. KÖNIG, *Autonomie und Autokratie. Über Kants Metaphysik der Sitten*, Berlin, New York 1994.

3. L'ideale pattuire della volontà generale

La ricognizione della visione contrattualistica kantiana verrà condotta facendo riferimento principalmente a quegli scritti politici, *TP* (1793) e *MS* (1797), nei quali tale concezione ha una più estesa trattazione, richiamando, laddove necessario, quelle opere che fanno da sfondo o da puntello teorico a questo quadro. Questo tentativo di ricostruire le linee del contratto kantiano, seguendo lo sviluppo all'interno della sua produzione e cercando di coglierne la peculiarità rispetto alla tradizione contrattualistica, sarà supportato da uno sguardo a quegli spazi di riflessione kantiana, come le *Reflexionen* (1766 in poi), che attestano, in qualche modo, il principiarsi della visione pattizia. In via preliminare possiamo sottolineare che il nostro intento sarà quello di porre in risalto come il pattuire kantiano si caratterizzi per una eccedenza razionale, nella quale si dischiude il punto di vista della volontà generale.

La messa a tema della concezione pattizia kantiana prende le mosse nell'alveo di una disputa che animava alcuni studiosi riguardo al rapporto tra teoria e prassi¹⁰⁰. Sin dalla *KrV* Kant sostiene che rigettare una filosofia come inutile, perché irrealizzabile, non è degno di un filosofo, “il fatto che un uomo non agirà adeguatamente a ciò che è contenuto nell'idea pura della virtù, non dimostra affatto un che di chimerico in questo pensiero”¹⁰¹, semmai lo iato tra teoria e prassi deve spingere a riprendere la teoria nella sua interezza e svilupparla.

Lungo questa linea Kant, nello scritto *TP* qualche anno più

¹⁰⁰ Cfr. R. BRANDT, *Presentazione* a D. FALCIONI, *Natura e libertà in Kant. Una interpretazione del progetto Per la pace perpetua*, Roma 1995, p. 12 sgg., lo scritto *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* colloca Kant all'interno di un vivace dibattito – riportato dalla *Berlinische Monatsschrift* ove apparve lo scritto – che lo porta ad interloquire con nuovi oppositori sul rapporto fra idea e realtà. Contro la fazione degli empiristi, contro Burke, Rehberg la riflessione kantiana ripropone una teoria secondo principi a priori, che determini la prassi, rigettando una teoria a partire dall'esperienza.

¹⁰¹ *KrV*, p. 247; p. 376.

tardi, ribadisce come si faccia un cattivo uso della ragione e costituisca uno scandalo filosofico l'affermare che ciò che è giusto in teoria non vale per la prassi, quasi che la ragione potesse riformarsi con l'esperienza e si potesse “[...] vedere più lontano e con più certezza con occhi di talpa fissi all'esperienza, piuttosto che con gli occhi dati ad un essere che fu fatto per stare eretto ed ammirare il cielo”¹⁰².

Se la teoria rappresenta quel complesso di regole pensate, secondo una certa universalità, come principi, la prassi indica l'attuazione di un fine che è, a sua volta, l'applicazione dei principi dell'agire; *ergo* è impossibile che qualcosa che si presenti giusto in teoria non valga per la prassi¹⁰³. Fra teoria e prassi non vi sarebbe soluzione di continuità, bensì un rapporto sintetico, purché si individuino un termine intermedio [*Mittelglied*] che assicuri la loro unità sintetica – la facoltà di giudicare e, nello specifico, il giudizio riflettente – quale capacità di apprendere la regola per applicarla¹⁰⁴.

Il problema del rapporto fra teoria e prassi è trattato da Kant nell'orizzonte della ragion pratica e si esemplifica nella constatazione che quand'anche nessun uomo avesse mai compiuto il dovere disinteressatamente, tuttavia nel momento in cui intraprendesse un'auto-rinuncia, dimostrerebbe che è in grado di farlo. Nella morale si ha a che fare con una prassi che consiste interamente nella sua conformità alla teoria che le sta a fondamento, perché se la prassi fosse pensata sulla base dell'esperienza avuta sino ad ora, l'effetto sarebbe quello di rendere schiava la teoria¹⁰⁵.

¹⁰² *TP*, p. 277; p. 125, sembra difficile che teoria e prassi possano andare di pari passo, che quello che è ammesso *in thesi* possa valere *in hypotesi*. Questa generalmente è la vulgata comune, da cui il detto comune. Kant esorta a fare una distinzione all'interno della stessa visione di teoria, dal momento che c'è quella fondata su concetti che possono essere pensati ma non necessariamente dati, cioè non necessariamente costituiscono oggetto d'esperienza, e c'è la teoria (presa in esame da Kant) fondata sul concetto di dovere.

¹⁰³ Cfr. *TP*, pp. 275-7; p. 123.

¹⁰⁴ Cfr. A. PHILONENKO, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris 1968, p. 19 sgg., il giudizio, in questa prospettiva, diviene “tatto logico” o “buon gusto dello spirito”.

¹⁰⁵ Cfr. *TP*, pp. 284-5; p. 131 sgg.

La trattazione del rapporto tra teoria e prassi è svolta secondo tre punti di vista, il primo riguardo alla morale in generale (per il bene di ogni uomo), il secondo riguardo alla politica (in riferimento al bene degli Stati), il terzo dal punto di vista cosmopolitico (in vista del genere umano nella sua interezza in progresso verso il meglio). Nella disamina di questa diatriba dal punto di vista del diritto statutale, Kant fissa la sua concezione pattizia in un corpo a corpo con la teoria hobbesiana. Fra tutti i contratti con cui una moltitudine si unisce in società (*pactum sociale*) quello che instaura una costituzione civile, pur se analogo agli altri riguardo all'esecuzione [*Ausführung*], ossia ad un fine che si ottiene collettivamente, ne diverge però sul principio della sua istituzione [*im Prinzip seiner Stiftung*]¹⁰⁶. Alla maggior parte dei contratti è sottesa l'idea di unirsi per perseguire un comune interesse, la peculiarità, invece, di quello che istituisce una forma politica è di essere un'unione di molti; questa unione deve essere un fine in sé, che tutti devono avere. In modo più conciso, l'unione riguardo ad ogni rapporto esterno fra gli uomini in generale rappresenta un dovere primo e incondizionato, in grado di realizzarsi solo in una società che si costituisca in corpo comune¹⁰⁷.

Il fine come fine in sé di questo patto si pone altresì, nei termini kantiani, quale condizione formale di ogni altro dovere esterno e si configura come il diritto degli uomini sotto leggi coattive pubbliche [*das Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen*], attraverso cui il proprio di ognuno può essere assicurato e protetto da attentati altrui. Con una formula sintetica potremmo dire che il diritto sotto leggi pubbliche esterne è unitamente dovere, fine in sé, peculiarità e atto fondativo del patto. Questo concetto di diritto esterno è derivato direttamente da quello di libertà nel rapporto reciproco degli uomini e non ha nulla a che fare con il fine che gli uomini hanno in natura, ossia la felicità; in quanto

¹⁰⁶ Cfr., *ivi*, p. 289; p. 136, Kant usa espressioni quali *constitutio civilis* e *Verfassung* che qui non indicano tanto una carta normativa, quanto una forma politica.

¹⁰⁷ Cfr. *ibidem*, il patto che fonda un corpo politico non è tanto un fine comune, quanto un fine in sé diremmo noi, ossia un dovere.

connesso e derivato dalla libertà, il diritto sarà la limitazione della libertà di ognuno alla condizione dell'accordo di questa con la libertà di ogni altro, secondo (cioè reso possibile e in armonia) una legge universale¹⁰⁸.

Già con lo scritto *IaG* (1784) Kant mette in luce come la limitazione della libertà di ognuno attraverso l'arbitrio di un altro configuri una coazione [*Zwang*] e come la costituzione civile sia un rapporto di uomini liberi che sta sotto leggi coattive¹⁰⁹. È la ragione stessa a volerlo e precisamente la ragione legislatrice pura a priori, che non tiene conto di fini empirici come la felicità, perché questa non consente di arrivare ad una legge esterna che si accordi con la libertà di ognuno, vera base fondativa della forma politica¹¹⁰. Per rinvenire dei principi su cui fondare la legislazione è necessario fare riferimento ai principi inferiti dalle idee e non dall'esperienza, come Kant rileva fin dalla *KrV* (1787) a proposito della *Repubblica* di Platone, mettendo in luce come “un principio non governerà mai bene se non parteciperà delle idee”¹¹¹. Ogni legislazione deve fare riferimento ad un principio a priori, ad un'idea fondatrice, che Kant, sulla scia platonica, individua nella libertà, “Platone trovava segnatamente le sue idee in tutto

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, pp. 289-90; p. 137, diritto pubblico è l'insieme delle leggi che rendono possibile un tale accordo onnicomprensivo, [*Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist*].

¹⁰⁹ Cfr. *IaG*, pp. 22-6; pp. 34-8, il compito che la natura affida al genere umano è una società in cui la libertà sotto leggi esterne sia congiunta con una forza irresistibile, una costituzione civile perfettamente giusta. Occorre tuttavia un recinto, un'unificazione civile, in cui le inclinazioni possano produrre il miglior effetto; cfr. *MS*, p. 231 sgg.; pp. 36-8, il diritto, quale facoltà di costringere chi lo pregiudica, può anche essere rappresentato come la possibilità di una costrizione generale e reciproca, accordantesi con la libertà di ognuno secondo leggi universali.

¹¹⁰ Cfr. *IaG*, pp. 22-6; pp. 34-8, perché su come essere felici e su dove riporre la felicità gli uomini la pensano diversamente, la loro volontà non può essere ricondotta ad un principio comune. La felicità non permette di fondare un principio comune, ma diversi modi di vedere.

¹¹¹ *KrV*, p. 247 sgg.; p. 376, si tratta di un'affermazione che Kant contesta a Brucker in merito alla presunta irrealizzabilità della *Repubblica* di Platone.

ciò che è pratico, che cioè si fonda sulla libertà”¹¹²; l’etica deve, perciò, rimanere come l’orizzonte necessario e irraggiungibile della politica.

Successivamente, con lo scritto *TP* Kant riprende questi temi e ne traccia un quadro più definito, rimarcando come la società debba far riferimento ad un’idea fondatrice, quale comunità di volontà unita a priori dalla ragion pratica; “questa legge fondamentale, in quanto può nascere solo dalla volontà generale (riunita) del popolo, si chiama *contratto originario*”¹¹³. Nell’idea di contratto si traduce l’idea di una società che si è auto-istituita dandosi la propria legge¹¹⁴.

Analogamente alla tradizione contrattualistica classica, la figura pattizia kantiana si presenta come momento di abbandono dello stato di natura, caratterizzato da una non giuridicità, non quale assenza di diritto, ma quale mancanza di tutela efficace del diritto naturale, esemplificato dalla pericolosa provvisorietà dei diritti, che invece la coazione propria dello stato civile rende certi. Per quanto Kant intersechi la tradizione contrattualistica in questa comune esigenza di abbandono dello *status naturae*, tuttavia nello sviluppare la sua teoria pattizia se ne discosta in modo deciso e, in linea con il suo impianto teoretico ed etico, tematizza il patto in una prospettiva ideale-razionale¹¹⁵. Per Kant non è un fatto che spinge gli uomini ad entrare in una costrizione legale, in una costituzione civile, ma è un’idea a priori che riposa sulla circostanza che, prima di entrare in una costituzione civile, uomini singoli e insieme di uomini non potranno mai essere garantiti reciprocamente.

Prima di addentrarci nella trattazione del *proprium* del contratto kantiano, occorre soffermarsi sui punti di tangenza con la tradizione pattizia, che più emergono nella *MS* e in alcune *Re-*

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *TP*, p. 295; p. 141.

¹¹⁴ Cfr. A.M. ROVIELLO, *op. cit.*, p. 163 sgg.

¹¹⁵ Sulla critica kantiana al patto di Locke cfr. F. DUSTDAR, *Vom Mikropluralismus zu einem makropluralistischen Politikmodell. Kant wertgebundener Liberalismus*, Berlin 2000, pp. 53-62.

flexionen. In linea con la tradizione per Kant, se non si vuole rinunciare a ogni concetto di diritto, si deve uscire dallo stato di natura e sottomettersi ad una costrizione pubblicamente legale, uno stato in cui ad ognuno sia riconosciuto legalmente il suo¹¹⁶.

«Quantunque secondo i *concetti* che ognuno ha del *diritto* possa essere acquistato qualche cosa di esterno per occupazione o per contratto, quest'acquisizione è pur sempre soltanto *provvisoria*, finché esso non abbia ancora a proprio favore la sanzione di una legge pubblica, perché esso non è determinato da nessuna giustizia pubblica (distributiva) e non è assicurato da nessuna potenza esercitante questo diritto»¹¹⁷.

La tutela della proprietà diviene una delle chiavi di volta del passaggio da stato naturale a società civile, come *primus movens* che porta all'edificazione di uno Stato, che viene a porsi come una "costruzione" che origina dal bisogno del diritto naturale di proprietà¹¹⁸. Entrando in società l'uomo non perde nessuna delle ori-

¹¹⁶ Cfr. MS, p. 312; pp. 140-1; cfr. K. FLIKSCUH, *Freedom and Constraint in Kant's Metaphysical Elements of Justice*, in "History of Political Thought", n. 2, 1999, pp. 250-71, secondo l'autore il pensiero politico kantiano è valutato quasi esclusivamente dal punto di vista del contrattualismo, oscurando forse altre tradizioni. Flikscuh tenta di ricostruire queste tradizioni, mettendo in evidenza il rapporto di tensione fra libertà e causalità, sottolineando inoltre il ruolo del giudizio riflettente nella filosofia politica. In particolare viene messo in luce l'intrinseco collegamento fra diritto di proprietà e obbligazione politica, come connessione non di natura solo contrattuale, ma riferibile anche al giudizio riflettente.

¹¹⁷ MS, p. 312; p. 140, il diritto è provvisorio fin tanto che non abbia la sanzione di una legge pubblica, dal momento che non è assicurato da nessuna giustizia pubblica distributiva; cfr. K. TENENBAUM, *Il pensiero politico di I. Kant e l'influsso di J.J. Rousseau*, "Giornale critico della filosofia italiana", LII, 1974, p. 366 sgg.

¹¹⁸ Cfr. W. KERSTING, *Kant's Concept of the State*, in AA.VV., *Essays on Kant's Political Philosophy*, Chicago 1992, p. 144 sgg.; cfr. MS, pp. 312-3; pp. 140-1, non che lo stato di natura fosse necessariamente uno stato di ingiustizia, ma era privo di diritti, nel senso che qualora sorgesse una controversia non si trovava nessun giudice competente che potesse pronunciare una sentenza. Quantunque secondo i concetti che ognuno ha del diritto (perché nello stato di natura si parla di un concetto particolare e privato del diritto), questo è sempre solo provvisorio, finché non abbia la sanzione di una legge pubblica, perché non è determinato e assicurato da nessuna giustizia pubblica distributiva. Nello stato

ginarie e pre-sociali libertà di cui godeva nello stato di natura, ma le restringe a favore di una libertà civile di tipo convenzionale, consistente nella reciproca obbligazione e nella pari sottomissione alla legge, come Kant rilevava in una sua annotazione fin dal 1769, “il contratto sociale non dà a nessuno un diritto su ciò che appartiene al suo di un altro (suo *alterius*), bensì assicura il proprio diritto a ciascuno [...]”¹¹⁹. Si tratta di un’esigenza che Kant ribadirà successivamente nella *MS*, laddove rimarca che “[...] bisogna dunque entrare in uno stato, in cui a ognuno è legalmente determinato ciò che deve essere riconosciuto come suo [...]”¹²⁰.

Il contratto, nella *MS*, si configura come l’atto con cui un popolo si istituisce in uno Stato, che permette di pensarne la legittimità, rinunciando *prima facie* alla propria libertà esterna per riprenderla successivamente come membri di un corpo comune, come membri di uno Stato¹²¹. Fine del contratto sembra essere l’istituzione dello Stato in una forma imparziale, che consenta a ciascuno di coltivare interessi entro la propria sfera, neutrale rispetto ai fini particolari, quasi che l’unificazione dei singoli in una volontà generale fosse mossa da una volontà di non interferenza, una sorta di unione al fine di mantenersi separati¹²². Questa visio-

di natura possono trovarsi società legittime, come quella coniugale o quella domestica, ma lo stato giuridico è diverso, in esso si determina ciò che è di diritto, ossia ciò che, sottoposto ad una sentenza di tribunale, è ricondotto alla legge.

¹¹⁹ *Refl.*, p. 478; p. 341, si tratta di annotazioni e frammenti tratti dalle carte manoscritte lasciate da Kant e pubblicate dai curatori dell’edizione dell’Accademia. I frammenti dal 6583 all’8078 seguono le fasi del pensiero etico-politico dal 1766 in poi. Queste riflessioni rappresentano chiose che Kant fece ai paragrafi della *Iuris naturalis pars posterior, complectens ius familiae, ius publicum et ius gentium* (Göttingen 1763) di G. Achenwall. Il frammento in questione è il n. 7656, datato 1769-70. Nell’introduzione curata da Merker si sottolinea come la linea pattizia kantiana sembrerebbe essere quella di Locke-Montesquieu, ovvero quella di un costituzionalismo liberale classico, ben espresso dal passo riportato nei *Nachlass*. Merker presenta una lettura marcatamente liberale di Kant.

¹²⁰ *MS*, p. 312; p. 140.

¹²¹ Cfr. *ivi*, p. 315; p. 145.

¹²² Cfr. K. TENENBAUM, *Il pensiero politico di I. Kant e l’influsso di J.J. Rousseau*, cit., p. 373, Tenenbaum mette a confronto la visione pattizia di Rousseau con quella kantiana, rilevando come il contratto kantiano rappre-

ne di terzietà dello Stato, di nune tutelare dei diritti naturali, sembra cogliere solo una delle possibili implicazioni del pensiero politico kantiano che, come vedremo, non si presta a letture monocordi¹²³.

È indubbio che il contratto kantiano si presenti come l'idea di una costituzione in armonia coi diritti naturali, questa visione, però, presta il fianco al rischio che la filosofia politica kantiana sia considerata come una giustificazione dello *status quo*; è necessario, pertanto, porre attenzione alla differente trattazione kantiana del problema della legittimazione attraverso il patto, ravvisabile in quel suo *surplus* ideale-normativo. Per cogliere questa divergenza occorre sottolineare ancora una volta il debito kantiano, in termini di suggestione e di modello, nei confronti di quel *Contrat social* di Rousseau, riconosciuto come ideale di associazione civile dal punto di vista della filosofia politica e del diritto¹²⁴. Solo con Rousseau sembrano poter essere garantite le condizioni di umanità, principio di uguaglianza e di inalienabilità della libertà dell'uomo, di cui l'*unio civilis* hobbesiana appare sprovvisto, e la

senti un contratto "politico" che perfeziona e consolida un preesistente ordine giuridico naturale, caratterizzato da un diritto provvisorio, mentre in Rousseau il patto rappresenta l'atto fondante *ex novo* di una comunità socio-politica, in altri termini si prospetterebbe una nuova soluzione comunitaria della convivenza degli uomini. L'osservazione di Tenenbaum sembra dar conto soprattutto della visione kantiana emergente dalla *MS* e dei suoi legami giusnaturalistici.

¹²³ Cfr. M. GASCÓN ABELLÁN, *La tesis kantiana a cerca de la obediencia al derecho*, in AA.VV., *Moral, derecho, y política en Immanuel Kant*, cit., pp. 236-7, sempre a proposito del rapporto fra la visione del patto rousseauiana e quella kantiana, Abellán nota che se in Rousseau la libertà naturale si sacrifica in vista della libertà civile, in Kant il contenuto del contratto è determinato a priori dalla ragione e si riassume nella conservazione della libertà naturale. È lo Stato che garantisce ad ogni individuo il suo ambito di libertà.

¹²⁴ Cfr. P. PASQUALUCCI, *Rousseau e Kant*, Giuffrè, Milano 1974; per un'ulteriore suggestione sul rapporto Kant-Rousseau, cfr. B. BOURGEOIS, *L'idéalisation kantienne de la république: Kant contre Rousseau*, in "Tijdschrift voor Filosofie", n. 55, 1993, p. 293 sgg. e cfr. E. KRYGER, *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*, Paris 1978; sulla filosofia politica di Rousseau cfr. I. FETSCHER, *Rousseau politische Philosophie: zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Berlin 1968; tr. it. *La filosofia politica di Rousseau: per la storia del concetto democratico di libertà*, Milano 1972.

libertà come fondamento di ogni diritto¹²⁵. Il contratto originario rappresenta allora la legge fondamentale che nasce dalla volontà generale e sta alla base dello stato civile, la sola su cui si possa edificare una costituzione civile fra uomini secondo il diritto, dando vita ad un corpo comune. Se il modello rousseauiano non è immune da paradossi riguardo alla sua istituzionalizzazione in una comunità, Kant elude il rischio configurando il patto sociale non più come un fatto, ma come una norma ancorata nei principi a priori della ragione, come si evince dalle sue parole:

«Ma questo contratto (chiamato *contractus originarius* ovvero *pactum sociale*), come coalizione in un popolo di ogni volontà particolare e privata in una volontà comune e pubblica (al fine di una legislazione fondata esclusivamente sul diritto), non è in nessun modo da presupporsi necessariamente come un fatto [...]; quasi che dovesse assolutamente essere prima dimostrato dalla storia che un popolo [...] abbia compiuto un *tempo* realmente un tale atto e avesse dovuto lasciare di ciò, per iscritto o oralmente, una notizia sicura o un documento, al fine di considerarsi legati ad una costituzione civile già esistente. Viceversa, si tratta di una semplice idea della ragione, che però ha indubitabile realtà (pratica): obbligare ogni legislatore ad emanare le sue leggi così come esse sarebbero potute nascere dalla volontà riunita di un intero popolo, e considerare ogni suddito, in quanto voglia essere cittadino, come se avesse dato il suo assenso ad una tale volontà. Questa è, infatti, la pietra di paragone della legittimità di ogni legge pubblica»¹²⁶.

Il *proprium* del patto kantiano consiste nel suo essere un'idea della ragione avente effetti pratici, dal momento che obbliga il legislatore a fare le leggi *come se* originassero dalla volontà generale. Alla luce di alcune suggestioni interpretative, occorre sottolineare come, in qualche modo, Kant associ la volontà generale ad un

¹²⁵ Cfr. M. RIEDEL, *Potere e società. Il problema filosofico della legittimazione politica*, cit., p. 266 sgg.

¹²⁶ TP, p. 297; pp. 143-4; cfr. M. RIEDEL, *Potere e società. Il problema filosofico della legittimazione politica*, cit., p. 266 sgg., il patto kantiano diviene così criterio della società civile intesa come fenomeno.

principio sociale di ragione, ad un diritto dell'umanità e non ad un patto inteso in termini fattuali, come accade in Rousseau¹²⁷.

La legittimazione politica del patto è da ricercarsi nella legge della libertà, come coesistenza di libertà limitate reciprocamente alla condizione formale dell'accordo nel loro uso esterno. Alla base dello Stato ci sarà allora l'idea di patto che, come concetto puro della ragione, si porrà e come principio di fondazione [*Stiftungsprinzip*] e come evento fondativo [*Stiftungseignis*], nella misura in cui definisce l'obbligatorietà del potere ed il suo monopolio [*Gewaltmonopol*] da parte dello Stato, fissando i limiti, altresì, per le condizioni di esercizio del potere¹²⁸.

Il patto per un verso, come l'imperativo per le massime, valuta la legittimità [*Rechtmäßigkeit*] delle leggi positive, per l'altro si presenta come principio di azione con ricadute empiriche, dal momento che obbliga a fare le leggi "come se" ci fosse il consenso di tutti [*als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe*]. Pertanto il criterio pattizio e, meglio ancora, la ragione pattizia [*Vertragswillen*], come declinazioni dell'imperativo categorico, rappresentano la fondazione del consenso empirico¹²⁹.

Il discrimine fra Kant e gli altri teorici del contrattualismo riposa sulla circostanza che il contratto per Kant non è riconducibile al libero pattuire del singolo (arbitrio), perché non si tratta di una convenzione di fatto concepita in termini storici, ma vi è uno iato fra origine giuridica e reale del patto, come se il patto e la gestazione di un'unione civile non potessero essere simultanei¹³⁰.

¹²⁷ Cfr. M. RIEDEL, *Potere e società. Il problema filosofico della legittimazione politica*, cit., p. 266 sgg., in Rousseau rimarrebbe inevasa la questione su ciò che legittima il contratto stesso, per Kant ciò che rende il contratto obbligatorio per ognuno è il diritto di servirsi della propria libertà sotto la condizione aprioristica della società in generale. Sul rapporto tra Kant e Rousseau cfr. J. FERRARI, *Vernunft und Rationalität bei Rousseau und bei Kant*, cit., pp. 47-65.

¹²⁸ Cfr. W. KERSTING, *Kant und der staatsphilosophische Kontraktualismus*, "Allgemeine Zeitschrift für Philosophie", n. 1, 1983, p. 15 sgg.

¹²⁹ Cfr. *ivi*, p. 16, il patto si configura come una sorta di riscontro dell'imperativo categorico.

¹³⁰ Cfr. G. RAMETTA, *Potere e libertà nella filosofia politica di Kant*, in AA.VV., *Il potere*, Roma 1998, p. 259, il contratto originario non dipende dal li-

Questo *gap* origina dalla natura razionale del patto stesso, che esibisce un'esigenza trascendentale incondizionata di istituire una società. Il porre all'origine della società civile la sua auto-istituzione implica che si debba agire *come se* essa fosse a fondamento della società quale principio di unificazione delle volontà¹³¹. Il contratto incarna una figura politica inferita dall'imperativo categorico e si pone come punto di intersezione tra autonomia e universalità, dal momento che ognuno, col sottomettersi alla propria legge, va incontro all'idea razionale di comunità.

La genesi morale del patto kantiano costituisce un chiaro diniego di uno Stato paternalistico, perché se ognuno è tanto suddito quanto legislatore, allora l'uomo nella sua stretta qualità personale non potrà essere considerato solo come un mezzo, come Kant rilevava sin dalle *Bemerkungen*,

«un patto non è possibile fra un padrone e uno schiavo. Dio ha stipulato un'alleanza con gli uomini affinché essi, non avendo un adeguato concetto pratico del suo dominio, potessero essere guidati in base all'analogia con il patto fra gli uomini e non aborrissero la severità del comando»¹³².

Il contratto kantiano, nel suo essere a-temporale e asintotico, riproduce la necessità per la società empirica di avere un referente trascendentale, ma non come defattualizzazione, bensì come trascendenza 'per' essa, come idea del giusto che non smette di agire nelle fondamenta della società stessa¹³³. Kant imprime una virata concettuale al contratto così come emerge dalla tradizione

bero arbitrio dei singoli che lo stipulano, ma rappresenta la forma attraverso cui la volontà si fa valere come origine del diritto. Il contratto si limita ad esprimere l'universalità già operante all'interno delle singole volontà. La volontà è una e si esercita attraverso la formulazione di leggi e principi a carattere universale; cfr. F. ONCINA COVES, *Contrato e inescrutabilidad histórica en Kant*, in AA.VV., *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, op. cit., p. 351-2.

¹³¹ Cfr. A.M. ROVIELLO, op. cit., p. 166 sgg.

¹³² *Bem.*, p. 148 [*durch die Analogie mit dem pacto der Menschen*]; pp. 204-5.

¹³³ Cfr. A.M. ROVIELLO, op. cit., p. 170; cfr. F. ONCINA COVES, *Contrato e inescrutabilidad histórica en Kant*, cit., p. 351; cfr. T. METZ, *Kant's contractualism and Enlightenment politics*, in AA.VV. *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., Band IV: Sektionen XI-XIV, pp. 204-11.

moderna e dalla sua storicità, pensandolo come un contratto che 'deve essere', cui tutti sono obbligati ad unirsi in virtù di una legge razionale. In questa prospettiva la sua originarietà va interpretata come purezza, razionalità, come assenza di commistioni fattuali. Di qui il contratto ideale porrà le basi per il superamento di se stesso nei termini di un artificio che trasforma in società civile giuridica la provvisorietà dello stato di natura, essa realizza ciò col negarsi una puntualità storica e con l'attribuirsi la realtà pratica di un'idea della ragione, secondo cui dello Stato si deve solo pensarne la legittimità¹³⁴. Kant ha trasformato il contratto originario, quale momento di formazione dello Stato, in un'idea pratica della ragione che funge da principio di giustizia politica, da criterio universale di legittimità delle leggi positive, parallelamente a quanto accadeva per l'imperativo categorico nella ragion pratica¹³⁵. L'idea dell'accordo a priori della volontà di tutti (la volontà generale di Rousseau) configura la norma di giudizio della razionalità pratica come obbligazione giuridica del contratto stesso, come sua legittimazione, permettendo a Kant per primo non solo di non interpretare il patto come un fatto, ma di introdurre una distinzione tra fatto e norma¹³⁶.

L'uso regolativo del contratto non implica una deresponsabilizzazione dal presente da parte del legislatore, in quanto, proprio in virtù del suo essere pietra di paragone di legittimità [*Probiertein*], obbliga il legislatore a fare le leggi approssimandosi alla purezza della volontà generale, secondo quanto appare fin da una *Reflexion*, "l'idea del contratto sociale è solamente il criterio regolativo da seguire nella valutazione del diritto e nelle istruzioni per i principi, e parimenti nel valutare una possibile istituzione perfetta".

¹³⁴ Cfr. F. FIORE, *op. cit.*, p. 237; cfr. M. RIEDEL, *Potere e società. Il problema filosofico della legittimazione politica*, cit., p. 268, il problema della legittimazione politica è affrontato da Kant in modo diverso rispetto alla tradizione politica, "potere e accordo da una parte, libertà e costrizione dall'altra sono in Kant non più contrapposti fra loro, ma unificati nel concetto di un potere coercitivo legale (che rende possibile la libertà di ciascuno)".

¹³⁵ Cfr. W. KERSTING, *Kant's Concept of the State*, cit., p. 148.

¹³⁶ Cfr. M. RIEDEL, *Potere e società. Il problema filosofico della legittimazione politica*, cit., p. 269.

ta dello Stato [...]”¹³⁷. Il legislatore, pertanto, fra ragione e storia, è chiamato ad esercitare un procedimento mentale di universalizzazione (speculare a quello morale), una restrizione del suo potere personale in conformità dei principi scaturenti dalla ragione (attraverso l'*als ob* si apre un *punto di vista* ‘altro’ da cui valutare la vita reale)¹³⁸.

Lo Stato dunque non è fondato sul consenso effettivo dei singoli, ma ‘deve’ essere fondato sul consenso, quale ideale cui ogni sovrano deve partecipare emanando leggi conformi allo spirito pubblico. È irragionevole ogni indagine tesa a indagare l’origine di una determinata costituzione, perché se l’origine del potere è imperscrutabile, la sua legittimità però le deriva dall’essere conforme all’idea pura di contratto. Alcuni interpreti hanno ravvisato come Kant ci ponga dinanzi ad una “sublimazione” del patto, altri come questo contrattualismo potrebbe, a ben guardare, apparire aporetico, asimmetrico in virtù della enorme discrezionalità concessa al sovrano, soprattutto se commisurato alla rigidità del consenso richiesto al popolo, con il rischio che la funzione critica del patto venga disattivata dal possibile cattivo uso che ne faccia il sovrano¹³⁹.

La razionalità dell'*als ob* potrebbe, pertanto, essere un Giano

¹³⁷ *Refl.*, p. 504; pp. 342-3, si tratta della *Reflexion* n. 7737, (1769-73).

¹³⁸ Cfr. W. KERSTING, *Kant's Concept of the State*, cit., p. 150, Kersting sottolinea come la visione pattizia kantiana si differenzi da quella hobbesiana in virtù di un *surplus* critico-normativo assente in Hobbes, per il quale lo Stato coincide con quello che c’è; cfr. F. ONCINA COVES, *Contrato e inescrutabilidad histórica en Kant*, cit., p. 354.

¹³⁹ Cfr. N. BOBBIO, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, cit., p. 205 sgg., il patto kantiano rappresenta, per Bobbio, un momento di conservatorismo, proprio in virtù della sua idealità; cfr. A. CARRANO, *La libertà dell’azione tra morale e diritto al di qua della loro distinzione*, in AA.VV., *Ética y antropología. Un dilema kantiano. En los bicentenarios de la Antropología en sentido pragmático (1798) y la Metafísica de las costumbres (1797)*, Peligros (Granada), 1999, p. 191, per Carrano il patto è la possibilità di una volontà comune, il cui prerequisito è la simultaneità della volontà dei singoli contraenti o meglio la loro reciprocità sincronica. Questa simultaneità, sinonimo di trasparenza delle intenzioni, non è riscontrabile in alcun atto empirico, tuttavia la ragione deve ammetterla come data in origine perché possa darsi ovunque il rispetto dell’umanità nella nostra persona.

bifronte, da un lato criterio normativo che invita a monitorare, a pensare altrimenti il dato politico-giuridico, quasi come prospettiva teleologica sulla realtà, dall'altro dispositivo di inefficacia, che disattiverebbe la democrazia e vanificherebbe una partecipazione concreta alla politica nell'ingiungere di obbedire comunque allo Stato che c'è¹⁴⁰. L'*impasse* dell'idealità del contratto potrebbe trovare, secondo alcuni interpreti, una parziale giustificazione nell'*horror vacui iuridicis*, nella necessità che gli sbagli eventuali del sovrano siano tollerati in vista di una graduale rettifica sulla base della ragione¹⁴¹. Altri interpreti ancora ritengono che Kant, pur accogliendo il concetto rousseauiano di volontà generale all'interno del contratto originario, risolverebbe il problema della giustizia riconducendola agli atti della volontà pubblica del potere legislativo che danno corpo al diritto, per meglio dire assorbirebbe la giustizia nel diritto, nelle leggi deliberate da una limitata volontà generale¹⁴².

4. *Il diritto a priori*

Il diritto kantiano ha la pretesa di porsi come scienza – un insieme cioè di principi sintetici a priori – avente valore teoretico, destinata a porre le condizioni per pensare l'esperienza giuridica. Questa pretesa mette a fuoco il legame tra filosofia giuridica e metafisica che, come sistema di conoscenze a priori attraverso concetti, apre il diritto ad una dimensione ideale¹⁴³. Fine del diritto è

¹⁴⁰ Cfr. V. DE FIGUEREIDO, *op. cit.*, p. 28 sgg.

¹⁴¹ Cfr. F. ONCINA COVES, *Contrato e inescrutabilidad histórica en Kant*, cit., p. 355 sgg., l'idealità del patto sembra esaurirsi in un "menù etico per un solo commensale" (trad. mia). Tuttavia il contratto, come obiettivo futuro, potrebbe però rappresentare una sorta di "maieutica costituzionale".

¹⁴² Cfr. L. TUNDO, *Kant: utopia e senso della storia. Progresso, cosmopoli, pace*, Bari 1998, pp. 73-5, per Tundo si dà per scontata l'origine di questo potere superiore e si dà per scontata la conformità al dovere di ogni suo atto.

¹⁴³ Cfr. M.A. CATTANEO, *Dignità umana e pace perpetua: Kant e la critica della politica*, Padova 2002, pp. 31-3, Cattaneo, passando in rassegna materiale ine-

determinare a priori la possibilità di far coesistere, secondo leggi di ragione, le libertà esterne, attraverso l'obbligatorietà della norma stessa, indissolubilmente legata al concetto di coazione. Nella rigidità conferitagli dall'esteriorità, il diritto si configura come facoltà di agire nei limiti dell'ordinamento giuridico e della legge dell'eguale libertà, in virtù della costrizione a priori rappresentata da quella coazione, che consente l'instaurarsi di un ordine razionale tra esseri agiti anche da moventi irrazionali¹⁴⁴.

Il diritto come dottrina sistematica si divide in diritto naturale, basato su principi a priori, e in diritto positivo, statutario, basato sulla volontà di un legislatore. La principale ripartizione del diritto naturale non può essere quella che lo suddivide in diritto naturale e sociale, ma quella che lo distingue in naturale e civile, dove il primo è diritto privato e il secondo diritto pubblico¹⁴⁵. La li-

dito e appunti preparatori, rileva come Kant faccia derivare la dottrina del diritto dalla metafisica, su una linea non dissimile anche Nuzzo (cfr. A. NUZZO, *L'idea kantiana della pace perpetua tra morale, diritto e politica*, in "Teoria politica", 11 (1995), n. 2, pp. 52-3); inoltre cfr. V. DE RUVO, *La filosofia del diritto di Kant*, Padova 1961; cfr. C. DUFLO, *Kant. La raison du droit*, Paris 1999; cfr. V. GERHARDT, *Recht und Herrschaft. Zur Gesellschaftliche Funktion des Rechts in der Philosophie Kants*, in "Rechtstheorie", XII, 1981, p. 53 sgg.; sull'apriorismo nel diritto kantiano cfr. C. DE RITA, *Jus latum. L'apriori etico materiale del diritto nella filosofia politica di Kant*, Napoli 1999, cfr. R. DREIER, *Rechtsbegriff und Rechtsidee. Kants Rechtsbegriff und seien Bedeutung für gegenwärtige Diskussion*, Frankfurt a.M. 1986, cfr. J. STRANGAS, *Kritik der kantischen Rechtsphilosophie. Ein Beitrag zur Herstellung der Einheit der praktischen Philosophie*, Wien-Paris-Athèna 1988.

¹⁴⁴ Cfr. G. SOLARI, *La filosofia politica*, vol. II, da Kant a Comte, p. 15 sgg.

¹⁴⁵ Cfr. MS, p. 242; pp. 50-1; cfr. A. RENAUT, *Kant aujourd'hui*, cit., pp. 320-5, Kant nel diritto pubblico attuerebbe la classica distinzione fra società civile e Stato, tuttavia, in armonia con la tradizione giusnaturalista, parla di società naturale per la sfera privata e società civile per la sfera pubblica. La *Rechtslehre* rappresenterebbe una sintesi tra giusnaturalismo e morale, ponendo il diritto come incarnazione empirica della morale e come luogo dove si compie il passaggio dal diritto naturale moderno (riflessione sulla legittimità e sulla sovranità) alle teorie politiche contemporanee (come riflessione sui rapporti della società e dello Stato). La dottrina del diritto di Kant si situerebbe in questa transizione fra teoria del diritto naturale e teorie politiche contemporanee. Renaut approfondisce il rapporto che Kant intrattiene con il diritto naturale. In alcuni scritti e a più riprese Kant sostiene che non c'è diritto che nello Stato, nella società civile come superamento dello stato di natura, il diritto sarebbe definito

bertà come coesistenza con altre libertà sotto una legge universale incarna l'unico diritto originario spettante ad ogni uomo in forza della sua umanità¹⁴⁶. Nella *MS* con diritto pubblico Kant intende un insieme di leggi che abbisognano di una promulgazione universale per produrre uno stato giuridico, ovvero di un sistema di leggi per un popolo, per una pluralità di uomini che, stando fra di loro in un rapporto di reciproca influenza, necessitano di una volontà che li congiunga, cioè una costituzione¹⁴⁷. Il mutuo accordo

dalle leggi. Alcuni interpreti vedono proprio nel pensiero di Kant un oltrepasamento del diritto naturale (cfr. S. GOYARD-FABRE, *Kant et le problème du droit*, Paris 1975, p. 255 sgg.), tuttavia Renaut non ritiene soddisfacenti questi rilievi. Kant avrebbe dovuto sostenere che non c'è diritto superiore e anteriore allo Stato stesso per poterlo inquadrare come un positivista. Renaut mette allora in evidenza le tre diverse accezioni di diritto in Kant: 1) *Das natürliche Recht*, il diritto dell'uomo naturale, il diritto eventuale dell'uomo allo stato di natura; 2) *Das Naturrecht*, il diritto naturale propriamente detto. Un livello metapositivo di diritto stabilito che costituisce un *Sollen* e permette di giudicare il diritto stabilito; 3) *Das öffentliche Recht*, il diritto pubblico, diritto civile o diritto politico, che designa il diritto esistente nello Stato. Per sostenere che Kant superi il giusnaturalismo occorrerebbe che annullasse il ruolo del *Naturrecht*. In realtà per Kant sia il diritto pubblico che il diritto naturale dell'uomo sono sotto la dipendenza del diritto naturale propriamente detto. La dottrina del diritto di Kant si iscrive allora in una prospettiva universalista, perché è l'istanza del diritto naturale (del diritto dell'uomo in quanto uomo) che regge l'articolazione del diritto privato e del diritto pubblico.

¹⁴⁶ Cfr. *MS*, pp. 237-8; pp. 43-5; sul giusnaturalismo kantiano cfr. M.A. CATTANEO, *Dignità umana e pace perpetua: Kant e la critica della politica*, cit., p. 15 sgg., pp. 37-8; cfr. A. RENAUT-P. SAVIDAN, *Les lumières critiques: Rousseau, Kant et Fichte*, in AA.VV., *Histoire de la philosophie politique*. Tome III. *Lumières et romantisme*, Paris 1999, pp. 175-8, Kant non dice che il *Naturrecht* acquisti valenza nel diritto pubblico, ma al contrario egli pone tanto il diritto dell'uomo naturale che quello civile sotto il *Naturrecht*, come concetto puro di diritto che li trascende come norma razionale. Lo schema kantiano non è allora giuspositivista, ma l'istanza del diritto naturale, del diritto dell'uomo in quanto uomo, è quella che sostiene l'articolazione del diritto privato e del diritto pubblico. Il criticismo conserva un momento di giusnaturalismo. La pietra di paragone del diritto, con una vocazione universale tipica del giusnaturalismo, si colloca in questa posizione metapositiva. Il giusnaturalismo kantiano rompe con il naturalismo, con l'idea di una natura umana da cui dedurre il diritto, nel mettere in luce come l'umanità non sia una natura ma una destinazione che si realizza "nell'apertura all'altro" (trad. mia).

¹⁴⁷ Cfr. *MS*, p. 311; p. 139; cfr. B. LUDWIG, *Whence Public Right? The Role of Theoretical and Practical Reasoning in Kants Doctrine of Right*, cit., pp. 174-

fra le parti è possibile solo attraverso un diritto che sappia fissare le condizioni intersoggettive attraverso le quali le azioni umane possono relazionarsi senza scontrarsi fra loro, dispiegandosi gradualmente. Questo concetto di diritto esterno è derivato direttamente da quello di libertà nel rapporto reciproco degli uomini e prescinde dalle finalità empiriche di matrice eudemonistica, dal momento che, come aveva già affermato nella *KpV*, è la stessa ragione a ragionare in termini legislatrici a priori, senza commistioni di natura empirica¹⁴⁸. La volontà non potrà inferire dall'esperienza nessun principio comune, nessuna legge universale sotto cui ricomprendere le libertà.

Per far sì che la moltitudine obbedisca alle istanze della libertà, la volontà deve dotarsi di una forma istituzionale statale, come si ricava nella *Rechtslehre*,

«[...] stato di rapporto reciproco degli individui si chiama lo stato civile (*status civilis*) e la loro totalità in rapporto ai propri membri si chiama lo Stato (*civitas*), il quale per la sua forma, cioè per il legame costituito dal comune interesse che tutti hanno di vivere nello stato giuridico, riceve il nome di *cosa pubblica (res publica latius sic dicta)*»¹⁴⁹.

Se il *proprium* della regola giuridica è prevedere un potere centrale che si imponga a tutti senza eccezione, allora tale regola reclama, per potersi conservare, un'organizzazione degli individui in società sotto l'egida del diritto, come lo Stato. La necessità di

7, in una panoramica sulla dottrina del diritto kantiana, nello specifico sulla reciprocità, imputabilità, diritto di proprietà, il diritto pubblico e lo Stato rappresentano il presupposto di questo *game*.

¹⁴⁸ Cfr. *TP*, p. 290; p. 137, dalla felicità non si possono inferire principi di carattere universale, perché su come essa possa essere raggiunta non possono che esserci delle visioni differenti.

¹⁴⁹ *MS*, p. 311; p. 139, non è un fatto che spinge gli uomini ad entrare in una costrizione legale, ma è un'idea a priori che riposa sulla circostanza che prima di entrare in uno stato civile, uomini singoli, popoli e Stati non potranno mai essere garantiti reciprocamente (cfr. *ivi*, p. 312; pp. 140-1); cfr. M. SAVADONGO, *Kant et la politique*, in "Kant-Studien", n. 3, 1999, p. 311 sgg., la legislazione giuridica con Kant, ma con i moderni in genere, diventa un'opera strettamente umana, nel senso che lo Stato viene concepito non nei termini di un dono, ma di una creazione umana, di un'opera fatta dagli uomini.

una costrizione pubblicamente legale ha un valore aprioristico nella misura in cui esige che ognuno si obblighi ad accettare la necessità dell'uscita dallo stato di natura, ove vige una pericolosa libertà illimitata per sottomettersi ad una costrizione esterna pubblicamente legale [*öffentlich gesetzlichen*], se non si vuole rinunciare al concetto stesso di diritto¹⁵⁰. Nello stato di natura non si rinviene una legge esterna che garantisca i principi razionali che fanno da collante all'unione dei soggetti fra loro, poiché non essendoci un giudice non vi è neppure la sicurezza di non patire ingiustizie, di qui l'uscita da quello stato diverrà indispensabile al fine di cementare sotto una volontà giuridica comune la miriade di rapporti intersoggettivi e precari¹⁵¹. La necessità per l'uomo di abbandonare la *societas naturalis*, caratterizzata dalla precarietà e da un latente *status belli*, per entrare in una *societas civilis* di leggi pubbliche garantite dall'esistenza di un potere giudiziario, è un *leitmotiv* che ricorre in molti scritti kantiani, come attesta già lo scritto *ZeF*, ove tale necessità si declina come “dovere”,

«Considerati in quanto Stati, i popoli possono essere giudicati come fossero singoli uomini che, nel reciproco stato di natura (ossia nell'indipendenza da leggi esterne), si ledano già con l'essere l'uno vicino all'altro, e ognuno dei quali può e deve esigere dall'altro, per la sua sicurezza di entrare con lui in una costituzione analoga a quella civile, in cui ciascuno possa essere assicurato del suo diritto»¹⁵².

Nei termini kantiani uno Stato è la riunione di un certo numero di uomini sotto leggi giuridiche, e dal momento che queste leggi sono a priori, derivate dal concetto di diritto esterno in generale, la forma dello Stato è quella di uno Stato generale, cioè ideale, “[...] come esso dev'essere secondo puri principi di diritto: la quale idea serve (interiormente) come filo conduttore (*norma*) a

¹⁵⁰ Cfr. *MS*, pp. 312-3; p. 140.

¹⁵¹ Cfr. *ivi*, pp. 312-3; p. 141, «se dunque non ci fosse nemmeno *provvisoriamente* un “mio” e un “tuo” [*provisorisch* [...] *Mein und Dein*] esterni nello stato di natura, non ci sarebbero neppure doveri giuridici riguardo ad esso, né quindi ci sarebbe alcun comando che imponesse di uscire da quello stato»; cfr. F. FIORE, *op. cit.*, p. 255.

¹⁵² *ZeF*, p. 354; p. 173.

ogni associazione reale intesa a formare un corpo comune”¹⁵³. L’idealità di cui è pervasa la nozione di Stato si configura come *Richtschnur*, ossia norma cui uniformarsi, che, inferendo la propria necessità razionale da un’idea di diritto facente astrazione dal sussidio dell’esperienza, viene a porsi come criterio pratico per valutare il grado di giuridicità raggiunto dallo Stato esistente. L’idea di totalità che si esprime con lo Stato non è l’unione concreta dei singoli voleri, bensì l’unione astratta di ogni volontà razionale in una norma comune che ‘tende’ a realizzarla nei rapporti esterni¹⁵⁴.

A fondamento di tutte le forme di Stato deve esserci l’idea di una costituzione che si accordi con i diritti degli uomini, nella quale chi obbedisce sia sincronicamente legislatore. Questa costituzione sorretta da principi puri razionali incarna l’ideale platonico (*respublica noumenon*) affermato fin dalla *KrV*,

«una costituzione della libertà umana – la più grande possibile – secondo leggi, le quali facciano sì che la libertà di ciascuno possa sussistere assieme a quella degli altri [...] è in ogni caso un’idea necessaria, la quale dev’essere posta a fondamento, non soltanto del primo disegno di una costituzione politica, ma altresì di tutte le leggi»¹⁵⁵.

Una società civile organizzata secondo tale norma è l’esibizione di quella idea di libertà secondo leggi, ma nell’esperienza (*respublica phaenomenon*) può essere raggiunta solo con incessanti tentativi e correzioni. Entrare nella società civile rimane comunque un dovere, come è un dovere per i monarchi governare “*repubblicanamente* (non democraticamente)”, governare, cioè, secondo lo spirito dei principi razionali che, in virtù dell’*als ob*, rimanda incessantemente alle leggi che un popolo darebbe a se stesso, anche se nella lettera il suo consenso non è richiesto¹⁵⁶.

¹⁵³ *MS*, p. 313; 142.

¹⁵⁴ Cfr. G. SOLARI, *La filosofia politica*, vol. II, da *Kant a Comte*, cit., p. 60 sgg.

¹⁵⁵ *KrV*, pp. 247-8; p. 377.

¹⁵⁶ Cfr. *SF*, pp. 90-1; p. 234; cfr. M.A. CATTANEO, *Dignità umana e pace perpetua: Kant e la critica della politica*, cit., pp. 34-5, il richiamo alla repubblica di Platone è una ulteriore sottolineatura dell’idealità che pervade la filosofia giuri-

Attraverso un graduale riformismo [*Allmähliche*] sarà possibile approssimarsi alla costituzione ideale, benché ciò dipenda, più che dal popolo, dalla capacità di giudizio dei governanti [*Urteilsfähigkeit*]; è opportuno tuttavia dare rilievo a come Kant abbia rinvenuto in questo rapporto euristico fra ideale e reale l'intrinseco dinamismo del concetto di repubblica [*innere Dynamik*], sottoponendo la storicità di una forma di Stato alla continua pressione del miglioramento e della riforma [*Reformdruck*]¹⁵⁷. Eludendo disseccate e sterili letture sulla chimericità dell'ideale, occorre tener ferma la visione della costituzione repubblicana come punto di osservazione e di riferimento razionale per le costituzioni politiche. Nella semantica kantiana le idee configurano ideali archetipi a partire dai quali plasmare le azioni, senza la pretesa di raggiungere una congruente adeguazione¹⁵⁸. Lo iato fra l'idea e la sua attuazione è qualcosa che sfugge continuamente a qualsivoglia determinazione, dal momento che si ha a che fare con una libertà che può sempre eccedere ognuno dei limiti che le si voglia attribuire. Il rinnovamento politico e sociale dell'umanità, divenuto un problema kantiano grazie all'influsso di Rousseau, si attua attraverso uno scopo ideale, che Kant, fin dalla *IaG* (1784), individua nella costituzione politica esteriormente perfetta – la co-

dica kantiana. Cattaneo evidenzia come il divario tra idea e realtà non sia predeterminabile, ma debba essere colmato attraverso un avvicinamento che si pone come dovere morale. Pertanto il giurista, nel vagliare cosa sia di diritto, deve andare oltre la legislazione data, abbandonare i dati empirici per attingere il giusto e l'ingiusto nei principi della ragione.

¹⁵⁷ Cfr. U. SASSENBACH, *Der Begriff des politischen bei Immanuel Kant*, Würzburg 1992, p. 129 sgg.

¹⁵⁸ Cfr. A. NUZZO, *op. cit.*, pp. 47-9, benché l'idea designi quell'ambito della conoscenza razionale mai attingibile tramite esperienza, ciò non implica che essa abbia un oggetto vuoto o fittizio. L'ambito specifico entro cui rinvenire l'oggetto dell'idea, come suggerito da Platone e ribadito da Kant, è quello pratico, ossia la sfera della libertà. Nuzzo nel suo scritto si pone soprattutto il problema dell'applicazione di queste idee, di qui rileva come proprio nell'ambito della dottrina del diritto il problema dell'applicazione (scandita nei termini *Anwendung, Ausübung e Ausführung*, ossia applicazione, pratica e realizzazione) acquisti una certa consistenza e permetta il passaggio, per quanto incompiuto, da idea a politica, come attività che si determina sulle forme e regole di tale applicazione. La politica si configurerebbe come pratica di ciò che è in base al diritto.

stituzione repubblicana – tale che l'umanità possa attraverso di essa dispiegare le sue disposizioni; la costituzione, quindi, si configura come un prodotto della specie umana che attua finalità collettive nel tempo ¹⁵⁹.

5. Idealità della concezione statale

Nel tratteggiare un quadro complessivo dell'idealismo politico kantiano, alcuni interpreti ne sottolineano l'attenzione ai fatti, la non eterogeneità rispetto al mondo, come attesterebbero dispositivi quali la sfera pubblica, la libertà di opinione, che, come vedremo in seguito ¹⁶⁰, Kant mette a tema in clima illuministico fin dallo scritto *WiA* ¹⁶¹. Secondo questi autori tali dispositivi produrrebbero progressivamente una convergenza tra piano della ragione e piano reale. Tuttavia questo scenario edulcorato si presenta temperato almeno in parte dai limiti che si rinvencono nella dottrina del diritto, principalmente in rapporto al concetto di cittadinanza. Kant fornisce in *TP* una preliminare indicazione dell'idea di cittadinanza nella cornice dei principi a priori che sorreggono lo stato civile e in base ai quali è possibile instaurare uno Stato di carattere razionale: 1) La libertà di ogni membro come uomo [*Die*

¹⁵⁹ Cfr. G. SOLARI, *La filosofia politica*, vol. II, *da Kant a Comte*, cit., p. 51 sgg., Solari sottolinea come il pensiero kantiano si presenti permeato da quella visione, propria degli illuministi, in base alla quale la società civile nasce dall'esigenza del non infrangersi reciproco delle libertà. L'ordine politico kantiano, inoltre, rientrerebbe in quello storico-naturale e realizzerebbe nel suo svolgersi l'idea noumenica di diritto. Non si tratterebbe, pertanto, di un ponte di passaggio alla morale, poiché l'ordine politico avrebbe un grado di realtà autonomo: realizzerebbe l'unione degli arbitri sotto una legge universale. Cfr. *LaG*, pp. 27-8; p. 39 sgg., Kant ha chiarito come la storia del genere umano possa essere considerata il compimento di un piano nascosto della natura volto a instaurare una perfetta costituzione statale interna ed anche esterna, come unica condizione in cui l'umanità può sviluppare tutte le sue disposizioni.

¹⁶⁰ Cfr. dopo cap. IV.

¹⁶¹ Cfr. V. DE FIGUEREIDO, *op. cit.*, pp. 26-9, l'originalità kantiana si situerebbe nell'esigenza di una prospettiva teleologica di cui la realtà è l'esplicitarsi.

Freiheit jedes Gliedes der Sozietät, als Menschen] 2) L'eguaglianza di ogni membro come suddito [*Die Gleichheit desselben mit jedem anderen, als Untertan*] 3) L'indipendenza di ogni membro come cittadino [*Die Selbständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als Bürgers*] ¹⁶². Il primo principio stabilisce un diritto alla libertà che appartiene ai membri del corpo comune come uomini, in quanto l'uomo è in generale un essere capace di diritti. Kant introduce altresì la distinzione tra pensiero paternalistico e patriottico da parte dello Stato nei confronti dei suoi sudditi, intendendo con l'uno la propensione a considerarli figli minorenni, con l'altro membri di un corpo comune. Il secondo principio indica che l'uguaglianza deve intendersi come la pari sottomissione al diritto coattivo, all'infuori del sovrano, figura attraverso cui si esercita la coazione. Gli uomini sono eguali nell'essere egualmente sottoposti in qualità di sudditi, principio che tuttavia coesiste con il massimo della disuguaglianza spirituale e materiale ¹⁶³. Il terzo principio definisce l'indipendenza del membro del corpo comune come cittadino, ossia come co-legislatore, nel senso che non tutti hanno pari possibilità di partecipare alla formazione delle leggi e di essere cittadini. Tuttavia chi fosse privo dello *status* di cittadinanza non sarebbe sprovvisto *in toto* di protezione giuridica, ma sarebbe socio protetto [*nur nicht als Bürger, sondern als Schutzgenossen*]. La qualità che si esige per essere cittadino, eccettuata quella naturale di non essere né donna né bambino, è l'essere suo proprio signore (*sui iuris*), possedere cioè una qualche proprietà per la propria sussistenza. È membro attivo dello Stato, seguendo il filo delle argomentazioni kantiane, chi per vivere aliena un'opera che gli appartiene, ma non chi aliena ad altri l'uso delle sue forze.

La causa sottesa ad una restrizione di questa portata è esplici-

¹⁶² Cfr. *TP*, p. 290; pp. 137-8.

¹⁶³ Cfr. *ivi*, p. 291 sgg.; p. 140, l'uguaglianza giuridica, dovendo convivere con la disuguaglianza di quantità e proprietà, è da intendersi come la pari possibilità, per ogni membro dello Stato, di raggiungere quel livello sociale cui il proprio talento e la propria operosità possono condurlo. Con questo principio Kant prende le distanze dalle prerogative ereditarie che sono d'intralcio all'uguaglianza giuridica. I diritti ereditari non fanno che perpetuare una disuguaglianza non derivabile da atti umani.

tata da Kant qualche anno più tardi nella *MS*, cioè nello scritto politico più sistematico,

«i membri di una società civile (*societas civilis*), vale a dire di uno Stato, riuniti per la legislazione, si chiamano *cittadini dello Stato* (*cives*), e i loro attributi giuridici inseparabili dalla loro natura di cittadini (come tali) sono: la *libertà* legale, cioè la facoltà di non obbedire ad altra legge che non sia quella a cui essi hanno dato il loro consenso; l'*uguaglianza* civile, cioè il non riconoscere altro superiore, nel popolo, se non quello a cui abbiamo dato il potere morale d'imporre un'obbligazione giuridicamente altrettanto valida di quella ch'egli può imporre a noi; in terzo luogo l'attributo dell'*indipendenza* civile, che consiste nel dovere la propria esistenza e conservazione [...] alle proprie forze»¹⁶⁴.

Riproponendo nuovamente i principi che supportano l'architettura statale, Kant nella *MS*, rispetto alla *TP*, mette a fuoco la distinzione fra cittadino attivo e passivo [*Als aktive Glieder den Staat und als passive Teile*]: vota ed è membro [*Glied*] del corpo comune, e non solo una parte [*bloß Teil*], chi non dipende dalla volontà altrui nella conservazione della propria esistenza. Kant elenca i casi di cittadini passivi: le donne, i servi, i garzoni, ossia quanti nella loro esistenza e conservazione dipendono da comandi degli altri e non dal proprio impulso¹⁶⁵. Costoro sono privi di personalità civile [*der bürgerlichen Persönlichkeit*] e hanno una specie di inerenza [*nur Inhärenz*]. Dalla cittadinanza attiva restano escluse in via preliminare le donne e quanti non sono provvisti di una qualche proprietà, ossia tutti coloro che per vivere sono costretti a vendere non il prodotto, l'oggetto del proprio lavoro, ma la propria forza lavoro, coloro cioè la cui volontà è assoggettata all'arbitrio altrui¹⁶⁶. Si tratta non solo degli schiavi e dei servi, ma anche dei lavoratori salariati. Al fondo di questa distinzione, che

¹⁶⁴ *MS*, p. 314; p. 143.

¹⁶⁵ Cfr. *MS*, pp. 314-5; pp. 143-4.

¹⁶⁶ Cfr. L. TUNDO, *op. cit.*, pp. 170-2, il lavoro del servo o del giornaliero non presuppone il libero uso della propria volontà, che così diventa strumento della volontà altrui. L'indipendenza economica rappresenta, per Kant come per Locke, la condizione per l'esercizio di una volontà libera.

limita la portata democratica del concetto di cittadinanza, rinveniamo il convincimento da parte di Kant che il lavoro del servo o del giornaliero non presupponga il libero uso della propria volontà, che alla dipendenza economica si associ una volontà eterodiretta, una passività del pensiero che disattiverebbe la capacità di agire attivamente sul corpo comune. Una parte cospicua della popolazione allora, seppur dotata di pari diritti innati, è priva del diritto di cittadinanza, perché priva del diritto di proprietà e resta così passiva di fronte al potere legislativo. Allora il potere legislativo che Kant ha detto appartenere a tutto il popolo, in realtà appartiene di fatto solo agli uomini adulti possidenti, che possono formare la volontà legislatrice, organizzare lo Stato. Teleologicamente questo scenario socialmente monolitico è mitigato dalla prospettiva di una certa mobilità socio-economica, assicurata dai principi a priori del diritto naturale, nella misura in cui ogni socio [*Staatsgenosse*] conserva la possibilità di elevarsi dal proprio stato passivo ad uno stato attivo. Resta il fatto che in questo ambiguo panorama i soci passivi possono solo vigilare negativamente a che le leggi positive rispettino i principi a priori, perché se gli inclusi avessero anche la possibilità di mutare le regole del gioco, gli esclusi potrebbero esserlo per sempre¹⁶⁷.

Gli interpreti si sono interrogati su quanto siano effettivamente conciliabili l'intenzione morale, il formalismo degli imperativi con l'impatto dei problemi reali¹⁶⁸. Nell'escludere le donne e quanti non siano legislatori di se stessi, l'universalismo kantiano istituisce dei ghetti di oscurati, popolati da quanti non sono ri-

¹⁶⁷ Cfr. MS, pp. 314-5; p. 144; cfr. G. BEDESCHI, *op. cit.*, p. 24 sgg., a proposito dello *status* di cittadinanza attiva (legato alla possibilità di essere padroni di sé, quale capacità di procurarsi i mezzi per vivere), Bedeschi rileva come questa distinzione possa apparire un retaggio antidemocratico, anche se la condizione di socio si presenta comunque controvertibile. È opportuno leggere questa scissione e la possibilità di elevarsi da cittadini passivi ad attivi, alla luce della mobilità sociale che caratterizza il nascente stato borghese; cfr. A. PHILONENKO, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, cit., p. 66, l'autore ritiene che questa distinzione riguardi il momento inessenziale della vita dello Stato, non pertinente al diritto razionale.

¹⁶⁸ Cfr. R.R. ARAMAYO, *El dilema kantiano entre antropología y ética*, in AA.VV., *Ética y antropología. Un dilema kantiano*, cit., p. 37 sgg.

schiarati dalla luce della ragione¹⁶⁹. Il pregiudizio del tempo sembra allora in grado di offuscare il giudizio critico e di ridurre il raggio d'azione della forma di legge, esibendo smagliature in un diritto a priori che aspira a tutelare il diritto dell'uomo in quanto tale.

Per alcuni interpreti il quadro emergente da *TP* e *MS* si mitigherebbe alla luce dello scritto *ZeF*, che, pur collocandosi cronologicamente tra l'uno e l'altro e non dopo, segnerebbe la riproposizione dei principi a priori della società civile con una svolta in senso democratico. In *ZeF* cade il requisito dell'indipendenza economica per qualificare la cittadinanza a favore del ben più orizzontale requisito dell'uguaglianza, inteso come la contemporanea sottomissione di tutti alla legge che ci si è dati da sé, mentre la libertà, come "facoltà di non obbedire ad altra legge se non a quella a cui avrei potuto dare il mio assenso", subisce uno slittamento semantico nella direzione dell'autonomia rousseauiana¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Cfr. C. ROLDÁN, *Del universalismo ético kantiano y sus restricciones antropológicas*, in AA.VV., *Ética y antropología. Un dilema kantiano*, cit., pp. 66-7, Roldán lamenta come la donna rimanga sottomessa ad una immanenza biologica, non essendo né soggetto di diritto né cittadino. L'auto-illuminismo atiene solo agli uomini, mentre le donne non sono individui autonomi e indipendenti, ma complementi satellitari dell'uomo. La donna, in Kant, sconta una dipendenza intellettuale dall'uomo e solo attraverso di lui può raggiungere la sua condizione di essere umano. Kant fu sensibile alla rivoluzione francese, ma non al movimento di rivendicazione dei diritti femminili che prende le mosse in quel periodo (si pensi al contributo in chiave femminista di pensatrici come Olympe De Gouges e Mary Wollstonescraft); cfr. R. BRANDT, *El desafío de Kant ante la pena de muerte para los duelos y el infanticidio*, in AA.VV., *Ética y antropología. Un dilema kantiano*, cit., pp. 18-21, Brandt evidenzia il fatto che in tutte le circostanze pubbliche le donne in Kant siano rappresentate da un *tutor*. Le donne non possono essere responsabilizzate per un proprio atto (punite per un infanticidio), perché non hanno a che fare per Kant con una ragion pratica che permetta loro di darsi autonomamente una legge e di conseguenza di ostentare una responsabilità etica e giuridica.

¹⁷⁰ Cfr. *ZeF*, p. 349 sgg.; p. 169 sgg., nel primo articolo definitivo di *ZeF* nell'affermare che la costituzione civile di ogni Stato deve essere repubblicana [*republikanische Verfassung*], i principi secondo cui istituire lo Stato e costituzione diventano: 1) la libertà dei membri di una società in quanto uomini; 2) dipendenza da un unico legislatore in quanto sudditi; 3) l'uguaglianza in quanto cittadini; cfr. G. MARINI, *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Pisa-Roma

Alla luce di queste riflessioni, nel pensiero politico-giuridico kantiano sembrano allora confluire e coesistere tanto principi democratici di stampo rousseauiano, quanto ideali di matrice liberale¹⁷¹. Alcuni studiosi tuttavia rimarcano il prevalere di una prospettiva democratica a dispetto di una minimale o liberale, a fronte della natura universalmente consensuale dei principi politico-costituzionali, che sancirebbero una ragione legale fondata sulla co-legislazione e sul diritto a partecipare¹⁷². Il plesso uguaglianza-libertà, come “pari possibilità di accedere a”, traccerebbe uno Stato che ha come linguaggio la libertà e la giustizia, commisurato all'autorità legale della ragion pratica¹⁷³.

Se l'idea del contratto originario aveva indicato la strada per pensare lo Stato e procedere nel diritto, nel contesto della divisione dei poteri – nella *MS* – emerge pienamente l'autentica funzione del contratto come continuo rimando alla sovranità del popolo, quale unica fonte da cui origina il potere e da cui deve essere accettato¹⁷⁴. La sovranità del popolo si estrinseca nel darsi una costituzione che rappresenti una volontà unitaria e nell'edificare uno Stato ove la volontà universale si doti di un potere coattivo rispetto all'arbitrio¹⁷⁵. La teoria della divisione dei poteri ipotizza che lo

1998, p. 28 e ID., *Per una repubblica federale mondiale: il cosmopolitismo kantiano*, in AA.VV., *La filosofia politica di Kant*, Milano 2001, p. 20.

¹⁷¹ Cfr. N. BOBBIO, *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, cit., p. 220, la concezione della libertà kantiana sembra essere duplice, da una parte permane la visione di libertà come autonomia tipicamente rousseauiana – sottomissione alla legge che ci si è dati – dall'altra la libertà kantiana è soprattutto una libertà limitata, quale possibilità di perseguire la propria felicità sotto la garanzia della costituzione e dello Stato.

¹⁷² Cfr. W. KERSTING, *Kant's Concept of the State*, cit., pp. 152-3.

¹⁷³ Cfr. *ivi*, p. 160 sgg.; cfr. I. MAUS, *Zur Aktualität der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*, Frankfurt a.M. 1992, nella stessa dimensione Maus offre una lettura democratica della filosofia politica kantiana, quale radicalizzazione della teoria democratica, attraverso la presenza costante e politicamente attiva del popolo sovrano nel contratto sociale e nella divisione dei poteri.

¹⁷⁴ Cfr. J.L. VILLACAÑAS BERLANGA, *La teoría del estado en Kant: la división de poderes*, in AA.VV., *Moral derecho y política en Immanuel Kant*, cit., p. 187 sgg.

¹⁷⁵ Cfr. G. RAMETTA, *Potere e libertà nella filosofia politica di Kant*, cit., p. 261.

Stato si fondi a partire da una costituzione specchio della volontà universale,

«Ogni Stato contiene in sé tre *poteri*, vale a dire contiene la volontà generale unificata che si ramifica in tre persone (*trias politica*): il *potere sovrano* (o sovranità), che risiede nella persona del legislatore; il *potere esecutivo* nella persona che governa (conforme alla legge); e il *potere giudiziario* (che assegna a ciascuno il suo secondo la legge) nella persona del giudice (*potestas legislativa, rectoria et iudiciaria*). Somigliano alle tre posizioni di un sillogismo pratico: la premessa maggiore contiene la *legge* di quella volontà, la minore contiene il *comando* di comportarsi secondo la legge, vale a dire il principio della sussunzione delle azioni sotto di essa legge; e la conclusione contiene la *sentenza*, che decide che cosa è il diritto nel caso di cui si tratta»¹⁷⁶.

I poteri dello Stato sono delle articolazioni che dipartono da un'unica volontà, che si è costituita come generale e universale rispetto alle volontà particolari, e che continua ad operare come unitaria all'interno dei singoli poteri. I tre poteri si articolano a partire dall'idea di *res publica*, che ne costituisce la base comune, e rappresentano l'apparire, la necessaria exteriorità di una volontà pratica che, per avere effetti nel mondo, deve darsi una visibilità attraverso le azioni dei tre poteri dello Stato¹⁷⁷. La volontà pratica, se ambisce a produrre effetti nella realtà, non può essere solo interiorità, ma deve avere un *logos* e agire conformemente a questo; per tale ragione la volontà unitaria si presenta in una forma triadica che ha la medesima origine ed è unita dalla medesima finalità¹⁷⁸. La salute dello Stato consiste nella capacità di mantenere la coordinazione fra i poteri perpetuando l'accordo fra lo Stato e la sua idea, ponendosi al riparo da abusi monoteistici di potere.

Questa struttura triadica di potere si configura come un sillo-

¹⁷⁶ *MS*, p. 313, p. 142.

¹⁷⁷ Cfr. J.L. VILLACAÑAS BERLANGA, *op. cit.*, p. 190 sgg.

¹⁷⁸ Cfr. *ibidem*; sulla visione dello Stato in Kant cfr. P. KOSLOWSKI, *Staat und Gesellschaft bei Kant*, Tübingen 1985; cfr. G-W. KÜSTERS *Recht und Vernunft. Bedeutung und Problem von Recht und Rechtsphilosophie bei Kant. Zur jüngeren Interpretationsgeschichte der Rechtsphilosophie Kants*, "Philosophische Rundschau", n. 30, 1983, p. 209 sgg.

gismo pratico, in cui la premessa maggiore contiene il potere legislativo, la legge della volontà come norma generale ed astratta; alla premessa minore corrisponde il potere esecutivo, come obbligo di osservare le leggi; la conclusione è la sentenza del giudice¹⁷⁹. La connessione sillogistica implica che il “tutti” giunga fino ai “singoli”, che il potere legislativo sia reso efficace dalla compresenza e dalla coordinazione dell'esecutivo e del giudiziario, affinché la legge fondata sulla costituzione e sul legislativo sia resa esecutiva.

«Il potere *legislativo* può spettare soltanto alla volontà collettiva del popolo. Infatti, siccome è da questo potere che debbono provenire tutti i diritti, esso deve trovarsi nell'assoluta *impossibilità* di recare ingiustizia a qualcuno con le sue leggi. Ora, quando alcuno decide qualche cosa contro un *altro*, è sempre possibile ch'egli con ciò commetta contro di lui un'ingiustizia; mentre non la commette mai in quello ch'egli decide riguardo a se stesso (perché *volenti non fit iniuria*). Soltanto dunque la volontà concorde e collettiva di tutti, in quanto ognuno decide la stessa cosa per tutti e tutti la decidono per ognuno, epperò soltanto la volontà generale collettiva del popolo può essere legislatrice»¹⁸⁰.

Il principio è di chiaro stampo rousseauiano e riposa sull'assunto che la funzione della sovranità spetti al legislativo, dal momento che la volontà ha la caratteristica propria di essere auto-legislativa e di legiferare in termini universali; si tratta dell'estrinsecarsi di quella premessa maggiore che implica il mutuo legiferare dei “tutti” su “ognuno”¹⁸¹.

¹⁷⁹ Cfr. MS, p. 313; p. 142; cfr. R. DE CAPUA, *Kant e il modello cosmopolitico di pace perpetua*, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1998, pp. 25-8.

¹⁸⁰ MS, pp. 313-4; pp. 142-3, è necessario che sia disposta l'obbedienza degli arbitri nei confronti della volontà universale; cfr. AA.VV., *Filosofi per la pace*, Roma 1991, pp. 230-3, come osservano i curatori Archibugi e Voltaggio, per Kant il popolo non è la plebe, non è la moltitudine, quel pulviscolo sociale che si esprime nella parola *Leute*, è bensì *Volk*, realtà formale e non sostanziale, è l'esito di un atto della volontà generale con cui la moltitudine cessa di essere tale. Il popolo non costituisce allora un *prius* storico, ma giuridico.

¹⁸¹ Cfr. J.L. VILLACAÑAS BERLANGA, *op. cit.*, pp. 194-5; inoltre cfr. G. RAIMETTA, *Potere e libertà nella filosofia politica di Kant*, cit., p. 262; cfr. R. DE CAPUA, *op. cit.*, pp. 27-8, secondo De Capua l'affermazione del principio democratico del *volenti non fit iniuria*, per quel che riguarda il potere legislativo, non

«Tutti e tre i poteri dello Stato sono dignità e, in quanto essenzialmente derivanti di necessità dall'idea di uno Stato in generale al fine della fondazione (costituzione) di esso, sono *dignità politiche*. Essi contengono il rapporto di un *sovrano* universale (che, considerato secondo le leggi della libertà, non può essere altri che il popolo stesso riunito) con la moltitudine degli individui dello stesso popolo considerati come *sudditi*, cioè il rapporto di colui che comanda (*imperans*) con quelli che *ubbidiscono* (*subditus*)»¹⁸².

Ogni potere incarna la dignità dello Stato ed ha come identico soggetto la volontà generale. Questa *trias* politica si iscrive nella prospettiva dell'idealismo e del razionalismo propri della filosofia politica kantiana – normativa e a priori – dacché appare distante dalla separazione come bilanciamento dei poteri *à la* Montesquieu e si configura come una deduzione dal principio della giustizia distributiva¹⁸³. Kersting mette in evidenza come Montesquieu, da pensatore politico, si preoccupi di descrivere una teoria empirica della separazione dei poteri, mentre Kant, da filosofo, apra al problema della giustizia, alla sua istituzionalizzazione in forma statale, attraverso il contratto originario come forma costituzionale conforme alla ragione legale, e con una separazione dei poteri che concili le leggi della volontà generale coi diritti dell'umanità¹⁸⁴.

farebbe di Kant un pensatore democratico, alla luce, in particolare, della sua limitazione dei diritti politici ai soli possidenti.

¹⁸² MS, p. 315; p. 145.

¹⁸³ Cfr. G. RAMETTA, *Potere e libertà nella filosofia politica di Kant*, cit., p. 261; cfr. W. KERSTING, *Kant's Concept of the State*, cit., p. 155 sgg.

¹⁸⁴ Cfr. W. KERSTING, *Kant's Concept of the State*, cit., p. 156 sgg., la volontà generale, come espressione del potere della ragione ed articolata nelle sue tre differenti funzioni, si prospetta necessariamente come infallibile. Come osserva Kant (MS, p. 316; p. 146), «Di questi poteri, considerati nella loro dignità, si dirà: la volontà del *legislatore* (*legislatoris*) relativamente a ciò che riguarda il "mio" e il "tuo" esterno è *insindacabile* (irreprensibile); il potere esecutivo del *comandante supremo* (*summi rectoris*) è *inoppugnabile* (irresistibile); e la sentenza del *giudice supremo* (*supremi iudicis*) è irrevocabile (inappellabile)». Secondo Kersting sia in Rousseau che in Kant vi sarebbe una visione di giustizia procedurale, che pone come infallibile e giusta la volontà generale, in quanto proveniente dal popolo per il popolo (*volenti non fit iniuria*). Tuttavia la procedura kantiana dell'*als ob* simulerebbe il metodo democratico. Mentre in Rousseau

L'unità e l'universalità che caratterizzano la volontà conferiscono una certa ambivalenza allo stesso concetto di sovranità, nel senso che pur essendo questa una prerogativa del potere legislativo, anche l'esecutivo e il giudiziario, come articolazioni di una volontà indivisa e strumenti del legislativo, devono valutarsi come espressioni della sovranità¹⁸⁵.

In un sistema giuridico nel quale lo stato civile origina da un patto di tutti con tutti, da un orizzontale dogma dell'uguaglianza, non rileva, nello spirito razionale che permea la politica kantiana, il numero delle persone che esercita la sovranità, ma il 'modo' in cui il potere si rapporta all'insieme dei cittadini¹⁸⁶. Kant espone nella forma più matura il suo repubblicanesimo, chiarendo come l'unica costituzione conforme alla pura fonte del diritto – la ragione – sia quella repubblicana, quale unico sistema in cui i cittadini sono colegislatori e nel contempo responsabili¹⁸⁷. Con la distinzione fra criterio della *forma imperii* e quello della *forma regiminis*, ovvero fra il numero delle persone che detengono il potere statale (autocrazia, aristocrazia e democrazia) e il modo in cui "lo Stato fa uso dei suoi pieni poteri" (repubblicano o dispotico), il repubblicanesimo kantiano viene contrassegnato da una rigorosa separazione dei poteri e da una rappresentanza entro il legislativo, quali antidoti a possibili sviamenti di poteri in sede esecutiva¹⁸⁸.

democrazia empirica e volontà generale procedono di pari passo con la democrazia diretta, Kant si libera dagli ormecci della democrazia assembleare aprendo la strada, con l'*als ob* e con il suo razionalismo, ad un problema di legittimità e giustizia.

¹⁸⁵ Cfr. G. RAMETTA, *Potere e libertà nella filosofia politica di Kant*, cit., p. 262.

¹⁸⁶ Cfr. W. KERSTING, *Kant's Concept of the State*, cit., p. 159. Cfr. M. SAVADONGO, *op. cit.*, p. 315.

¹⁸⁷ Cfr. *ZeF*, p. 350 sgg.; p. 171; inoltre cfr. G. MARINI, *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, cit., p. 21.

¹⁸⁸ *ZeF*, p. 350 sgg.; pp. 170-1; cfr. H. ARENDT, *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 101-2, «Nel suo scritto sulla *Pace perpetua*, Kant introduce una distinzione tra "forme di dominio" [*Formen der Beherrschung*] e forme di governo. A distinguere le forme di dominio è solo la sede del potere: tutti gli stati in cui il principe possiede un potere sovrano indiviso sono definiti autocrazie; se il potere è nelle mani della nobiltà, la forma di dominio è l'aristocrazia;

«Il *repubblicanismo* è il principio della separazione del potere esecutivo (del governo) dal legislativo; il dispotismo è il principio statale dell'esecuzione arbitraria, da parte dello Stato, di leggi che esso stesso ha dato, e dunque la volontà pubblica viene adoperata dal governante come sua volontà privata»¹⁸⁹.

Il momento creativo e applicativo della legge devono presentarsi distinti, per evitare un uso personale del potere o modifiche in sede esecutiva, perciò è repubblicano quel governo che non abbia interessi privati da far valere¹⁹⁰. La repubblica si caratterizza altresì per la rappresentanza entro il legislativo, quale forma della sovranità che configura il potere legislativo attraverso i rappresentanti. La rappresentanza è l'atto con il quale la moltitudine cessa di essere tale e diventa volontà generale, le istanze e le esigenze della moltitudine, dovendo manifestarsi nelle loro caratteristiche universali, diventano qualcosa in più della semplice somma delle volontà particolari, si mutano cioè in volontà gene-

se invece è il popolo a detenere un potere assoluto, il dominio avviene sotto forma di democrazia. La convinzione di Kant è che tutte queste forme di dominio (come suggerisce la parola stessa "dominio") siano, in senso stretto, illegali. Il governo costituzionale o legale è reso possibile dalla divisione del potere che fa sì che lo stesso organo (o uomo) non possa, in un solo tempo, fare le leggi, renderle esecutive, ed essere anche giudice di se stesso. In consonanza con questo nuovo principio, che appunto risale a Montesquieu e che trovò un'espressione chiara nella Costituzione degli Stati Uniti, Kant individuò due fondamentali strutture di governo: il governo repubblicano, che si basa sulla divisione dei poteri, anche se a capo dello stato vi è un principe, e il governo dispotico, in cui i poteri legislativo, esecutivo e giudiziario non sono separati. In un senso politico concreto, il potere è indispensabile e consiste nel possesso dei mezzi di violenza necessari per far rispettare le leggi. Laddove, pertanto, il potere esecutivo non è separato e controllato dai poteri legislativo e giudiziario, la ragione e il discernimento non possono essere più la fonte della legge, ma è il potere stesso a divenirlo. È la forma di governo dispotico quella a cui, a ben vedere, si applica il detto "la forza fa la legge" – e ciò è vero a prescindere da tutte le altre circostanze: una democrazia retta dalle decisioni della maggioranza, ma non controllata dalla legge, è altrettanto dispotica di un'autocrazia».

¹⁸⁹ *ZeF*, p. 352; p. 172, il repubblicanesimo kantiano si distingue dal dispotismo e trova una sua identità in una rigorosa separazione dei poteri; cfr. AA.VV., *Filosofi per la pace*, cit., pp. 230-3, è repubblicana la prassi dell'esecutivo in conformità delle leggi, che non può violare, né emanare.

¹⁹⁰ Cfr. G. MARINI, *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, cit., p. 29.

rale¹⁹¹. La forma rappresentativa è ciò che distingue la repubblica dalla democrazia, intesa come informe democrazia diretta inevitabilmente dispotica, priva di strutturazione al suo interno:

«la *democrazia*, nel significato proprio della parola, è necessariamente un dispotismo, perché fonda un potere esecutivo in cui tutti deliberano su uno e nel caso anche contro uno (che dunque non dà il suo consenso), quindi tutti che però non sono tutti; ciò che costituisce una contraddizione della volontà generale con se stessa e con la libertà»¹⁹².

Laddove non sia stata ancora realizzata la repubblica, ma si permanga nel dispotismo, è possibile reggere lo Stato [*Regierungs-*

¹⁹¹ Cfr. AA.VV., *Filosofi per la pace*, cit., p. 134, «questa rappresentazione prevede e presuppone due cose: in primo luogo la separazione della volontà generale da quella privata dei singoli componenti la moltitudine, dunque l'espressione della prima volontà in norme universalmente valide, cioè le leggi; in secondo luogo un certo numero di individui che divengano attori di questa rappresentazione, cioè i rappresentanti del popolo che, in nome del popolo, ne attuano la volontà generale, fanno cioè le leggi».

¹⁹² ZeF, p. 352; p. 172; cfr. G. MARINI, *Per una repubblica federale mondiale: il cosmopolitismo kantiano*, cit., pp. 23-4, l'interpretazione in chiave apertamente democratica di Marini ci presenta un Kant teorico della repubblica con divisione dei poteri e sistema rappresentativo, quale forma politica perfettamente conforme al diritto, e che, nel linguaggio odierno, potremmo chiamare democrazia rappresentativa o con Kersting (cfr. W. KERSTING, *Kant's Concept of the State*, cit., p. 161) repubblica rappresentativa e democrazia parlamentare; cfr. AA.VV., *Filosofi per la pace*, cit., p. 235, l'avversione di Kant è rivolta ad una democrazia assembleare, inclinando per una democrazia decisamente parlamentare; cfr. G.P. HENDERSON, *Idealism, Realism, and Hope in Kant's Perpetual Peace*, in AA.VV., *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., Band IV: Sektionen XI-XIV, pp. 145-8, gli articoli definitivi mettono in evidenza l'esistenza di tre livelli di relazioni politiche: tra individui in una nazione, fra nazioni nel mondo, e tra cittadini considerati come cittadini del mondo. Kant è attento a bilanciare fra idealismo e realismo. Al primo livello, individui in una nazione, prescrive la costituzione repubblicana, come separazione dei poteri e come forma che garantisce il ruolo dei cittadini nella società. La costituzione repubblicana ha alla base l'idealistica convinzione che i governi originino dal consenso contrattuale dei governati, pur non risolvendosi in democrazia diretta. Queste ambiguità troverebbero una giustificazione alla luce di un'ottica dicotomica, realista ed idealista. La prudenza politica raccomandata da Kant mitigherebbe il suo slancio ideale, così i governi nazionali non potrebbero essere pure democrazie.

art] conformemente allo spirito repubblicano, come dire che Kant, pur consapevole dell'eccedenza dell'idea rispetto alla prassi politica, non cessa di tendervi attraverso progressive approssimazioni¹⁹³. La repubblica configura la democrazia osservata attraverso un criterio noumenico intelligibile, come suprema istanza di eticità e libertà. Il repubblicanesimo kantiano esorta ad oltrepassare ogni tipologia politica, nonché ogni dispotismo, spostando prospetticamente il punto di osservazione della fenomenologia politica verso una sovranità della volontà generale come legislazione della ragione. Come è stato osservato, la repubblica razionale, più che uno specifico regime o modello politico, rappresenta pertanto il principio interno programmatico di un ordinamento che voglia tendere all'autogoverno dell'*homo noumenon*¹⁹⁴.

¹⁹³ Cfr. ZeF, p. 352 sgg.; p. 172; cfr. L. TUNDO, *op. cit.*, pp. 120-2, sul *Republikanismus* come principio di movimento, come movente utopico che orienta la storia. La lettera istituzionale e statutaria non risolve il problema repubblicano, a contare sono la divisione dei poteri e la sovranità popolare.

¹⁹⁴ Cfr. M. SENA, *op. cit.*, p. 279 sgg., Sena osserva come la repubblica kantiana configuri la *paideia* trascendentale di un'autentica *politeia*. La *res publica* come democrazia noumenico-trascendentale sarebbe una sorta di logocrazia o di noocrazia, con allargamento in senso verticale ed orizzontale della *politeia* platonica, dal momento che sovrani sono i filosofi, nel senso degli uomini in quanto esseri autonomi.

Il punto di vista del sovrano

SOMMARIO: 1. L'eccedenza rappresentativa. – 2. Il diritto di resistenza nelle *Reflexionen*. – 3. La negazione della resistenza negli scritti ufficiali.

1. *L'eccedenza rappresentativa*

Nel tentativo di seguire la tessitura del pensiero politico di Kant – attraverso l'evolversi di alcuni concetti politici e giuridici nelle sue opere a carattere espressamente politico – il diritto di resistenza si presenta quale tematica costitutiva del suo sistema. Il criterio metodologico adottato in questa ricognizione di alcuni degli scritti kantiani interpolerà cronologia ed esame tematico della resistenza con quelle riflessioni [*Reflexionen*] kantiane, che si presentano come un intimo osservatorio genetico-evolutivo del suo pensiero.

Prima di volgere lo sguardo ad una panoramica sulla resistenza è necessario riprendere alcune delle linee concettuali emerse nel capitolo precedente, che possono intradarci a quella che sarà la negazione kantiana del diritto alla rivoluzione. Alla luce della visione emergente da *TP* (1793) e sviluppata poi in *ZeF* (1795), abbiamo visto come la peculiarità della concezione politica kantiana prenda forma in una razionalità pattizia e repubblicana, quale richiamo ad un pattuire ideale della volontà generale. Per mettere in luce come sia maturato questo *proprium* nell'*iter* concettuale kantiano, muoveremo da un luogo dell'*Anthropologie* (1798):

«L'uomo non fu destinato, come un animale domestico, a far parte di un gregge, ma come l'ape a far parte di un alveare. – Necessità, quindi, di esser membro di una qualche società civile»¹⁹⁵.

¹⁹⁵ *Anthr.*, p. 330; p. 225, «Il più semplice, o il meno artificiale modo di rag-

La società civile intesa come alveare (e non come un assembramento) configura un insieme sorretto da regole che permettano di armonizzare le libertà delle diverse persone sotto una legislazione universale. Kant ribadisce come libertà e legge rappresentino gli assi portanti sui quali è edificata tutta la legislazione civile, ciò nondimeno, perché la legge sia efficace e non sia una vuota lettera, è necessaria una forza intermedia che conferisca effettività ai princìpi. Kant tematizza quattro possibili combinazioni di forza, legge e libertà: 1) Legge e libertà senza forza, ossia l'anarchia; 2) Legge e forza senza libertà, il dispotismo; 3) Forza senza libertà e senza legge, la barbarie; 4) Forza con libertà e legge, la repubblica¹⁹⁶. Solo l'ultima combinazione configura una vera costituzione civile, una repubblica, con la quale non si fa riferimento ad una forma politica specifica, ma ad uno stato in generale. *Salus civitatis suprema lex esto* comporta, nell'orizzonte kantiano, che il bene intelligibile, cioè la conservazione della costituzione civile una volta stabilita, sia la legge suprema di una società civile in generale, perché questa esiste solo in forza di quella. Di qui repubblicanesimo e dispotismo non esigono una particolare forma statale, nel senso che in ogni stato può esserci o meno lo spirito del contratto originario al di là della effettiva esistenza concreta di una repubblica¹⁹⁷. Se qualunque forma statale esistente può essere pervasa dallo spirito razionale, ciò implica che Kant ha sciolto la razionalità dal vincolo della costituzione repubblicana.

In quest'orizzonte il repubblicanesimo, quale idea razionale del potere legislativo, è reso fruibile, come abbiamo sottolineato in precedenza¹⁹⁸, attraverso la mediazione rappresentativa, nella misura in cui sa porsi come 'resistenza', capace di impedire al governo di agire per fini propri, al popolo di agire immediatamente

giungere un tal fine è quello di avere una sola guida in questo alveare (la monarchia)".

¹⁹⁶ Cfr. *Anthr.*, p. 330 sgg.; p. 226.

¹⁹⁷ Cfr. A. TARABORELLI, *Cosmopolitismo. Saggio su Kant*, Trieste 2004, pp. 84-5, ragione per cui il processo di pace può essere avviato anche in mancanza di repubbliche effettive.

¹⁹⁸ Cfr. cap. I, § 5.

per ottenere qualunque rivendicazione¹⁹⁹. Una forma di governo che fosse priva dell'istanza rappresentativa, nella quale concezione ed esecuzione della legge facessero capo ad una sola autorità, si qualificherebbe come dispotismo.

Il rapporto tra potere e sovranità ideale del popolo deve essere pertanto rappresentativo, pena il disgregarsi della sovranità stessa nel dispotico dominio di ciascuno. Il repubblicanesimo allora, come idea trascendentale di stato di diritto, si declina in una duplice direzione: in prima istanza come potere politico limitato, e in seconda istanza come eccedenza rappresentativa. Chi governa, infatti, deve non solo rinunciare all'onnipotenza, ma ha l'obbligo, come abbiamo già visto²⁰⁰, di comportarsi *come se* [*als ob*] i cittadini fossero realmente co-legislatori. Lo spirito repubblicano si rivitalizza nella misura in cui ogni legge pubblica è legittima, ossia è supportata dal consenso, inteso non come consenso empiricamente dato dal popolo, ma come consenso idealmente possibile²⁰¹. L'imperativo repubblicano sembrerebbe risolversi dunque in un'obbligazione rivolta al sovrano, dal momento che il problema della legittimazione parrebbe dislocarsi esclusivamente nell'ottica sovrana.

Occorre tuttavia indugiare sul concetto kantiano di rappresentanza, al fine di coglierne il *surplus* ideale rispetto all'alveo giusnaturalistico nel quale pure si iscrive. Il pensiero moderno, da Hobbes in poi, tenta di fornire un fondamento razionale allo spazio politico in cui siano pensabili le composibilità delle libertà e che istituisca un rapporto comando-obbedienza come garanzia di tale spazio. La costruzione scientifica hobbesiana pone la legitti-

¹⁹⁹ Cfr. M. SAVADONGO, *op. cit.*, p. 315, l'assenza di mediazione aprirebbe ad una tirannia dell'unanimità.

²⁰⁰ Cfr. prima cap. I, § 3.

²⁰¹ Cfr. A. TARABORELLI, *op. cit.*, pp. 84-5, il consenso del popolo kantiano non è quantitativo o effettivo, perché il popolo potrebbe anche opporsi alla legge, ma si tratta di un consenso solo razionale. Aggiunge Taraborelli che in Kant la repubblica, come costituzione giuridica perfetta tra gli uomini, è un'idea della quale non si può trovare nell'esperienza alcun oggetto adeguato, è una cosa in sé che rappresenta il fondamento di legittimità delle unioni civili storicamente date.

mità del potere nell'auto-obbligazione, nella misura in cui obbedire al comando equivale ad obbedire a se stessi²⁰². Questo meccanismo si fonda sul presupposto che i sudditi, fonte del potere, si spoglino della volontà politica a favore del sovrano che li rappresenta e che li impersona; la volontà del sovrano hobbesiano è immediatamente quella del popolo che rappresenta. Se nello scenario hobbesiano l'agire rappresentativo del sovrano è l'unico agire del popolo come unità politica, la rappresentanza si configurerà come autorizzazione, come identità fra volontà rappresentante e volontà rappresentata²⁰³. Anche in Kant il rapporto sovranità-rappresentanza è inscrivibile in un orizzonte giusnaturalistico, nel quale la rappresentanza, come capacità di rendere presente ciò che è assente, riproduce il mezzo per esprimere la sovranità del popolo, che è solo in quanto rappresentata. Il potere appartiene a tutto il corpo politico, ossia al popolo, che come grandezza giuridica non è empiricamente presente, ma rinvia ad una grandezza ideale costituente che assume una forma solo con la rappresentanza, vale a dire attraverso qualcuno che detenga di fatto il potere²⁰⁴.

La peculiarità di Kant sta nel fatto che, nella sua prospettiva, la logica rappresentativa dell'immediatezza hobbesiana si complica e si media. Per quanto l'*imperium* appartenga solo idealmente al popolo e la volontà collettiva debba transitare attraverso una empirica mediazione rappresentativa, in Kant non si rintraccia un processo di mera autorizzazione *à la* Hobbes, ma la volontà collettiva, ideale, rimane comunque eccedente rispetto alla sua manifestazione rappresentativa²⁰⁵. Nell'idea di autorizzazione hobbesiana sarebbe insita, infatti, una identità, ossia il ritenere come propria la volontà del rappresentante, senza esercitare un giudizio materiale

²⁰² Cfr. G. DUSO, *La libertà moderna e l'idea di giustizia*, in "Filosofia politica", n. 1, 2001, p. 12; sul problema della legittimità in Kant cfr. F. ZOTTA, *Immanuel Kant. Legitimität und Recht. Eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie*, Freiburg 2000.

²⁰³ Cfr. G. DUSO, *Logica e aporie della rappresentanza tra Kant e Fichte*, in "Filosofia politica", n. 1, 1987, p. 37 sgg.

²⁰⁴ Cfr. G. DUSO, *La libertà moderna e l'idea di giustizia*, cit., p. 15 sgg.

²⁰⁵ Cfr. *ibidem*; cfr. A. DE LUCA, *Giustizia e legalità nella filosofia giuridica di Kant*, Napoli 1984.

su quanto deciso. Nell'orizzonte prospettico kantiano, invece, fra sovranità del popolo ideale e chi detiene il potere (rappresentante) si apre uno iato, che si sostanzia nell'eccedenza dell'idea di libertà e di costituzione rispetto ad ogni loro realizzazione concreta²⁰⁶. Nei termini kantiani il rappresentante non ha un mandato libero, ma deve far costante riferimento alla volontà generale cui dà forma, attingendo incessantemente al piano della ragione (che si concreterà in uno spazio di pubblica opinione)²⁰⁷, capace di monitorare la legittimità delle decisioni assunte dal rappresentante.

Di certo il *surplus* rappresentativo kantiano si presenta in linea con la problematica del rapporto fra idea e realtà, a fronte della quale l'idea, come ciò che non si ritrova nell'esperienza, si prospetta come fonte dell'agire e implementazione morale²⁰⁸. Occorre tener ferma la circostanza che nella messa a tema dello snodo rappresentanza-resistenza il punto di osservazione kantiano, secondo la nostra ipotesi interpretativa, si attesterà *ad altezza sovrana*. Si tratterà di indagare successivamente a quale diversa ottica rimandi la piega kantiana nella logica rappresentativa moderna in termini di eccedenza.

2. Il diritto di resistenza nelle *Reflexionen*

Un esame della negazione del diritto di resistenza all'interno della produzione ufficiale di Kant può essere corredato da una lettura di annotazioni o riflessioni [*Reflexionen*]. Queste ultime costituiscono una produzione carsica che accompagna tacitamente e

²⁰⁶ Cfr. G. DUSO, *Logica e aporie della rappresentanza tra Kant e Fichte*, cit., p. 35 sgg.

²⁰⁷ Cfr. dopo cap. IV.

²⁰⁸ Cfr. G. DUSO, *La libertà moderna e l'idea di giustizia*, cit., pp. 17-8, in questa prospettiva Duso rileva come l'idea di libertà e di quella costituzione non siano risolvibili in un insieme di regole procedurali, pena la riduzione della libertà ad arbitrio. Risolvere la libertà in un insieme di procedure rischierebbe di neutralizzare il problema della giustizia, come piano della ragione, caro anche a Kersting.

parallelamente la messa a punto di nuclei concettuali tematizzati nelle opere ufficiali. Come spesso accade per scritti non ufficiali, queste riflessioni non si prestano ad una lettura univoca e non sono prive di insidie interpretative, a fronte della loro asistematicità, del loro carattere frammentario e del vasto arco di tempo che interessano²⁰⁹. Il curatore dell'edizione italiana ha rimarcato come in questi frammenti prendano le mosse e si sviluppino le linee generali della teoria politica kantiana, per quanto non se ne possa desumere una tendenza evolutiva inequivocabile²¹⁰. Il carattere meramente preparatorio di scritti politici di questo tipo è suffragato dallo iato temporale che li separa dalle opere politiche mature, tempo nel quale si colloca il criticismo con le sue produzioni teoretiche ed etiche. Al di là delle varie tendenze disciolte nelle *Reflexionen*, alcuni interpreti hanno messo in luce come in esse si rintracci una embrionale dottrina della resistenza [*Widerstandslehre*], intesa come discussione sull'ammissibilità di una resistenza nei confronti di chi è chiamato ad esercitare il potere²¹¹.

Nelle *Reflexionen* il tema della resistenza si declina nella prospettiva della sovranità, nella misura in cui ad un diniego della possibilità di resistere parrebbe far eco una sovranità che non sembra pacificamente essere appannaggio del popolo²¹²; laddove invece sembra affiorare la possibilità di una resistenza legale prende forma una sovranità del popolo esercitata tramite rappresen-

²⁰⁹ Le prime annotazioni sono datate 1766 e accompagnano tutta la produzione kantiana fino al 1798.

²¹⁰ Cfr. N. MERKER, *Introduzione a I. KANT, Stato di diritto e società civile*, cit., p. 13 sgg., Merker ritiene che i *Nachlass* contengano tratti di un pensiero liberale antiassolutistico, in linea con il liberalismo costituzionale di Locke-Montesquieu.

²¹¹ Cfr. D. HENRICH, *Kant über die Revolution*, in AA.VV., *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1976, p. 359 sgg.; cfr. D. HENRICH, *Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat, Einleitung* in I. KANT-F. GENZ-A.W. REHBERG, *Über Theorie und Praxis*, Frankfurt a.M. 1967, p. 27 sgg.; L. SCUCCIMARRA, *Obbedienza, resistenza, rivoluzione. Kant e il problema dell'obbligo politico*, Roma 1998.

²¹² Su questa posizione è Merker, che ritiene piuttosto ambigua la nozione di sovranità propria delle *Reflexionen*, pur propendendo per una visione più conservatrice.

tanza²¹³. Il primo rilievo apparirebbe suffragato da riflessioni in cui la sovranità sembra essere *ambiguamente* prerogativa, più che del popolo, di colui che di essa si è impadronito dall'esterno quasi come *res nullius*²¹⁴, mentre in altre la sovranità del popolo sarebbe espressamente esclusa:

«Nulla sembra più naturale del fatto che il popolo, se ha diritti, abbia anche un potere; ma proprio perché esso non può istituire nessun potere conforme al diritto, non ha, appunto perciò, nessun diritto in senso stretto, ma solamente un diritto ideale»²¹⁵.

«[...] Occorre dunque che il popolo, affinché possa trasferire ad altri la sovranità, l'abbia avuta. Ma il popolo non può reggere o governare se stesso, dunque non ha potuto trasferire ad altri questo potere. Gli uomini possono rinunciare alla loro libertà naturale solo a vantaggio di un altro, ma allora, appunto, non possono riservarsi nulla per se stessi»²¹⁶.

A sostegno di questa linea si possono riportare annotazioni nelle quali la possibilità di resistere sembra essere esclusa, laddove Kant rimarca che “il popolo in rivolta non fa nessun torto al tiranno, ma lo fa al governo in generale e al genere umano, nella misura in cui quest'ultimo ha bisogno di uno strumento per governarsi”²¹⁷. Il potere deve avere i tratti dell'irresistibilità, dal momento che

«Il miglior stato in cui gli uomini possano trovarsi secondo la regola del diritto è la società, e il miglior stato dell'uomo in società, per quanto riguarda la sicurezza, è il potere irresistibile che lo costringe ad operare secondo questa regola del diritto»²¹⁸.

²¹³ Cfr. L. SCUCCIMARRA, *Obbedienza, resistenza, rivoluzione*, cit., p. 270 sgg.

²¹⁴ Cfr. N. MERKER, *Introduzione*, op. cit., p. 15 sgg. Cfr. *Refl.*, p. 484; p. 341, n. 7671 (1769-1772), “[...] Se il popolo non può governare se stesso, allora il governo è una cosa in possesso di nessuno (*res nullius*) che deve venir occupato da qualcuno [...]”.

²¹⁵ *Refl.*, p. 504; pp. 342-3, n. 7737 (1769-73).

²¹⁶ *Ivi*, p. 506; p. 343, n. 7747 (1769-74).

²¹⁷ *Ivi*, p. 523; p. 360, n. 7811 (1773-75).

²¹⁸ *Ivi*, p. 94; p. 339, n. 6583 (1766-70).

A ciò si aggiunga che:

«Nello Stato dev'esservi un unico potere legislativo (*potestas legislativa*) che sia nello stesso tempo il potere supremo irresistibile. [...] Chi detiene il potere supremo può sì commettere ingiustizia, usurpando l'intero potere; ma, essendo egli il capo supremo della giustizia, chiunque adoperi la forza contro di lui agisce ingiustamente. Il sovrano, pertanto, sebbene possa aver torto come uomo, ha sempre ragione come capo dello Stato»²¹⁹.

In una nota a questo frammento, Kant mette in risalto come il sovrano (signore o dominatore) abbia un'autorità legislativa non limitabile dal consenso di un popolo che non ha un'autorità siffatta, ma solo un diritto di fare rimostranze. Tale diritto costituisce solo una possibilità di avanzare lamentele (sopprimibile dal sovrano), ma mai di resistere [*kein Recht ist zu widerstehen*]²²⁰.

L'orizzonte in cui si collocano queste riflessioni è quello dell'espresso divieto di resistere, nella misura in cui un atto di questo tipo, minando il patto civile, lederebbe la sicurezza degli stessi sudditi, fondamento e causa giustificatrice del patto stesso²²¹.

Secondo alcuni interpreti, invece, la visione risultante da altre *Reflexionen* aprirebbe qualche smagliatura interpretativa in quella monolitica negazione del diritto di resistenza, che emergerà dalla produzione ufficiale²²². In alcune annotazioni Kant

²¹⁹ *Ivi*, p. 574; pp. 375-6, n. 7989 (1785-89).

²²⁰ Cfr. *ibidem*, in nota Kant chiarisce che «[...] il sovrano la cui legislazione viene limitata non ha un'autorità legislativa intera; e poiché senza questa autorità e senza il diritto non può esservi neanche potere, nemmeno gli spetterebbe legalmente tutto il potere, ossia egli non sarebbe il sovrano. Se egli è invece un sovrano, sia pure costituzionalmente (*pactis constitutionalibus*) sottoposto alla limitazione che il consenso deve venirgli da altri membri del popolo allora questa prerogativa (*privilegium*) del popolo non riveste un'autorità legislativa ma è solo il diritto di fare rimostranze; e tale diritto non è un diritto di resistenza ma un diritto di avanzare implorazioni, non è anzi nemmeno un diritto in senso stretto e può, da parte del sovrano, venire anche soppresso».

²²¹ Kant aggiunge che il popolo non ha alcun diritto di resistere neppure di fronte ad un usurpatore del potere. Una negazione del diritto di resistenza basata su queste motivazioni sarà presente anche negli scritti politici maturi.

²²² Oltre ai testi già citati in precedenza di Henrich e Scuccimarra, si ag-

sembra evocare una sovranità declinata nei termini di sovranità del popolo:

«L'atto mediante cui la moltitudine, riunendosi, si fa popolo, costituisce già di per sé un potere sovrano che le persone riunite trasferiscono a qualcun altro in base ad una legge [...]. Qualsiasi limitazione presuppone che il popolo conservi il potere supremo»²²³.

Kant rileva espressamente che “Il sovrano è il legislatore, non può commettere ingiustizia, e dunque egli è il popolo.[...]”²²⁴, rimarcando anche che “Il diritto di legiferare risiede originariamente (*originarie*) nel popolo, e nel monarca in maniera soltanto derivata (*derivative*).[...]”²²⁵.

Ad una sovranità originaria del popolo esercitata tramite una rappresentanza che si fa interprete della volontà generale fanno eco alcuni frammenti nei quali la resistenza legale sembra conciliabile con il sistema politico che si va configurando *in nuce*²²⁶,

«Il popolo non può rivendicare la sua libertà con la sedizione (*seditione*), ma solo con il diritto riconosciutogli nella costituzione, quando il detentore del sommo potere (*summus imperans*) ha violato il patto fondamentale (*pactum fundamentale*) [...]»²²⁷.

Si tratta di un diritto che non può essere reclamato in base ad un nuovo potere, ma in base ad un potere legale che il popolo ha sempre avuto in virtù del patto. Kant prende le distanze da una sedizione come rifondazione violenta e attesta la resistenza su un piano giuridico, come ripristino di una legalità violata dal *sum-*

giungano W. KERSTING, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin 1984, p. 314 sgg.; D. LOSURDO, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Napoli 1983.

²²³ *Refl.*, p. 511; p. 348, n. 7769 (1769-75).

²²⁴ *Ivi*, p. 563; p. 349, n. 7952 (1769-89).

²²⁵ *Ivi*, p. 503; p. 364, n. 7734 (1773-99).

²²⁶ Cfr. N. MERKER, *Introduzione*, *op. cit.*, p. 16 sgg., Merker mette in luce come nelle *Reflexionen* vi sia un chiaro antiassolutismo, che si estrinseca nel delineare una monarchia in cui la prudenza politica, rivestita dell'impersonalità della legge, accolga le esigenze della volontà generale.

²²⁷ *Refl.*, p. 590; pp. 377-8, n. 8043 (1785-89).

*mum imperans [der Widerstand gesetzlich ist]*²²⁸. Fra resistenza giuridica e sedizione extragiuridica l'elemento discriminante è rappresentato dai diversi soggetti atti a praticarle, nel senso che ha la possibilità di resistere unicamente il popolo come unità avente una forma giuridica, mentre al di fuori di questa previsione si avranno mere sedizioni condotte da assembramenti di folla. Di qui “[...] Tutto ciò che avviene mediante assembramenti di folla (*per turbas*) è contrario al diritto statutale”²²⁹, inoltre

«Occorre assolutamente che il popolo sia rappresentato e che come tale esso abbia non soltanto un diritto alla resistenza ma anche il corrispettivo potere, affinché possa senza sedizione recuperare la propria libertà e rifiutare la propria obbedienza al reggitore. [...] il popolo non deve cessare neanche per un istante di essere un tutto, poiché altrimenti tutto avviene mediante assembramenti di folla (*per turbas*), cioè mediante un potere usurpato che a nessuno può venire legalmente trasferito. Occorre dunque che il popolo, affinché possa legalmente separarsi e resistere, abbia avuto una rappresentanza [...]»²³⁰.

Nel Kant delle *Reflexionen* la resistenza parrebbe configurarsi dunque come la possibilità “legale” per un popolo formalmente costituito come un tutto, e non come una massa disordinata, di ripristinare la sicurezza e la libertà violata dal reggitore attraverso i propri rappresentanti [*also muss es repräsentiert worden sehn, wenn es sich gesetzlich absondern und widerstehen kan*]²³¹. Secondo Kersting la *Widerstand* non rappresenterebbe una rivolta violenta, un far *tabula rasa* della costituzione, ricadendo in uno *status naturae*, ma configurerebbe uno *Staatsverbesserung*, ossia un ripristino dell'ordine legale attraverso l'azione dei rappresentanti²³².

A fronte delle diverse filiere interpretative che dipartono da

²²⁸ Cfr. *ibidem*.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ *Ivi*, pp. 591-2; p. 379, n. 8046 (1785-89).

²³¹ Cfr. *ibidem*.

²³² Cfr. W. KERSTING, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, cit., p. 315 sgg.

una lettura delle *Reflexionen*, va tenuta ferma la circostanza che in alcuni frammenti (immediatamente precedenti o coevi allo scoppio della rivoluzione francese) l'intransigenza sul diniego della resistenza sembra temperarsi alla luce del distinguo fra resistenza legale e sedizione, fra popolo costituito e aggregazione dei soggetti *per turbas*. La resistenza "secondo la legge" sfugge alle insidie di una rivendicazione anarchica condotta da una moltitudine (e non da un corpo civile) sulla base di una presunta supremazia della natura²³³. Il popolo non ha un diritto di resistenza sussidiario a quello dei suoi rappresentanti, ma può agire, mediante essi, come un tutto intero legale²³⁴. Per quanto la ribellione sia negata come ritorno ad uno stato di natura lesivo del patto stesso, ci sono frammenti nei quali Kant sembra aprire ad un giudizio sul sovrano e ad una limitazione del suo potere, senza giungere a quella resistenza di matrice giusnaturalistica, che vede il popolo come naturalmente sovrano²³⁵.

Le *Reflexionen* rappresentano dunque un laboratorio di pensiero in cui le contingenze storico-politiche invitano il filosofo alla riflessione, come suffraga la circostanza che, in concomitanza con gli avvenimenti rivoluzionari, la convocazione degli Stati generali da parte di Luigi XVI si presenti, nell'ottica kantiana, come una riconsegna del potere al popolo.

«Sorge infine la questione se, qualora un sovrano convochi l'intera nazione e questa si lasci completamente rappresentare,

²³³ Cfr. *ibidem*.

²³⁴ Cfr. D. LOSURDO, *op. cit.*, p. 70 sgg., Losurdo mette in rilievo alcuni punti fermi: 1) una sollevazione popolare, seppur vasta, senza base legale è una ricaduta in un anarchico stato di natura; 2) un popolo legalmente riunito e rappresentato non può essere accusato di ribellione.

²³⁵ Cfr. D. HENRICH, *Kant über die Revolution*, cit., p. 359 sgg. Cfr. L. SCUCIMARRA, *Obbedienza, resistenza, rivoluzione*, cit., p. 276 sgg., la resistenza legale kantiana, propria delle *Reflexionen*, si distingue da quella lockeana per via della diversa visione del soggetto deputato a resistere. Nel caso kantiano si tratta di un popolo giuridicamente costituito, nel caso lockeano di un popolo naturalmente sovrano. Per una lettura volta, invece, a rinvenire una certa continuità e congruenza fra pensiero sulla resistenza in generale e le *Reflexionen* qui prese in esame cfr. S. GOYARD-FABRE, *Kant et le droit d'opposition*, in AA.VV., *Kant actuel. Hommage à Pierre Laberge*, Paris, Montréal 2000, p. 171.

egli conservi per quel periodo i suoi diritti di sovrano [...] Ma una volta ch'egli ha convocato il popolo e l'assemblea si è costituita, allora la sua autorità è non solo sospesa, ma può addirittura cessare, così come in presenza del mandante cessa l'autorità di ogni suo rappresentante»²³⁶.

In altre annotazioni frammentarie Kant aggiunge che il re, come rappresentante del popolo, vede annullata la propria autorità in presenza del mandante, come accade in ogni forma di rappresentanza l'autorità del rappresentante cessa in presenza del rappresentato²³⁷. Se il re convoca il popolo attraverso i suoi rappresentanti (Stati generali francesi), «essi da nessun obbligo sono più impediti di dare allo Stato una forma del tutto diversa; e possono da quel momento riprendere su di sé la sovranità»²³⁸. Fermo restando l'assunto di *Unrecht* come attributo della rivoluzione, con la riconsegna del potere al popolo da parte del re attraverso la convocazione degli Stati generali, Kant trova una soluzione elegante e ambigua che consentirebbe di qualificare quello francese come un atto non rivoluzionario²³⁹. La convocazione degli Stati generali sovvertirebbe il fondamento dell'autorità regale, nella misura in cui se è il re stesso che ha messo fine al suo potere ed il riassetto del potere viene legittimamente deciso da un'assemblea, non ci sarebbe materia per parlare di un processo rivoluzionario²⁴⁰.

²³⁶ *Refl.*, p. 593; p. 380, n. 8048 (1785-9).

²³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 595-6; pp. 381-2, n. 8055 (1788-95).

²³⁸ *Ivi*, pp. 582-3; pp. 382-3, n. 8018 (1788-98).

²³⁹ Cfr. D. HENRICH, *Kant über die Revolution*, cit., p. 359 sgg. Cfr. D. LOSURDO, *op. cit.*, Losurdo ha condotto un interessante studio che, sulla base di una presunta autocensura del filosofo per sfuggire alle maglie della censura prussiana, ci presenta un pensiero politico inedito, affatto conservatore, fortemente influenzato dagli avvenimenti rivoluzionari del tempo.

²⁴⁰ Cfr. A. RENAUT, *Kant aujourd'hui*, cit., pp. 443-7, per Renaut questo è accaduto in Francia perché il re rappresentava un tutto. Non accade in Inghilterra perché il re è una parte del popolo. Se il re di Francia fosse stato quello d'Inghilterra, la decisione unilaterale dell'assemblea di cambiare la costituzione senza il consenso del re in Inghilterra sarebbe stata rivoluzionaria. L'ipotesi avanzata da Renaut è che la rivoluzione diviene tale solo dopo il regicidio e il terrore, prima non si può parlare di vera e propria rivoluzione. Pertanto solo da

Che queste annotazioni siano una fucina sperimentale ed evolutiva di concetti politici che il filosofo metterà a tema nel suo repertorio ufficiale, lo confermano quelle *Reflexionen* datate fra il 1795-1799, in concomitanza con *Der Streit der Fakultäten* (1798), che si interrogano sul ruolo dello spettatore nella rivoluzione francese,

«Qual è il motivo per cui i semplici spettatori della rivoluzione fatta da un popolo già sottoposto a dominio assolutistico ed ora nelle massime calamità interne ed esterne animato da idee repubblicane, si sentono così vivamente partecipi e desiderosi che quell'impresa abbia successo? [...]»²⁴¹.

Kant fa riferimento alla diversa contestualità dello spettatore (presumibilmente tedesco) e riconduce la sua partecipazione emotiva, sviluppata poi in *Der Streit der Fakultäten*, ad un'umanità che con la rivoluzione politica assiste al dispiegarsi della propria moralità in atto [*ununterbrochen Fortschritte*]²⁴².

Al di là dei varchi possibilisti nella resistenza rintracciabili in alcuni frammenti, è opportuno, in via preliminare, mettere in evidenza due rilievi, in primo luogo l'affiorare *in nuce* di quell'atteggiamento basculante di Kant tra negazione del diritto alla rivoluzione ed entusiasmo per il suo effetto moralizzante, che vedremo in modo dettagliato in seguito²⁴³. In secondo luogo occorre tener ferma – sin da questi scritti non ufficiali – la prospettiva di un divieto di resistenza da parte di Kant e rimarcare con Renaut come questa visione presti il fianco all'obiezione di sacralizzare la legalità, dal momento che concepisce un diritto che sembra nascere già giusto²⁴⁴.

quel momento diviene condannabile, prima i suoi effetti si possono considerare in termini positivi.

²⁴¹ *Refl.*, p. 604 sgg.; p. 386, n. 8077 (1795-9). *Der Streit der Fakultäten* presenterà una trattazione ufficiale del ruolo dello *spectator* nella rivoluzione francese.

²⁴² Cfr. *ibidem*.

²⁴³ Cfr. dopo cap. III.

²⁴⁴ Cfr. A. RENAUT-P. SAVIDAN, *op. cit.*, p. 182, «tanto è vero che la sola contestazione legittima di una legalità esistente è quella che si compie conformemente alle disposizioni che questa legalità stessa prescrive, la legittimità, a questo livello, si fonda di fatto sulla legalità» (trad. mia).

3. *La negazione della resistenza negli scritti ufficiali*

La questione del diritto di rivoluzione ci porta a interrogarci sul paradosso fra negazione di principio del diritto alla rivoluzione e valutazione moralmente positiva del fenomeno stesso. Un primo chiarimento in questo senso può essere fornito dalla circostanza che se la rivoluzione viene negata giuridicamente nei principi, tuttavia di essa, come vedremo, si apprezzeranno gli effetti e il portato. In via preliminare è necessaria un'analisi della dottrina della resistenza all'interno della produzione ufficiale di Kant, laddove la sua posizione sembra essere inequivocabile.

Se nelle sue annotazioni private Kant appariva più audace con l'ammettere una resistenza secondo costituzione esercitata tramite rappresentanza, quasi una resistenza parlamentarizzata, negli scritti pubblici queste aperture non hanno seguito²⁴⁵. Tuttavia a questo percorso ermeneutico nella resistenza occorre premettere la circostanza che lo spazio intercorso fra alcune *Reflectionen* e la produzione politica ufficiale è segnato dall'elaborazione del pensiero critico, dall'evento rivoluzionario francese, da speculazioni teleologiche sulla finalità e sul progresso del genere umano.

La nostra disamina della concezione kantiana della resistenza nella produzione ufficiale prenderà in considerazione, con un approccio genetico-evolutivo, la visione emergente dagli scritti *TP* (1793), *ZeF* (1795), *MS* (1797), ove il problema della resistenza incontra una vera e propria tematizzazione.

Nella seconda sezione della *TP*, confutando il *cliché* dell'impraticabilità reale dell'idea in polemica con le tesi hobbesiane dello Stato, Kant getta una luce sul divieto del diritto alla rivoluzione²⁴⁶. Per mettere a fuoco il problema sin dall'inizio, occorre

²⁴⁵ Cfr. W. KERSTING, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, cit., p. 316 sgg. Cfr. A. RENAUT, *Kant aujourd'hui*, cit., pp. 440-2.

²⁴⁶ Cfr. G. MARINI, *Considerazioni su resistenza e rivoluzione nell'ultimo Kant (1793-1798)*, in "Actum luce. Rivista di studi lucchesi", 2002, pp. 24-5; cfr. S. ARNTZEN, *Kant on Duty to Oneself and Resistance to Political Authority*, in "Journal of the History of Philosophy", n. 3, 1996, p. 409 sgg.; inoltre pos-

muovere dal rilievo che la negazione della resistenza è consustanziale ad una struttura statale pensata come nesso fra potere reale e sovranità ideale, a fronte del quale, nello Stato secondo l'idea, il potere esecutivo deve avere una funzione coattiva²⁴⁷. In questo orizzonte si collocano argomentazioni di carattere strutturale addotte da Kant per escludere una qualsivoglia possibilità di resistere da parte del popolo:

«Quando dunque un popolo, sotto una certa legislazione oggi in vigore, dovesse giudicare di perdere molto probabilmente la sua felicità cosa dovrebbe fare? Non dovrebbe forse resistere? La risposta può essere una sola: per esso non vi è altro da fare che obbedire»²⁴⁸.

Quand'anche una legge rendesse infelice il popolo, questi non può rifiutare la propria osservanza a quella legge, perché dall'istituzione si deve esigere la garanzia universalmente valida del funzionamento del diritto stesso e non la garanzia della felicità²⁴⁹. Se un legislatore adotta una legge in conformità con quel parametro di validazione razionale e universale rappresentato dall'*als ob* (adottare quella legge cui il popolo avrebbe potuto dare il suo assenso), darà luogo ad un atto giuridicamente valido, lasciando tuttavia impregiudicata per ognuno la possibilità di perseguire il proprio benessere entro una cornice garantista costituzionale. Nell'orizzonte kantiano la felicità non assurge a fondamento universalmente valido della legge, *ergo* il giudizio giuridico sulla resistenza nel passo succitato darebbe conto di un'istanza eudemonistica che, in quanto fattuale e non a priori, non può rappresentare una fonte di diritto²⁵⁰. In armonia con l'impianto teoretico ed etico, la resistenza è sganciata da rivendicazioni materiali, dal mo-

siamo ricordare cfr. R. SPAEMANN, *Kants Kritik des Widerstandsrecht*, in AA.VV., *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*, cit., p. 347 sgg.

²⁴⁷ Cfr. F. GONNELLI, *Introduzione* a I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. XXVII sgg.

²⁴⁸ TP, pp. 297-8; p. 144.

²⁴⁹ Cfr. *ibidem*.

²⁵⁰ Cfr. A. GURWITSCH, *Immanuel Kant und die Aufklärung*, in AA.VV., *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*, cit., p. 330 sgg.

mento che uno stato di diritto non deve occuparsi della felicità dei sudditi. Se il principio istitutivo dello Stato kantiano è la libertà secondo le leggi, una rivoluzione che fosse guidata da moventi personali equivarrebbe *ipso facto* all'essere agiti da passioni e non dalla ragione. Chi si ribella commette pertanto un'azione contraria alla ragione, alla morale, e quindi ingiusta²⁵¹.

Il problema della resistenza in Kant appare inscindibile dal suo contrattualismo, dalla sua concezione della sovranità, dal suo impianto giuridico, a prescindere da vicissitudini storiche che pure hanno continuato ad esercitare uno stimolo per le sue riflessioni politiche. In analogia con altri pensatori come Grozio, Pufendorf, Hobbes, Locke, il problema della resistenza all'autorità politica è in Kant un corollario dell'idea di sovranità, nella misura in cui è inferibile dalla concezione di potere sovrano²⁵². Come rappresentante della volontà generale il sovrano deve dare continuità ai principi a priori che reggono lo Stato (libertà, uguaglianza, indipendenza) e non perseguire la felicità del maggior numero, pena il venir meno delle condizioni pattizie che legittimano l'esercizio della sovranità²⁵³. *A fortiori* "la salute pubblica, che deve essere *per prima* presa in considerazione, è proprio quella costituzione legale che assicura ad ognuno la sua libertà per mezzo di leggi"²⁵⁴.

²⁵¹ Cfr. S. GOYARD-FABRE, *Kant et le droit d'opposition*, cit., p. 167 sgg.

²⁵² Cfr. *ivi*, p. 173 sgg., l'autrice ritiene che sulla base della concezione del potere politico propria di Kant – irresistibilità della volontà unificata in tre persone – sarebbe inconcepibile accordare una resistenza al popolo, qualora l'esecutivo abusasse del suo potere contravvenendo alla legge.

²⁵³ Cfr. E.J.C. WITT, *Kant and the Limits of Civil Obedience*, in "Kant-Studien", n. 3, 1999, p. 285 sgg., Witt rileva come la teoria sulla disobbedienza al capo dello Stato si riveli in Kant una curiosa mistura fra Hobbes e Rousseau.

²⁵⁴ Cfr. *TP*, p. 298; p. 145. Cfr. D. LOSURDO, *op. cit.*, p. 115 sgg., con un'interpretazione fuori dal coro e con un lavoro volto soprattutto a rintracciare il contesto storico, gli umori che accompagnano la stesura delle opere kantiane, Losurdo ritiene che la negazione della possibilità di resistere vada letta nei termini di una difesa del potere rivoluzionario francese (che si era dato un ordine giuridico) dagli attacchi controrivoluzionari vandeani. In questo senso dietro il riferimento alla *salus publica* come *suprema lex* vi sarebbe un'allusione a quell'unica costituzione che in quel momento garantiva la libertà di tutti: quella rivoluzionaria francese. Kant difenderebbe la rivoluzione con dissimulazioni e

Come idea della ragione svincolata da elementi empirico-fattuali, la costituzione civile non può essere impugnata e rimessa all'arbitrio dei singoli, dal momento che non è né il portato di previsioni ancorate ai bisogni dei singoli emendabile al mutare degli interessi, né un fatto da cui si può recedere [*wirklich geschehen sein müsste*]²⁵⁵, ma rappresenta una declinazione giuridica della ragion pratica²⁵⁶.

«Qui si vede chiaramente il male che il principio della felicità [...] introduce nel diritto dello Stato così come nella morale [...]. Il sovrano vuol fare felice il popolo secondo i suoi concetti e diventa despota; il popolo non vuole lasciarsi portar via l'universale pretesa umana alla propria felicità e diventa ribelle. Se, invece, ci si fosse domandati cosa è diritto [...] allora l'idea del contratto sociale sarebbe rimasta nella sua inoppugnabile autorità»²⁵⁷.

La radice comune di dispotismo e anarchia è insita allora nella sostituzione dell'idea di felicità a quella di libertà, come dimostra la circostanza che un sovrano che voglia rendere felice il popolo secondo la sua idea diviene un despota, come pure lo diviene un popolo che rivendica i propri interessi²⁵⁸.

accorgimenti paradossali, che Losurdo cerca di disvelare. Alla tesi di Losurdo ribatte espressamente GOYARD-FABRE (*Kant et le droit d'opposition*, cit., p. 181 sgg.) sostenendo che pensare ad una dissimulazione o ambiguità significa allontanare l'altezza trascendentale di questo pensiero. Nella prospettiva già aperta con la *KrV* del *quid iuris*, emendare lo Stato attraverso una resistenza in forma di rivoluzione sarebbe *Unrecht*, trattandosi di rapporto di forza e non di diritto. Kant non ha mai voluto essere un filosofo popolare, *ergo* la sua filosofia del diritto sarebbe lontana dall'eco dei fatti. L'interrogarsi kantiano sulla resistenza non fa, secondo Goyard-Fabre, concessioni al realismo, non è un programma militante. Si tratta di constatare che la rivoluzione è un fatto così drammatico che Kant lo sottopone alla facoltà di giudizio per discettare se possa trattarsi di un a priori.

²⁵⁵ Cfr. *TP*, p. 302; p. 148.

²⁵⁶ Cfr. E.J.C. WITT, *op. cit.*, p. 285 sgg., l'obbedienza in Kant è connessa alla sovranità e all'imperativo categorico.

²⁵⁷ *TP*, p. 302; p. 148.

²⁵⁸ Cfr. A. PHILONENKO, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, cit., p. 57, Philonenko rileva come questa sostituzione dell'idea di felicità, del benessere, al puro spirito di libertà sia stato uno degli errori dei rivoluzionari francesi.

Ammettere un diritto di resistenza di carattere eudemonistico equivarrebbe quindi ad un radicamento storico-fattuale degli elementi razionali e incondizionati che identificano il patto kantiano, stravolgendone la natura, come se la realtà potesse eccedere ed informare di sé l'idea²⁵⁹. In questo scenario la razionalità sottesa all'*als ob* della costruzione pattizia kantiana rappresenta il rimando ad un piano trascendentale, costituito da principi (giustizia, libertà, uguaglianza) che attengono ad un diritto naturale presupposto. Questo incessante rinviare ad un piano *altro* non apre ad un controllo o giudizio di carattere giusnaturalistico sull'operato del sovrano da parte dei cittadini – una resistenza *à la* Locke –, ma rappresenta un imperativo attraverso cui il sovrano stesso può testare le sue azioni²⁶⁰.

L'obiezione che si può agevolmente muovere ad un impianto così strutturato è che il meccanismo dell'*als ob* renda operativa la presupposizione aprioristica della conformità di una legge [*Rechtmässigkeit*] ai principi a priori e che, di conseguenza, abbia come effetto una aprioristica inammissibilità della resistenza sul piano giuridico²⁶¹. Se il diritto naturale non è nulla al di fuori della sua manifestazione in istituzioni giuridico-politiche, se il piano razionale o della volontà generale esiste nella misura in cui viene preso in considerazione dal sovrano nel fare le leggi, una lesione del diritto positivo rappresenterà transitivamente una negazione di istanze naturali²⁶². Di qui la necessità che l'ordine giuridico sia garantito da un'obbedienza incondizionata, da un monopolio dell'uso della forza, da un'irresistibilità del potere, come condizioni di possibilità dell'esistenza stessa di una società civile²⁶³. Senza

²⁵⁹ Cfr. A. GURWITSCH, *op. cit.*, p. 335 sgg.

²⁶⁰ Cfr. L. SCUCCIMARRA, *Obbedienza, resistenza, rivoluzione*, cit., p. 346 sgg., il legislatore dispone come criterio di legittimità del patto stesso. In questo senso il meccanismo dell'*als ob* diviene di per sé momento di validazione della legge. La legge è fin dall'inizio conforme al patto, perché il consenso è una presupposizione che di fatto espunge il popolo da giudizi di merito.

²⁶¹ Cfr. *ibidem*; cfr. A.M. ROVIELLO, *op. cit.*, p. 177 sgg.

²⁶² Cfr. A.M. ROVIELLO, *op. cit.*, p. 177 sgg.

²⁶³ Cfr. W. KERSTING, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, cit., p. 321.

l'irresistibilità di una forza che reprima eventuali ribellioni si scardinerebbe il corpo comune, perché se la massima che muove eventuali tentativi di resistenza fosse estesa a legge universale (secondo il criterio di universalizzabilità proprio dell'imperativo categorico), allora la costituzione civile [*bürgerliche Verfassung*] e lo stato di diritto si cancellerebbero [*vernichten*]²⁶⁴.

«Di qui segue: che ogni resistenza contro il supremo potere legislativo, ogni istigazione a tradurre in fatti il malcontento dei sudditi, ogni sedizione che sfoci in ribellione, è il supremo e il più duramente punibile tra i delitti nel corpo comune, poiché ne distrugge le fondamenta. E questo divieto è *incondizionato* [...]»²⁶⁵.

Si tratta di un divieto incondizionato [*unbedingt*] anche in caso di tirannia o lesione del patto originario, dal momento che in una costituzione civile il popolo non detiene più alcun giudizio su come si attui il patto. Se il popolo potesse esercitare un controllo siffatto, in caso di contrasto col giudizio del sovrano non si potrebbe stabilire chi fra i contendenti debba esercitare questo diritto²⁶⁶. Nella prospettiva kantiana nessuno dei due può farlo perché si troverebbe ad essere giudice in causa propria, dovrebbe allora esserci un potere terzo al di sopra di entrambi, ma sarebbe in contraddizione con l'assunto che un potere si considera sovrano quando *superiorem non recognoscens*²⁶⁷. Della giustizia pubblica decide incontestabilmente il capo dello Stato e se il popolo volesse rivendicare il suo diritto tramite rappresaglia

«avrebbe invece compiuto un'ingiustizia nel più alto grado: perché tale modo (elevato a massima) rende insicura ogni costituzione giuridica e conduce ad uno stato della totale assenza di leg-

²⁶⁴ Cfr. TP, p. 299; p. 145.

²⁶⁵ *Ivi*, p. 299; p. 146.

²⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 299 sgg.; pp. 146-7.

²⁶⁷ Cfr. D. LOSURDO, *op. cit.*, p. 68; cfr. L. SUCCIMARRA, *Obbedienza, resistenza, rivoluzione*, cit., p. 415 sgg., il diritto presuppone l'esistenza di un giudice che possa decidere del conflitto in atto, stabilendo da che parte stia il diritto. La resistenza non farebbe che riproporre nuovamente il conflitto e anteporre la forza al diritto, producendo una disfunzione nella macchina statale.

gi (*status naturalis*), dove ogni diritto cessa di avere il minimo effetto»²⁶⁸.

Oltre alle argomentazioni di carattere eudemonistico, alla constatazione che il popolo non può essere giudice in causa propria, la resistenza è negata da Kant soprattutto alla luce della logica sottesa alla sua costruzione politica. Si tratta di una logica che iscrive l'ordine a valore supremo e che prende le distanze da clausole di resistenza legali, considerandole ricadute nel disordine proprio dello *status naturalis*²⁶⁹. A ciò si aggiunga che se la giustizia delle leggi è affidata all'uniformarsi del legislatore alla ragione, il contratto (o la costituzione) non potrà essere impugnato dai sudditi, perché la sua sfera di giustizia si attesta comunque al di là del loro effettivo consenso.

L'architettura kantiana si iscrive nello scenario della logica rappresentativa moderna, in cui il popolo è solo in quanto rappresentato, nel senso che l'agire rappresentativo è l'unico agire concepibile per il popolo come unità politica²⁷⁰. Come corpo empiricamente presente il popolo coinciderà con l'insieme disordinato dei sudditi, come unità politica e giuridica non potrà che assumere una forma attraverso le azioni del rappresentante. Di qui il popolo, come grandezza ideale costituente al momento del patto, esiste come corpo politico solo attraverso la costituzione e il meccanismo rappresentativo²⁷¹. Possiamo pertanto sottolineare come in linea con la logica che da Hobbes in poi non presuppone il popolo prima del patto, la resistenza non potrà che essere negata come contraddittoria, dal momento che di fronte al sovrano (al rappresentante) non c'è un'istanza giuridica che possa limitarlo, ma solo un insieme di sudditi²⁷².

²⁶⁸ TP, p. 301; pp. 147-8.

²⁶⁹ Cfr. A. PHILONENKO, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, cit., p. 45, l'espressione usata è inscrivere "nell'ordine il disordine" (trad. mia).

²⁷⁰ Cfr. G. DUSO, *Logiche e aporie della rappresentanza tra Kant e Fichte*, cit., p. 35 sgg.

²⁷¹ Cfr. G. DUSO, *La libertà moderna e l'idea di giustizia*, cit., p. 17 sgg.

²⁷² Cfr. G. DUSO, *Logiche e aporie della rappresentanza tra Kant e Fichte*, cit., p. 35 sgg.

In armonia con il piano aprioristico dell'impianto teoretico e morale, la negazione della resistenza è condotta a partire dal criterio di universalizzabilità della massima, in base alla quale se la ribellione fosse assunta come principio universale si minerebbero le fondamenta di quel patto che consente l'esistenza stessa di una comunità giuridica²⁷³. Se lo Stato esiste in virtù dell'esistenza del sovrano, usare violenza contro il sovrano significa tornare, come rimarca Kant, ad uno stato di natura, ad un vuoto giuridico [*Rechtlosigkeit*]²⁷⁴. In questo senso il cittadino che resiste si pone al di fuori della condizione stessa di ogni diritto, perché ne dissolve la condizione formale suprema, ossia l'unità collettiva di tutti sotto una volontà universale legislatrice, che se non fosse rappresentata non sorgerebbe nemmeno²⁷⁵. Con il ritorno ad uno *status naturae* non si evoca tanto il dispotismo, che pure in qualche misura configura un certo rispetto del diritto, quanto un dominio dell'arbitrio, nel quale l'uso della forza o la resistenza non hanno carattere pienamente giuridico, se con giuridico facciamo riferimento a quel diritto perentorio proprio della *societas civilis*²⁷⁶. Pertanto può esserci una condanna del sovrano nel foro interiore, ma non può estrinsecarsi né in una resistenza attiva, dal momento che l'effetto sarebbe un riprivatizzare il diritto, né può ammettersi una resistenza legale, perché sarebbe come prevedere la possibilità di un'auto-negazione o auto-sabotaggio del diritto²⁷⁷.

²⁷³ Cfr. T. SEEBOHM, *Kant's Theory of Revolution*, in "Social Research", n. 48, 1981, p. 575 sgg., la negazione della resistenza ha un carattere morale perché morali sono i principi giuridici, quali esternalizzazioni della sfera etica; cfr. L. SCUCCIMARRA, *Obbedienza, resistenza, rivoluzione*, cit., p. 403 sgg.

²⁷⁴ Cfr. F. FIORE, *op. cit.*, p. 271 sgg.

²⁷⁵ Cfr. A.M. ROVIELLO, *op. cit.*, p. 173 sgg.

²⁷⁶ Cfr. G. MARINI, *Considerazioni su resistenza e rivoluzione nell'ultimo Kant (1793-1798)*, cit., p. 28, come abbiamo messo in luce in precedenza, lo stato di natura è caratterizzato dalla provvisorietà del diritto. Marini osserva che se nello stato civile, repubblica o dispotismo, la resistenza non è concepibile, causa le aporie che produrrebbe, tuttavia nello stato di natura, in cui il "proprio" è difeso con la forza, si è nel regno del diritto provvisorio. In qualche modo il rapporto fra stato di natura e società civile non è lineare, né risolto con l'istituzione del secondo, ma potrebbero esservi dei capovolgimenti.

²⁷⁷ Cfr. F. FIORE, *op. cit.*, pp. 271-2, si veda inoltre A.M. ROVIELLO, *op. cit.*, p. 175 sgg.

Ad un'analisi comparativa con la resistenza legale esercitata tramite rappresentanza emergente da alcune *Reflexionen*, la posizione che si va delineando nella produzione ufficiale kantiana sembra non discostarsi troppo da una sovranità monolitica e indivisibile *à la* Hobbes. Per quanto il popolo sia ancora fondamento del potere legislativo, la rappresentanza popolare non è l'esercizio di un'istanza di resistenza costituzionale, ma ogni forma di ribellione è messa fuori legge²⁷⁸. Anche se Kant non ammette istanze giuridiche o diritti di necessità che possano giustificare la possibilità di resistere, è comunque possibile che materialmente il sovrano violi i diritti del popolo, che bypassi le istanze della volontà generale seguendo il suo arbitrio. Di fronte ad un concreto sviamento di potere *l'als ob* potrebbe addirittura configurarsi come una maschera trascendentale o un alibi del dispotismo²⁷⁹. Si tratta di un'obiezione legittima sul piano fattuale, ma non è questa l'ottica di cui Kant ci dà conto. In un orizzonte prospettico universale, l'atto di ribellione contro un tiranno non rappresenta tanto un'ingiustizia contro il suo operato, quanto un venir meno all'obbligo di entrare e rimanere in una costituzione civile, quasi un atto rivoltoso nei confronti del genere umano stesso²⁸⁰.

È possibile che empiricamente la norma non sia conforme a

²⁷⁸ Cfr. L. SCUCCIMARRA, *Obbedienza, resistenza, rivoluzione*, cit., p. 283 sgg. Cfr. A. PHILONENKO, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, cit., p. 47 sgg., Philonenko mette in luce la differenza fra resistenza nella visione kantiana e in quella rousseauiana. La resistenza in Kant sarebbe esclusa a priori, se il sovrano potesse essere sottomesso a coazione sarebbe come avere due sovranità, il che parrebbe contraddittorio perché la sovranità o è unica o non è. In Rousseau la resistenza non avrebbe alcun senso perché la sovranità del popolo è irrapresentabile, un'eventuale resistenza equivarrebbe ad agire contro se stessi. In Kant la sovranità è un'unità molto forte, nonostante il sovrano sia una triplice persona.

²⁷⁹ Cfr. T. SEEBOHM, *op. cit.*, p. 577 sgg.; cfr. A.M. ROVIELLO, *op. cit.*, p. 180 sgg.

²⁸⁰ Cfr. *TP*, p. 301 sgg.; p. 147 sgg. Cfr. D. LOSURDO, *op. cit.*, p. 70. Cfr. T. SEEBOHM, *op. cit.*, p. 579 sgg., dal punto di vista morale sia il sovrano che ritiene che il popolo non abbia diritti (perché non ha poteri coercitivi), sia il popolo che pensa di poter resistere si pongono in una situazione illegale, perché dissolvono la possibilità stessa della giustizia, implicita nel negare la condizione di esistenza del diritto.

quello spirito razionale che dovrebbe permearla, che ci sia una discrasia fra a priori e sua realizzazione, rilevabile da chiunque in virtù di quel criterio di universalizzabilità che permette di giudicare il grado di legittimità di una legge positiva²⁸¹. In questo caso “il suddito non ribelle deve poter ammettere che il suo signore non *voglia* fargli ingiustizia”, deve pensare che il detentore del *summum imperium* agisca in buona fede, quasi che la legge positiva non fosse conforme alle reali intenzioni del legislatore²⁸². Pur riconoscendo che di fatto le leggi possano essere imperfette, che possano esserci abusi di potere, Kant ribadisce la necessità che si resti all'interno della cornice del rapporto comando-obbedienza, come dovere originario posto a fondamento della convivenza civile e della componibilità delle libertà.

Di fronte ad una legalità ingiusta, Kant confida nel dovere che il legislatore informi il suo operato ad un eccedente piano razionale, per quanto si tratti di un piano che vincola il detentore del potere solo dal punto di vista morale, mai da quello politico²⁸³. Questa eccedenza razionale si configurerà come una sfera collettiva di giudizio e di pubblicità²⁸⁴, necessaria al legislatore-rappresentante per auto-riformarsi, ma non crea certo un soggetto politico capace di esercitare effettivamente una resistenza²⁸⁵. Allora questo *surplus* razionale e questa istanza di giustizia esistono solo nella misura in cui sono richiamati dal legislatore. In una fondazione razionale dello spazio politico siffatta, la resistenza è giuridicamente espunta dalla logica politica, perché l'agire rappresentativo ha sì l'obbli-

²⁸¹ Cfr. A.M. ROVIELLO, *op. cit.*, p. 181 sgg.

²⁸² TP, p. 304; p. 150. Cfr. A. PHILONENKO, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, cit., p. 47 sgg. Cfr. L. SCUCCIMARRA, *Obbedienza, resistenza, rivoluzione*, cit., p. 350 sgg.

²⁸³ Cfr. A.M. ROVIELLO, *op. cit.*, p. 187 sgg., l'autrice sottolinea come la sfera di pubblica opinione abbia sì una funzione garantista, ma non possa, *eo ipso*, impedire abusi di potere e pervertimenti della sfera di giustizia razionale. Cfr. L. SCUCCIMARRA, *Obbedienza, resistenza, rivoluzione*, cit., p. 354.

²⁸⁴ Cfr. dopo cap. IV.

²⁸⁵ Cfr. G. DUSO, *Logiche e aporie della rappresentanza tra Kant e Fichte*, cit., p. 37 sgg., il popolo come unità politica necessita dell'autorità dello Stato; fuori da questa sfera si torna ad una molteplicità di individui indistinti, allo *status* di sudditi.

go di riferirsi ad un piano razionale, ma la sua responsabilità è solo ideale-regolativa, dal momento che di fronte a sé non c'è un reale soggetto politico che abbia il potere di controllarlo²⁸⁶.

Anche nell'appendice allo scritto *ZeF*, sulla discordanza fra politica e morale nella prospettiva della pace, il rifiuto della possibilità di resistere è ribadito *a fortiori* sulla base di assunti pratici e alla luce dell'architettura formale kantiana²⁸⁷. La strada indicata, qualora vi fossero errori nella costituzione civile dello Stato, è quella di un riformismo teso ad un miglioramento della costituzione da parte del capo dello Stato, in conformità con i precetti della ragione²⁸⁸. La saggezza politica, ispirata più dall'imperativo della ragione che dalla contingenza storica, si configura come modalità attraverso la quale riformare la costituzione²⁸⁹. In questo scenario sarà il sovrano, e non il popolo, a doversi far carico di emendare la costituzione, onde non incorrere in intervalli anarchici,

«ora, dato che distruggere un vincolo dell'unione statale o cosmopolitica prima ancora che sia pronta una costituzione migliore da mettere al suo posto è contrario ad ogni prudenza politica, che qui concorda con la morale, sarebbe certo assurdo esigere che quegli errori fossero corretti immediatamente e con irruenza [...]»²⁹⁰.

Se da un'ottica aprioristica Kant sembra preferire agli esiti incerti e repentini di una rivoluzione un saggio e prudente riformismo, questa visione si complica sul piano effettivo, dal momento che

²⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 53 sgg.

²⁸⁷ Cfr. *ZeF*, p. 372; pp. 190-1. Cfr. D. SCHEFFEL, *Kants kritische Verwerfung des Revolutionsrecht*, in AA.VV., *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlin-New York 1982, p. 181, Scheffel muove dall'interrogativo messo in luce da molti interpreti: l'apparente contraddittorietà fra negazione del *Widerstandsrecht* ed entusiasmo dello spettatore di fronte agli eventi rivoluzionari. Il metodo utilizzato da Scheffel cerca di tenere insieme evoluzione del pensiero kantiano, negli anni che vanno dallo scritto *ZeF* a *Der Streit der Facultäten*, con il contesto storico e con considerazioni fatte dai discepoli di Kant.

²⁸⁸ Cfr. *ZeF*, p. 372; p. 190, si tratta del principio guida del politico morale, di colui che tenta di far coesistere prudenza politica e morale.

²⁸⁹ Cfr. S. GOYARD-FABRE, *Kant et le droit d'opposition*, cit., pp. 178-9.

²⁹⁰ *ZeF*, p. 372; p. 190.

«quand'anche con l'impeto di una *rivoluzione* provocata dalla cattiva costituzione fosse stata ingiustamente raggiunta una costituzione più giusta, anche allora non si dovrebbe più considerare lecito ricondurre il popolo di nuovo all'antica [...]»²⁹¹.

Per un verso il diritto di rivoluzione è criticato proprio alla luce del *quid iuris*, per un altro la rivoluzione sembra potersi legittimare performativamente, ovvero nella misura in cui riesca a confluire nel diritto. Pertanto, l'origine illegale rivoluzionaria sembra potersi sanare a posteriori, ossia con l'instaurazione di un ordine giuridico.

“Non si può contare su alcun altro inizio dello stato giuridico se non quello prodotto dalla *forza* [...]”, in qualche modo la violenza sembra dover necessariamente precedere lo stato giuridico ed essere transitoria, così come accade per lo stato naturale²⁹². Questi rilievi permettono ad alcuni interpreti di rimarcare come la resistenza, inammissibile dal punto di vista giuridico, potrebbe configurarsi come una pratica politica legittima dal punto di vista empirico²⁹³. Per comprendere la posizione espressa in *ZeF*, occorre riferirsi alla distinzione che Kant fa tra politici morali e moralisti politici, rilevando come questi ultimi legittimino uno *status quo* in nome di un sedicente realismo, impedendo che la costituzione possa tendere al suo ideale razionale²⁹⁴. Il vero pericolo in uno Stato è rappresentato dalle azioni di questi giuristi di mestiere i quali, piuttosto che rifondare la *praxis* sull'idea che la ragione prescrive, si comportano da cortigiani “esaltando il potere che domina al momento”²⁹⁵. In questa condanna rivolta a chi rifiuta di porsi in una prospettiva di riforma e attuazione di una costituzione razionale, Kant ammette che un tal proposito possa essere rinviato a migliori circostanze e che nel mentre si possano adottare leggi per-

²⁹¹ *Ivi*, p. 372; p. 191.

²⁹² *Ivi*, p. 371; p. 189. Cfr. D. LOSURDO, *op. cit.*, p. 61 sgg., Losurdo fa riferimento anche agli appunti preparatori dello scritto *ZeF*.

²⁹³ Cfr. A. TOSEL, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, Paris 1988; trad. it., *Kant rivoluzionario. Diritto e politica*, Roma 1999, p. 16.

²⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 17.

²⁹⁵ *ZeF*, p. 373; p. 191.

missive della ragione [*Erlaubnisgesetze der Vernunft*], che lascino sussistere anche una situazione di ingiustizia fin tanto che la situazione non sarà matura

«[...] per un rovesciamento completo o la maturità venga raggiunta con mezzi pacifici, perché una qualche costituzione *giuridica*, sebbene giusta solo in minimo grado, è meglio di nessuna; [...] La saggezza politica [...] eleverà dunque a dovere riforme adeguate all'ideale del diritto pubblico; ma non userà le rivoluzioni, se la natura le produce da sé, come pretesto per mascherare un'oppressione ancora più forte, ma come richiamo della natura ad attuare con una riforma radicale una costituzione legale fondata su principi di libertà, l'unica durevole»²⁹⁶.

L'orizzonte di Kant è attraversato costantemente dall'idea di andare oltre il dato di fatto, attingendo ad una prospettiva razionale che consenta di riformare gradualmente la realtà, ma alla luce del rilievo – fatto in nota – sulla rivoluzione come “richiamo della natura ad attuare con una riforma radicale una costituzione legale”, occorre chiedersi se resistenza e rivoluzione debbano essere rigettate *tout court* come illegali o se, invece, ci sia una qualche fenditura. Alcuni interpreti ritengono che nel passo succitato Kant evocerebbe una rivoluzione come resistenza antiggiuridica, una risposta o richiamo della natura che, plasmata dall'idea di ragione, ricorre a mezzi non razionali per realizzare le sue finalità²⁹⁷. Di qui la rivoluzione rappresenterebbe un avvento della natura, inscritto nel suo piano teleologico. Nel contrapporre piano della ragione e prudenza [*Klugheit*] Kant sarebbe critico verso un'assunzione radicale di una prospettiva che, per eccesso di cautela, rischia di divenire una giustificazione acritica di quello che si dà, irridendo un ordine politico permeato da principi razionali²⁹⁸. Con-

²⁹⁶ *Ibidem*.

²⁹⁷ Cfr. A. TOSEL, *op. cit.*, p. 19.

²⁹⁸ Cfr. D. LOSURDO, *op. cit.*, p. 58 sgg., la lettura di Losurdo è tesa a svelare una filosofia politica kantiana molto più ardita e radicale di quanto la quasi totalità degli interpreti abbia mai fatto, disseppellendo contraddizioni, ambiguità, presenti anche in appunti e lettere del filosofo. Si tratta di una lettura che altri interpreti confutano, ritenendola poco fondata, tuttavia in questo lavoro ci è sembrato opportuno non rinunciare alle suggestioni che offre,

tinuando a seguire il filo di questi interpreti, la questione di diritto dovrebbe essere prioritaria rispetto ai tempi della politica, con la conseguenza che l'obbligo di conformarsi all'imperativo della ragione implicherebbe un rovesciamento di quei rapporti politici che la disattendono. Una condotta ispirata alla prudenza condurrebbe nel migliore dei casi a tollerare una situazione di ingiustizia in vista di riforme graduali, nel peggiore potrebbe avallare un reazionario permanere nello *status quo*²⁹⁹.

Al di là delle fessure aperte dalle *Reflexionen* e di quelle che alcuni critici ravvisano in *ZeF*, la negazione della resistenza da parte di Kant si presenta piuttosto unitaria e compatta, soprattutto alla luce del quadro sistematico della sua teoria pura del diritto. Negli scritti politici degli anni '90 si può assumere come pacifica la convinzione kantiana che la costituzione non debba contenere nessuna clausola che autorizzi una qualsivoglia possibilità di resistere, pena il prodursi di incongruenze e aporie all'interno di uno Stato pensato come stato di diritto. Kant prende le distanze dalla resistenza giuridica cui sembravano avviare le *Reflexionen*, distanziandosi da una tradizione giusnaturalistica settecentesca di resistenza, orientandosi verso la costruzione di un impianto giuridico giusrazionalistico³⁰⁰.

Alcune argomentazioni cardine della dottrina della resistenza vengono riprese anche nell'opera giuridica più sistematica, la *MS*, e implementate con nuove suggestioni ermeneutiche:

«l'origine del potere supremo è per il popolo, che sta sotto di esso, *imperscrutabile* dal punto di vista pratico, cioè il suddito *non deve sofisticare* attivamente intorno a quest'origine, come se si trattasse di un diritto dubbio rispetto all'ubbidienza che a esso si deve (*ius controversum*)»³⁰¹.

Per sondare l'origine del potere e giudicarlo da un punto di vista legale, segue Kant, il popolo deve già essersi costituito come un

per dar conto delle molteplici prospettive che dipartono dalla filosofia politica kantiana.

²⁹⁹ Cfr. *ibidem*.

³⁰⁰ Cfr. W. KERSTING, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, cit., p. 321 sgg.

³⁰¹ *MS*, p. 318; p. 148.

corpo comune disciplinato da una volontà legislatrice, ma ciò implica che non possa e non debba discettare dissimilmente da quel sovrano che gli consente di essere “popolo” e non un mero assembramento di “sudditi”. Il popolo non deve dubitare o disquisire:

«Se in origine un reale contratto di sottomissione al potere (*pactum subiectionis civilis*) sia stato il fatto iniziale oppure se il potere abbia preceduto e la legge sia venuta soltanto in seguito, o in qualsiasi modo esso abbia potuto stabilirsi, questi sono per il popolo, che sta già sotto leggi civili, sofismi affatto privi di scopo, ma che però minacciano di pericolo lo Stato; perché, se il suddito che è venuto a capo dell'indagine su quella remota origine, volesse ora opporsi all'autorità attualmente regnante, sarebbe secondo le leggi di quest'autorità e cioè con pieno diritto punito, messo a morte o (come fuori dalla legge, *exlex*) colpito di bando»³⁰².

Dibattere se l'inizio del potere sia stato un patto, violenza o altro, è irrilevante per un popolo sottomesso alle leggi civili. Condurre investigazioni di carattere genealogico può rivelarsi una minaccia per uno Stato fondato sulla sacralità della legge e sull'obbedienza incondizionata, dal momento che può dare origine ad una violenza che potrebbe sfociare in una implosione della legalità e in una inevitabile anomia³⁰³. La condanna di Kant nei confronti di indagini sull'origine del potere ricomprende anche quelle attività in parole e atti, potenzialmente sediziose, tese a sondare la genesi storico-fondativa del potere, perché possono rappresentare una minaccia latente per la stabilità dell'ordinamento giuridico³⁰⁴. La pronuncia kantiana sull'irrelevanza dell'origine del potere, che si assolve o si sana, riposa sulla circostanza che il contratto non è un fatto storico accertabile, e neppure il rimando a un inizio tem-

³⁰² *Ivi*, pp. 318-9; pp. 148-9.

³⁰³ Cfr. F. ONCINA COVES, *Contrato e inescrutabilidad histórica en Kant*, cit., p. 356.

³⁰⁴ Cfr. W. KERSTING, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, cit., p. 323 sgg. Cfr. L. SUCCIMARRA, *Obbedienza, resistenza, rivoluzione*, cit., p. 357 sgg. Quest'osservazione verrà ripresa e sviluppata nella parte riguardante la libertà di penna e la pubblicità della ragione.

porale, ma configura la necessità di una norma che fondi lo Stato come imperativo della ragione³⁰⁵. Si tratta di una destoricizzazione che attesta il contratto su un piano ideale e non empiricamente iniziale, che sgancia la validità e la legittimità dell'ordinamento da una genesi storicamente verificabile, ricollegandola ai principi della ragion pratica.

La modalità con la quale il potere si origina fattualmente non rileva nell'orizzonte kantiano, nel senso che potrebbe anche trattarsi di una rivoluzione, ciò che importa è l'esserci del potere, nella misura in cui ogni potere esistente costituisce la rappresentazione di quel patto, di quella norma razionale³⁰⁶. Il dovere morale di edificare uno *status civilis* a partire da uno *status naturae* richiede, infatti, un'obbedienza incondizionata del suddito al potere che c'è. È esclusa qualunque possibilità di accertarne l'origine o di resistere qualora il potere sovrano non fosse esercitato conformemente al patto, pena la distruzione stessa di quella rappresentanza che dà forma e fa essere il popolo in quanto tale³⁰⁷. Osservazioni di questo genere parrebbero estrinsecazioni di un pensiero reazionario che avalla il potere esistente indipendentemente da come si sia edificato, in realtà vanno ricondotte a quel dovere rigoroso e neutrale di evitare ricadute in una condizione pre-giuridica di guerra civile³⁰⁸.

³⁰⁵ Cfr. W. KERSTING, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, cit., p. 324 sgg.; cfr. N. BOBBIO, *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, cit., p. 249 sgg.

³⁰⁶ Cfr. D. LOSURDO, *op. cit.*, p. 38 sgg., Losurdo insiste sull'ambiguità della negazione della resistenza, che in realtà sarebbe funzionale a bloccare derive controrivoluzionarie in Francia e ad avallare il portato rivoluzionario francese (motivazione che porterebbe Kant a sanare l'origine rivoluzionaria di un potere qualora abbia esiti giuridicamente significativi). Che Kant guardi alla Francia nel disquisire sulla possibilità che una rivoluzione riuscita fondi uno Stato, lo dimostrerebbe la situazione tedesca di stabilità che si aveva con gli Hoenzollen. Una negazione della resistenza, in quel contesto, avrebbe, secondo Losurdo, giovato più al nuovo potere francese, che non a quello feudale tedesco, nel quale non vi era la presenza allarmante di fermenti rivoluzionari o semplicemente sediziosi.

³⁰⁷ Cfr. L. SCUCCIMARRA, *Obbedienza, resistenza, rivoluzione*, cit., p. 360 sgg. Cfr. N. BOBBIO, *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, cit., p. 251.

³⁰⁸ Cfr. N. MERKER, *op. cit.*, 29 sgg., Merker, in modo singolare, ritiene che

In questa prospettiva risalta come per Kant il sovrano non abbia doveri verso i sudditi e come eventuali azioni del reggitore contrarie alle leggi non comportino la possibilità di resistere, ma solo quella di presentare una querela *contra legem*³⁰⁹. Di qui Kant ribadisce l'incostituzionalità della resistenza,

«non può anzi esser contenuto nella costituzione nessun articolo, che renda nello Stato possibile a un potere di opporsi a colui che possiede il comando supremo nel caso che questi trasgredisca le leggi costituzionali: che renda quindi possibile di limitarne il potere. Infatti colui che deve limitare la potenza dello Stato deve possedere di più o almeno altrettanta potenza di colui che è limitato [...]»³¹⁰.

Lo stato giuridico si rende possibile solo in virtù della sottomissione di tutti alla volontà legislatrice, in esso non possono ammettersi né *sedizione*, né *ribellione*, né *attentati*, perché si tratterebbe di un alto tradimento punibile con la morte³¹¹. Il popolo deve sopportare anche l'abuso del potere supremo, dal momento che un'eventuale resistenza avrebbe come effetto quello di distruggere "l'intera costituzione legale"³¹².

Kant spacci per postulato della ragion pratica l'appropriarsi di qualcosa. L'atto originario sarebbe qualcosa di realmente esistente, un modo d'acquisto non dimostrabile per mezzo di principi. In questo senso diverrebbe illecito indagare sul titolo d'acquisto di chi si trova a possedere qualcosa, perché sarebbe necessario risalire all'infinito. Una appropriazione così condotta che, secondo Merker, nel diritto privato kantiano avrebbe avallato l'ascesa di una classe sociale, trasposta nel diritto pubblico implica il diniego da parte del suddito della possibilità di indagare sul titolo d'acquisto di chi detiene il potere. Kant sarebbe lo specchio di una classe borghese intrisa di buona volontà, ma non di effettiva capacità d'azione. Se ne desume che, per quel che concerne il potere, l'acquisizione reale sarebbe ridotta da Kant a mero possesso passivo, per quanto imperscrutabile. Cfr. *MS*, pp. 318-9; p. 149, l'obbligo di obbedire al potere qualunque ne sia l'origine, è l'espressione del fatto che la costituzione civile si presenta come idea, nei termini di principio pratico della ragione. Cfr. W. KERSTING, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts-und Staatsphilosophie*, cit., p. 326 sgg.

³⁰⁹ Cfr. *MS*, p. 319; p. 149.

³¹⁰ *Ibidem*.

³¹¹ Cfr. *ivi*, p. 320; p. 150.

³¹² *Ivi*, p. 320; p. 151.

Per quanto ogni costituzione esistente possa essere criticabile, si è comunque in presenza di una costituzione giuridica, di conseguenza il rovesciamento di quello che si dà giuridicamente diviene transitivamente un intimo attacco ad ogni diritto e all'idea di legalità³¹³. In questo mettere in guardia dalle insidie del vuoto giuridico possiamo situare l'insistenza di Kant sulla necessità di obbedire al potere esistente, al di là della sua origine e delle sue imperfezioni³¹⁴. La resistenza nella *MS* si presenta allora come un problema essenzialmente giuridico, Kant ne esamina la compatibilità con un assetto costituzionale e da qui deduce l'illegalità di qualunque emendamento [*Verbesserung*] dello Stato a carattere rivoluzionario³¹⁵.

Accordare una resistenza costituzionale avrebbe conseguenze aporetiche, caratteristiche dei pensatori moderni, come il venir meno dell'obbedienza incondizionata su cui si edifica uno Stato, il dissolversi del corpo comune e il fomentare l'anarchia³¹⁶. A fronte della provvisorietà che lo precede, l'ordine giuridico ha per vocazione la ricerca di una stabilità per le relazioni umane, pertanto ammettere un diritto alla rivoluzione avrebbe come portato la perdita di una dimensione di certezza³¹⁷. Secondo alcuni interpreti il riconoscimento del diritto di resistenza in Kant implicherebbe un trarsi fuori dalle coordinate del sistema costituzionale repubblicano, fondato su una interpretazione radicale del principio moderno di sovranità popolare come potere costituente permanente e come garante della costituzione, a fronte del quale un diritto di resistenza apparirebbe come un paradossale attacco a se stessi³¹⁸.

³¹³ Cfr. K. TENENBAUM, *Il pensiero politico di I. Kant e l'influsso di J.J. Rousseau*, cit., p. 379 sgg.

³¹⁴ Cfr. *MS*, p. 320; p. 149.

³¹⁵ Cfr. W. KERSTING, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, cit., p. 326 sgg.

³¹⁶ Cfr. S. GOYARD-FABRE, *Kant et le droit d'opposition*, cit., p. 173 sgg.

³¹⁷ Cfr. M. SAVADONGO, *op. cit.*, p. 314.

³¹⁸ Cfr. I. MAUS, *op. cit.*, p. 34 sgg., i riferimenti alla negazione della resistenza sono molteplici nel testo di Maus. Il filo conduttore di tutta la teoria kantiana sarebbe, per Maus, che tutto il potere procede dal popolo. Con una lettura innovativa e audace Kant viene visto come fautore di una democrazia radica-

La MS ribadisce l'assunto che è pensabile un ordine giuridico solo sotto un unitario centro di imputazione giuridica. Quella kantiana si configura allora come una sovranità unitaria e monolitica (nonostante la divisione dei poteri), irresistibile, insindacabile, che esige un'obbedienza incondizionata, come dovere assoluto della ragione giuridica³¹⁹. Opporsi ad un potere consacrato e inviolabile rappresenta quindi un crimine commesso contro una ragione che è di per sé universalmente legislatrice. Il fondamento razionale della volontà legislatrice e della sovranità le pongono al riparo da un'opposizione che, agita da istanze empiriche e particolari, è incapace di per sé di legiferare³²⁰.

Per confutare la resistenza costituzionalizzata, Kant adduce un'ulteriore argomentazione: perché il popolo possa essere autorizzato a resistere,

«[...] la legislazione sovrana dovrebbe contenere in se stessa una disposizione secondo la quale essa non sarebbe più sovrana e il popolo, come suddito, verrebbe dichiarato, in un solo e medesimo giudizio, sovrano di colui al quale è soggetto, il che è contraddittorio. E la contraddizione salta subito agli occhi se ci domandiamo chi debba essere giudice in questa controversia fra popolo

le caratterizzata dal ruolo co-legislativo del popolo. Proprio questa equiparazione fra cittadino e co-legislatore permette di parlare del repubblicanesimo nei termini di una democrazia. In queste prospettive democratiche ammettere la resistenza comporterebbe la possibilità che il popolo rinneghi la propria capacità auto-legislativa, che si rinneghi come comunità politica fondata sulla libera associazione e sulla capacità di determinazione. La lettura di Maus getta senz'altro una luce su tematiche contemporanee quali il deficit di democraticità e la necessità del recupero di un ruolo attivo del cittadino. Alcune critiche a Maus vengono mosse da ARROYO (J.C. VELASCO ARROYO, *Kant ¿Un demócrata radical?*, in AA.VV., *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, cit., p. 414 sgg.) che, pur riconoscendole il merito di aver aperto prospettive nuove sulla filosofia politica di Kant, intravede dietro questa democrazia radicale *tout court* la democrazia post-metafisica deliberativa di Habermas. Per Arroyo nel pensiero kantiano vi sarebbero anche elementi propri del liberalismo, quali la limitazione del potere, il suffragio censitario, la poco democratica distinzione fra cittadini attivi e passivi.

³¹⁹ Cfr. S. GOYARD-FABRE, *Kant et le droit d'opposition*, cit., p. 174 sgg.; cfr. L. SCUCCIMARRA, *Obbedienza, resistenza, ribellione*, cit., p. 292 sgg.

³²⁰ Cfr. S. GOYARD-FABRE, *Kant et le droit d'opposition*, cit., p. 174 sgg.

e sovrano [...] nella qual domanda è evidente che il primo vuol essere giudice della sua propria causa»³²¹.

Se, infatti, l'unione fra gli uomini è un fine in sé ed è un dovere incondizionato teso a garantire sotto pubbliche leggi il "suo" a ciascuno, allora questo patto concluso fra esseri ragionevoli implica che vi sia un giudice che risolva le controversie secondo la legge.

Un popolo ragionevole, se non vuole una legge ingiusta, ancor di più non dovrebbe ruscire un diritto positivo imperfetto in nome di una rivoluzione violenta che non ha l'effetto di destituire il singolo, ma di dissolvere il fondamento stesso di ogni diritto³²². Se la costituzione prevedesse una clausola di resistenza cadrebbe in una contraddizione logica, dal momento che se la sua finalità è quella di fondare un ordine, normare sulla possibilità di disobbedire alle leggi apparirebbe insensato.

In estrema sintesi possiamo rimarcare che per quanto la previsione della rappresentanza nel legislativo conferisca un'impronta repubblicana all'impianto kantiano, ciò nonostante in esso non sono contemplate né una limitazione del potere esercitata in nome dei diritti naturali e innati, né un'opposizione, dal momento che potrebbero dare origine ad una zona d'ombra in cui il fatto avrebbe la meglio sulla ragione³²³. Kant ammette la possibilità che la legislazione sovrana possa cadere in fallo. Ma se la costituzione necessitasse di cambiamenti per avvicinarsi asintoticamente alla sua idea razionale, Kant preferisce raccomandare a chi governa il compito di riformare le leggi, piuttosto che affidarsi ai pericoli di una rivoluzione popolare. Il modo di governo [*Regierungsart*] va adattato e armonizzato incessantemente allo spirito razionale patetico, senza ricorrere a misure repentine o terremotanti, ma confidando in un graduale e lento riformismo³²⁴. Quand'anche una co-

³²¹ MS, p. 320; p. 151.

³²² Cfr. E. WEIL, *op. cit.*, p. 125 sgg.

³²³ Cfr. S. GOYARD-FABRE, *Kant et le droit d'opposition*, cit., p. 178 sgg., un esempio di limitazione del potere potrebbe essere dato dal caso inglese, in cui il popolo ha un veto sul parlamento.

³²⁴ Cfr. MS, pp. 321-2; pp. 152-3; p. 175 sgg. Cfr. M. SAVADONGO, *op. cit.*, p. 314.

stituzione prevedesse la possibilità di resistere al potere esecutivo attraverso i suoi rappresentanti nel parlamento, si tratterebbe solo di una resistenza *negativa*, ovvero della mera possibilità per i rappresentanti di negare il proprio consenso ad una legge contraria al bene comune, ma mai di una resistenza *attiva*, capace di dare direttive e indirizzare il governo³²⁵.

Kant ribadisce l'obbligo di obbedienza per i sudditi nei confronti di una costituzione frutto di un momento illegale come quello rivoluzionario, perché:

«[...] l'illegalità della sua origine e della sua attuazione non possono sciogliere i sudditi dall'obbligo di adattarsi come buoni cittadini al nuovo ordine di cose ed essi non possono rifiutarsi di obbedire onestamente a quell'autorità che attualmente detiene il potere»³²⁶.

Possiamo allora convenire sul rilievo che la condanna kantiana non ha ad oggetto tanto l'atto compiuto, al quale conferisce una liceità *post factum*, quanto il "progetto di rivolta", e che il suo può considerarsi come un atteggiamento più legalista che non contro-rivoluzionario³²⁷.

Dalla ricognizione del pensiero sulla resistenza in Kant emerge un orizzonte che appare coerente alla logica di una sovranità popolare moderna rappresentata e ad un impianto contrattualistico. La volontà del popolo viene presupposta come fondamento ideale della collettività e come parametro valutativo del grado di giuridicità di un'associazione reale. Si tratta di una grandezza ideale che non si dispiegherà mai pienamente nella realtà, se non come obbedienza immediata e incondizionata dei sudditi al sovrano, anche quando questi contravvenisse nel diritto positivo a ciò che prescrive la ragione. L'esserci di un potere vigente è ciò che permette al popolo di costituirsi come volontà collettiva e non più come massa indistinta, presentificando l'idea di volontà generale. Eppure nello schema rappresentativo kantiano il rapporto fra

³²⁵ Cfr. *MS*, p. 322; p. 153.

³²⁶ *Ivi*, pp. 322-3; pp. 153-4.

³²⁷ Cfr. M. SAVADONGO, *op. cit.*, p. 314.

rappresentato e rappresentante non è risolto una volta per tutte, ma complicato e mediato proprio dal piano della ragione, dalla necessità che il legislatore si riferisca ad una prospettiva *altra*, ideale. Nel negare a priori il diritto alla rivoluzione, facendone invece salvi gli effetti giuridici a posteriori, il punto di osservazione kantiano sembra essere materialmente sovrano, dal momento che resta comunque imperativa l'obbedienza al potere vigente, al di là della sua genesi, per mettersi al riparo da momenti di anarchia.

Il punto di vista dello spettatore

SOMMARIO: 1. Il mutamento rivoluzionario a partire dalle *Bemerkungen*. – 2. Il pensiero sulla rivoluzione nei primi anni '90. – 3. Il pensiero sulla rivoluzione alla fine degli anni '90. – 4. Il pensiero sulla rivoluzione: uno sguardo contemporaneo.

1. *Il mutamento rivoluzionario a partire dalle Bemerkungen*

A dieci anni dall'avvenimento rivoluzionario francese, con lo scritto *Der Streit der Facultäten* (1798), Kant prende esplicitamente posizione su questo evento, a differenza di studiosi quali Burke, Rehberg, che avevano fin da subito espresso le loro considerazioni³²⁸. La rivoluzione francese si colloca fra le ultime due opere critiche kantiane ed immediatamente prima della sua produzione politica, circostanza che ha indotto alcuni studiosi a rinvenire già in opere precedenti all'esplicita riflessione contenuta in *Der Streit der Facultäten* tracce, per quanto deboli, di un pensiero sulla rivoluzione³²⁹.

Tale indagine si giustifica alla luce del portato aporetico cui conduce una posizione, espressa al termine della sua vita, che sembra indulgere alla rivoluzione, nonostante la ricorrente negazione del diritto di resistenza che abbiamo cercato di ripercorrere nel capitolo precedente. Benché Kant fosse dettagliatamente informato, mal-

³²⁸ Cfr. S. GOYARD-FABRE, *Kant et le droit d'opposition*, cit., p. 166 sgg.

³²⁹ Cfr. G. MARINI, *Considerazioni su resistenza e rivoluzione nell'ultimo Kant (1793-1798)*, cit., p. 24.

grado la censura prussiana, circa gli avvenimenti francesi³³⁰, rinvia le sue osservazioni e 'prende tempo', si distanzia e, in una riflessione diluita 'nel tempo', assume l'evento rivoluzionario all'interno di un'evoluzione progressiva dell'umanità (che fin dal 1784 aveva costituito un oggetto della sua indagine filosofica) dal male al bene³³¹. Quando già molti intellettuali hanno mutato opinione dinanzi alle derive terroristiche del giacobinismo, Kant, in modo 'anacronistico' (se per anacronismo intendiamo un andar contro le esigenze del tempo, un 'contrattempo' del pensiero), considera la rivoluzione francese, dal suo osservatorio squisitamente razionale, una dimostrazione che la ragion pratica può realizzarsi nella storia³³².

Il nostro intento sarà quello di mettere in luce le tracce di un pensiero sulla rivoluzione all'interno della produzione kantiana, muovendo dalle suggestioni offerte dalle *Bemerkungen* (1764-5),

³³⁰ Cfr. N. HINSKE, *Le cose buone sono sempre tre. La riproposizione della domanda sul progresso nel "Conflitto delle facoltà"*, in AA.VV., *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, Bologna 2003, p. 205, in una nota si ricorda il fervore con cui Kant ha partecipato agli eventi rivoluzionari. La rivoluzione costituiva uno dei temi centrali della conversazione quotidiana e i giudizi di Kant erano molto acuti; si veda inoltre cfr. V. VERRA, *La rivoluzione francese nel pensiero tedesco dell'epoca*, Torino, 1969.

³³¹ Cfr. S. GOYARD-FABRE, *Kant et le droit d'opposition*, cit., p. 166 sgg.; cfr. F. ONCINA COVES, *La rivoluzione e la violenza della precipitazione: il tempo della modernità in Kant*, in AA.VV., *Kant e il conflitto delle facoltà*, cit., p. 233 sgg., in un corpo a corpo con le tesi di Koselleck (cfr. R. KOSELLECK, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, cit.), l'autore mette in guardia dal surrettizio accostamento tra giacobinismo e illuminismo, il rischio sarebbe quello di trasformare Kant in un fautore di un'accelerazione entropica, di una frenesia avanguardista e innovatrice più che altro giacobina. Il giacobinismo impresse un ritmo sconosciuto fino ad allora alla politica, lasciando in eredità la velocità. Kant lamenterebbe questo furore innovativo che si manifesta non tanto nell'incapacità di ricordare quanto in quella di attendere. Alla velocità della rivoluzione Kant opporrebbe l'indagine su una filosofia della storia come storia profetica, al fanatismo della devastazione l'entusiasmo per l'ordine giuridico, alla sferatezza dell'accelerazione moderna preferirebbe la cultura del ritardo, di ciò che è durevole. Nell'epoca della mobilitazione totale la filosofia kantiana produrrebbe una "raffinata controtecnologia del rallentamento: la legge permissiva e il principio di coerenza", la sapienza sarebbe il sistema di chiuse capaci di frenare il dilagare della corrente velociferina.

³³² Cfr. A. TOSEL, *op. cit.*, p. 8 sgg.

passando per la *KU* (1790), la *Religion* (1793) e *TP* (1793), opere nelle quali si va delineando un'idea di rivoluzione nel modo di pensare. Nel terzo paragrafo seguiremo il filo kantiano attraverso le opere politiche che interessano la fase finale della sua produzione (*ZeF*, *MS*), fino a giungere alla messa a tema della rivoluzione politico-morale nello scritto *SF* (1798). Nell'ultimo paragrafo tenteremo una rilettura del pensiero kantiano sulla rivoluzione alla luce di pensatori contemporanei che hanno metabolizzato e rilanciato le suggestioni kantiane in direzioni molteplici.

Come abbiamo già visto in precedenza a proposito del diritto di resistenza³³³, il criterio metodologico che utilizzeremo anche in questo capitolo interpolerà cronologia delle opere con annotazioni [*Bemerkungen*], anche a carattere aforistico, che si offrono come un laboratorio genetico-evolutivo del pensiero kantiano. Questa combinazione, come è stato osservato³³⁴, è suffragata dal carattere proprio di questo rapsodico chiosare kantiano, quale momento personale in cui il filosofo volge lo sguardo al mondo, al *presente* e con gli occhi dello spettatore si interroga su di esso.

Cerchiamo di mettere a fuoco, in via preliminare, come il pensiero sulla rivoluzione attesti un posizionamento da parte di Kant nel proprio tempo. Se nello scritto *TP* Kant libera il campo da equivoci e critiche, chiarendo il coimplicarsi di teoria e prassi, il suo interesse verso la prassi rivoluzionaria emerge con vigore in *Der Streit der Fakultäten*, laddove il filosofo si situa in un tempo che è il suo, che gli appartiene e avverte la necessità di interrogarsi su di esso, dandogli un senso valorativo³³⁵. Se questo *far visita* al

³³³ Cfr. prima cap. II, § 1.

³³⁴ Cfr. K. TENENBAUM, *Introduzione*, cit., p. 17 sgg.

³³⁵ Sulla funzione dello spettatore nella visione che Kant ha dato della rivoluzione francese in *Der Streit der Fakultäten* si dirà nel corso di questo capitolo, cfr. M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in "Magazine littéraire", n. 207, maggio 1984, pp. 35-9; trad. it. *Che cos'è l'illuminismo? Che cos'è la rivoluzione?*, in "Il Centauro", n. 11-12, 1984, pp. 229-36; succ. ripubblicato come *Che cos'è l'illuminismo?*, in *Archivio Foucault*, vol. 3, 1978-1985, Milano 1998, p. 253 sgg. (nel corso di questo lavoro faremo riferimento all'edizione pubblicata nell'*Archivio Foucault*). La riflessione foucaultiana sul rapporto ineludibile fra Kant e il suo presente apre prospettive su tutto il pensiero politico kantiano ricche di nuove suggestioni, al di là della specificità degli interrogativi contingen-

mondo, questo tenersi insieme di meditazione filosofica e 'oggi' affiorerà negli scritti ufficiali sulla rivoluzione, può, in qualche modo, considerarsi intrinseco alla natura stessa delle *Bemerkungen*. Cercheremo di leggere questo situarsi nel mondo come un filo che lega lo sguardo sulla rivoluzione lungo un percorso che va dalle *Bemerkungen* fino a *Der Streit der Facultäten*. Tuttavia questo sguardo (che si colloca in un tempo, quello della rivoluzione) è peculiare dal momento che non si fissa sulla realtà per descriverla, ma se ne ritrae per osservarla *riflessa* negli occhi di chi guarda e giudica, cioè nello spettatore.

In questa direzione potremo comprendere come il pensiero sulla rivoluzione non si presenti in Kant come una genealogia politica, quale diagnosi in un tempo zero dell'originario prodursi di un nuovo ordine³³⁶, ma come manifestarsi *riflesso* in chi guarda di una volontà di costituzione politica. Luogo di origine [*Ursprung*] verrà ad essere non l'evento rivoluzionario in sé, ma lo sguardo di

ti su rivoluzione e illuminismo che Foucault attribuisce a Kant. Gli scritti che il filosofo francese prende in esame, a suffragio della sua intuizione, sono *Der Streit der Facultäten e Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Sulla base di quanto rilevato anche da Tenenbaum a proposito del rapporto fra filosofia e mondo in Kant (cfr. K. TENENBAUM, *Introduzione*, cit., p. 17 sgg.), benché si tratti di *Bemerkungen*, si è ritenuto di poter tentare, nel corso di questo capitolo, un accostamento fra scritti ufficiali e meditazioni destinate ad un uso non pubblico.

³³⁶ Cfr. H. ARENDT, *On Revolution*, New York 1963; trad. it., *Sulla Rivoluzione*, Milano 1983, p. 236 sgg., la riflessione arendtiana sulla rivoluzione, come cominciamento politico che si situa in un vuoto temporale e spaziale, si rivela una genealogia *sui generis* contraddistinta dalla categoria della natalità (la nascita come azione è un fatto intrinsecamente rivoluzionario). La frattura rivoluzionaria-libertaria diviene, per Arendt, presente durevole solo attraverso l'esercizio del giudizio politico, quale ritrarsi dal coinvolgimento di una realtà che acceca, in un'attività di riflessione volta a dare significati al mondo (cfr. H. ARENDT, *The Life of the Mind*, New York 1978; trad. it., *La vita della mente*, Bologna 1986, p. 551 sgg.). Se la sospensione fondativo-natale può considerarsi il *proprium* del pensiero sull'origine arendtiano (a differenza della visione della rivoluzione propria di Kant, e dell'assenza, come vedremo, di un suo pensiero sull'origine), il sottrarsi dal mondo, ma con lo sguardo rivolto ad esso, proprio del giudizio politico, si rivela di matrice squisitamente ed espressamente kantiana (cfr. H. ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago 1982; trad. it. *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Genova 1990).

chi osserva quell'evento e può dare inizio ad una storia. La rivoluzione si configurerà per Kant, come già osservato in precedenza a proposito della rivoluzione gnoseologica³³⁷, quale mutamento del punto di osservazione e presentificarsi di una sua condizione di possibilità, che, quasi come un segno luminoso, *impressiona* lo sguardo dello spettatore³³⁸.

Fin dalle *Bemerkungen* (1764-65) è possibile osservare il dipartirsi di fili concettuali che andranno poi a intessere la trama di opere politiche più mature, come si è già rilevato³³⁹. Ai fini della nostra ricostruzione tematica a ritroso nel pensiero sulla rivoluzione, occorre ribadire in estrema sintesi come: 1) le *Bemerkungen* siano attraversate da continui e insistenti riferimenti a letture rousseauiane; 2) in analogia con il cambiamento del punto di vista, proprio della rivoluzione gnoseologica kantiana, le *Bemerkungen* testimonino la preoccupazione metodologica della ricerca di un criterio siffatto anche in ambito etico-politico. In riferimento al primo aspetto le *Bemerkungen*, come ha messo in luce la curatrice³⁴⁰, fotografano un Kant lettore attento non solo degli scritti pedagogici di Rousseau, ma soprattutto di quelli politici, come si percepisce dall'eco democratica che permea la seguente riflessione sulla libertà:

«[...] Ma di gran lunga più dura e innaturale che questo giogo della necessità è la sottomissione di un uomo alla volontà di un altro. Per colui che sia stato abituato alla libertà, che abbia goduto questo bene, nessuna disgrazia sarebbe più temibile del vedersi alla mercé di una creatura della propria specie, che lo potrebbe costringere a fare ciò che essa vuole e a rinunciare alla propria volontà. [...] Se dunque prima ero libero, nulla può prospettarmi un futuro più orrendo di miseria e di disperazione che il veder di-

³³⁷ Cfr. la *Premessa* di questo lavoro.

³³⁸ Cfr. M. FOUCAULT, *Che cos'è l'illuminismo?*, p. 253 sgg., anche per la metafora della rivoluzione come luce per l'osservatore (rivoluzione illuministicamente come luce della ragione) si può far riferimento all'accostamento presente nello scritto di Foucault che oggi potrebbe esemplificarsi nell'immagine dell'effetto che produce la luce su una pellicola impressionandola.

³³⁹ Cfr. prima cap. I, § 3.

³⁴⁰ Cfr. K. TENENBAUM, *Introduzione*, cit., p. 8 sgg.

pendere la mia condizione non dalla mia, ma dall'altrui volontà. [...] Anche ammettendo che egli sia buono, che cosa impedisce che possa cambiare parere. [...] Nella sottomissione non vi è solo qualcosa di esteriormente pericoloso, ma anche una certa bruttezza e una contraddizione, che dimostra al tempo stesso la sua illegittimità. [...] In breve: l'uomo che dipende da un altro non è più un uomo; ha perso questo suo rango, non è altro che un accessorio di un'altra persona. In generale sottomissione e libertà fino ad un certo grado sono mescolate e l'una dipende dall'altra. Ma anche il grado minimo di dipendenza è un male troppo grande perché non debba naturalmente spaventare. Questo sentimento è assai naturale, ma lo si può anche indebolire molto. Il potere di resistere ad altri mali può ridursi al punto tale da far apparire la schiavitù un male più tollerabile di quei disagi. [...] Vi possono essere delle attrattive che per un istante l'uomo preferisce alla libertà, ma immediatamente dopo deve sicuramente dispiacerli»³⁴¹.

Pur trovandoci in presenza di riflessioni che non costituiscono un articolato pensiero politico, le assonanze con il pensiero democratico rousseauiano sono, in questa fase ancora embrionale di tutto il sistema kantiano, piuttosto evidenti, come si ricava da un'ulteriore riflessione sul rapporto libertà-sottomissione:

«[...] Una volontà che sia sottomessa a quella di un altro è imperfetta e contraddittoria, perché l'uomo possiede spontaneità; se essa è sottomessa alla volontà di un altro uomo (quando c'è già possibilità di scelta) è spregevole; solo se è sottomessa alla volontà di Dio è conforme alla natura. Non si devono compiere per obbedienza verso un'altra persona azioni che si potrebbero commettere per moventi interni, e colui che esige obbedienza quando i moventi interni sarebbero sufficienti rende schiavi. [...]»³⁴².

Ricorrono pensieri sull'uguaglianza declinata in termini orizzontali, «[...] L'unico bene naturale necessario ad un uomo in rapporto alla volontà degli altri è l'uguaglianza (libertà) e in rapporto

³⁴¹ *Bem.*, pp. 91-4; pp. 139-43.

³⁴² *Ivi*, pp. 65-6; p. 109.

al tutto l'unità.[...]"³⁴³; e su una volontà generale à la Rousseau, "La disposizione all'azione derivata dalla volontà singola è il solipsismo morale. La disposizione all'azione derivata dalla volontà comune è la giustizia morale"³⁴⁴.

Le letture del filosofo ginevrino si ripresentano metabolizzate come un aroma in queste annotazioni fatte a margine del trattato sul bello e sul sublime. Si tratta di un'influenza implicita in alcuni casi, esplicita laddove Kant fa espresa menzione del suo coinvolgimento nelle letture rousseauiane³⁴⁵. Ciò testimonia una convergenza, almeno per quel che riguarda questo glossario sperimentale, con l'orientamento di fondo del pensiero etico-pedagogico e politico rousseuiano, che tanto influsso eserciterà sulla rivoluzione francese³⁴⁶.

Le *Bemerkungen* risalgono agli anni fra il 1764-5, in un periodo antecedente alla rivoluzione francese, ciò nonostante, ai fini di una ricostruzione genetico-evolutivo di quello che sarà il maturo pensiero sulla rivoluzione, fare riferimento al retroterra di stampo rousseauiano proprio di queste annotazioni può avere una funzione euristica o quanto meno orientativa. Questa linea potrebbe essere suffragata dal secondo aspetto che ci porta ad accostare, anche se in via solo preliminare, l'intento ricostruttivo di un pensiero sulla rivoluzione alle tracce delle *Bemerkungen*, aspetto anch'esso di matrice rousseauiana, rappresentato dal criterio metodologico [*Richtmass*] di indagine sull'uomo.

Come si è già osservato precedentemente³⁴⁷, nelle *Bemerkungen* si ha una messa a fuoco *in nuce* di quel principio discriminatorio che consente di valutare la bontà di un'azione, rappresenta-

³⁴³ *Ivi*, p. 165; p. 227.

³⁴⁴ *Ivi*, p. 145; p. 201.

³⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 47-8; p. 89; p. 254 delle note al testo italiano.

³⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 254, facciamo riferimento alle delucidazioni forniteci nella nota 45 del testo kantiano dalla curatrice. Sono molti gli studi dedicati alle influenze rousseauiane (unitamente agli innumerevoli punti di divergenza) sul pensiero kantiano, come si è già avuto modo di osservare in precedenza. Tuttavia resta innegabile come la metabolizzazione della dottrina di Rousseau, nelle sue forti connotazioni libertarie, sia percettibile nelle *Bemerkungen*.

³⁴⁷ Cfr. cap. I, § 3.

to dalla capacità di una volontà buona di soggiornare nel *punto di vista altrui*, senza contraddirsi o annullarsi³⁴⁸. Siamo di fronte ad una formulazione che preconizza l'imperativo categorico e, come si è rilevato in precedenza, lo attinge da quel criterio unitario che sorregge l'impalcatura concettuale rousseauiana, come esplicitato da Kant:

«[...] La volontà degli uomini sarebbe in contraddizione con se stessa se essi volessero ciò che aborriscono secondo la volontà comune. Invece in caso di conflitto la volontà comune è più pregnante di quella propria. [...]»³⁴⁹;

«Pertiene alla moralità far tappa innanzitutto nel giudizio altrui riguardo all'azione (quando ciò diventa un istinto, ne scaturisce la sete di onori, che non si limita più a ricercare un mezzo per determinare la legalità); in secondo luogo, far tappa nel sentimento degli altri, di modo che si senta la loro miseria e la loro felicità (da ciò scaturisce come istinto la simpatia morale). [...]»³⁵⁰.

Si tratta di una ragion pratica che attiene non tanto ad un razionalismo teoretico, quanto ad un terreno di convivenza umana – il mondo – cui fa da retroterra la volontà generale rousseauiana. In questa prospettiva è possibile mettere in luce come si possa tentare un avvicinamento fra cambiamento del *punto di vista* (gnoseologico ed etico-politico) e quella che sarà la rivoluzione francese³⁵¹. La rivoluzione conoscitiva avutasi con la filosofia teoretica kantiana era stata paragonata, come abbiamo visto³⁵², ad una rivoluzione copernicana, in virtù della rottura con la tradizione filosofica generata dallo spostamento nell'uomo del punto da cui osservare la realtà, avente per effetto l'imposizione da parte del soggetto delle proprie regole gnoseologiche agli oggetti. In modo analogo nelle *Bemerkungen* si ha, come abbiamo visto, un primo ten-

³⁴⁸ Cfr. K. TENENBAUM, *Kant fra libertà morale e libertà politica*, cit., p. 160 sgg.

³⁴⁹ *Bem.*, pp. 160-1; p. 221.

³⁵⁰ *Ivi*, p. 162; p. 221.

³⁵¹ Cfr. J. D'HONDT, *op. cit.*, p. 40 sgg.

³⁵² Cfr. la *Premessa* metodologica.

tativo di spostamento e acquisizione di un *punto di vista* altro, “universale”³⁵³, attraverso una volontà capace di *far tappa* nella volontà altrui. Se le rivoluzioni kantiane riguardano essenzialmente il metodo di indagine conoscitivo e morale, che si concreta in uno spostamento del punto di vista, parimenti la rivoluzione francese si presenterà, come vedremo meglio qui di seguito, per un verso come una rottura con la tradizione – origine di un nuovo ordine politico – per un altro come mutamento del punto di vista, che si dispiega nel far dipendere il mondo politico dalla volontà dei cittadini³⁵⁴.

Questo primo accostamento fra rivoluzione metodologica kantiana e rivoluzione politica francese incontrerà una messa a tema puntuale in *SF* (1798), scritto nel quale Kant lascerà intendere il suo atteggiamento nei confronti della rivoluzione, muovendo dalla circostanza che la rivoluzione testimonierebbe una moralità attuata, un reale che si va razionalizzando divenendo *os-servabile*³⁵⁵.

2. Il pensiero sulla rivoluzione nei primi anni '90

Che la rivoluzione sia intimamente connessa con la capacità di mutare il punto di osservazione da cui si giudica, lo si evince dalla circostanza che il termine “rivoluzione”, con cui inizialmente si indica un movimento astrale di ritorno verso un punto, acquista un significato politico con la rivoluzione americana³⁵⁶. Il termine

³⁵³ Si è già visto in precedenza come queste intuizioni confluiranno nella trattazione dell'imperativo categorico.

³⁵⁴ Cfr. J. D'HONDT, *op. cit.*, p. 42 sgg.

³⁵⁵ Cfr. K. TENENBAUM, *Kant fra libertà morale e libertà politica*, cit., p. 163 sgg.

³⁵⁶ Cfr. P. BURG, *Die französische Revolution als Heilsgeschehen*, in AA.VV., *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*, cit., p. 252 sgg.; cfr. S. AXINN, *Kant, Authority and the French Revolution*, in “Journal of History of Ideas”, vol. XXXII, 1971, p. 423 sgg.; inoltre cfr. G. BIEN, *Revolution, Bürgerbegriff und Freiheit. Über die neuzeitliche Transformation der alteuropäischen Verfas-*

confluisce nel pensiero kantiano con un'accezione che risente dello slittamento semantico fin dalla sua rivoluzione gnoseologica, definita copernicana, che allude ad un rinnovato antropocentrismo nelle categorie conoscitive. La nuova valenza di rivoluzione come rottura con la tradizione e cambiamento del punto di vista permane anche nel pensiero politico, al di là di considerazioni divergenti cui potrebbe condurre una frattura politica di questa portata, che vanno dall'interruzione dell'evoluzione umana che si ritrova inghiottita nell'abisso dell'anomia³⁵⁷, alla scaturigine misteriosa del politico come nuovo che irrompe³⁵⁸.

Occorre a questo punto esaminare i principali enunciati di Kant sulla rivoluzione in un *excursus* attraverso i suoi scritti, che aiuti a chiarire la posizione del filosofo circa la legittimità o meno della rivoluzione³⁵⁹. Già nelle *Reflexionen*, come abbiamo sottolineato in precedenza, Kant mette a fuoco l'idea di rivoluzione quale cambiamento della costituzione, alla luce del ruolo costituente intrapreso dagli Stati generali nel momento in cui si erigono ad Assemblea nazionale e del contemporaneo svanire dell'autorità del monarca³⁶⁰. Tuttavia, in questo paragrafo, cercheremo di dar

sungstheorie in politische Geschichtsphilosophie, in AA.VV., *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*, cit., p. 77 sgg.

³⁵⁷ Cfr. L. GASPARRINI, *Progresso, Stato e rivoluzione in Kant*, in AA.VV., *Il concetto di rivoluzione*, Bari 1979, p. 96 sgg.; cfr. H. REINALTER, *Kant als Geschichtsdenkler und sein Verhältnis zur Französischen Revolution*, in "Conceptus", n. 31, 1978, p. 26 sgg.

³⁵⁸ Cfr. J. D'HONDT, *op. cit.*, p. 42 sgg., come abbiamo già rilevato, l'autore tenta un avvicinamento fra rivoluzione conoscitiva e rivolgimento francese, sulla base del rilievo che il nuovo ordine politico in Francia originerebbe dalla volontà dei cittadini, quasi che il soggetto imponesse le sue categorie al mondo. Per quel che riguarda la rivoluzione come apparire del mistero della nascita del politico, quasi una foce del politico, si tratterebbe di una lettura (più vicina alla rivoluzione-fondazione come natalità propria di Arendt) che non collima con le osservazioni di Kant a proposito dell'inutile sofisticare circa l'origine del potere politico, viste in precedenza (cfr. cap. II, § 3).

³⁵⁹ Cfr. I. FETSCHER, *Immanuel Kant und die Französische Revolution*, in AA.VV., *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*, cit., p. 269 sgg. Oltre a Fetscher, altri interpreti quali Goyard-Fabre, Losurdo, Marini, hanno ricostruito un pensiero sulla rivoluzione attraverso una ricognizione *in toto* della produzione kantiana.

³⁶⁰ Cfr. S. GOYARD-FABRE, *Kant et le droit d'opposition*, cit., p. 166. Le an-

conto dello sviluppo di un pensiero della rivoluzione negli scritti della prima metà degli anni '90, prendendo in considerazione le opere *KU* (1790), *Rel.* (1793) e *TP* (1793).

Le meditazioni kantiane sulle finalità del genere umano, intraprese già in altri scritti come *IaG*, innervano la trattazione del giudizio teleologico di Kant nella *Kritik der Urteilskraft* (1790). Nel § 65 della *KU* si incontra una dichiarazione esplicita, che sembra alludere ai coevi avvenimenti francesi, laddove Kant, facendo riferimento ad una nuova organizzazione del popolo in cui esso non sia solo più mezzo ma scopo, chiarisce in nota che si tratta “dell’impresa di una totale trasformazione di un grande popolo in uno stato”; per alcuni interpreti l’unica impresa di questa portata era all’epoca quella francese³⁶¹:

«Si può invece dar lume, mediante un’analogia coi fini suddetti della natura, ad una certa connessione, che però si trova più nell’idea che nella realtà. Così, trattandosi dell’impresa di una totale trasformazione di un grande popolo in uno stato, si è adoperata molto spesso e opportunamente la parola organizzazione per designare l’assetto delle magistrature, etc., e perfino di tutto il corpo dello stato. Perché in un tutto come questo ogni membro dev’essere non soltanto mezzo, ma anche scopo; e, mentre concorre alla possibilità del tutto, è determinato a sua volta dall’idea del tutto, relativamente al suo posto e alla sua funzione»³⁶².

Più avanti, nel configurare la cultura come lo scopo ultimo prospettato dalla natura per il genere umano (§ 83), Kant individua nella società civile – riguardo ai rapporti fra gli uomini – e in un “tutto cosmopolita” – riguardo ai rapporti fra gli Stati – le condizioni formali, giuridiche che consentono alla natura di raggiungere il suo scopo³⁶³.

notazioni cui si fa riferimento sono le n. 8018, n. 8048, esaminate nel capitolo precedente.

³⁶¹ Cfr. I. FETSCHER, *Immanuel Kant und die Französische Revolution*, p. 270 sgg. Cfr. S. GOYARD-FABRE, *Kant et le droit d’opposition*, cit., p. 166 sgg.

³⁶² *KU*, p. 375; p. 431.

³⁶³ Cfr. G. MARINI, *Considerazioni su resistenza e rivoluzione nell’ultimo Kant (1793-1798)*, cit., p. 24.

«La condizione formale sotto cui soltanto la natura può raggiungere questo scopo finale, è quella costituzione nei rapporti degli uomini fra di loro, che in un tutto che si chiama società civile oppone un potere legittimo alle infrazioni reciproche della libertà; perché solo in tale costituzione si può effettuare il massimo sviluppo delle disposizioni naturali. Ma, se anche gli uomini fossero tanto accorti da trovarla, e saggi abbastanza per sottoporsi di buon grado alla sua costrizione, sarebbe ancora necessario un tutto cosmopolitico, vale a dire un sistema di tutti gli stati, che sono esposti al pericolo di danneggiarsi reciprocamente»³⁶⁴.

Kant chiarisce che la natura persegue il suo fine ultimo in rapporto alla specie umana (il progresso della cultura), come sviluppo nell'uomo dell'attitudine a proporsi fini che gli piacciono, fini liberi. In questo processo culturale apparirebbe il diritto. La condizione formale sotto la quale la natura può raggiungere il suo fine è un tutto legale, opposto ai conflitti, chiamato società civile, in altre parole le finalità anarchiche ed egoistiche si superano attraverso il diritto³⁶⁵. Occorre sottolineare come nel § 83 il fine ultimo sia individuato nello sviluppo delle disposizioni naturali dell'uomo, il mezzo nello sviluppo delle libertà, l'effetto prodotto nelle leggi della società civile (lo Stato). Si riprende il tema presente nella *IaG*: la natura utilizza i conflitti delle volontà particolari per far nascere un sistema legale che potrà essere sussunto sotto la categoria della libertà e pensato come se fosse l'effetto della libertà³⁶⁶. La natura non ha di per sé nessun destino, ma è come se la si pensasse quale prodotto di un meccanismo libero, come dire

³⁶⁴ KU, p. 432; pp. 549-51, «Die formale Bedingung, unter welcher die Natur diese ihre Endabsicht allein erreichen kann, ist diejenige Verfassung im Verhältnisse der Menschen untereinander, wo dem Abbruche der einander wechselseitig widerstrebenden Freiheit gesetzmäßige Gewalt in einem Ganzen, welches bürgerliche Gesellschaft heißt, entgegengesetzt wird; denn nur in ihr kann die größte Entwicklung der Naturanlagen geschehen. Zu derselben wäre aber doch, wenn gleich Menschen sie aufzufinden klug und sich ihrem Zwange willig zu unterwerfen weise genug wären, noch ein weltbürgerliches Ganze, d. i. ein System aller Staaten, die auf einander nachteilig zu wirken in Gefabr sind, erforderlich».

³⁶⁵ Cfr. A. RENAUT, *Kant aujourd'hui*, cit., pp. 397-9.

³⁶⁶ Cfr. *ivi*, pp. 400-1.

che il destino diventa il prodotto di una riflessione. Il passaggio da natura a libertà, che in qualche modo si realizza nella *KU*, richiede quindi la mediazione del diritto e la riflessione sul momento giuridico dell'umanità.

Nello scritto *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), pubblicato in un'epoca in cui è ancora molto forte l'eco rivoluzionaria, vi sono tratti decisamente politici, che paiono alludere, seppur cautamente, all'impresa francese³⁶⁷. In una nota della *Religion*, nel discettare su popoli pronti per la libertà, Kant afferma di non potersi "adattare" ad un modo di parlare che vuole un popolo che tenta di darsi una libertà legale non maturo [*unreife*] per raggiungerla³⁶⁸, perché sulla base di questo assunto:

«[...] la libertà non verrà mai, poiché non è possibile *maturare* per la libertà se non si è prima posti in libertà (bisogna esser liberi per poter usare le proprie forze nella libertà, conformemente ad un fine). I primi tentativi saranno certo grossolani e, di solito, si collegheranno pure con uno stato di cose più penoso e pericoloso di quello in cui si visse sotto gli ordini, ma anche sotto la cura provvidenziale degli altri: sta di fatto tuttavia che, per la ragione, non si diventa maturi, se non mediante sforzi *personali* (per poter compiere i quali bisogna essere liberi)»³⁶⁹.

Prosegue poi con dichiarazioni che indulgono ad un certo realismo politico e che sembrano essere rivolte alle corti tedesche³⁷⁰.

«Io non ho nulla in contrario che coloro, i quali hanno il potere nelle mani, costretti da circostanze di tempo, rinviino ad un'epoca ancora lontana, molto lontana, la liberazione da queste tre

³⁶⁷ Cfr. G. MARINI, *Considerazioni su resistenza e rivoluzione nell'ultimo Kant (1793-1798)*, cit., pp. 38-9, Marini spesso nei suoi scritti ha sottolineato il carattere politico dell'opera sulla religione. Così mette in luce come la speranza della fondazione di un regno di Dio sulla terra, nel capitolo terzo della *Religion*, forse si accompagni a speranze rivoluzionarie.

³⁶⁸ Cfr. I. FETSCHER, *Immanuel Kant und die Französische Revolution*, p. 270 sgg.

³⁶⁹ *Rel.*, p. 188; p. 209.

³⁷⁰ Cfr. D. LOSURDO, *op. cit.*, p. 141 sgg.

catene. Ma porre come principio che a tutti quelli che sono stati una volta sottomessi a tali catene, non sia in generale conveniente la libertà e che si abbia il diritto di tenerli per sempre lontani da essa, è un usurpare i diritti sovrani della divinità stessa, che creò l'uomo per la libertà»³⁷¹.

Kant conclude definendo un principio di questo genere “comodo”, ma non “giusto”. In questo passaggio siamo in presenza di uno stile volutamente allusivo, che permette a Kant da una parte di fare professione di fede verso lo stato semidispotico prussiano, rassicurandolo sul fatto che non si farà promotore di un'estensione dei principi rivoluzionari francesi in Germania, ma si limiterà, sulla base dei rapporti di forza vigenti, a richiamarlo ad un costante riformismo; dall'altra gli consente di enunciare, come filosofo, una teoria sulla libertà “giusta”, non invalidata dai fatti, ma neppure avulsa dal coevo tentativo del popolo francese di farsi libero³⁷². In questa prospettiva non si può non rilevare la circostanza che l'opera kantiana su una religione sottoposta al tribunale della ragione (come è accaduto in campo gnoseologico, morale, estetico), riportata nei suoi limiti attraverso la purificazione da verità rivelate e miracoli, sia pubblicata in un periodo in cui uno degli assilli della rivoluzione francese è l'epurazione del cristianesimo dai suoi aspetti dogmatici³⁷³.

³⁷¹ *Rel.*, p. 188; pp. 209-10. Appare certo non casuale la circostanza che le prese di posizione di Kant meno nebulse e più audaci siano fatte in nota. In questo senso si può convenire con quanto affermano Losurdo e Tosel circa un Kant che spesso si autocensurerebbe.

³⁷² Cfr. A. TOSEL, *op. cit.*, p. 20 sgg. Cfr. D. LOSURDO, *op. cit.*, p. 143 sgg., nel lavoro di ricostruzione del contesto storico-culturale che ospita il Kant politico, Losurdo fa notare come filosofi a lui contemporanei (fra i quali Fichte) considerassero Kant non certo un reazionario, ma un simpatizzante della rivoluzione.

³⁷³ Cfr. D. LOSURDO, *op. cit.*, p. 149 sgg., Losurdo ritiene che la rivoluzione sia l'*omissis* dell'opera sulla religione. La circostanza che i riferimenti siano sottaciuti è giustificata dal timore della censura che, ciononostante, aveva impedito la pubblicazione della seconda parte della *Religione*. Tuttavia Losurdo ricorda come non possa essere ignorato il fatto che proprio la fede razionale auspicata da Kant si stesse diffondendo accanto alla rivoluzione politica francese, accompagnata da un certo anticlericalismo. Losurdo riporta come, negli appunti preparatori a questo scritto, Kant chiarisca che la religione debba fungere da

In questo scritto, denso di sfumature politiche, Kant fa un accostamento tra miglioramento morale e rivoluzione nel modo di pensare. Che ciascuno divenga un uomo buono non solo legalmente, ma anche moralmente, cioè un uomo virtuoso, che non sia agito da alcun movente se non quello del dovere stesso, questo può essere ottenuto attraverso una rivoluzione nelle intenzioni dell'uomo³⁷⁴. Come dire che si può divenire un uomo nuovo solo mediante una rinascita, una sorta di nuova creazione, attuabile attraverso una rivoluzione nel modo di pensare. Se l'educazione morale dell'uomo deve iniziare da una conversione del modo di pensare, è dal punto di vista di Dio (per cui l'infinità del progresso è un'unità) che un tale mutamento può essere considerato una rivoluzione³⁷⁵. Per il giudizio degli uomini, che stimano se stessi e le loro massime solo secondo il dominio che acquistano nel tempo sulla sensibilità, questo mutamento si presenta come uno sforzo continuo verso il meglio, una riforma graduale della tendenza al male, intesa come perversa maniera di pensare³⁷⁶.

Nello stesso anno della *Religion* compare lo scritto *TP* che, come si è spesso avuto modo di ricordare, muove dalla necessità di difendere la pretesa della teoria ad informare di sé la vita politica, contro coloro che disprezzano l'astrattezza dei filosofi. Sebbene quest'opera contenga una esplicita negazione del diritto di resistenza, come si è osservato in precedenza³⁷⁷, alla luce di una costruzione politica a priori che esige, per il suo stesso funzionamento, un'obbedienza incondizionata³⁷⁸, vi sono interpreti che hanno visto in questa difesa della teoria un accoglimento tacito dei principi astratti promossi dai rivoluzionari³⁷⁹.

collante per consolidare la nuova organizzazione politica. In questo senso, come osserva anche Marini (*Considerazioni su resistenza e rivoluzione nell'ultimo Kant (1793-1798)*, cit., pp. 38-9), la religione ha un ruolo soprattutto morale e razionale per il popolo.

³⁷⁴ Cfr. *Rel.*, pp. 44-8; p. 47 sgg.

³⁷⁵ Cfr. *ibidem*.

³⁷⁶ Cfr. *ibidem*.

³⁷⁷ Cfr. cap. II, § 3.

³⁷⁸ Cfr. S. GOYARD-FABRE, *Kant et le droit d'opposition*, cit., pp. 167-8.

³⁷⁹ Si tratta degli scritti di Tosel e Losurdo.

Secondo questi interpreti, Kant, in polemica soprattutto con pensatori come Burke che disprezzavano la teoria e i suoi effetti rovinosi in Francia in nome del mancato rispetto dei portati storico-nazionali³⁸⁰, dietro una difesa della capacità della teoria di plasmare la realtà, accoglierebbe i risultati della rivoluzione francese quale segno di un incontro possibile fra teoria e prassi (o inizio di una realtà illuminata a partire dalla ragione)³⁸¹. Vi sarebbero, secondo questi interpreti, forti assonanze, seppure sottaciute, fra i principi a priori kantiani (libertà, uguaglianza, indipendenza), come condizioni per edificare lo Stato tematizzati nello scritto *TP*, e i diritti dell'uomo e del cittadino propri della rivoluzione, cui si aggiungerebbero altre analogie rappresentate dalla critica kantiana alla funzione ideologica della felicità e alla nobiltà ereditaria³⁸².

³⁸⁰ Cfr. D. LOSURDO, *op. cit.*, p. 162 sgg., i principi a priori di Kant evocrebbero i diritti dell'uomo e del cittadino tanto invisibili e astratti per Burke (cfr. E. BURKE, *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, in E. BURKE, *Scritti politici*, Torino 1963, pp. 151-443, ove Burke difende, contro l'astrattezza dei diritti umani di stampo francese, i più concreti e solidi diritti inglesi legati alla consuetudine e alla nazione).

³⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 159 sgg., Losurdo mette in luce come le rivoluzioni si facciano spesso in nome di principi astratti e come, in questo senso, la rivoluzione francese sia, agli occhi di Kant, la dimostrazione di questa capacità della teoria di avere effetti sulla prassi. Cfr. A. TOSEL, *op. cit.*, pp. 22-3. Tosel, come Losurdo, inverte una delle argomentazioni addotte da quanti negano la resistenza in Kant: la rivoluzione non rappresenterebbe la pretesa di riformare la teoria a partire dal dato di fatto, perché equivarrebbe a contraddire gli assunti kantiani, ma al contrario sarebbe il manifestarsi nella realtà di quei principi a priori, cardine del tessuto politico kantiano.

³⁸² Cfr. D. LOSURDO, *op. cit.*, p. 163 sgg., lo Stato paternalistico sarebbe dispotico proprio perché si arroga la pretesa di predeterminare come debba essere felice il suddito. Alla felicità Kant opporrebbe la ragione, la dignità dell'uomo, ed in questo il suo pensiero si rivelerebbe intriso di principi illuministici. Tuttavia, possiamo notare, come queste siano prerogative kantiane fin dalla *KrV* e, quindi, ancor prima di diventare un vessillo per i rivoluzionari.

3. Il pensiero sulla rivoluzione alla fine degli anni '90

Continuando in questo *excursus* teso a cogliere l'evoluzione progressiva del pensiero di Kant sulla rivoluzione e ad interrogarsi sulla conciliabilità fra negazione a priori di un diritto di resistenza ed entusiasmo verso la rivoluzione francese, giungiamo ai luoghi in cui queste problematiche si fanno più evidenti, ovvero gli scritti politici fra il 1795 e il 1798: *ZeF* (1795), *MS* (1797), *SF* (1798)³⁸³.

Con lo scritto *ZeF* la presa di posizione di Kant sulla rivoluzione non è espressa in modo esplicito, tuttavia ciò che rileva è lo spirito repubblicano, unitamente alla maggiore orizzontalità, rispetto ad opere precedenti, dei principi a priori che pervadono questo scritto³⁸⁴. Quando Kant nel primo articolo definitivo enuncia l'imperativo che la costituzione civile di ogni Stato debba essere repubblicana, mettendo in rilievo il ruolo partecipativo del cittadino nell'assumere decisioni sulla guerra, quando, ripudiando la guerra come forma di risoluzione dei conflitti fra Stati, mette in risalto la circostanza che essa è quasi connaturata ad un regime in cui a deciderla sia uno solo (un regime dispotico)³⁸⁵, allora risulterebbe difficile prescindere dal rilievo contestuale, come è stato osservato da alcuni interpreti³⁸⁶, che vuole la costituzione francese del 1791 – espressione delle istanze repubblicane della rivoluzione francese – incarnare i principi e lo spirito che innervano quest'opera. Questa suggestiva ipotesi interpretativa sarebbe suffragata dalla circostanza che la pubblicazione dello scritto sulla pace perpetua viene accolta da recensioni di Fichte e Schlegel, che

³⁸³ Cfr. D. SCHEFFEL, *op. cit.*, p. 178 sgg.

³⁸⁴ Sulla democraticità dello scritto *ZeF* si è già detto in precedenza (cfr. cap. I, § 5).

³⁸⁵ Cfr. *ZeF*, p. 349 sgg.; p. 169 sgg.

³⁸⁶ Cfr. D. LOSURDO, *op. cit.*, p. 171 sgg., al momento in cui scrive Kant, secondo Losurdo, il principale paese a ordinamento repubblicano era la Francia. Si tratta anche di rilevare, segue l'autore, che la critica a quelle costituzioni dispotiche in cui il suddito non è cittadino e deve pertanto sopportare il carico della guerra, sarebbe rivolta all'Inghilterra, non certo alla Francia repubblicana.

ne sottolineano il repubblicanesimo diffuso, unitamente al carattere di idealismo pratico³⁸⁷. Questa lettura diverge da quella fornita da altri interpreti che hanno visto nell'opera *ZeF* una condanna della rivoluzione dal basso e un'accettazione delle riforme dall'alto, soprattutto quando Kant, sostenendo che un popolo può essere governato in modo repubblicano anche in presenza di una costituzione dispotica³⁸⁸, sembra riporre tutta la fiducia nel sovrano³⁸⁹.

Questa lettura può essere in parte smentita dalla circostanza che il repubblicanesimo kantiano, nella forma dell'imperativo che la costituzione perfetta debba essere repubblicana³⁹⁰, incontra una tematizzazione, seppur parziale, fin dalla *Kritik der reinen Vernunft* (la prima edizione è del 1781, la seconda del 1787), quindi in un periodo comunque precedente alla rivoluzione francese.

Nella *MS* (1797) la visione di Kant circa l'evento rivoluzionario è complicata dall'ambigua lettura data al regicidio, ovvero alla pubblica esecuzione di Luigi XVI da parte del popolo francese. In una nota alla trattazione che concerne il diritto di resistenza – a riprova di come siano sempre relegate a margine le prese di posizione più ardite e suscettibili di censura – Kant ribadisce, come aveva già precisato nelle *Reflexionen*, che la destituzione di un monarca “[...] può anche essere considerata come una *spontanea* deposizione della corona ed una rinuncia al potere con re-

³⁸⁷ Cfr. J.G. FICHTE, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, Roma 1994, p. 12. Nel 1795 appare nel “*Philosophisches Journal*” la recensione di Fichte allo scritto di Kant e, nel caso del diritto naturale, Fichte sottolinea che, rispetto alla pace meramente auspicata dall'Abait Saint-Pierre (che aveva scritto un *pamphlet* sulla pace perpetua), Kant parla di pace come di un compito necessario della ragione e di uno scopo cui la natura lavora incessantemente. A Losurdo (cfr. D. LOSURDO, *op. cit.*, pp. 182-3) interessa rilevare il clima che ha accolto quest'opera, il come sia stata percepita in quel momento storico, esigenza che lo induce a guardare fra le righe delle recensioni di Fichte e Schlegel, che testimonierebbero un Kant visto come sostenitore di un repubblicanesimo oltre i confini francesi.

³⁸⁸ Cfr. *ZeF*, p. 372; p. 190.

³⁸⁹ Cfr. I. FETSCHER, *Immanuel Kant und die französische Revolution*, cit., p. 287 sgg.

³⁹⁰ Cfr. *KrV*, p. 247 sgg.; p. 376 sgg.

stituzione di esso al popolo [...]»³⁹¹, in altre parole con la convocazione degli Stati generali e l'elezione di deputati dell'Assemblea il monarca ha permesso al popolo di ricevere il potere sovrano. In questa prospettiva la rivoluzione francese si presenterebbe come un'evoluzione giuridica originata dal trasferimento legale di sovranità dal sovrano al popolo e non come un'usurpazione.

Tuttavia quand'anche

«[...] con l'impeto di una *rivoluzione* provocata dalla cattiva costituzione fosse stata ingiustamente raggiunta una costituzione più giusta, anche allora non si dovrebbe comunque più considerare lecito ricondurre il popolo di nuovo all'antica [...]»³⁹²,

perché quando una rivoluzione ha un esito positivo, l'illegalità della sua origine è sanata³⁹³. Cercheremo di leggere il giudizio kantiano sull'esecuzione del sovrano alla luce di queste osservazioni e del timore di Kant nei confronti di una controrivoluzione, non tanto perché lesiva del portato rivoluzionario, ma perché rivolta contro l'ordine giuridico.

Innanzitutto occorre chiedersi se l'uccisione del re sia stata un reale regicidio, un'esecuzione legale, nel qual caso ci si troverebbe di fronte all'orrore di erigere a regola giuridica universale l'abisso del male, la negazione del diritto, o se debba invece trattarsi di una vendetta, di un fatto singolo e circoscrivibile, commesso non contro il re (che aveva rimesso il potere nelle mani del popolo), ma contro un singolo privato cittadino, Luigi Capeto³⁹⁴. La linea legalista adottata da Kant ritiene illegale giudicare il re per la sua passata amministrazione e valuta come comunque conformi al di-

³⁹¹ *MS*, p. 320 sgg.; p. 151.

³⁹² *ZeF*, pp. 372-3; p. 191.

³⁹³ Cfr. *MS*, pp. 322-3; p. 153. Cfr. A. TOSEL, *op. cit.*, p. 15, la violenza è accettata come fondamento non giuridico di un ordine giuridico contro il quale ogni resistenza futura o controrivoluzionaria sarà inaccettabile. Ritorna qui il criterio fattuale (l'esito che giudica). In Kant appare *in nuce* quello che in Fichte ed Hegel sarà il rapporto reale-ideale.

³⁹⁴ Cfr. J. ROGOGINSKI, *Un crime inexpiable (Kant et le régicide)*, in "Rue Descartes", n. 4, 1992, p. 99 sgg.

ritto tutti i suoi atti sovrani³⁹⁵; tuttavia un eventuale *assassinio* del sovrano non sarebbe l'atto più grave fra gli orrori cui apre una ribellione, perché potrebbe trattarsi *tout court* di un "atto di autoconservazione del popolo", determinato dal timore che il sovrano, da privato cittadino, avanzi pretese controrivoluzionarie sul potere³⁹⁶. Il re deve comportarsi da privato cittadino e non avanzare diritti contro il nuovo potere, vale a dire che il potere controrivoluzionario legale non può resistere al potere rivoluzionario illegale che ha fondato un nuovo ordine, perché la resistenza aprirebbe ad una delle maggiori paure kantiane: la ricaduta in un'anarchica situazione di insicurezza³⁹⁷. Fin qui l'*assassinio* o la vendetta simulata come procedura legale, se invece ci riferiamo all'esecuzione solenne del sovrano, allora siamo di fronte ad un crimine inspiabile, quasi un suicidio dello Stato, nel quale il popolo si erige a giudice di quell'autorità che gli ha permesso di essere popolo³⁹⁸, come rimarca Kant:

«La causa dell'orrore, che suscita il pensiero dell'esecuzione solenne di un monarca fatta *dal suo popolo*, sta dunque nel fatto che mentre si può considerare l'*assassinio* soltanto come un'*eccezione* alla regola adottata dal popolo come massima, si deve considerare invece tale *esecuzione* come un completo *rovesciamento* dei principi che regolano i rapporti tra il sovrano e il popolo (in quanto questo si costituisce a padrone del primo, alla legislazione del quale esso unicamente deve la sua esistenza)»³⁹⁹.

Kant conclude presumendo la buona fede del popolo e attenuando il giudizio su un regicidio che, commesso nel timore di una vendetta dello Stato su un popolo, avrebbe compromesso l'esercizio della ragione giuridica di quest'ultimo⁴⁰⁰.

Secondo alcuni interpreti questa visione di compromesso

³⁹⁵ Cfr. *MS*, p. 320 sgg.; p. 151.

³⁹⁶ *Ibidem*. Cfr. A. TOSEL, *op. cit.*, p. 95 sgg.

³⁹⁷ Cfr. D. LOSURDO, *op. cit.*, pp. 187-8.

³⁹⁸ Cfr. A. TOSEL, *op. cit.*, p. 97 sgg.

³⁹⁹ *MS*, p. 322; pp. 152-3.

⁴⁰⁰ Cfr. *ivi*, p. 322; p. 153.

permetterebbe a Kant di eludere abilmente, attraverso l'*escamotage* della formulazione del capo d'accusa, quella censura che gli avrebbe imposto di condannare gli effetti più aberranti della rivoluzione⁴⁰¹. Altri invece ritengono che questa linea tesa a deresponsabilizzare i rivoluzionari sia negata dai fatti, dalla circostanza che i rivoluzionari giudicarono il re come un tiranno, sulla base della teoria rousseauiana della volontà generale, che condanna come despota chi voglia usurparla⁴⁰². Altri ancora sottolineano come il regicidio non sia tanto l'apparire del male assoluto, ma il concatenarsi di una serie di circostanze attenuanti, dal momento che il crimine non sarebbe commesso per una meccanicità intrinseca nel popolo, ma per una situazione di urgenza⁴⁰³. Si tratterebbe di un assassinio compiuto per una situazione di difesa, per un timore controriformista del sovrano e proprio per mascherare questa evidenza si sarebbe tentato di dare una parvenza giuridica ad una tale vendetta. Nel sinuoso movimento 'procedurale' kantiano, si metterebbe in luce l'equivoco della condanna del re per poi evidenziare come questa sia dovuta soprattutto alla paura che un ritorno del re al potere avrebbe messo in pericolo i portati della rivoluzione⁴⁰⁴. In questo frazionare gli eventi, difendendo un repubblicanesimo fondato sulla sovranità popolare e sui diritti dell'uomo, Kant non potrebbe essere visto come un conservatore.

⁴⁰¹ Cfr. A. TOSEL, *op. cit.*, p. 98.

⁴⁰² Cfr. J. ROGOGINSKI, *Un crime inexpiable (Kant et le régicide)*, cit., p. 103 sgg.

⁴⁰³ Cfr. A. RENAUT, *Kant aujourd'hui*, cit., pp. 448-55, quello kantiano sarebbe uno sforzo prezioso per distinguere condanna giuridica e condanna morale, contro le rinascenti visioni controrivoluzionarie e per difendere la rivoluzione. Il regicidio non proverebbe l'assurdità dell'aver voluto fondare un ordine sulla sovranità del popolo e sui diritti dell'uomo. Kant avrebbe chiarito l'errore giuridico commesso nel 1793 dal nuovo potere con circostanze che lo spiegano senza scusarlo, errore che ha sovvertito i principi del diritto e ha aperto alla rivoluzione. Prima del regicidio Kant poteva difendere questa riforma in atto, il suo contenuto (l'umanesimo giuridico) e la sua forma (la riforma). Dopo il regicidio non può che condannarne forma (rivoluzione) e contenuto (terrore come sospensione dello stato di diritto).

⁴⁰⁴ Cfr. A. RENAUT- P. SAVIDAN, *op. cit.*, pp. 183-4.

Alla luce del modo di governo [*Regierungsart*] repubblicano proprio di *ZeF*, della separazione fra idea e realtà, della non congruenza fra tecnica di governo empirica e idea della volontà generale, uccidere il re equivarrebbe a tentare di ricucire uno strappo, ricompattando la sovranità originaria⁴⁰⁵. Si tratta di una lettura che vede il crimine inespugnabile quale movimento di ritorno all'origine attraverso l'abbattimento di quella mediazione rappresentativa che dà forma alla legge. Allora il regicidio si porrà, potremmo dire, come un tentativo di colmare lo iato fra piano reale e ragione, con l'effetto invece di aprire al pericolo dell'*Unform*, attentando alla *forma* di legge⁴⁰⁶.

Abbiamo visto nel paragrafo precedente come, nella *KU*, attorno alla questione della realizzazione del diritto, natura e libertà si articolino in un sistema. È necessario indugiare su come l'estetica – visto che è al suo interno che viene pensata questa sintesi – incorpori il diritto⁴⁰⁷. Questo legame è esplicitato nello scritto *Der Streit der Fakultäten* (1798)⁴⁰⁸, all'interno del quale prende corpo l'emozione estetica di fronte al compiersi del progresso dell'uma-

⁴⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 112 sgg.

⁴⁰⁶ Cfr. *ibidem*. Cfr. N. MERKER, *op. cit.*, p. 45 sgg., Merker ritiene che in Kant vi sia un rigetto di una sovranità non filtrata dalla rappresentanza (nonostante gli echi e le suggestioni rivoluzionarie di stampo rousseauiano, di cui è pervasa la *Rechtslehre*, che vogliono cessata l'autorità del rappresentante in presenza del mandante), che considera indipendenti gli eletti nei confronti dell'elettore. Si tratterebbe di una rappresentanza piuttosto liberale che minimizza l'effettiva portata pratico-reale della sovranità del corpo comune. Di qui la negazione della possibilità di opporre resistenza da parte del popolo al potere vigente. Questo assunto porta Merker a stemperare molti enunciati e suggestioni democratiche di Kant.

⁴⁰⁷ Cfr. A. RENAUT, *Kant aujourd'hui*, cit., pp. 406-9.

⁴⁰⁸ Cfr. D. VENTURELLI, *Avvertenza*, in I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., pp. 49-51, quest'opera è il risultato di un accostamento estrinseco di saggi originariamente destinati e pubblicati in forma autonoma, come accade per la terza parte del conflitto. Nella prefazione al conflitto, lo stesso Kant cerca di documentare le vicende relative alla censura, che impedirono, per qualche tempo, che fossero pubblicati i saggi che poi costituiscono la prima e la seconda parte dell'opera. Il primo fu forse scritto intorno al 1794, il secondo incontrò nel 1797 la censura berlinese. Per quanto uniti alla fine da Kant, si tratta di saggi che continuano a poter essere letti in modo distinto, cosa che giustifica le edizioni parziali che spesso ne sono state fatte.

nità verso una costituzione repubblicana⁴⁰⁹. A questo punto occorre interrogarsi sulla conciliabilità della visione kantiana maturata finora sulla rivoluzione – nonostante tutte le ambiguità e le divergenti linee esegetiche cui apre – con quella emergente dallo scritto *SF*, ove viene posta, tra le altre, la questione se l'umanità sia in costante progresso verso il meglio. Nella sezione che riguarda il conflitto fra la facoltà giuridica e quella filosofica, Kant si interroga se sia possibile una storia profetica [*prophetisch*], una storia predittiva e oracolare che sappia vaticinare il corso verso il quale sarebbe avviato il genere umano⁴¹⁰. Si tratterebbe non di una storia naturale, quanto di una storia morale [*Sittengeschichte*], volta a cogliere l'andamento della totalità degli individui⁴¹¹. La storia morale è una sorta di narrazione profetica di ciò che il tempo futuro riserva, una possibile esibizione a priori degli eventi a venire. Ma come è possibile una storia a priori? Secondo Kant quando chi pronostica attua e prepara egli stesso gli eventi che annuncia in anticipo, ossia il vaticinare presuppone che si sia autori di questo de-

⁴⁰⁹ Cfr. A. RENAUT, *Kant aujourd'hui*, cit., pp. 406-9.

⁴¹⁰ Cfr. C. DE PASCALE, *La costituzione repubblicana al punto di confluenza fra diritto e morale, ovvero della libertà dello storico*, in AA.VV., *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, cit., pp. 176-7, De Pascale sottolinea come la mente umana non sia provvista di doti di preveggenza, eppure Kant, non dissimilmente dal mutamento di prospettiva della *KrV*, ci costringe ad una inversione di prospettiva. La svolta critica richiede che il futuro non sia semplicemente l'espressione di un processo, ma il prodotto di un fatto nuovo, che ha origine nel soggetto, in questo caso nell'agire del soggetto, nella sua decisione di "rinascere" e negli effetti che ne derivano. È a partire da questo fatto nuovo, da questo oggi nella prospettiva del soggetto che si può costruire il futuro.

⁴¹¹ Cfr. *SF*, p. 79; p. 223. Cfr. G. MARINI, *Considerazioni su storia pronosticante ed entusiasmo*, in AA.VV., *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, cit., pp. 213-20, Kant si interroga sulla possibilità di una storia che guardi il futuro, una storia predicente [*vorhersagende Geschichte*], nella quale sia inclusa anche quella che riguarda gli eventi naturali. Se guardiamo al genere umano in quanto composto di esseri liberi, il termine utilizzato è *wahrsagende Geschichte*, che può essere reso con storia pronosticante, richiamandosi alla dottrina del segno prognostico. La storia pronosticante di Kant si basa su alcuni segni offerti dall'esperienza umana, che rivelano eventi, disposizioni spirituali dell'umanità da cui si può desumere un orientamento morale-politico, capace di produrre nel futuro una conseguenza.

stino. Per quanto si osservi che il genere umano ha sempre progredito verso il meglio, non è detto che non debba avere inizio l'epoca del suo regresso e viceversa, dal momento che si ha a che fare con esseri liberi nell'agire. La difficoltà nel fare predizioni e l'insensatezza delle cose umane forse vanno ricondotte alla errata scelta del punto di vista da cui si osservano, cioè quello della Terra, di fronte al quale le cose si presentano in un continuo andirivieni e punti di flesso⁴¹². Se fossimo in grado di mutare il punto di osservazione assumendo quello del Sole [*Standpunkte der Sonne*], ossia la ragione, allora si assisterebbe ad un corso regolare delle cose; è come se il punto di osservazione della terra fosse caotico e quello del sole invece cosmico, siderale⁴¹³. Il fatto è che, per ciò che riguarda la predizione di azioni libere, l'uomo non è in grado di cambiare il proprio punto di vista, non ha la facoltà di vedere avanti, perché il suo punto di osservazione non è siderale, ma umano⁴¹⁴. L'uomo per *prevedere* dovrebbe annullare la distanza che lo separa dal sole, dalla terra non può *prevedere* azioni libere, ma può solo *vedere*. In questa direzione, per predire con sicurezza il progresso verso il meglio si dovrebbe attribuire all'uomo una volontà inalterabilmente buona, in modo tale che di questo sviluppo possa pensarsi lui stesso autore⁴¹⁵.

Allo sguardo kantiano è necessario ricercare un evento che testimoni e permetta di dedurre come inevitabile il progredire verso il meglio della storia del genere umano. Non si tratta di discettare sulla funzione causale di quell'evento, ma di comprendere se esso possa rappresentare un indicatore [*hindeuten*], un segno storico [*Geschichtszeichnen*], meglio ancora un "*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*", che attesti la tensione al miglioramento del genere umano (non degli individui) come lo si incontra sulla terra, ossia suddiviso in popoli e Stati⁴¹⁶. Deve trattarsi di un

⁴¹² Cfr. *SF*, p. 83; pp. 226-7.

⁴¹³ Cfr. *ibidem*.

⁴¹⁴ Cfr. *ibidem*, Kant oppone *gesehen* a *vorhergesehen*. La stessa provvidenza è *Vorsehung*, ossia ciò che vede prima, il vedere avanti.

⁴¹⁵ Cfr. *ibidem*.

⁴¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 84; p. 228.

evento che travalichi la sua temporalità momentanea, che sappia abbracciare il passare del tempo, sospenderlo, trarsi fuori da esso, recare in sé la memoria del passato, mostrare l'oggi, presentificare l'avvenire⁴¹⁷. Questo evento trascende il mero *status* di "fatti o misfatti" umani, il suo essere accadimento puntuale, ma rileva nella sua capacità di produrre effetti sul pensiero, sul pubblico degli spettatori, dal momento che obbliga ad essere pensato e discusso pubblicamente⁴¹⁸. È proprio la rivoluzione ad essere percepita come un evento di questo genere. La domanda sul progresso di Kant segue un andamento non lineare, come osserva Marini⁴¹⁹, nel senso che prima si sostiene che il problema del progresso non sia risolvibile immediatamente attraverso l'esperienza, nella misura in cui l'uomo come essere libero non può escludere regressi; subito dopo il procedere kantiano si fa più duttile e meno esigente: la storia pronosticante deve rinviare ad una qualche esperienza. In sintesi, se il problema del progresso non può risolversi immediatamente attraverso l'esperienza, tuttavia deve pur rinviare ad essa in qualche modo⁴²⁰.

Per Kant, tuttavia, l'immagine rivoluzionaria non evoca turbolenze, drammi e catastrofi, o almeno non sono questi gli aspetti

⁴¹⁷ Cfr. M. TOMBA, *Pubblicità e terzo forum in Kant*, in "Il Pensiero Politico", n. 3, 2003, pp. 415-7.

⁴¹⁸ Cfr. SF, p. 84 sgg.; p. 228; cfr. M. TOMBA, *Pubblicità e terzo forum in Kant*, pp. 415-7.

⁴¹⁹ Cfr. G. MARINI, *Considerazioni su storia pronosticante ed entusiasmo*, cit., pp. 213-20.

⁴²⁰ Cfr. *ibidem*, nel primo caso abbiamo un rapporto immediato, nel secondo caso un rapporto di carattere mediato, cioè collegato ad una qualche esperienza. Kant precisa questa mediazione: il nesso avviene grazie ad un evento, parte dell'esperienza, che instaura un rapporto con il nostro sapere storico. Questo rapporto del nostro sapere con l'evento non è immediato, ma è mediato dal rinvio attuato dal segno storico prognostico ad una costituzione e ad una facoltà del genere umano di essere causa del suo progresso verso il meglio. Il segno prognostico è l'entusiasmo per la rivoluzione francese che rinvia ad una causa, rappresentata dalla disposizione morale del genere umano nella sua totalità. Marini sottolinea il nesso fra disposizione morale che opera come causa e repubblicanesimo come effetto sulla terra; il segno è il rinvio. La metodologia consiste nello stabilire questi tre passaggi: l'evento come segno prognostico, la causa e l'effetto.

che interessano l'osservatore, ad impressionare è la sua spettacolarità, il modo di apparire e di essere recepita attraverso lo sguardo dello spettatore⁴²¹. Di una rivoluzione non rilevano il successo o il fallimento, ma l'effetto che essa suscita nel testimone non coinvolto attivamente, il cui *animus* si traduce in una

«[...] *partecipazione* di aspirazioni che quasi sconfinano nell'entusiasmo e la cui manifestazione non era anche disgiunta dal pericolo: partecipazione che dunque non può avere per causa se non una disposizione morale del genere umano»⁴²².

Questa partecipazione dimostra un carattere del genere umano nella sua totalità (a causa dell'universalità) e insieme un suo carattere morale (a causa del suo disinteresse) che non solo fa sperare nel progresso verso il meglio, ma è già come tale un progresso. Nell'occhio partecipato dello spettatore [*Zuschauer*] si rivela il segno del progresso dinanzi al dispiegarsi, nel teatro rivoluzionario, di una duplice disposizione morale dell'umanità: da una parte la tensione di un popolo nel darsi una costituzione civile buona, dall'altra la circostanza che una costituzione civile conforme al diritto e buona, è quella contraria per principio alla guerra di aggressione; nella teoria, secondo l'idea, questa non può che essere la costituzione repubblicana⁴²³. Quest'ultima dovrà instaurare la condizione per cui la guerra sia tenuta lontana e sia assicurato il difficile progresso del genere umano al-

⁴²¹ Cfr. M. FOUCAULT, *Che cos'è l'illuminismo?*, p. 258.

⁴²² *SF*, p. 85; p. 229.

⁴²³ Cfr. *ivi*, pp. 85-6; p. 229 sgg., Kant nella nota corre subito ai ripari, precisando come questo non voglia certo dire istigare quanti hanno in Europa una costituzione monarchica a modificarla. Questo innocuo chiacchierare di politica è stato fatto passare da calunniatori come giacobinismo, in un paese che dista più di cento miglia dal teatro della rivoluzione. Cfr. G. MARINI, *Considerazioni su storia pronosticante ed entusiasmo*, cit., pp. 222-3, l'evento-segno non consiste nella rivoluzione, ma nell'esistenza nell'animo degli spettatori di una partecipazione di aspirazioni che sconfinano nell'entusiasmo. Questa partecipazione, che è l'evento-segno, rinvia ad una causa che non può essere altro che la disposizione morale del genere umano. Tale disposizione morale non può non mirare ad una costituzione repubblicana o quanto meno non impedire il progresso verso il meglio.

meno negativamente, ossia nel non essere ostacolati nel progredire⁴²⁴.

La rivoluzione è, per chi vi assiste, una fucina di spirito liberario e repubblicano contagioso, capace di riflettersi nelle menti e di rischiararle. Per tale ragione il fallimento della rivoluzione non può inficiarne gli effetti sul pubblico, perché a rilevare non è il fatto, ma la sua capacità potenzialmente e continuamente rammemorativa di una volontà di costituzione politica che permane nell'animo dello spettatore, suscitando discussioni⁴²⁵. L'entusiasmo dello spettatore, il suo atteggiamento simpatetico attengono al carattere ideale della rivoluzione, quale apparire di un concetto puro del diritto – il repubblicanesimo – e nel contempo morale,

«Ciò, dunque, e la partecipazione al bene con *passione*, l'*entusiasmo*, sebbene esso, giacché ogni passione merita come tale biasimo, non sia del tutto da giustificare, dà dunque motivo, in virtù di questa storia, alla seguente importante notazione per l'antropologia: che il vero entusiasmo si riferisce sempre soltanto all'*ideale*, ossia a ciò che è puramente morale, come lo è il concetto del diritto, e non può essere attribuito all'interesse egoistico»⁴²⁶.

I nemici della rivoluzione, i controrivoluzionari, non avevano quella grandezza d'animo e quell'ardore che il solo concetto di diritto accendeva nei rivoluzionari. Né il denaro, né l'antica nobiltà guerriera dei controrivoluzionari reggevano il confronto con lo slancio di chi aveva fisso nello sguardo il diritto del popolo. Per Kant il pubblico esterno che osservava simpatizzò pro-

⁴²⁴ Cfr. *SF*, pp. 85-6; p. 229.

⁴²⁵ Cfr. M. FOUCAULT, *Che cos'è l'illuminismo?*, p. 259 sgg.

⁴²⁶ *SF*, p. 86; pp. 229-30; cfr. C. DE PASCALE, *La costituzione repubblicana al punto di confluenza fra diritto e morale, ovvero della libertà dello storico*, cit., pp. 186-7, per De Pascale rivoluzione non significa altro che possibilità di una costituzione repubblicana e costituzione repubblicana significa possibilità di una vera pace perpetua. La repubblica come contromisura alla guerra. Se è vero che il concetto di repubblica era fino ad allora inesistente in Germania, nell'utilizzo di questo termine non può non aver pesato un'eco della situazione francese. De Pascale ne parla in termini di un processo mimetico destinato a rafforzarsi a poco a poco in Germania.

prio con questa esaltazione⁴²⁷. La rivoluzione diventa, in questo orizzonte prospettico, un evento filosoficamente sensato, se capace di essere pensato e provocare cambiamenti in chi è testimone-spettatore e quindi parte [*Teilnehemung*]. In questa propensione ad essere discussa e veicolata da un pubblico di spettatori che muta nel corso del tempo e della storia, si rintraccia l'attitudine universale della rivoluzione, la sua eccedenza rispetto alla fatticità del momento temporalmente determinato, che si fa teatro di una memoria politica che può sempre virtualmente riproporsi⁴²⁸.

Per Renaut la riflessione kantiana sul progresso del diritto nella storia sembra collocarsi in una prospettiva estetica: 1) Kant insiste sulla portata *intersoggettiva* dell'esperienza, dal momento che la rivoluzione sveglia una simpatia fra gli spettatori. Essa diviene oggetto di una comunicazione potenzialmente universale (il bello è oggetto di una soddisfazione universale); 2) nel carattere *disinteressato* del giudizio degli spettatori si rinviene una caratteristica propria del giudizio di gusto; 3) si mette in relazione l'atteggiamento degli spettatori con una disposizione morale dell'umanità. La costituzione repubblicana cui avvia la rivoluzione non è quindi solo conforme al diritto, ma moralmente buona e, come in tutti giudizi estetici, il bello (in questo caso il diritto) è simbolo del bene⁴²⁹.

Pur non essendo un rivoluzionario, un giacobino, come lui

⁴²⁷ Cfr. SF, pp. 86-7; pp. 229-30; cfr. G. MARINI, *Considerazioni su storia pronosticante ed entusiasmo*, cit., pp. 224-5, Marini fa una ricognizione delle varie accezioni di entusiasmo e di quante volte venga menzionato nel testo kantiano. Nelle cinque volte, le ultime segnano un crescendo: l'entusiasmo da espressione di un affetto meritevole di biasimo verrà poi attribuito ai rivoluzionari veri e propri, come quell'ardore che solo il concetto di diritto è in grado di suscitare.

⁴²⁸ Cfr. M. FOUCAULT, *Che cos'è l'illuminismo?*, p. 259 sgg.

⁴²⁹ Cfr. A. RENAUT, *Kant aujourd'hui*, cit., pp. 406-9, in nota scrive Renaut che è una causa morale ad incitare all'entusiasmo senza che gli spettatori se ne rendano conto. Qui si ritrova la caratteristica della bellezza senza fine: nel fatto che gli spettatori della rivoluzione si entusiasmano malgrado le atrocità commesse, si evidenzia come l'avvenimento presenti un "effetto di senso", una finalità, senza che lo si enunci.

stesso osserva in una nota a questo scritto⁴³⁰, Kant lascia intendere, in modo quasi “anodino”⁴³¹, la sua partecipazione morale ad un evento, come quello rivoluzionario, nel quale si diffondono, si manifestano [*offenbarung*], divengono *osservabili* – per il pubblico di spettatori – un entusiasmo e una passione ideali, un modo di pensare [*Denkungsart*] largo ed un disinteresse puro, segni prognostici di una disposizione morale dell’umanità⁴³². Alcuni interpreti hanno visto nel modo di pensare del cittadino della rivoluzione francese il manifestarsi di un modo di pensare cosmopolitico, che si estrinseca nel concepirsi anche come membro libero di una comunità universale da realizzare⁴³³.

L’interrogativo che si sono posti molti interpreti riguarda la conciliabilità di un entusiasmo verso la rivoluzione con la negazione sul piano dei principi di un diritto di resistenza da parte di Kant. Secondo alcuni l’entusiasmo, quale concetto antropologico implicante soprattutto un atteggiamento simpatetico, richiede la guida della ragione; in questa prospettiva la passione per tale av-

⁴³⁰ Cfr. *SF*, p. 86; p. 229.

⁴³¹ Cfr. J. D’HONDT, *op. cit.*, p. 46 sgg., nonostante il suo essere repubblicano, l’entusiasmo rivoluzionario parrebbe conciliarsi poco con la sua filosofia morale, con la sua negazione del diritto di resistenza. In realtà, sostiene D’Hondt, la rivoluzione non deve considerarsi come un diritto, ma come un’azione *ex lege* volta ad attaccare il diritto stabilito. Sulla base di questo assunto si comprenderebbe come la legittimità rivoluzionaria sia concepibile solo a posteriori per Kant.

⁴³² Cfr. P. BURG, *Die französische Revolution als Heilsgeschehen*, cit., p. 252; cfr. V. DE FIGUEREIDO, *op. cit.*, pp. 26-8, la partecipazione disinteressata dello spettatore rivoluzionario sarebbe la prova della non chimericità dell’idea di diritto, della sua non eterogeneità rispetto al mondo. L’originalità di Kant consisterebbe nel fatto che la sua prospettiva teleologica si esplicita nella realtà.

⁴³³ Cfr. A. TARABORELLI, *op. cit.*, pp. 139-40, «gli spettatori della rivoluzione francese hanno esibito pubblicamente e collettivamente una rivoluzione del modo di pensare, assumendo il punto di vista cosmopolitico. Essi hanno attestato la capacità dell’uomo di pensarsi nello stesso tempo “come cittadino della nazione e come parte della società dei cittadini del mondo”; questa duplice appartenenza, politica e morale, è, scrive Kant in un appunto degli anni ’80, l’idea più sublime che un essere umano possa concepire della propria destinazione sulla terra, quella che il filosofo definisce “destinazione cosmopolitica”».

venimento [*Begebenheit*] diviene partecipazione disinteressata all'idea di diritto, alla volontà di darsi una costituzione giusta⁴³⁴. Benché nella rivoluzione si riveli l'universale partecipazione alla transizione da stato naturale a stato civile, al tentativo di edificare la *respublica noumenon* nella *phaenomenon*, non si tratterebbe di rovesciare l'ordine esistente, ma di consentire all'umanità di evolvere verso il suo fine naturale⁴³⁵. La rivoluzione non sarebbe una rottura reale, ma si risolverebbe – in chiave teleologica – in un evento naturale, in un'evoluzione della costituzione naturale, nella misura in cui i conflitti fra gli individui nella società civile non sono mai così dirompenti da poter scardinare l'ordine teleologico della natura⁴³⁶. In questo senso l'aporia fra negazione del diritto di resistenza e atteggiamento entusiastico dinanzi al prodursi di una rivoluzione sarebbe solo apparente, dal momento che non di rivoluzione come sovvertimento di un ordine si tratterebbe, ma di una lenta e inevitabile evoluzione naturale⁴³⁷.

Per altri interpreti, invece, la rivoluzione è un iscriversi del diritto nel fatto, che si verifica non sulla base del diritto [*Widerstandsrecht*], né può utilizzare vie legali, ma fonda un ordine giuridico originario in un'assenza di diritto da lei stessa creato. Il fatto

⁴³⁴ Cfr. D. SCHEFFEL, *op. cit.*, p. 178 sgg.; cfr. T. SEEBOHM, *op. cit.*, p. 560 sgg.

⁴³⁵ Cfr. T. SEEBOHM, *op. cit.*, p. 586 sgg., la rivoluzione di per sé è un evento naturale e non morale, i rivoluzionari, infatti, non sono giusti, ma virtuosi nella volontà di darsi una costituzione civile. Di qui la simpatia che suscitano nel pubblico degli osservatori esterni.

⁴³⁶ Cfr. L. GASPARINI, *Progresso, Stato e rivoluzione in Kant*, cit., p. 96 sgg., la conflittualità fra gli individui non è mai politica, lo Stato non penetra nella società civile, perché i conflitti sono sempre già metabolizzati dal processo storico. Cfr. S. GOYARD-FABRE, *Kant et le droit d'opposition*, cit., p. 170 sgg., l'autrice ritiene che il giudizio di Kant sulla rivoluzione non ne invalidi la negazione del diritto di resistenza. Le riforme non andrebbero iscritte nelle contingenze storiche e sociali, ma nell'imperativo repubblicano della ragion politica. Il riformismo, come mezzo di *Aufklärung* del popolo, sarebbe affidato all'azione del sovrano. Se l'indagine sulla tensione fra negazione logica della possibilità di resistere e giudizio sulla rivoluzione viene condotta a partire dal punto di vista giuridico, allora il contrasto si rivelerà fittizio. Nella logica incondizionata dello Stato il divieto di resistere è assoluto, l'entusiasmo rivoluzionario, pertanto, sarebbe altra cosa da un giudizio elaborato a priori.

⁴³⁷ Cfr. D. SCHEFFEL, *op. cit.*, p. 210 sgg. Cfr. L. GASPARINI, *op. cit.*, p. 100 sgg.

illegale della rivoluzione può dar vita ad un ordine giuridico riconoscibile, irresistibile e vincolante, solo nel caso in cui questo fondamento non giuridico e condannabile giuridicamente riesca a creare un assetto, contro cui ogni resistenza futura sarà inammissibile⁴³⁸. In questa linea interpretativa la rivoluzione sarebbe il luogo, il terreno storico di una moralità attuata, in cui libertà politica e morale si coimplicano, e non si limiterebbe a far sperare in un progresso verso il meglio, ma “è già come tale un progresso” [*sondern selbst schon ein solches ist*]⁴³⁹. Altri ancora sono dell’avviso che Kant interpreti in modo particolarmente moderno la rivoluzione, dal momento che, pur rifiutandola come principio giuridico, cioè a priori, la valuterrebbe a partire dalle sue conseguenze, dai suoi effetti, ossia come cambiamento di potere e istituzione di una nuova forma politica⁴⁴⁰.

Qualche indicazione in più su come poter leggere questa aporia tra rivoluzione di fatto e di diritto ci viene fornita da una nota, nella quale Kant si chiede come mai nessun sovrano abbia mai apertamente dichiarato che non riconosce alcun diritto al popolo nei suoi confronti, che la felicità del popolo origina dalla sua benevolenza e che ogni pretesa del suddito di rivendicare un diritto

⁴³⁸ Cfr. A. TOSEL, *op. cit.*, p. 11 sgg., la difficoltà del Kant pensatore della rivoluzione sta nella sua costante fedeltà ad essa come manifestazione del diritto, a fronte della condanna del fatto rivoluzionario come attacco allo stato legale, per quanto possa apparire lontano dall’idea di diritto.

⁴³⁹ Cfr. SF, p. 85; p. 229; cfr. K. TENENBAUM, *Kant tra libertà morale e libertà politica*, cit., pp. 164-5.

⁴⁴⁰ Cfr. A. INFRANCA, *op. cit.*, pp. 241-2, Kant pensatore dell’apriorismo politico, nei confronti della rivoluzione sembra avere un occhio cinico, rivolto alla realtà, e si presenta disposto a valutarne gli effetti, quasi che nei fatti la rivoluzione trovasse una sua forma di legittimazione. Per Infranca, Kant interagisce con la rivoluzione perché ne ha, in qualche modo, esperienza, cosa che non accade con la democrazia perché non ne ha esperienza. Infranca parla di quello kantiano come di un liberalismo democratico, nella misura in cui i principi che innervano la moderna democrazia kantiana sono analoghi ai principi che ispirano la dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino, licenziata dall’Assemblea nazionale poco dopo la rivoluzione francese. Cfr. F. GONNELLI, *Introduzione*, cit., pp. XXV-XXVIII, per Gonnelli nella prospettiva di Kant non sono impossibili le rivoluzioni, dacché la resistenza è altra cosa dal diritto di resistenza.

nei confronti del sovrano è assurda e punibile⁴⁴¹. Una dichiarazione pubblica di questo tenore solleverebbe contro di lui tutti i sudditi, anche se non avessero da lamentarsi di nulla, perché per un essere dotato di libertà non è sufficiente il benessere che si procura o che gli può essere procurato da altri (il governo), ma rivela il principio in base al quale se lo procura⁴⁴². Il benessere non ha però principio, né per chi lo riceve, né per chi lo dispensa, dal momento che la materia della volontà è empirica e quindi sottratta all'universalità della regola. Pertanto, aggiunge Kant, un essere libero deve esigere non altro governo che quello in cui il popolo è anche legislatore. Il diritto degli uomini deve precedere ogni considerazione sul benessere e questo diritto è un tempio che si leva al di sopra di ogni apprezzamento sull'utilità, che nessun governo può ledere. Questo diritto tuttavia resta pur sempre solo un'idea, che si attua all'unica condizione che i mezzi per realizzarla s'accordino con la moralità⁴⁴³. Questo obiettivo non può realizzarsi con il ricorso alla rivoluzione, che è sempre ingiusta, ma ciò che rende un popolo soddisfatto della sua costituzione è governare nello spirito del repubblicanesimo, regnando anche autocriticamente⁴⁴⁴.

Non è tanto l'evento rivoluzionario a lasciare un'impronta, quanto l'evolvere verso una costituzione repubblicana. Anche quando il fine che questo avvenimento permetteva di scorgere non fosse raggiunto o fallisse, anche quando, dopo qualche tempo rivoluzionario, tutto tornasse come prima, quella profezia filosofica non perderebbe la sua efficacia, perché ha rivelato una disposizione e una facoltà al miglioramento della natura umana che nessun politico avrebbe potuto predire⁴⁴⁵. Kant conclude la tratta-

⁴⁴¹ Cfr. *SF*, pp. 86-7; p. 230, questa pretesa conterrebbe in sé il concetto di una resistenza lecita [*den Begriff eines erlaubten Widerstands*].

⁴⁴² Cfr. *ibidem*.

⁴⁴³ Cfr. *ibidem*.

⁴⁴⁴ Cfr. *ibidem*.

⁴⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 87-8; pp. 231-2, in una nota Kant dice che è dolce figurarsi costituzioni statali che rispondano alle esigenze della ragione, ma è temerario proporle e punibile istigare il popolo a modificare quella esistente. Sperare che un giorno una forma di Stato – come la si pensa qui – possa essere portata a

zione del conflitto tra facoltà filosofica e giuridica rimarcando come il miglioramento verso il meglio del genere umano sia ottenibile non dal basso verso l'alto, ma dall'alto verso il basso⁴⁴⁶. Difficilmente l'ottica kantiana potrebbe confidare nell'educazione, nella cultura per formare cittadini votati al bene, dal momento che lo Stato preferisce utilizzare i suoi denari più per la guerra che non per l'istruzione⁴⁴⁷. Questo implicherebbe che lo Stato riformasse se stesso tentando l'evoluzione invece della rivoluzione. La speranza del progresso come condizione positiva è da riporre solo in una sapienza che venga dall'alto, mentre dagli uomini possiamo attenderci solo una saggezza negativa nell'implementazione di questo fine, a patto che si adoperino nel rendere la guerra, autentico regresso morale, sempre meno probabile⁴⁴⁸.

A conclusione di questa indagine sulla rivoluzione possiamo convenire con quanti affermano che nel pensiero kantiano si avverte la problematica esigenza di creare un modello che integri la possibilità di opporsi ad una legalità ingiusta⁴⁴⁹. In Kant questo problema crea un *impasse* della ragione pratica e rimane aperto, sebbene la sua partecipazione da spettatore discreto e da filosofo debba essere inscritta nel pensiero critico, quale interrogazione filosofica sul presente, sullo spirito libertario, capace di mettere in movimento gli animi e di essere veicolato nelle generazioni⁴⁵⁰. Questa attenzione filosofica trova riscontro nella circostanza che Kant tematizza la sua partecipazione entusiastica a distanza dalla contingenza dell'evento, quando la rivoluzione è prossima allo scacco, a testimonianza della volontà di rammemorarne perennemente lo spirito⁴⁵¹.

compimento è un dolce sogno, ma avvicinarsi ad essa non è solo pensabile, ma è un dovere non del cittadino, bensì del capo dello Stato.

⁴⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 93; p. 236.

⁴⁴⁷ Cfr. *ibidem*, il meccanismo dell'istruzione necessita di un piano di coesione del potere statale.

⁴⁴⁸ Cfr. *ibidem*, l'obiettivo è quello di raggiungere una costituzione che possa davvero avviare al meglio.

⁴⁴⁹ Cfr. A.M. ROVIELLO, *op. cit.*, pp. 187-8, si tratta di un problema *istituzionale* che si porrà Fichte con l'eforato.

⁴⁵⁰ Cfr. M. FOUCAULT, *Che cos'è l'illuminismo?*, pp. 260-1.

⁴⁵¹ Cfr. J. D'HONDT, *op. cit.*, pp. 50-1.

4. *Il pensiero sulla rivoluzione: uno sguardo contemporaneo*

In questo paragrafo si tenterà un approccio, non esaustivo, teso a porre lo sguardo a come alcune tracce kantiane siano state riprese, criticate, a volte risignificate da alcuni filosofi contemporanei. Quasi immaginandole in un simposio cercheremo di far colloquiare diverse prospettive, nello specifico quella di Arendt, Foucault e Lyotard, intorno alla visione kantiana dell'evento rivoluzionario⁴⁵².

Nelle sue lezioni sul giudizio politico kantiano, Arendt rimarca come Kant fosse considerato da Marx, da Heine il filosofo della rivoluzione, e come questo giudizio fosse confortato dall'interpretazione che la rivoluzione dava di se stessa: pare che Seyès, autore dello scritto sul 'terzo stato' e co-fondatore del club dei giacobini, conoscesse Kant e fosse stato influenzato dalla sua filosofia⁴⁵³.

⁴⁵² Oltre ai filosofi che hanno espressamente riletto il tema kantiano della rivoluzione e del suo entusiasmo (Arendt, Foucault, Lyotard), ci è sembrato perspicuo, ai fini della nostra ipotesi dialogica, fare cenno alla lettura che Habermas, come vedremo nel proseguo, ha fornito a proposito della lezione di Foucault sull'illuminismo kantiano.

⁴⁵³ Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., pp. 70-1, in questo ciclo di lezioni sul giudizio, Arendt sostiene che solo nella parte finale della sua vita Kant è divenuto consapevole del "politico" come momento distinto dal "sociale". In questa prospettiva si inserisce la lettura arendtiana in chiave eminentemente politica della *Kritik der Urteilskraft* di Kant (il particolare come evento della storia, il giudizio come facoltà della mente, la socievolezza dell'uomo come dispiegarsi di questa facoltà, unitamente alla circostanza che la teleologia inscritta nella natura appartiene anche all'uomo, come essere che si pone scopi, che è costitutivamente un iniziatore nel corso della propria vita) in armonia con molti dei temi della filosofia arendtiana. Tornando al Kant rivoluzionario, sembra che un amico di Seyès si mise in contatto con Kant per dirgli che questi voleva introdurre la sua filosofia in Francia, dacché la considerava un complemento della rivoluzione. A suffragio di questa visione la stessa Arendt annota che «Kant è il primo filosofo che cerca di comprendere l'uomo senza fuoriuscire dalla sfera delle leggi intrinsecamente umane e che cerca di staccarlo dal contesto universale dell'essere in cui egli è solo una cosa tra le altre (anche se è una *res cogitans* in contrapposizione a una *res extensa*). Questa non è altro che la traduzione filosofica dell'idea lesinghiana della maggioranza dell'uomo e non è un caso che questa dichiarazione

Circa l'*impasse* tra atteggiamento rivoluzionario degli ultimi anni e negazione di principio dell'impresa rivoluzionaria, Arendt sostiene che non si tratti affatto di un equivoco. Kant non ondeggia mai nella condanna dell'evento e dichiara esplicitamente di non occuparsi dei "fatti e misfatti" che causano la genesi o il declino di un impero⁴⁵⁴. La rivoluzione per lui rileva esclusivamente "nel giudizio dell'osservatore, nell'opinione degli spettatori che prendono posizione pubblicamente"⁴⁵⁵, senza questa simpatetica condivisione che ne attesta il carattere morale, il senso della rivoluzione sarebbe differente e per Kant forse nullo. La resistenza, come abbiamo visto nel capitolo precedente, non è mai legittima per Kant, non importa la situazione materiale dalla quale origini. Questo apparente equivoco è il luogo, per Arendt, di uno slabbramento tra principio in base a cui si agisce e principio in base a cui si giudica: Kant condanna l'azione per festeggiare poi i risultati e lo fa nell'ottica di quello spettatore che, non coinvolto, può riconoscere i segni del piano morale della natura, segni che restano celati all'attore⁴⁵⁶. In questo scenario sembra che l'autentico significato della rivoluzione si rintracci nel giudizio dello spettatore, senza che da questo si possa inferire alcuna massima per l'azione politica.

Nella valutazione kantiana della rivoluzione francese da parte di Arendt due atteggiamenti si coimplicano: il primo è il disinteresse dello spettatore che lo induce a riconoscerla come grande evento e a scorgervi un senso, il secondo è l'idea di progresso, in virtù del quale "si giudica l'evento in relazione alla promessa che contiene per le generazioni a venire", ossia nella sua attitudine a dischiudere nuovi orizzonti futuri⁴⁵⁷. La posizione dello spettato-

filosofica coincida con la Rivoluzione francese. Kant è davvero *il* filosofo della rivoluzione francese» (cfr. H. ARENDT, *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, cit., p. 204).

⁴⁵⁴ Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 71 sgg.

⁴⁵⁵ *Ivi*, p. 73.

⁴⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 75 sgg.

⁴⁵⁷ *Ivi*, p. 84, è come se gli spettatori non coinvolti e non compromessi desero un "domicilio a quell'evento nella storia dell'umanità" (cfr. *ivi*, p. 100).

re è quella di ritrarsi fuori del gioco come giudice imparziale, assorto nello spettacolo, ma fuori di esso; a questa posizione Kant connette l'idea di progresso, che sola sembra offrire il canone in base al quale si giudica⁴⁵⁸.

Alcuni interpreti hanno messo in luce come i testi di Foucault appaiano una riscrittura, un palinsesto di quelli kantiani, rimarcando come, più che una filiazione, si tratti di una interferenza tra pensieri⁴⁵⁹. Il nostro intento, ben più circoscritto, sarà quello di porre l'accento su come Foucault abbia recepito e ridato vigore – nel suo orizzonte prospettico – al Kant della rivoluzione. Occorre indugiare su alcune delle suggestioni offerte dal breve articolo di Foucault su Kant, *Qu'est-ce que les Lumières?* (1984)⁴⁶⁰, al quale abbiamo già avuto modo di accennare. La particolare angolazione dalla quale Foucault coglie il Kant dell'illuminismo e della rivoluzione è quella del presente, ossia del pensiero coinvolto nel proprio tempo, nell'attualità della propria indagine filosofica. La celebre domanda kantiana sull'illuminismo è per Foucault domanda sull'attualità, è situarsi di un pensiero in un tempo che è il proprio⁴⁶¹.

⁴⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp. 86-7.

⁴⁵⁹ Cfr. M.P. FIMIANI, *op. cit.*, p. 12 sgg.

⁴⁶⁰ Cfr. M. FOUCAULT, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 253 sgg. Foucault ha anche curato la traduzione francese dell'*Anthropologie* di Kant e vi ha annesso una introduzione, quest'ultima è ancora inedita.

⁴⁶¹ Cfr. M.P. FIMIANI, *op. cit.*, p. 21 sgg., per Foucault da Kant in poi si è inaugurata l'ontologia del presente, in questo senso il "*sapere aude*" kantiano è domanda sulla propria attualità e il moderno è interrogazione su stessi. L'illuminismo è foucaultianamente quel «processo culturale molto singolare che ha preso coscienza di sé dandosi un nome, situandosi nei confronti del proprio passato e del proprio avvenire e indicando le operazioni che deve effettuare all'interno del proprio presente» (M. FOUCAULT, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 255). Habermas (cfr. J. HABERMAS, *Una freccia scagliata al cuore del presente: a proposito della lezione di Michel Foucault su "Was ist Aufklärung?" di Kant*, in "Il centauro", n. 11-12, 1984, p. 237 sgg.) dopo aver parafrasato la lezione di Foucault, si chiede come possa la sua comprensione (e autocomprensione) del filosofare moderno, quale iscriversi nel proprio presente, conciliarsi con la sua critica al moderno. In questo scritto Habermas mette in luce una contraddizione nella quale il Foucault critico della modernità, soprattutto negli scritti precedenti a questo, rimarrebbe impigliato. Si tratterebbe comunque di una contraddizione fruttuosa per Habermas, perché recupererebbe a quel discorso del

All'interno di questo articolo Foucault stabilisce un parallelismo tra illuminismo e rivoluzione: se l'illuminismo è nel 1784 la domanda del filosofo sul presente di cui fa parte (una domanda che gli viene fatta dall'esterno), allo stesso modo nel 1798 lo scritto *SF* è da leggersi come espressione del riproporsi di un interrogativo che viene posto a Kant dall'attualità, e la domanda questa volta riguarda la rivoluzione⁴⁶². La riflessione sulla rivoluzione kantiana è svolta all'interno della più ampia dissertazione sul progresso che, come abbiamo visto, non si presenta come una trama teleologica lineare, ma può essere colta attraverso un evento che abbia valore di segno. Perché un evento possa dimostrare un progresso del genere umano non deve essere una causa, ma un indicatore, deve essere cioè un segno che attesti di essere sempre stato così (rammemorativo), che continua a essere così (dimostrativo), che continuerà ad essere così (prognostico)⁴⁶³. L'evento in questione è la rivoluzione, ma non intesa come dramma, perché ad essere significativo è il suo modo di fare spettacolo e di essere accolta da quanti osservano. Non è il rivolgimento rivoluzionario come processo, né il suo essere un'impresa che può riuscire o fallire ad attestarne il progresso, dal momento che lo stesso Kant dice che forse se la si dovesse ripetere non lo si rifarebbe⁴⁶⁴. È l'entusiasmo per la rivoluzione ad essere segno di una disposizione morale dell'umanità, che si manifesta nella volontà di darsi una costituzione politica, in grado, per di più, di evitare la guerra. Il contenuto della rivoluzione potrà anche essere dimenticato, ma non la sua "virtualità permanente", ossia il suo essere segno e valore per il genere umano nell'aver mostrato la direzione verso il progresso⁴⁶⁵. Si tratta di uno spettacolo che sollecita una partecipazione

moderno il sarcastico teorico del potere che pure quel discorso voleva infrangere.

⁴⁶² Cfr. M. FOUCAULT, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 256, la domanda era: "Che cos'è una rivoluzione?"

⁴⁶³ Cfr. *ivi*, pp. 256-7, potremmo dire che lo scenario rivoluzionario è una rappresentazione a sipario costantemente sollevato, un evento come segno che traduce e interpreta una distanza, che si tratti di una provenienza o di una destinazione.

⁴⁶⁴ Cfr. *ivi*, pp. 258-9.

⁴⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 260, cercando di andare oltre la lettera foucaultiana potrem-

emotiva in chi osserva, segno morale di una disposizione a poter essere altrimenti⁴⁶⁶. L'evento rivoluzionario non lascia traccia come sovvertimento di un ordine per Kant, ma sedimenta come invito al mutamento colto nello sguardo di chi non vi prende parte. La rivoluzione è allora, per Foucault, l'altro volto dell'attualità che Kant in qualche modo incrocia.

L'entusiasmo della platea per la moralità che si esibisce nell'evento rivoluzionario sollecita anche le riflessioni di Lyotard che, ne *Le Différend*, si interroga sul valore dei segni per la "vedetta critica" (il filosofo)⁴⁶⁷. Questi segni possono rappresentare, secondo l'autore, delle spie di un filo che, se è conduttore, ha un fine⁴⁶⁸. L'idea di finalità naturale può presentare un "come se", un segno, un evento che, come concessione *nell'esperienza*, sia l'indizio probante della disposizione morale dell'umanità. Non è la rivoluzione in sé ad essere un segno, ma è l'entusiasmo degli spettatori ad essere un indice probante il progresso verso il meglio dell'umanità, nella misura in cui questo atteggiamento simpatetico, più che una partecipazione in atto, è un sentimento esteticamente puro che fa appello, come un a priori, ad un senso comune. Questo entusiasmo poggia quindi su una universalità in istanza (senso comune), che esige l'idea di comunità⁴⁶⁹.

In un altro saggio scritto in concomitanza con *Le Différend* – *L'enthousiasme*⁴⁷⁰ – Lyotard torna alla filosofia kantiana, nello

mo dire che l'evento non si dà in modo assoluto, decontestualizzato, sciolto, ma rappresenta un portato interpretativo ed accade in un *continuum* di relazioni. Si tratta di cogliere l'apertura presente nell'evento stesso, come segno che ha la distanza in sé ed è capace di muoversi, una sorta di apertura teleologica che, kantianamente, può essere sempre risignificata dallo sguardo partecipato e questionante dello spettatore.

⁴⁶⁶ Cfr. M.P. FIMIANI, *op. cit.*, p. 31 sgg., per Fimiani Kant guarda alla rivoluzione come a quell'evento in grado di riattivare un *ethos*.

⁴⁶⁷ Cfr. J.F. LYOTARD, *Le Différend*, Paris 1983; trad. it. *Il dissidio*, Milano 1985, p. 172.

⁴⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 172.

⁴⁶⁹ Cfr. *ibidem*, sul rapporto fra Arendt e Lyotard nell'esaminare il giudizio estetico in Kant, sulle implicazioni per il concetto di opinione pubblica cfr. J.P. CLARKE, *A Kantian Theory of Political Judgement: Arendt and Lyotard*, in "Philosophy Today", n. 1, 1994, p. 135 sgg.

⁴⁷⁰ Cfr. J.L. LYOTARD, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*,

specifico alla filosofia della storia, e indugia con maggiore profondità sulle tematiche contenute in *SF*, testo che a suo avviso concentra il pensiero kantiano di matrice storico-politica. Lyotard sviluppa alcune suggestioni a partire dal testo di Kant, in particolare il valore dell'entusiasmo come *Begebenheit*. Si tratta di suggestioni che vengono svolte all'insegna di una "clausola", sulla base della quale il senso della storia non si desume solo dalla scena storica, come luogo degli attori, ma anche dagli spettatori fuori campo che, osservando, possono discernere tra ciò che è giusto e sbagliato⁴⁷¹. La rivoluzione come evento della natura è l'informe, l'indeterminato in attesa di forma, capace di sprigionare negli osservatori una tensione polarizzabile verso qualcosa di ideale⁴⁷². La partecipazione dello spettatore straniero-estraneo agli eventi francesi non è una partecipazione in atto, ma proprio perché si tratta di un entusiasmo, di un sentimento sublime, può essere diffuso su tutte le scene nazionali, può essere cioè "immediatamente universale"⁴⁷³. L'entusiasmo contiene una "universalità in giacenza" e una promessa di universalità – proprie del giudizio estetico – che fanno appello ad una sorta di "senso comune", quale modo di rappresentare capace di ospitare a priori le altrui rappresentazioni. L'entusiasmo degli spettatori prova quindi il progresso dell'umanità verso il meglio, dal momento che, come un sentimento esteticamente puro, esige un senso comune, cioè un *consenso di diritto*⁴⁷⁴. In estrema sintesi l'entusiasmo per la ri-

Paris 1986; trad. it., *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, Milano 1989, p. 45 sgg., nella nota alla traduzione italiana di Fosca Mariani Zini (pp. 87-91) si rilevano la maggiore sobrietà di questo scritto "seminariale" rispetto allo stile meno lineare de *Le Différend* e il suo carattere più critico-interpretativo riguardo ad alcuni nuclei concettuali kantiani. Questo breve saggio tuttavia non esaurisce la sua portata critica nell'interpretazione kantiana, ma tenta, come osserva la traduttrice, per un verso un innesto tra criticismo e analisi linguistica, per un altro fa un percorso di tipo fenomenologico nello storico-politico.

⁴⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 46.

⁴⁷² Cfr. *ivi*, p. 51, la *Begebenheit* è il segno storico rivolto dalla parte della platea degli spettatori, il cui fervore è per Lyotard un *analogon* estetico di quello repubblicano.

⁴⁷³ Cfr. *ivi*, p. 52.

⁴⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 52-3, Lyotard parla di questo *consensus* come di un'anticipazione immediata di una "repubblica sentimentale".

voluzione è, nella lettura di Lyotard, un sentimento sublime estremo, capace di attestare pubblicamente che qualcosa di informe possa rimandare ad un al di là dell'esperienza, ad un *als ob* dell'idea di società civile⁴⁷⁵.

⁴⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 56, come osserva nella nota al testo la traduttrice (p. 91), l'entusiasmo è il "segno smisurato", eccedente, di un modo di interpretare gli eventi, un modo che non si dà mai una volta per tutte, ma è senso sempre da riprendere e riscrivere.

Il punto di vista del filosofo

SOMMARIO: 1. Il riformismo graduale. – 2. La libertà di pensiero nell'orizzonte illuministico. – 3. Dalla libertà di penna all'Università: gli scritti politici degli anni '90. – 4. Pubblico e pubblicità: le *Reflexionen* e gli scritti degli anni '80. – 5. La pubblicità come sfera di mediazione: gli scritti degli anni '90.

1. *Il riformismo graduale*

Nel capitolo precedente si è tentato di analizzare e problematizzare, alla luce dello sviluppo del pensiero kantiano, una questione esegeticamente complessa quale il nesso fra negazione del diritto di resistenza e *simpatia* nei confronti del presentificarsi dell'evento rivoluzionario. Abbiamo visto come il diritto di resistenza risulti inammissibile a fronte di un rapporto fra potere e sovranità, che deve necessariamente contrarre l'eccedenza di una sovranità ideale attribuita al popolo in una *forma* di potere. Si tratta di quella contrazione rappresentativa dell'ideale nel reale, che sola permette al popolo di 'essere unità' e non un numero di individui dispersi. In quest'orizzonte prospettico, sofisticare sull'origine di un potere che si presenta inscindibile dall'esserci del popolo come unità giuridica, sondare la legittimità di un inizio politico *de facto* o inserire in costituzione una clausola per resistere al potere vigente appaiono indagini contraddittorie, a fronte di quella logica rappresentativa che innerva la costruzione politica kantiana⁴⁷⁶. Ciò nonostante *de facto* le rivoluzioni accadono e se risultano vincenti nell'intento di instaurare un nuovo ordine giuridico, incon-

⁴⁷⁶ Cfr. F. GONNELLI, *Introduzione*, cit., p. XX sgg.

treranno una legittimazione a posteriori nella capacità di porsi come fondamento istituzionale e giuridico, *ergo* irresistibile.

«Ogni vera repubblica, ora, non è e non può essere altro che un *sistema rappresentativo* del popolo, avente lo scopo di proteggere in nome del popolo, ossia in nome di tutti i cittadini riuniti e per mezzo dei loro delegati (dei loro deputati), i diritti dei cittadini stessi»⁴⁷⁷.

Se la rappresentanza propria del pensiero politico moderno ha il duplice compito di fondare uno spazio giuridico che renda possibile lo stare insieme dei singoli e legittimare il rapporto fra chi comanda e chi obbedisce, abbiamo visto come in Kant l'agire rappresentativo non si risolva in una coincidenza immediata fra rappresentato e rappresentante. Benché Kant non riconosca nessuna volontà universale preesistente al potere vigente, tuttavia il rappresentante reale è chiamato ad attingere continuamente, quale guida e stimolo alla sua azione, a quella razionalità [*als ob*] che, in termini di *surplus* irrepresentabile, si manifesterà – come vedremo in questo capitolo – nella sfera intellettuale, nell'esercizio rischiarante del pubblico uso della ragione⁴⁷⁸.

⁴⁷⁷ *MS*, p. 341; p. 176, se un capo di Stato, osserva Kant, si fa rappresentante, allora il popolo tornerà in possesso del suo originario potere sovrano. «Fu dunque un grande errore di giudizio da parte di un potente sovrano del nostro tempo l'aver voluto, per liberarsi dall'imbarazzo creatogli dai grandi debiti pubblici, rimettere al popolo la cura di prendere su di sé questo peso e ripartirlo secondo il proprio beneplacito; perché il potere legislativo fu così consegnato naturalmente al popolo [...]» il riferimento è alla convocazione degli Stati generali.

⁴⁷⁸ Cfr. G. DUSO, *Logica e aporie della rappresentanza fra Kant e Fichte*, cit., p. 53 sgg., Duso rileva come il divieto di mandato imperativo per il rappresentante vada ricondotto a questo carattere eccedente della sovranità ideale, quale obbligo di accogliere nel proprio giudizio il punto di vista universale e razionale proprio della volontà comune. Occorre interrogarsi sulla natura di questo spazio pubblico in Kant (se possa trattarsi di un soggetto politico o di un elemento costituzionale), sulla sua capacità di esercitare un effettivo controllo (un surrogato della resistenza negata giuridicamente) nei confronti del potere politico. Si tratta di mettere in luce ed enucleare le possibili aporie cui apre il rapporto fra rappresentanza e sovranità razionale. Come rileva Duso nel suo confronto fra prospettiva kantiana e fichtiana, in Fichte il cerchio rappresentativo è incrinato e rimesso continuamente in discussione dalla creazione di uno spa-

Il nostro intento sarà quello di indagare questa eccedenza, questo *gap* fra sovranità ideale e potere reale, fra volontà razionale e rappresentante, che si tradurranno in problemi più vasti quali la formazione di una sfera collettiva di giudizio, di una sfera di giustizia materiale e non meramente formale, di uno spazio di volontà *in comune*, cui i rappresentanti, come potere reale, *devono* riferirsi al fine di evitare sviamenti personalistici nell'esercizio del potere.

A dispetto della negazione del diritto di resistenza da parte del popolo, abbiamo visto come per Kant l'evento rivoluzionario abbia la capacità di suscitare una partecipazione di aspirazioni negli spettatori e di accendere lo spirito del pubblico nella misura in cui, facendosi teatro della tensione di un popolo verso una costituzione repubblicana, rivela una disposizione dell'umanità all'ideale, a ciò che è puramente morale⁴⁷⁹. Nell'opera *SF* Kant non si limita solo a gettare una luce sul nodo resistenza-rivoluzione, ma ci instrada nella collocazione dell'eccedenza razionale all'interno di un canale riformista reso vitale, come vedremo a breve, dall'apporto del libero pensiero. Procedendo con ordine, nella *SF* Kant ribadisce uno dei *leitmotiv* del suo sistema politico, ossia la necessità che a fondamento di ogni forma di Stato o costituzione empirica ci sia il platonico ideale di una costituzione perfetta che permetta la coesistenza delle libertà sotto l'egida di una legge universale, nella quale chi obbedisce sia anche legislatore e viceversa. Qualora una società civile fosse edificata a partire da una norma ideale siffatta, essa si porrebbe quale esibizione [*Darstellung*] di quell'idea di libertà secondo leggi [*Freiheitsgesetzen*] e quale deterrente alla pratica della guerra, ammesso che le decisioni fossero espressione del corpo comune⁴⁸⁰. In una no-

zio "istituzionale" per il controllo politico, quale bilanciamento a possibili derive assolutistiche di una rappresentanza moderna che si sbarazza del soggetto. Per la visione della rappresentanza in Fichte e per il ruolo dell'eforato cfr. C. AMADIO, *La rappresentanza nel Diritto naturale di Fichte*, in "Trimestre", n. 2, 1997, p. 207 sgg.

⁴⁷⁹ Cfr. *SF*, p. 86 sgg.; p. 229 sgg., l'ardore dei rivoluzionari si rivela capace di infiammare il pubblico attraverso il concetto di diritto *tout court*. Si tratta di un diritto degli uomini alla libertà che travalica ogni interesse o riferimento al benessere, ideale e universale nel contempo.

⁴⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 91; p. 234, si tratta di una posizione che appare più chiara al-

ta Kant chiarisce come sia punibile istigare il popolo a modificare la costituzione esistente al fine di edificarne una razionale, tuttavia dev'essere pensabile [*nicht allein denkbar*] e imperativa [*Plifcht*] la possibilità di tendere all'idea che scaturisce dalla pura fonte di ragione, anche se è rimessa non nelle mani del cittadino, ma del capo dello Stato [*nicht der Staatsbürger, sondern des Staatsoberhauptes*]⁴⁸¹. Come è stato osservato⁴⁸², per quanto la repubblica configuri un prototipo ideale collocato in una prospettiva asintotica, è comunque possibile un avvicinamento, perché i principi a priori della costituzione repubblicana vanno letti come “categorie dinamiche della politica”, pur lasciando necessariamente aperto uno iato. In quest'ottica Kant potrebbe essere interpretato come il filosofo del movimento e non dell'accelerazione, di un riformismo che sa prendere tempo e attendere, tollerando anche situazioni di ingiustizia, in vista di modifiche gradualistiche. Di qui, come è stato a ragione messo in luce⁴⁸³, lo spettatore della rivoluzione descritto da Kant è sì un entusiasta ma non un fanatico, perché è consapevole della distanza che separa la sua azione dall'idea e sa che potrà solo approssimarsi a questo ideale. L'orizzonte etico-giuridico in cui si iscrive la rivoluzione si rinviene proprio nell'entusiasmo dello spettatore, in quella partecipazione affettiva al bene, espressa con un termine che evoca un moto d'animo legato in questo caso al bene, a ciò che è ideale, ossia puramente morale, come solo il diritto può essere e mai

la luce dello scritto *ZeF*, in cui Kant chiarisce come la costituzione repubblicana, responsabilizzando e rendendo il cittadino partecipe anche di eventuali decisioni sulla guerra, lo porterebbe a non assumere un onere di questo tipo.

⁴⁸¹ *Ivi*, p. 92; p. 235.

⁴⁸² Cfr. F. ONCINA COVES, *La rivoluzione e la violenza della precipitazione: il tempo della modernità in Kant*, cit., p. 248.

⁴⁸³ Cfr. *ivi*, p. 250-1, «Il dominio del diritto è uno spazio sotto forma di modello, che serve a illustrare il fatto che le strutture si ripetono e possono essere trasposte da una situazione all'altra, modificandosi lentamente. Il fondamentalista può avere una visione giusta degli ideali, ma non del ritmo della loro esecuzione; per cui si affanna, mentre l'entusiasta attende il momento opportuno per dare loro applicazione». Il fanatico è incapace di attendere, vuole raggiungere in se stesso il perfezionamento, interrompendo un processo che deve essere progressivo. «La scommessa di Kant è pertanto l'azionismo (*Aktionismus*) senza attivismo (*Aktivismus*), un entusiasmo senza fanatismo».

l'interesse personale⁴⁸⁴. Alcuni interpreti hanno rilevato come l'apprezzamento per la rivoluzione in Kant muova dall'osservazione dell'*universale* entusiasmo che suscita l'affermazione del diritto del genere umano, come dire che il consenso entusiasta degli spettatori è ciò che universalizza, elevandolo a potenza, l'interesse per la rivoluzione⁴⁸⁵. Non è tanto il diritto alla rivoluzione che rileva in questa prospettiva, quanto la capacità della rivoluzione di moltiplicare e far riecheggiare la forza delle idee. In questo cammino di avvicinamento all'ideale, la negazione del diritto di resistenza rimane come un'ombra *necessaria*, un limite al di là del quale incontriamo il riformismo come senso di una mediazione sempre perfettibile fra un'idea e la sua concreta realizzabilità, benché si tratti di una speranza affidata riduttivamente solo alle aperture del sovrano.

Riferimenti alla necessità che la lettera delle forme statuali [*Die Staatsformen sind nur der Buchstabe*] possa essere adeguata, non in un sol colpo, ma gradualmente e continuamente [*allmählich und kontinuierlich*] allo spirito razionale del contratto originario, li incontriamo anche nella *MS*, laddove Kant auspica che il modo di governo [*Regierungsart*] si armonizzi “[...] quanto ai suoi effetti, con la sola costituzione conforme al diritto, vale a dire con quella di una pura repubblica”⁴⁸⁶. In estrema sintesi possiamo rimarcare come, malgrado l'adesione e l'atteggiamento partecipativi dimostrati da Kant di fronte all'evento rivoluzionario, ne resti ferma la sua negazione *de iure*, quale eventualità prevista istituzionalmente sotto forma di diritto di resistenza. Le modifiche volte ad adeguare una imperfetta costituzione fenomenica ad una perfetta costituzione razionale sono affidate all'*azione riformista del sovrano* con l'auspicio che, promuovendo l'elevazione dello spirito pubblico, questo spazio razionale si riverberi costantemente sulle sue azio-

⁴⁸⁴ Cfr. L. TUNDO, *op. cit.*, pp. 117-9; sul punto cfr. C. LA ROCCA, *La prima voce. Libertà come passione nell'antropologia kantiana*, in AA.VV., *Ètica y antropología. Un dilema kantiano*, cit., pp. 75-9, che osserva come l'entusiasmo sia una sensazione effetto della libertà, della contemplazione di un agire libero, e come ne sia anche segno.

⁴⁸⁵ Cfr. L. TUNDO, *op. cit.*, pp. 117-9.

⁴⁸⁶ *MS*, p. 341; p. 175.

ni⁴⁸⁷. Si tratta di un riformismo graduale “dall’alto verso il basso”, disciolto in una visione teleologica della storia e della natura, che confida in un’umanità proiettata verso un progresso costante al meglio, promossa dalla saggezza e lungimiranza del sovrano, unitamente al vivido antagonismo degli uomini⁴⁸⁸. La volontà generale non possiede diritti coattivi e di controllo contro il sovrano: ad eventuali decisioni ingiuste si può solo opporre querela, ma non resistenza. La giustizia sembrerebbe appiattirsi e risolversi nel diritto, dal momento che ogni atto politico è già conforme alla costituzione e al patto. Come è stato osservato⁴⁸⁹, la giustizia kantiana sembra soffrire di un deficit che si palesa nella mancata corrispondenza fra la premessa della deliberazione di tutti su tutti, come garanzia di giustizia, ed un modello politico, in cui il diritto a partecipare al potere legislativo attraverso il voto è concesso solo ad alcuni. A questa carenza di giustizia nell’impostazione giuridica Kant cerca di sopperire guardando ai principi della morale, che vengono resi attingibili attraverso quelle forme di mediazione rappresentate dalla libertà di pensiero e dalla pubblicità, che andremo ad analizzare qui di seguito.

⁴⁸⁷ Cfr. G. BEDESCHI, *op. cit.*, p. 54 sgg.

⁴⁸⁸ Cfr. *SF*, p. 92; p. 235, la visione ottimistica circa una società civile ideale, quale obiettivo garantito dalla natura e perseguibile dall’umanità, sembra stemperarsi di fronte allo scetticismo con cui Kant allude alla possibilità che l’educazione morale formi buoni cittadini, in virtù della circostanza che lo Stato spesso utilizza le sue risorse per la guerra e non per la formazione. Tuttavia, senza un piano nello Stato e senza un riformismo graduale, non è perseguibile un’evoluzione dell’umanità verso il meglio.

⁴⁸⁹ Cfr. L. TUNDO, *op. cit.*, p. 178, osserva Tundo che la donna è dichiarata da Kant essere inferiore per natura, sancendone l’assoggettamento e la minorità giuridica; «pur con le significative eccezioni già di Poullain de la Barre (*De l’inegalité des deux sexes*, 1673), poi di Condorcet a fine ’700 – accusato di progettare a livello legislativo l’*empire des femmes* – e subito dopo Charles Fourier, fine analizzatore della condizione femminile, i filosofi si dimostreranno lontani dal sospettare che le loro analisi descrivevano lo stato di deprivazione culturale e di secolare asservimento scambiandole per natura»; inoltre cfr. AA.VV., *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, University Park 1997.

2. La libertà di pensiero nell'orizzonte illuministico

Abbiamo rilevato come negli scritti politici kantiani il modo di governo repubblicano [*republikanische Regierungsart*] possa divenire costituzione dello Stato [*Staatsverfassung*] solo attraverso riforme graduali [*allmähliche*], affidate, più che al popolo, alla capacità di giudizio [*Urteilsfähigkeit*] dei governanti⁴⁹⁰. La ragion pratica sottopone la ragion politica ad una pressione riformista continua [*Reformdruck*], ad un dovere di costante democratizzazione, teso a porre le forme empiriche statuali in un dinamismo che sappia attingere continuamente ai principi razionali a priori, oltrepassando la fissità del loro portato storico⁴⁹¹.

Il piano razionale cui il patto rimanda può essere 'praticato' nella misura in cui si riesca ad avviare un riformismo permanente da parte dei rappresentanti. I principi politici ideali sono praticabili, nel senso che richiedono una costante pratica politica morale di avvicinamento⁴⁹². Nel corso di questo lavoro abbiamo messo in luce come il rappresentante in Kant non abbia un mandato libero, ma debba far costante riferimento alla volontà generale, cui dà forma attraverso un continuo richiamo al piano della ragione⁴⁹³. L'auspicato riformismo esige la necessità che lo spirito razionale e di libertà, che permeano il patto e la costituzione repubblicana, trovino uno spazio pubblico garantito dai governanti, al quale questi possano attingere per poter modificare la propria condotta. Si tratterebbe dello spazializzarsi di quell'eccedente *als ob* in un *forum di mediazione* al quale il potere vigente ha il dovere di riferirsi per rettificare le proprie decisioni politiche. È necessario a questo punto analizzare l'evoluzione di quelle libertà, di penna e di pensiero, che rappresentano il nerbo di questa sfera pubblica di opinione, muovendo da quegli scritti maturati in un clima di pieno illuminismo – *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*

⁴⁹⁰ Cfr. U. SASSENBACH, *op. cit.*, p. 129 sgg.

⁴⁹¹ Cfr. *ibidem*.

⁴⁹² Cfr. A. INFRANCA, *op. cit.*, p. 249, la morale nel momento in cui diviene pratica educa chi la adotta.

⁴⁹³ Cfr. prima cap. II, § 1.

(1784) e *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (1786) – per passare, nel terzo paragrafo, alla formulazione della libertà di penna negli scritti *TP* (1793) e *MS* (1797), fino a giungere alla più matura visione delle opere *ZeF* (1795) e *SF* (1798).

A questa indagine premettiamo una breve notazione: già prima della tematizzazione della libertà di pensiero e di stampa propria della sua produzione politica, Kant ha avuto occasione di occuparsi di queste problematiche all'interno dei suoi corsi universitari, a riprova di un'urgenza che attraversa tutto il suo pensiero. In una ricostruzione a ritroso di carattere filologico, Norbert Hinske rileva come Kant fin dalle sue lezioni di logica e antropologia, collocabili intorno a metà anni settanta, abbia preso posizione pubblicamente a favore di una libertà d'espressione⁴⁹⁴.

Kant, come docente universitario, ribadisce spesso nei suoi corsi la circostanza che la pubblicazione dei propri scritti, anche su questioni di religione, rappresenta un criterio perspicuo per poter confrontare le proprie idee, metterle in discussione con quelle degli altri⁴⁹⁵. In questo senso le libertà di pensare e pubblicare rappresentano una vocazione tesa alla possibilità di comunicare reciprocamente giudizi, un'occasione per poter accertare la verità e illuminare il pubblico. Come osserva Hinske, l'interesse di Kant per il diritto alla libertà d'espressione, più che originare da circostanze di fatto, emerge in modo regolare e continuativo nelle sue lezioni pubbliche universitarie, come ribadito da alcuni passaggi della *Logik Blomberg*, ove la privazione della libertà di pensare e manifestare i propri pensieri viene denunciata quale privazione dei diritti fondamentali⁴⁹⁶. Come è stato rilevato, le lezioni universitarie rappresentano una fucina in cui Kant sperimenta,

⁴⁹⁴ Cfr. N. HINSKE, ... *perché il popolo colto rivendica con tanta insistenza la libertà di stampa. Pluralismo e libertà di stampa nel pensiero di Kant*, in "Archivio di filosofia", 1995, n. 1-3, pp. 281-98.

⁴⁹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 282-3, nello scritto di Hinske è presente la traduzione di alcuni passi delle lezioni di logica e antropologia, tenute da Kant a partire da metà anni settanta, che ben evidenziano come la libertà di stampa e il pluralismo della ragione (che esamineremo in seguito) costituiscano tematiche trasversali all'interno della produzione kantiana.

⁴⁹⁶ Cfr. *ibidem*.

mette alla prova e chiarisce a se stesso (come accade in molte *Reflexionen e Bemerkungen*, con la differenza che le sue lezioni sono aperte al confronto con il giudizio altrui) molte tematiche che saranno oggetto futuro della sua produzione ufficiale⁴⁹⁷.

È nello scritto *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) che la tematizzazione filosofica di una libertà di pensiero come processo emerge con tutta l'urgenza di un problema 'contemporaneo'. Il richiamo di Kant al pensare da sé [*selbst zu denken*], senza la direzione altrui [*ohne Leitung eines anderen*] si pone quale denuncia della facile addomesticabilità di un intelletto che, assumendo "precetti e formule, questi strumenti meccanici di un uso razionale, o meglio di un cattivo uso razionale delle sue doti naturali", alberga "nei ceppi di una permanente minorità"⁴⁹⁸. Si tratta dell'esortazione illuministica ad un pensare autonomo, non eterodiretto, ma capace di esercitare la facoltà di giudizio, senza quei riferimenti [*Satzungen und Formeln*] che si incaricano della funzione di pensare per me⁴⁹⁹. Se per un uomo è difficile trarsi fuori da questo stato di minorità, ciononostante "che un pubblico illumini se stesso è invece possibile; anzi, se solo gli si lascia la libertà di farlo, è pressoché inevitabile" [*Daß aber ein Publicum sich selbst aufkläre, ist eber möglich*]⁵⁰⁰, perché è sempre possibile che all'interno del *Publicum* il pensare autonomo di qualcuno riesca a diffondere [*verbreiten*] quello spirito [*Geist*] razionale dell'illuminismo, quale richiamo ad una ragione

⁴⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 287, Hinske osserva che le convinzioni politiche di Kant emergono con maggiore chiarezza nella sua attività di docente universitario.

⁴⁹⁸ *WiA*, pp. 35-6; pp. 45-6, lo scritto kantiano si inserisce all'interno di un dibattito che coinvolse Zöllner, Biester, Kant, Mendelssohn circa il significato di illuminismo, ospitato dalla *Berlinische Monatsschrift* (i testi della disputa sono riportati in AA.VV., *Was ist Aufklärung?, Beiträge aus der berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt 1981). Rileva criticamente Roldán (C. ROLDÁN, *op. cit.*, pp. 66-7) come l'universalismo sconti limiti antropologici: esclude le donne, i servi, i cittadini passivi che non sono neppure legislatori di se stessi. L'auto-illuminismo non riguarda tutti i soggetti.

⁴⁹⁹ Cfr. *WiA*, pp. 35-6; pp. 45-6; cfr. H. REISS, *Kant's Politics and the Enlightenment*, in "Political Theory", n. 2, 1999, p. 237 sgg.; cfr. N. HINSKE, *Tra illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, Pisa 1999.

⁵⁰⁰ *WiA*, p. 36; p. 46.

vigile e non meramente passiva. Questo cammino di *selbst Aufklärung*, esperibile dal *Publicum*, esige la necessità di inscrivere la riforma dell'atteggiamento di pensiero in un processo graduale, lento, ma permanente, perché quand'anche una rivoluzione riesca a determinare la fine di un dispotismo, solo un cambiamento del modo di pensare [*aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen*] potrà evitare che vecchi pregiudizi si sostituiscano a nuovi⁵⁰¹.

«A questo illuminismo non serve invece altro che la *libertà*; e precisamente la più inoffensiva fra tutte quelle che pur si possono chiamare libertà, cioè la libertà di fare in tutti i campi *pubblico uso* della propria ragione»⁵⁰².

Kant per *uso pubblico* della propria ragione [*von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen*] intende quello che ogni persona ne fa “come studioso dinanzi all'intero pubblico dei lettori” [*vor dem ganzen Publicum der Leserwelt*], a differenza dell'*uso privato* della propria ragione, che concerne “un certo impiego o ufficio civile a lui affidato”⁵⁰³. Secondo alcuni interpreti questa divaricazione nell'uso della ragione sarebbe un'affermazione della libertà di pensiero di cui deve godere lo studioso, una spinoziana *libertas philosophandi*, quale possibilità di sottoporre al giudizio della ragione qualunque campo del sapere⁵⁰⁴.

⁵⁰¹ Cfr. *ibidem*; cfr. E. WEIL, *op. cit.*, p. 127 sgg., Kant si fa portavoce del *proprium* della sua epoca, sostenendo la centralità della libertà che va accordata alla riflessione.

⁵⁰² *WiA*, p. 36; p. 46.

⁵⁰³ *Ivi*, pp. 36-7; p. 47.

⁵⁰⁴ Cfr. N. BOBBIO, *op. cit.*, p. 259 sgg. Cfr. G. BEDESCHI, *op. cit.*, p. 37 sgg. Fa notare inoltre C. SINI (*La libertà, la finanza, la comunicazione*, Milano 2001, p. 10) che «secondo Spinoza, dunque, si deve avere il diritto di dire cose che non sono di nessun danno per la morale universale e, perciò, di dire ciò che si pensa. Lo stesso sostennero, a loro rischio e pericolo, Locke e, in seguito, Kant e Fichte. Fu una grande e straordinaria battaglia storica quella che nell'Europa moderna si combatté per stabilire il diritto di espressione. Prevalentemente si trattò, com'è naturale, del diritto di espressione da parte degli intellettuali. Il popolo, che aveva altri bisogni, magari più immediati e impellenti, e che era in gran parte composto di analfabeti o semianalfabeti, se ne occupava poco. Ma poi, attraverso il diritto di espressione difeso dagli in-

L'uso pubblico della ragione viene espressamente distinto da quello privato dal momento che l'uso pubblico è rivolto al mondo, ossia ad una comunità aperta, non racchiusa o circoscritta. Alcuni interpreti hanno sottolineato come la ragione assuma in questo contesto la valenza di autonomia e di auto-legislazione: agiamo, pensiamo e giudichiamo in modo autonomo quando strutturiamo la nostra libertà aderendo e adottando principi universalmente adottabili, che abbiano la struttura di legge formale⁵⁰⁵. In questa prospettiva la libertà di pensiero sarà *in primis* una libertà negativa, come assenza di coercizioni civili, sociali o ideologiche di una qualche autorità, ma anche positiva, come capacità di dare a se stessi una legge di ragione. L'unica autorità ragionevole è allora quella di pensare e agire sulla base di quei principi su cui tutti i membri di una pluralità agirebbero (pubblico uso della ragione), piuttosto che sulla base di principi su cui agirebbe una *audience* limitata, civile, sociale e ideologica (uso privato della ragione)⁵⁰⁶. In questo senso la libertà è anche un "farsi liberi" che si estrinseca in un rifiuto della servitù spirituale e in un affermare la dignità dell'uomo di fronte al potere statale⁵⁰⁷.

Questa diramazione della ragione rinvia al paradigma della tensione fra obbedienza e spirito di libertà, come si evince dalla circostanza che un ufficiale nell'esercizio delle sue funzioni, della sua carica (e quindi nell'uso privato della ragione), non deve discutere gli ordini ma obbedire, ciò nonostante non gli si può im-

tellettuale, i bisogni del popolo diventarono davvero degni di considerazione politica».

⁵⁰⁵ Cfr. O. O'NEILL, *Kant's Conception of Public Reason*, in AA.VV., *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., Band I: Hauptvorträge, p. 37 sgg., l'indipendenza kantiana non è l'indipendenza dell'individuo legislatore, ma dei principi 'legislativi' da pratiche e convenzioni, poteri e ideologie che possono riguardare un gruppo piuttosto che un altro. Il ragionamento in questo caso è la struttura di pensiero e d'azione nella modalità accettabile, praticabile potenzialmente dagli altri.

⁵⁰⁶ Cfr. *ivi*, pp. 45 sgg., rimarca O'Neill come "*Private uses of reason are directed to rescricted audiences, public use of reason are directed to unrescricted audiences*".

⁵⁰⁷ Cfr. M. CATTANEO, *Dignità umana e pace perpetua: Kant e la critica della politica*, cit., p. 7 sgg., per Cattaneo il pensiero politico di Kant rappresenta una conclusione dell'illuminismo ed un suo "completamento".

pedire come studioso (uso pubblico della ragione) di sottoporre al vaglio del pubblico le sue osservazioni sull'ingiustizia del sistema militare⁵⁰⁸. Occorre mettere in luce la divaricazione che si produce all'interno del soggetto nell'uso della sua ragione: da una parte è chiamato ad esercitare la sua funzione professionale, dall'altra quella di studioso, quasi a sottolineare o a rivendicare una libertà trascendentale, intangibile dello studioso, da non intendersi come attività *per professione*, ma come attributo, virtualità (compatibile con uffici privati) di tutti, nella misura in cui sottopongono il proprio giudizio ad un pubblico. Questa distinzione mantenuta all'interno del soggetto viene estesa da Kant a quella grandezza che unisce tutti i soggetti, i quali, nell'uso privato della propria ragione (ufficiale), sono considerati *parte di un meccanismo* [*Theil der Maschine*], chiamati a comportarsi in modo meramente passivo (per essere diretti dal governo), dando vita ad "un'armonia artificiale", mentre attraverso l'uso pubblico della propria ragione divengono "membri di un corpo comune, anzi persino della società cosmopolitica" [*Glied eines ganzen gemeinen Wesens, ja sogar der Weltbürgergesellschaft*]⁵⁰⁹. Abbiamo da una parte una macchina artificiale messa in movimento dal confluire di obbedienze meramente passive di soggetti nell'esercizio privato della loro ragione (con una terminologia hobbesiana), dall'altra un corpo comune (società cosmopolitica) vivificato e illuminato dall'apporto dei propri membri nell'uso libero e pubblico della propria ragione.

In qualche modo la ragione eccedente di Kant sembra poter gettare una luce nella logica hobbesiana della razionalità come calcolo delle conseguenze, aprendo ad una dimensione pubblica [*öffentlich*]⁵¹⁰, quale momento per esprimere pubblicamente e sotto-

⁵⁰⁸ Cfr. *WzA*, p. 37; p. 47.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, la differenza fra *Teil* come parte di un meccanismo e *Glied* come membro attivo la si incontra nuovamente nella *MS*, nello specifico laddove Kant distingue fra cittadino passivo e attivo, come abbiamo già messo in luce (cfr. cap. I, § 4).

⁵¹⁰ Cfr. J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1962; trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari 1971, p. 7 sgg., i curatori dell'edizione italiana consigliano di tradurre il termine *Öffentlichkeit* con sfera o dimensione pubblica. Habermas (p. 12 sgg.) precisa come solo nell'Inghilterra

porre al giudizio del pubblico [*Publicum*] le proprie opinioni, le ingiustizie di una imposizione o di una dottrina anche al fine di meglio indirizzarle. La metafora ricorrente del soggetto passivo come mero ingranaggio di una macchina si arricchisce di un ulteriore elemento laddove Kant mette in luce che la minorità, attribuita all'incapacità del pensare autonomamente, si alimenta di "precetti e formule", quali *strumenti meccanici* [*mechanischen Werkzeuge*] di un cattivo uso della ragione⁵¹¹. Questi strumenti artificiosi, atti a sospendere e sostituire la capacità di servirsi del proprio intelletto, non sono altro che *pre-giudizi* [*Vorurteile*], un aver già giudicato, attraverso cui ci si preserva dall'obbligo di esporsi apertamente al contatto con la realtà⁵¹².

Se l'uso privato della ragione può essere limitato, l'uso pubblico deve essere sempre libero, vale a dire che se come cittadino privato si ha il dovere di rispettare la legge, come uomo di ragione si ha il dovere di fare uso pubblico della ragione, criticando e mettendo in luce, senza essere ostacolati da censura, le ingiustizie eventuali di quelle stesse leggi che pure bisogna rispettare⁵¹³. Il richiamo a fare uso pubblico della ragione in tutti i campi procede congiuntamente al progresso dell'umanità verso il meglio⁵¹⁴, pertanto, qualora ci si volesse obbligare a rispettare una dottrina immodificabile, qualora un'epoca impegnasse quella successiva al-

del tardo seicento e nella Francia del XVIII secolo si possa parlare di opinione pubblica come categoria storica. Nella lingua tedesca il sostantivo si forma dall'aggettivo *öffentlich* nel corso del XVIII secolo, in analogia con *publicité* e *publicity*, per alludere alla formazione di una sfera pubblica di opinione, a testimonianza di come si tratti di un concetto proprio della società borghese. Tomba (cfr. M. TOMBA, *Pubblicità e terzo forum in Kant*, cit., p. 411 sgg.) rileva come il sostantivo *Öffentlichkeit* non compaia mai negli scritti di Kant. Se si eccettuano gli usi dell'aggettivo *öffentlich*, Kant utilizza spesso *Publicum* per alludere alla sfera pubblica. Per una trattazione specifica della lettura habermasiana di Kant, della concezione e della nozione di sfera pubblica in Kant si rimanda ai successivi paragrafi di questo lavoro.

⁵¹¹ *WiA*, p. 36; p. 46.

⁵¹² Cfr. *ibidem*.

⁵¹³ Cfr. *ivi*, p. 38 sgg.; p. 49; cfr. N. BOBBIO, *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, cit., pp. 259-60.

⁵¹⁴ Cfr. E. WEIL, *op. cit.*, p. 127.

l'impossibilità di ampliare le proprie conoscenze, sarebbe come "calpestare i sacri diritti dell'umanità"⁵¹⁵. Non si può ossificare una dottrina obbligandosi a renderla immodificabile, perché sarebbe come bloccare l'illuminismo. L'umanità, come testimoniano avvenimenti quali la rivoluzione, è avviata verso un miglioramento morale, verso un processo di illuminazione graduale, cui contribuisce ogni individuo che, in virtù della facoltà di fare pubblico uso della sua ragione e di pensare da sé, dimostra di essere un soggetto intrinsecamente teleologico. Nella prima parte di questo scritto Kant si rivolge soprattutto all'uso pubblico e privato della ragione in *cose di religione*, e, ribadendo la necessità che i cittadini, soprattutto gli ecclesiastici, possano fare pubblicamente le proprie osservazioni con scritti riguardo ad emendamenti sulle istituzioni (religiose) vigenti, aggiunge che, qualora questo pubblico rischiaramento riesca a diffondersi con ampiezza fra i cittadini, sarà allora possibile "presentare davanti al trono una proposta" per proteggere quelle comunità che si fossero riunite in un'istituzione religiosa *trasformata*⁵¹⁶.

Nell'ultima parte dello scritto Kant, pur plaudendo al regno di Federico che aveva dato avvio ad un graduale illuminismo, prende posizione contro la censura affermando che un monarca "offende persino la sua maestà, se si immischia in queste cose degnando del controllo governativo gli scritti nei quali i suoi sudditi cercano di chiarire le loro vedute"⁵¹⁷. Come è stato rilevato da alcuni interpreti⁵¹⁸, pochi anni dopo la *KrV* Kant estende l'attività critica (il più ampio e libero uso pubblico della ragione come studiosi) alla religione e allo Stato proprio con lo scritto sull'illuminismo, come si evince dalle parole poste quasi a conclusione con le quali, pur continuando il dovuto plauso al suo monarca, afferma che:

⁵¹⁵ *WiA*, p. 39; p. 49.

⁵¹⁶ *Ibidem*.

⁵¹⁷ *Ibidem*.

⁵¹⁸ Cfr. G. MARINI, *Considerazioni su resistenza e rivoluzione nell'ultimo Kant (1793-1798)*, cit., pp. 22-3; cfr. E. WEIL, *op. cit.*, p. 127; sul punto cfr. M. CATTANEO, *Dignità umana e pace perpetua: Kant e la critica della politica*, cit., p. 8.

«l'atteggiamento di pensiero di un capo di Stato che favorisca quell'illuminismo va ancora oltre, e comprende che anche riguardo alla sua *legislazione* non comporta pericolo permettere ai suoi sudditi di far *pubblicamente* uso della propria ragione, e di presentare al mondo i loro pensieri su una migliore stesura di tale legislazione, persino con una aperta critica di quella già data»⁵¹⁹.

Alla fine dello scritto l'uso pubblico della ragione, la libertà di pensiero [*Beruf zum freien Denken*] assumono un carattere politico che nel tempo potrà contagiare il modo di sentire del popolo [*Sinnesart des Volk*] e del governo, trasformandosi in una libertà di agire [*Freiheit zu handeln*]⁵²⁰. Se la libertà di agire passa attraverso un processo graduale di educazione al pensare da sé, allora appare più chiara l'affermazione, già riportata in precedenza, ove Kant sottolinea che una rivoluzione potrà porre fine ad un dispotismo, ma non riformare l'atteggiamento di pensiero, circostanza che, alla luce di quanto osservato, ci autorizza a ritenere che anche la modifica della legislazione statale esiga una permanente e graduale attenzione alle riforme⁵²¹. Come è stato osservato da alcuni interpreti, la libertà di pensiero in Kant presenta implicazioni che investono tanto la filosofia del diritto quanto la filosofia politica,

⁵¹⁹ *WiA*, p. 41; p. 51.

⁵²⁰ Cfr. *ibidem*.

⁵²¹ Cfr. *ibidem*, torna alla fine la terminologia osservata in precedenza a proposito dell'uomo che, privato del suo libero pensiero, della sua dignità, è poco più che una *macchina*. Cfr. G. LANDOLFI PETRONE, *La libertà di pensiero in Zum ewigen Frieden*, in AA.VV., "Un progetto filosofico" della modernità. Per la pace perpetua, Napoli 2000, pp. 238-9, l'autore sottolinea come alla libertà di pensiero sia sottesa, in questo scritto, l'esigenza di attenuarne la pericolosità per l'assetto vigente, mettendone in evidenza il carattere riformista. Si tratterebbe di una libertà difensiva, propria degli intellettuali, all'interno del clima culturalmente "fruttuoso" prodotto dal federicianesimo. Atteggiamento che si radicalizzerà negli scritti degli anni novanta, dopo il mutamento dell'assetto politico vigente e del clima ove si trova ad interagire l'*intelligenza*. Cfr. G. MARINI, *Considerazioni su resistenza e rivoluzione nell'ultimo Kant (1793-1798)*, cit., pp. 22-3, Marini osserva come nell'ultima parte dello scritto sull'illuminismo, laddove Kant rileva la paradossalità di una libertà civile "considerata in grande" (potremmo dire in assenza di limiti), si possa scorgere un cenno alla pericolosità per l'esistenza della società civile stessa del poter contestare ogni diritto dello Stato (e quindi di un diritto di resistenza).

come si può desumere dallo scritto sull'illuminismo⁵²². Se da una parte la libertà di pensiero è un diritto inviolabile che investe non solo lo studioso, ma il cittadino in generale, quale sacro diritto dell'umanità di cui vanno definite le condizioni di possibilità di esercizio (*uso pubblico-uso privato* della ragione), dall'altra si tratta di una libertà eminentemente politica, qualora riesca a porsi come sfera pubblica di discussione e di azione, capace di orientare il governo verso un costante riformismo.

Una volta prese in esame le linee portanti di *WiA* può essere perspicuo riprendere alcune delle suggestioni di Foucault (già in parte prese in esame a proposito della rivoluzione) il quale, "in modo sorprendente", sostiene che in questo testo si aprirebbe la prospettiva dell'*ontologia del presente*⁵²³. La domanda sull'illuminismo non sarebbe tanto una questione sull'appartenenza ad una dottrina o tradizione, ma il situarsi in un tempo, che è il proprio. In questo senso il *sapere aude* come paradigma dell'illuminismo configurerebbe il compito della propria attualità, ossia un'interrogazione filosofica che problematizza il presente, che non si limita a descriverlo, ma prescrive il coraggio di inventarsi un cambiamento possibile, avviando un lavoro su di sé⁵²⁴. Per il Foucault interprete di Kant, l'autocoscienza propria dell'illuminismo muove dalla sua capacità di nominarsi, di darsi un imperativo che riesca a sollevare questo evento dal rapido succedersi della storia del pensiero, collocandolo non in una imprecisata atopia, bensì in un presente, in un "noi", quale "insieme culturale caratteristico della sua propria attualità"⁵²⁵. In questo senso l'illuminismo non sarebbe

⁵²² Cfr. G. LANDOLFI PETRONE, *op. cit.*, pp. 237-8.

⁵²³ Cfr. M. FOUCAULT, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 254 sgg., Foucault in uno dei suoi ultimi corsi al Collegio di Francia, il 5 gennaio 1983, commenta il testo kantiano sull'illuminismo; cfr. R.R. TERRA, *Foucault lecteur de Kant: de l'anthropologie à l'ontologie du présent*, in AA.VV., *L'année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des lumières: actes du colloque de Dijon, 9-11 mai 1996 organisé par la Société kantienne de langue française et la Société bourguignonne de philosophie*, Paris 1997, p. 159 sgg.

⁵²⁴ Cfr. M.P. FIMIANI, *op. cit.*, p. 40 sgg., l'uscita dallo stato di minorità non promette l'arbitrio, ma solo un retto ragionare.

⁵²⁵ M. FOUCAULT, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 254, l'atteggiamento illu-

solo un periodo, ma, come evento largo capace di sfondare la mera episodicità nella storia del pensiero, si estenderebbe fino a porsi come un atteggiamento di pensiero razionale che ha il suo costitutivo, intrinseco “ora” in questa virtualità permanente⁵²⁶.

L'interrogarci sulla possibilità che la libertà di pensiero possa avviare ad una dimensione politica pubblica, unitamente all'attenzione al modo in cui evolve il concetto di libertà di pensiero all'interno della produzione spiccatamente politica kantiana, ci portano allo scritto *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (1786), frutto di una controversia sul rapporto fra fede e ragione, che vede come contendenti l'illuminismo berlinese e la “filosofia della fede”, diatriba accolta dalla *Berlinische Monatsschrift*⁵²⁷. Sollecitato dagli illuministi berlinesi Kant interviene nel dibattito e, senza prendere posizione per nessuna delle parti in causa⁵²⁸, chiarisce cosa debba

ministico può fungere da modo per riannodare il filo con la propria attualità, per dirne il senso. In quest'ottica gli illuministi si pongono non più “in un rapporto longitudinale con gli antichi, ma in quello che potrebbe essere chiamato un rapporto ‘sagittale’ con la propria attualità” (*ivi*, p. 255).

⁵²⁶ Cfr. *ivi*, p. 260; sull'interpretazione di Foucault vedi anche M. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Between Nietzsche and Kant. Michel Foucault's reading of “What is Enlightenment?”*, in “History of Political Thought”, n. 2, 1999, pp. 337-56; cfr. M. MERANZE, *Critique and Government. Michel Foucault and the Question “What is Enlightenment?”*, in AA.VV., *What's Left of Enlightenment? A Post-modern Question*, Stanford 2001, p. 102 sgg.

⁵²⁷ Cfr. F. VOLPI, *Kant e l'“oriente della ragione”*, in I. KANT, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, cit., pp. 9-42, la *Berlinische Monatsschrift*, rivista berlinese organo dell'illuminismo, accolse una controversia fra Jacobi e Mendelssohn circa la posizione di Lessing sullo spinozismo, quale concezione razionale del divino che approdava al panteismo. Si tratta di uno scontro che poi si estese fino a comprendere il rapporto fra fede e ragione, fra scuole di pensiero quali l'illuminismo berlinese, che incarnava la razionalità, e la “filosofia delle fede”, che accentuava i limiti della conoscenza razionale (condurrà alla *Schwärmerei*, esaltazione del genio). Gli illuministi berlinesi auspicavano un intervento di Kant per vari ordini di ragioni, fra i quali il timore che l'imminente cambio ai vertici del potere (avvenuto nell'agosto 1786 con la morte di Federico II di Prussia e la salita al trono di Federico Guglielmo II) potesse costituire un pericolo per la libertà di pensiero e di espressione concessa da Federico II (ricordiamo che nello scritto sull'illuminismo Kant aveva riportato il motto di Federico II, “ragionate come volete e su quel che volete, ma obbedite” (*WiA*, p. 41; p. 51). Timore che, come vedremo in seguito, si rivelò fondato.

⁵²⁸ *WbDO*, pp. 133-4; pp. 45-6, Kant, pur condividendo con Jacobi l'as-

intendersi per orientarsi nel pensiero. “Letteralmente, *orientarsi* significa: determinare a partire da una certa regione del mondo (una delle quattro in cui suddividiamo l'*orizzonte*), le altre, in particolare l'*oriente*”⁵²⁹, a questo scopo bisogna sentire in se stessi il senso della destra e della sinistra, bisogna quindi avere un criterio aprioristico, soggettivo, una facoltà di distinguere che funga da bussola per gli oggetti⁵³⁰. Si tratta di un orientamento geografico che Kant estende analogicamente all'orientarsi del pensiero, quale ricerca di un criterio che indirizzi l'uomo nel buio incedere della conoscenza, individuato da Kant, fin dalla *KrV*, nella ragione stessa:

«Una pura fede razionale è dunque la guida o la bussola con cui il pensatore speculativo può orientarsi nelle sue peregrinazioni razionali nell'ambito degli oggetti sovrasensibili, e con cui l'uomo dotato di una ragionevolezza comune, ma (moralmente) sana, può tracciare la propria via, perfettamente adeguata dal punto di vista sia teoretico sia pratico all'intero fine della sua destinazione; e questa stessa fede razionale va posta a fondamento di ogni altra fede, anzi di ogni rivelazione»⁵³¹.

sunto che la ragione non possa oltrepassare i limiti dell'esperienza, non può avallarne, rinunciando alla filosofia critica, il salto nell'assoluto compiuto con l'ausilio del genio o della fede. Rispetto a Mendelssohn non può avallare la sua fiducia sulle capacità metafisiche della ragione. Su questa controversia, cfr. A. GENTILE, *Immanuel Kant: Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, Roma 1986, p. 21 sgg.

⁵²⁹ *WhDO*, p. 134; p. 47.

⁵³⁰ Cfr. F. VOLPI, *Kant e l'“oriente della ragione”*, cit., p. 33 sgg.; cfr. A. GENTILE, *op. cit.* pp. 38-9, entrambi gli autori riportano le obiezioni mosse da Heidegger nel § 23 di *Sein und Zeit* (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927; trad. it. *Essere e tempo*, Milano 1971, p. 137 sgg.) al significato di “orientamento” formulato da Kant. Se per Kant l'orientamento è possibile in virtù di un sentimento soggettivo di differenziazione fra destra e sinistra, quale condizione di possibilità per orientarsi nel mondo presente aprioristicamente nel soggetto, per Heidegger, invece, questo fondamento soggettivo dell'orientamento è una costruzione. Si tratta, secondo la lettura heideggeriana, di cogliere l'appartenenza dell'esserci del soggetto al mondo che fa sì che l'orientamento si fondi sull'a priori soggettivo “dell'essere-nel-mondo”. Ciò significa che mentre secondo Heidegger ci si orienta nel mondo in base al nostro essere già da sempre in esso, per Kant, invece, lo spazio, l'essere-nel-mondo sono determinati a partire da un sentimento a priori meramente soggettivo.

⁵³¹ *WhDO*, p. 142; pp. 58-9.

A conclusione di questo confronto critico con Mendelssohn da una parte, con il fideismo di Jacobi dall'altra, Kant, in difesa di una ragione critica (che condurrebbe ad un ateismo del mondo per la "filosofia della fede"), si richiama alla libertà di pensiero. Come era accaduto nello scritto sull'illuminismo, libertà di pensiero e ragione si coimplicano e, nella misura in cui la libertà di pensiero si dispiega in un uso pubblico della propria ragione, un attacco alla ragione (perorato soprattutto da Jacobi) non solo rischia di riverberarsi sulla libertà di pensiero, ma costituisce *eo ipso* un attacco a tale libertà⁵³². Kant si chiede cosa ne sarebbe della libertà di pensiero se la procedura inaugurata da questi pensatori prendesse il sopravvento, così rivolgendosi a Jacobi:

«Ma avete riflettuto attentamente su ciò che state facendo e sulle conseguenze dei vostri attacchi alla ragione? Senza dubbio volete che *la libertà di pensiero* rimanga intatta, poiché senza di essa anche i liberi slanci del vostro genio finirebbero presto»⁵³³.

A questo punto, sollecitato dall'*entourage* illuministico, ma in piena coerenza con il suo metodo critico, Kant chiarisce cosa rappresenti l'esercizio politico della libertà di pensiero, muovendo da divieti e circostanze che possono impedirne l'esercizio o che possono addirittura dissolverla. In questo orizzonte prospettico alla libertà di pensiero Kant contrappone la costrizione sociale [*Der Freiheit zu denken ist erstlich der bürgerliche Zwang entgegengesetzt*], intesa come privazione della possibilità di veicolare e rendere pubblico il proprio pensiero (privazione della possibilità di scrivere e di parlare). Osserva Kant che

«[...] si è soliti dire che un potere superiore può privarci della libertà di *parlare* o *scrivere*, ma non di *pensare*. Ma quanto, e quanto correttamente *penseremmo*, se non pensassimo in comune con gli altri a cui *comuniciamo* i nostri pensieri e che ci *comunicano* i

⁵³² Cfr. A. GENTILE, *op. cit.*, p. 32.

⁵³³ *WbDO*, p. 144; p. 62; cfr. W. STEGMAIER, "Was heißt: Sich in Denken orientieren?" *Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant*, in "Allgemeine Zeitschrift für Philosophie", n. 1, 1992, p. 1 sgg.; inoltre cfr. G. GIANNETTO, *Il problema kantiano dell'orientamento*, in "Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli", 1974-1975, p. 269 sgg.

loro? Quindi si può ben dire che quel potere esterno che strappa agli uomini la libertà di *comunicare* pubblicamente i loro pensieri, li priva anche della libertà di *pensare*»⁵³⁴.

La costrizione sociale viene così a coincidere con una privazione del libero pensiero [*Freiheit zu denken*], dal momento che il terreno di validazione del proprio pensiero è dato, nei termini kantiani, dal confronto, dal pensare in comune con gli altri⁵³⁵, o, con uno sguardo all'etica, dalla possibilità di universalizzare la propria massima. Se la libertà di pensiero non può isolarsi, dal momento che il pensiero non può formarsi senza la comunicazione con gli altri, allora il coraggio di pensare diverrà transitivamente coraggio di parlare pubblicamente⁵³⁶. Come è stato osservato⁵³⁷, in *WhDO* Kant ritiene consapevolmente che “il pensiero, per quanto sia un'occupazione solitaria, dipende dagli altri quanto alla sua stessa possibilità”.

Alla libertà di pensiero si contrappone anche una costrizione della coscienza [*Gewissenszwang*], intesa come tendenza a vicariare un pensare autonomo, a “bandire ogni verifica razionale” ammannendo gli animi con “formule di fede precostituite” (che potremmo equiparare ai pregiudizi esaminati nello scritto sull'illuminismo). La libertà di pensiero significa anche sottomissione della ragione “alla legge che essa stessa si dà” [*die sie sich selbst gibt*]⁵³⁸, nel senso che se la ragione non si sottomette alla propria legge deve seguire la legge altrui. Quando, invece, la ragione non si conforma alla sua legge finisce per distruggere se stessa, come sottolinea Kant utilizzando espressioni come *esaltazione* [*Schwärmerei*], che allude ad una massima che annulla la funzione legislatrice della ragione, *superstizione* [*Aberglaube*], intesa come abdicazione della

⁵³⁴ *WhDO*, p. 144; pp. 62-3.

⁵³⁵ *Ibidem*, sul pluralismo e sulla comunicabilità dei pensieri diremo in seguito.

⁵³⁶ Cfr. M. CATTANEO, *Dignità umana e pace perpetua: Kant e la critica della politica*, cit., p. 2; inoltre cfr. M.P. FIMIANI, *op. cit.*, pp. 34-5.

⁵³⁷ H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 65.

⁵³⁸ *WhDO*, p. 145; p. 63.

ragione al dato di fatto, *incredulità* [*Unglaube*], intesa come indipendenza della ragione dal suo stesso bisogno, e *libertinismo* [*Freigeisterei*], quale radicalizzarsi dell'incredulità nel non riconoscimento di alcun dovere⁵³⁹. Una ragione che si vuole fondata su limiti, sull'indipendenza dal dato di fatto, sulla libertà di seguire la propria legge, esige una pratica faticosa⁵⁴⁰.

Libertà di pensiero significa, in questa prospettiva, che la ragione può procedere orientandosi unicamente con gli appigli e i riferimenti che inferisce da sé, che sono leggi a se stessa, pena il suo procedere nel buio unito alla perdita della libertà di pensiero. Il tenersi insieme di ragione e libertà, *leitmotiv* di tutto lo scritto, viene ribadito in una nota a conclusione dello scritto, laddove Kant mette in evidenza come

«servirsi della propria ragione non significa nient'altro che chiedersi, ogni qualvolta si deve assumere qualcosa, se si ritiene davvero possibile eleggere la ragione di tale assunzione, o anche la regola che consegue da ciò che si assume a principio generale del proprio uso della ragione»⁵⁴¹.

Non occorre avere conoscenze per confutare superstizioni, ma basta seguire la massima stessa dell'auto-conservazione della ragione [*der Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft*], occorre tuttavia abituare le menti a questo tipo di riflessione⁵⁴².

In estrema sintesi in *WbDO* Kant approfondisce i principi che permeano lo scritto sull'illuminismo, chiarisce che la ragione evocata è una ragione pura pratica, e infine dà una formulazione *in nuce* di quel criterio di universalizzabilità della massima che, come abbiamo visto⁵⁴³, innerva tutta la sua costruzione mora-

⁵³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 145-6; pp. 64-5; inoltre cfr. F. PROUST, *Pensée et liberté (Introduction)*, in I. KANT, *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que les Lumières?*, Paris 1991.

⁵⁴⁰ Cfr. N. MERKER, *op. cit.*, p. 127 sgg.

⁵⁴¹ *WbDO*, pp. 146-7; p. 66.

⁵⁴² *Ibidem*, secondo Kant è assai facile educare le menti dei singoli all'illuminismo, ma illuminare un'epoca è più laborioso, dal momento che si incontrano molti ostacoli esterni.

⁵⁴³ Cfr. cap. I, § 1.

le⁵⁴⁴. Secondo alcuni interpreti la libertà di pensiero così come emerge da questo scritto (“unico tesoro rimastoci in mezzo a tutte le imposizioni sociali”)⁵⁴⁵ non avrebbe una funzione politica attiva, come concreta possibilità di agire per attuare la perfetta costituzione, ma sarebbe uno strumento di elevazione della dignità umana⁵⁴⁶. Tuttavia, pur sottolineando come negli scritti degli anni '80 la libertà di pensiero sia permeata da istanze illuministiche e coincida con il filosofico richiamo all'idea di *selbst denken*, non si può eludere la circostanza che proprio lo sgombrare il campo da superstizioni e pregiudizi costituisca la *condizione di possibilità* per l'esercizio di una libertà di pensiero nelle forme di una libera comunicazione e di un dissenso propositivo, come vedremo meglio negli scritti successivi.

3. *Dalla libertà di penna all'Università: gli scritti politici degli anni '90*

Per quel che concerne la sua produzione politica degli anni '90, Kant, nello scritto *TP* (1793), dopo aver escluso la possibilità giuridica di esercitare resistenza contro il governo, enuncia l'illuministico principio della *libertà di penna* [*Freiheit der Feder*] quale palladio dei diritti del popolo [*das einzige Palladium der Volksrechte*] o contrappeso ad eventuali sviamenti di potere “involontari” del sovrano⁵⁴⁷. Esclusa la resistenza, il suddito deve presupporre comunque la buona fede del sovrano, anche di fronte a decisioni ingiuste (perché lesive del patto e della ragion pratica), in questo caso l'unico rimedio, che non assurge a controllo istituzionale, è costituito dalla possibilità per il suddito di “rendere pub-

⁵⁴⁴ Cfr. N. MERKER, *op. cit.*, p. 127 sgg., l'elevamento a principio universale, nell'uso della propria ragione, della massima della propria azione fa sì che si dileguino superstizioni ed esaltazioni.

⁵⁴⁵ *WbDO*, p. 144; p. 63.

⁵⁴⁶ Cfr. G. LANDOLFI PETRONE, *op. cit.*, pp. 238-9.

⁵⁴⁷ Cfr. *TP*, p. 304; p. 150.

blicamente nota la sua opinione su ciò che nelle disposizioni di quel supremo potere gli appaia un'ingiustizia contro il corpo comune" [*öffentlich bekannt zu machen*]⁵⁴⁸.

«Dunque *la libertà di penna* – mantenuta nei limiti del massimo rispetto e amore per la costituzione nella quale si vive attraverso l'atteggiamento di pensiero liberale dei sudditi, che quella stessa libertà esorta ancora in tal senso (e perciò le penne si limitano reciprocamente da sole, in modo da non perdere la propria libertà) – è l'unico palladio dei diritti del popolo. Infatti volergli negare anche questa libertà non significa soltanto sottrarre ad esso ogni pretesa al diritto nei confronti del supremo possessore del potere (come vuole Hobbes), ma anche sottrarre a quest'ultimo, la cui volontà dà comandi ai sudditi, come cittadini, solo in quanto egli rappresenta la volontà generale del popolo, ogni conoscenza di ciò che, se gli fosse noto, modificherebbe egli stesso, ed è metterlo in contraddizione con sé medesimo»⁵⁴⁹.

Come è stato osservato⁵⁵⁰, la concezione politica kantiana differisce da quella hobbesiana per il fatto che l'idealità che permea la filosofia politica kantiana eccede le forme istituzionali, ossia i diritti non sono ceduti hobbesianamente una volta per tutte, ma il suddito ha la facoltà, come cittadino, di dissentire nel fare *pubblico uso della sua ragione*, mantenendo viva quella prospettiva ideale (che potremmo chiamare volontà generale) che sta alla base del patto originario stesso. Se fosse negata al popolo anche questa libertà non significherebbe soltanto negargli ogni pretesa al diritto nei confronti del possessore del potere [*des obersten Befehlshabers*] come vuole Hobbes, ma significherebbe privare il sovrano stesso, come rappresentante della volontà generale, dell'opportunità di conoscere ciò che può essere modificato⁵⁵¹. L'esercizio di questa libertà, stemperato nella sua carica potenzialmente eversiva, confluisce nell'alveo riformista come capacità di influenzare le menti umane e l'operato del sovrano, qualora

⁵⁴⁸ *Ibidem.*

⁵⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁵⁰ Cfr. G. RAMETTA, *op. cit.*, p. 270 sgg.

⁵⁵¹ Cfr. *TP*, p. 304 sgg.; pp. 150-1.

sappia aprire uno spazio di pubblica opinione che attesti la pluralità delle volontà che maturano in seno ai sudditi-cittadini⁵⁵². Si tratta di uno spazio che funge da criterio di legittimità, da terreno di validazione per le decisioni sovrane, un forum pubblico che avvia alla universalizzabilità propria della ragion pratica, al fine di riformare e adeguare incessantemente la lettera statutale allo spirito repubblicano. Kant rimarca come infondere nel sovrano il timore che dal libero e autonomo pensare [*durch Selbst- und Lautdenken*] possano derivare disordini per lo Stato significa destare sfiducia in lui verso il popolo e verso sé medesimo⁵⁵³. Tuttavia, nonostante il richiamo kantiano alla necessità che nel corpo comune obbedienza (sotto un meccanismo di leggi coattive) e spirito di libertà si tengano insieme, al fine di fornire una legittimazione (per quanto si tratti di una giustificazione non suffragata da un consenso fattuale, ma meramente razionale) alle obbligazioni derivanti dal potere di fatto, occorre constatare come questa libertà di pensiero rappresenti solo un diritto negativo del popolo, non accompagnato da un effettivo potere di controllo o contro-potere, come si rileva da questa affermazione:

«il principio universale secondo cui un popolo ha i suoi diritti *negativamente*, vale a dire per giudicare solo ciò che potrebbe essere considerato come *non decretato* dalla suprema legislazione con

⁵⁵² Cfr. G. LANDOLFI PETRONE, *op. cit.*, pp. 238-9, la ricostruzione del contesto storico che fa da sfondo alla libertà di pensiero in Kant è tesa, per Landolfi Petrone, differentemente da quanto abbiamo constatato nella lettura di Norbert Hinske, a mettere in luce come i cambiamenti politici occorsi negli anni '90 in Prussia si siano riverberati sulla visione kantiana della libertà di stampa. A tal proposito si sottolinea come la morte di Federico il Grande e la salita al trono di Federico Guglielmo II (1786) avesse avuto come effetto una progressiva trasformazione dello Stato prussiano in uno Stato confessionale, con conseguente irrigidimento del potere nei confronti dell'*Aufklärung*. La preoccupazione kantiana sarebbe attestata già dallo scritto del 1786, *WbDO*, divenendo poi lapalisiana nella vicenda censoria che accompagna la pubblicazione dello scritto razionale sulla *Rel.* (1793). In questa linea, la vittoria che otterrà Kant sulla censura in occasione della pubblicazione, va letta come un richiamo all'autonomia dell'Università, alla sua funzione promotrice e garantista nei confronti degli intellettuali. Landolfi Petrone riporta anche la *vis polemica* che accompagna l'epistolario kantiano di questo periodo.

⁵⁵³ *TP*, p. 304; pp. 150-1.

la sua migliore volontà, è contenuto nella proposizione: *ciò che un popolo non può deliberare su se stesso non può essere neppure deliberato dal legislatore sul popolo*»⁵⁵⁴.

In questa prospettiva l'esigenza che il rispetto assoluto della libertà di espressione passi attraverso l'apertura di uno spazio pubblico nel quale possa dispiegarsi l'idea di diritto, unitamente all'auspicio che si prenda in considerazione il punto di vista dei filosofi, sono rimessi, almeno in questo scritto, alla benevolenza del sovrano⁵⁵⁵.

Questa linea tesa a mantenere in un rapporto di tensione obbedienza e spirito di libertà trova conferma nella *MS* (1797), dove Kant, pur ribadendo l'irresistibilità della costituzione fenomenica vigente, per quanto difettosa, pena il ritorno a suprema legislazione della forza sul diritto, congiuntamente all'impossibilità che nell'esperienza possa esservi un esempio adeguato di idea di costituzione conforme alla ragion pratica, ammette che la legislazione possa essere discussa pubblicamente⁵⁵⁶. Nonostante l'irresistibilità e il dovere assoluto di obbedienza al potere vigente, il sovrano deve accordare al popolo la facoltà di rendere pubblicamente nota la sua opinione circa eventuali ingiustizie. L'idea di una costituzione politica in generale è santa e irresistibile, *ergo* la legislazione può solo essere pubblicamente discussa [*über die ihr zwar öffentlich vernünfteln*]⁵⁵⁷.

A questo punto si tratta di interrogarsi su una libertà di penna che potrebbe apparire una debole concessione o un compromesso, a fronte della negazione di una possibilità istituzionale di resi-

⁵⁵⁴ *Ibidem*, in ogni corpo comune debbono coesistere *obbedienza* [*Gehorsam*] sotto il meccanismo della costituzione statale secondo leggi coattive unitamente ad uno *spirito di libertà* [*Geist der Freiheit*], perché ognuno ha bisogno di essere persuaso che la coazione sia legittima.

⁵⁵⁵ Cfr. A.M. ROVIELLO, *op. cit.*, p. 186 sgg.

⁵⁵⁶ Cfr. *MS*, p. 372; p. 216, Kant risponde alle critiche mossegli riguardo alla negazione del diritto di resistenza, sostenendo che se il popolo si sentisse autorizzato a opporre la forza ad una costituzione difettosa, allora s'immaginerebbe di avere la facoltà di mettere la forza al posto della suprema legislazione; il risultato sarebbe una volontà suprema che distrugge se stessa.

⁵⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 372; pp. 216-7.

stere al potere e di una auspicata partecipazione effettiva del cittadino alla vita politica, almeno in linea di principi a priori⁵⁵⁸. Questo incessante interrogare il pensiero politico su questioni che continuano a presentarsi, anche in epoca contemporanea, come snodi concettuali per testare e monitorare il tasso di democraticità di un sistema politico, richiede che si facciano dialogare prospettiva politica kantiana in senso largo (esaminata nei primi capitoli di questo lavoro), contesto storico, unitamente al *proprium* concettuale di ogni singolo scritto.

In questo senso la domanda sul ruolo della libertà di espressione nella dinamica politica kantiana non può prescindere dal modo di intendere la sovranità. Abbiamo più volte ricordato come la filosofia politica kantiana, pur essendo intrisa di suggestioni rousseauiane sul sovrano universale, prenda espressamente le distanze da una democrazia diretta a favore di una sovranità mediata e filtrata dalla rappresentanza e, parimenti, da una rappresentanza immediata di stampo hobbesiano per via di un'eccedenza ideale della sovranità. Se questo iato razionale si riduca nella prassi ad un debole surrogato, quale la libertà di penna, o se invece possa costituirsi in un'istanza democratica capace di compenetrare il potere vigente, una sorta di luogo di mediazione fra diritto e politica, può comprendersi (si tratta di un problema di cui va colta l'apertura esegetica) allargando lo sguardo fino alla visione emergente da altri scritti successivi che ripropongono e complicano la questione. Un'ulteriore precisazione della visione può ricavarsi ancora da *TP*, segnatamente dal passo in cui Kant afferma:

«Se ora mi si volesse fare l'obiezione di lusingare troppo i monarchi con queste mie affermazioni sulla loro inviolabilità, allora spero che mi si vorrà risparmiare l'obiezione che io concedo troppo favore al popolo quando dico che questo ha allo stesso modo i suoi inalienabili diritti verso il capo dello Stato, sebbene questi non possano essere diritti coattivi»⁵⁵⁹;

⁵⁵⁸ Cfr. A. TOSEL, *op. cit.*, p. 99 sgg. Tosei si chiede se questa libertà di espressione sia davvero così debole e se rappresenti il portato di un compromesso con la borghesia tedesca.

⁵⁵⁹ *TP*, p. 303; p. 149.

si tratta del diritto dei popoli, come abbiamo appena visto, a rendere pubbliche le proprie opinioni e rimostranze al sovrano, auspicando un mutamento mediato del diritto vigente⁵⁶⁰. Questo diritto a fare *pubblico uso della ragione*, a fronte di un'obbedienza *in toto* alle decisioni sovrane, rappresenta, tuttavia, un "diritto non coattivo" del popolo nei confronti del capo dello Stato, nella cornice di una aprioristica buona fede da parte di quest'ultimo.

A partire da queste affermazioni alcuni interpreti sono propensi a ritenere che quand'anche "una tale libertà fosse negata dal sovrano, il suddito non potrebbe opporre resistenza"⁵⁶¹, altri, in modo critico, ritengono che l'apriorismo assoluto dei principi dello Stato, quale quello della libertà come copartecipazione, si contragga nella prassi in una inefficace libertà di penna, portato della ricerca di un compromesso fra dispotismo illuminato e spirito dell'*Aufklärung*⁵⁶². Altri ancora ritengono che la libertà di pensiero sia consustanziale alla critica verso il potere che, in qualche modo, fa da contraltare alla negazione del diritto di resistenza⁵⁶³.

Il luogo che ci permette di osservare uno slittamento più evi-

⁵⁶⁰ Cfr. G. MARINI, *Considerazioni su resistenza e rivoluzione nell'ultimo Kant* (1793-1798), cit., p. 27.

⁵⁶¹ *Ibidem*, a queste considerazioni Marini aggiunge la circostanza che, alla luce della seconda appendice di *ZeF* (che vedremo in seguito), l'uso pubblico della ragione può tuttavia leggersi come condizione trascendentale di tutti i diritti.

⁵⁶² Cfr. N. MERKER, *op. cit.*, p. 50 sgg., la lettura fornita da Merker, alla luce del contesto storico e del confronto con altri pensatori politici (Hobbes, Rousseau, Locke), mette in rilievo la "svalutazione" della prospettiva reale della sovranità del corpo comune. Di qui la contrazione della sovranità ideale del popolo nella possibilità di presentare rimostranze, di manifestare il proprio pensiero pubblicamente, ma non di insorgere. A questo si aggiunga, secondo Merker, la circostanza che non solo la libertà sembra essere appannaggio solo dei cittadini attivi (la classe borghese), ma che lo stesso cittadino sembra essere comunque espunto dall'attività legislativa e ridotto a mero suddito. Vi sarebbe una forte divaricazione fra piano ideale e prassi politica, con un conseguente depotenziamento dei diritti e delle libertà affermate come principi a priori, incapaci di costituirsi quali possibilità di agire in campo politico. Questo atteggiamento, comporterebbe, secondo la lettura critica di Merker, un'accettazione passiva dello *status quo* della situazione politica.

⁵⁶³ Cfr. M. CATTANEO, *Dignità umana e pace perpetua: Kant e la critica della politica*, cit., p. 51.

dente della funzione della libertà di pensiero per Kant è il secondo supplemento (aggiunto da Kant nel 1796) allo scritto *ZeF* (1795). Si tratta del celebre articolo segreto (segreto perché potrebbe essere inopportuno per il sovrano)⁵⁶⁴ sul potere consiliare dei filosofi. Abbiamo rilevato finora come alla necessità di obbedire alla legislazione vigente si accompagni l'esigenza che vengano garantiti un ampio spirito di libertà e un *pubblico uso della ragione*, al fine di informare il sovrano sul "grado di effettività" dello stato di diritto e avviare così un graduale processo riformista⁵⁶⁵. In quest'orizzonte prospettico il libero pensiero, quale tendenza inscritta anche nella natura, finirà per influenzare le azioni degli uomini e per riverberarsi sul governo⁵⁶⁶. L'oggetto focalizzato nel secondo supplemento (o articolo segreto) al trattato *ZeF* è segnatamente il ruolo che possono avere i filosofi in questo processo, attraverso il riconoscimento di un'ampia *libertas philosophandi* come paradigma della libertà di pensiero in ordine alle azioni politiche di governo. Sulla scorta di alcune recenti interpretazioni⁵⁶⁷, il *proprium* della libertà di pensiero che caratterizza questo supplemento emerge dalla contestualizzazione storica di *ZeF*, congiuntamente ad una serie di parallelismi con *SF* (1798). La questione sollevata in questo scritto ribadisce la circostanza che i sovrani possano attendersi consigli dai filosofi riguardo alla giusta e perfetta costituzione e, nello specifico, per intraprendere il cammino verso la pace perpetua⁵⁶⁸;

⁵⁶⁴ Cfr. *ZeF*, p. 368; p. 187, sottolinea Kant come un articolo segreto in un negoziato di diritto pubblico non abbia molto senso, se però lo si guarda soggettivamente, ossia dal punto di vista della persona che lo detta, allora potrebbe esserci un segreto se questa persona crede sia contrario alla sua dignità dichiararsi autore di questo articolo.

⁵⁶⁵ Cfr. A. TOSEL, *op. cit.*, p. 100.

⁵⁶⁶ Cfr. G. BEDESCHI, *op. cit.*, p. 63 sgg.

⁵⁶⁷ Cfr. G. LANDOLFI PETRONE, *op. cit.*, p. 250, l'autore ricorda come all'interno della struttura propria di *ZeF* che, quasi come un trattato internazionale, si compone di sei articoli preliminari e tre definitivi, l'introduzione di un articolo segreto nella seconda sezione non abbia un carattere tecnico, nel senso che non modifica l'architettura del trattato di pace.

⁵⁶⁸ Cfr. E. WEIL, *op. cit.*, p. 134.

«l'unico articolo di questa specie è contenuto nella proposizione: *le massime dei filosofi sulle condizioni di possibilità della pubblica pace devono essere prese in considerazione dagli Stati armati per la guerra*»⁵⁶⁹.

I filosofi, in virtù del loro senso critico, della loro capacità di vagliare un problema, se lasciati liberi di esercitare la propria ragione e dare ad essa voce, possono avere una funzione pubblica da cui gli stessi governi trarrebbero vantaggio:

«per l'autorità legislativa di uno Stato, al quale si deve naturalmente attribuire la massima saggezza, sembra però uno sminuimento il cercare dai *sudditi* (i filosofi) insegnamenti sui principi del suo comportamento verso altri Stati; e tuttavia farlo sembra molto consigliabile. Dunque lo Stato *li inviterà tacitamente* (perciò facendone un segreto) *a dare questi insegnamenti*, ciò che significa: esso li *farà parlare* liberamente e pubblicamente sulle massime universali circa la conduzione della guerra e l'istituzione della pace (infatti essi lo faranno da soli, se non glielo si vieta) [...]»⁵⁷⁰.

Se, come è stato osservato⁵⁷¹, si tenta di leggere il secondo supplemento in relazione alla funzione che ha nel progetto per la pace il primo supplemento, è possibile avvicinare il punto cui approda la libertà di pensiero. In questa linea partendo dal rilievo che nel primo supplemento al progetto *ZeF* la pace incontra nel disegno della natura una garanzia superiore di attuazione, allo stesso modo l'articolo segreto, nell'attribuire ai filosofi la libertà di esprimere i loro pareri circa le condizioni di possibilità della pace, favorisce un promuovimento razionale, "teorico" del medesimo disegno della natura⁵⁷². È come se la libertà di pensiero dei filosofi avviasse ad una sfera razionale di influenza e di indirizzo nei confronti del sovrano, a superiore garanzia del progressivo abbandono della guerra nelle controversie fra Stati. Libertà e natura,

⁵⁶⁹ *ZeF*, p. 368; p. 187.

⁵⁷⁰ *Ibidem*.

⁵⁷¹ Cfr. G. LANDOLFI PETRONE, *op. cit.*, pp. 234-5.

⁵⁷² Cfr. *ibidem*.

seppur seguendo orbite differenti, sembrano ispirate dalla medesima teleologia tanto da potersi ricomprendere in un asintotico punto, rappresentato dalla pace perpetua.

Queste osservazioni ci permettono di rilevare come la continuità e il collante in tutto il sistema kantiano siano rappresentati dal richiamo ad una ragione che travalica le potenze, le forme statali, le lettere costituzionali e che ha nella *libertas philosophandi* il suo paradigma⁵⁷³.

«Che i re filosofeggino o i filosofi divengano re non c'è da aspettarselo; e neppure da desiderarlo, perché il possesso del potere corrompe inevitabilmente il libero giudizio della ragione. Che però re o popoli regali (che si comandano da sé secondo leggi di eguaglianza) non facciano ammutolire o scomparire la classe dei filosofi, ma la facciano parlare pubblicamente, è ad entrambi indispensabile per la chiarificazione del loro compito [...]»⁵⁷⁴.

Tuttavia, se il filosofo, come abbiamo rilevato nello scritto sull'illuminismo, deve attenersi nel suo insegnamento (*uso privato della sua ragione*) a quanto stabilito dalla dottrina statutaria, attraverso le sue opinioni espresse in qualità di studioso (*uso pubblico della ragione*) può influenzare il sovrano, aprendolo ad una prospettiva morale. La garanzia di questa sfera di influenza dei filosofi nei confronti del sovrano può transitivamente avere effetti e ricadute anche sul popolo⁵⁷⁵. Il potere vigente incontra nel *pubblico uso della ragione* dei filosofi uno spazio cui attingere incessantemente al fine di riformare il modo di pensare [*Denkungsart*] e, di conseguenza, la legislazione. Secondo Habermas l'opinione pubblica in Kant rappresenta la possibilità di misurare pubblicamente l'operato del governo, alla luce di quei criteri ricavabili dai

⁵⁷³ Cfr. N. BOBBIO, *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, cit., p. 280 sgg., con Kant la funzione dei filosofi acquista una forte connotazione pratico-politica, cfr. G. DEIANNA, *La responsabilità civile dell'intellettuale da Kant a Bobbio*, in "Scuola e città", LI, 2000, p. 67 sgg.

⁵⁷⁴ *ZeF*, p. 369; p. 188.

⁵⁷⁵ Cfr. E. WEIL, *op. cit.*, p. 134, la libertà ragionevole sale dai filosofi ai troni e poi discende sul popolo. Non vivendo ancora in un'epoca illuminata, come rileva Kant stesso, i principi dei filosofi sono rivolti essenzialmente al sovrano.

principi della costituzione stessa; a ciò si aggiunga la funzione programmatica attribuita ai filosofi nel potersi esprimere e nel potere persuadere i cittadini circa la pace e la guerra⁵⁷⁶. Nel tentativo di rinvenire le aporie concettuali di *ZeF* a distanza di duecento anni, Habermas a proposito dell'opinione pubblica rimarca come Kant, pur riferendosi ad un manipolo di colti intellettuali, e non certo ad un'opinione pubblica dominata dai mass media, con chiarezza anticipa quella che oggi appare come un'opinione pubblica mondiale tesa ad influenzare la condotta dei governi⁵⁷⁷.

Rispetto agli scritti precedenti, come è stato osservato⁵⁷⁸, in particolare quelli degli anni '80, la libertà di pensiero che permea *ZeF* si attesta su un piano prettamente politico, e va a sovrapporsi, a coincidere con la funzione civile attribuita *per principio* al filosofo. Questa maggiore radicalità (o slittamento) va inquadrata all'interno dei mutamenti che investono la Prussia nell'era postfedericiana e, nello specifico, alla luce di uno Stato che si fa sempre più confessionale e meno illuminista, con prese di posizione censorie e illiberali nei confronti degli intellettuali⁵⁷⁹. In questa linea si inserisce il richiamo di Kant ad una teoria che sappia plasmare la prassi, ispirare l'azione politica ed essere "progettuale", in modo da ricucire progressivamente lo strappo fra reale ed ideale⁵⁸⁰.

Alcuni passaggi dell'articolo segreto di *ZeF* (1796) si chiariscono, come è stato osservato⁵⁸¹, a confronto con una parallela lettu-

⁵⁷⁶ Cfr. J. HABERMAS, *L'idea kantiana della pace perpetua – Due secoli dopo*, in "Paradigmi", XIV, 1996, pp. 21-2.

⁵⁷⁷ Cfr. *ibidem*, Habermas fa riferimento ai movimenti ecologisti.

⁵⁷⁸ Cfr. G. LANDOLFI PETRONE, *op. cit.*, p. 236 sgg.

⁵⁷⁹ Per una ricostruzione puntuale del contesto storico si rinvia a G. LANDOLFI PETRONE, *op. cit.*, p. 240 sgg.

⁵⁸⁰ Cfr. *ibidem*, Landolfi Petrone sottolinea più volte come le trasformazioni storiche inducano Kant ad arroccarsi sulla difesa della funzione civile della filosofia, della salvaguardia del ruolo delle Università, a fronte soprattutto degli attacchi che la censura aveva portato ai suoi scritti. La lettura di Hinske (citata ad inizio paragrafo), tuttavia, richiamandosi alla circostanza che già nelle lezioni kantiane degli anni '70 emergerebbe una difesa della *libertas philosophandi*, attenua il peso che le circostanze storico-personali hanno avuto per l'elaborazione e lo sviluppo di alcuni concetti politici kantiani.

⁵⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 243 sgg.

ra di *SF* (1798), segnatamente della prima parte di questo scritto (la cui frammentarietà e difficile datazione si riconducono alla lunga vicenda redazionale che ne ha accompagnato la pubblicazione)⁵⁸². Lo scritto *Der Streit der Facultäten* risulta composto da un'introduzione – nella quale si illustra la relazione sussistente fra

⁵⁸² Cfr. D. VENTURELLI, "Il conflitto delle facoltà" di I. Kant e l'idea di Università, in I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 9 sgg., nell'avvertenza premessa allo scritto kantiano (p. 49 sgg.) si sottolinea come la frammentarietà e l'autonomia delle varie sezioni si riconducano alla circostanza che in origine i saggi dovevano essere pubblicati distintamente. Lo stesso Kant nella prefazione (*SF*, p. 5 sgg.; p. 57 sgg.) sottolinea che i saggi sono maturati in tempi e circostanze diverse e che solo successivamente ha pensato di riunirli in un'opera unica. Questa diversa gestazione consente una lettura anche indipendente delle tre parti, anche se è possibile rinvenire in esse, come filo conduttore, una certa idea di filosofia e Università. È possibile che le assonanze fra la prima parte di *SF* e l'articolo segreto di *ZeF*, come vedremo, siano dovute alla circostanza che la prima parte del testo pubblicato nel 1798 sia stata scritta antecedentemente (per alcuni fra il 1793 e il 1794) al progetto per la pace perpetua e che, pertanto, Kant abbia attinto nella stesura dell'articolo segreto alla non ancora edita prima parte di *SF* (cfr. G. LANDOLFI PETRONE, *op. cit.*, pp. 249-50). Tuttavia al di là delle vicende, anche censorie, che hanno accompagnato stesura e pubblicazione di *SF*, una lettura comparata delle due opere apparirà senz'altro fruttuosa per chiarire alcuni punti dell'articolo segreto. Nella premessa Kant documenta in breve le manovre di censura subite dai suoi scritti, riportando il documento regio che impediva la pubblicazione dello scritto sulla religione (*Rel.*) e la sua risposta. Kant replica all'accusa di aver offeso la religione di Stato, evidenziando che il suo intento era solo quello di prospettare una discussione tra i dotti delle facoltà, un dibattito non rivolto certo al popolo. A ciò aggiunge che le facoltà devono essere libere di giudicare pubblicamente secondo la loro migliore scienza e coscienza. La casa regnante non ha acquistato da sé la propria religione, ma grazie all'esame delle facoltà competenti (teologia e filosofia) può non solo concedere ma esigere che le facoltà facciano conoscere al governo con i propri scritti tutto ciò che è utile alla religione di Stato. Cfr. C. BERTANI, *La natura conflittuale della ragion pratica. Sul significato sistematico del "Conflitto delle facoltà"*, in AA.VV., *Kant e il conflitto delle facoltà*, cit., pp. 150-1, per un decennio la Prussia vive fasi di oscurantismo dopo la morte di Federico II, di qui Kant è preoccupato per "il farsi strada, all'interno della classe dirigente prussiana, di un atteggiamento di avversione verso la filosofia e verso il diritto naturale, che si traduceva nella tentazione di mettere da parte il necessario confronto tra prospettiva politica e prospettiva filosofica". Si tratta del diffondersi di un clima in cui persino ogni parola rischia di essere strumentalizzata come mania di novità e giacobinismo. Dietro una prassi governativa censurabile c'è anche la volontà di far tacere ogni teoria alternativa.

Università e libertà di pensiero –, da varie sezioni dedicate al rapporto fra facoltà e da una trattazione *ad hoc* del conflitto fra facoltà filosofica e teologica⁵⁸³. Kant, nell'introduzione, specificando come le facoltà siano generalmente suddivise in tre superiori (teologia, giurisprudenza e medicina) ed una inferiore (filosofia), chiarisce subito come questa suddivisione sia opera del governo, che attribuisce superiorità a quelle facoltà che si conformano e promuovono gli interessi del governo, mentre ritiene inferiore la filosofia in quanto sostiene “la tesi che preferisce”⁵⁸⁴. La rivendicazione di una sfera di autonomia per i dotti, *leitmotiv* dell'articolo segreto di *ZeF*, e di una non commistione fra filosofia e governo è ribadita in *SF* in tono ironico:

«un governo che s'intromettesse nelle dottrine e quindi anche nell'ampliamento e nel perfezionamento delle scienze, che riservasse di conseguenza al sovrano la parte del dotto, per questa pedanteria finirebbe col perdere il rispetto che gli è dovuto, ed è al di sotto della sua dignità accomunarsi al popolo (alla sua classe dotta) [...]»⁵⁸⁵.

Se le facoltà superiori hanno un carattere tecnico-pratico, quella inferiore si occupa dell'interesse della scienza, “dell'interesse della verità” e, nella sua autonomia dalle dottrine del governo, nella sua libertà di valutare tutte le altre facoltà, si configura come un momento vivificatore dell'Università stessa⁵⁸⁶. L'Università è vista da Kant come il progetto di organizzare l'intero complesso del sapere mediante la divisione dei lavori, quasi sul modello di una fabbrica in cui sono impiegati, in base al numero delle discipline scientifiche, un numero uguale di professori e insegnanti pubblici che rappresentano una specie di comunità del sapere, dotata di una propria autonomia (perché solo i dotti sono capaci di

⁵⁸³ Nelle altre due parti restanti Kant esamina il conflitto fra facoltà giuridica e filosofica (che abbiamo ampiamente esaminato a proposito del rapporto con la rivoluzione, pur utilizzando una differente traduzione, relativamente a questa sezione, del medesimo scritto) e quello fra facoltà medica e filosofica.

⁵⁸⁴ *SF*, p. 18 sgg.; p. 69.

⁵⁸⁵ *Ivi*, p. 19; p. 70.

⁵⁸⁶ *Ivi*, pp. 19-20; p. 71.

giudicare altri dotti)⁵⁸⁷. L'Università ha una centralità nella vita dello Stato, qualora non vengano impediti il progresso delle idee e la ricerca della verità, ma si riconosca alla ragione "il diritto di parlare pubblicamente" [*öffentlich zu sprechen*] attraverso la facoltà di filosofia⁵⁸⁸. Per la comunità scientifica è una necessità imprescindibile che nell'Università vi sia anche una facoltà che, non dipendendo per i suoi insegnamenti dal governo, sia libera di non impartire ordini ma di valutarli tutti⁵⁸⁹. La facoltà di filosofia, proprio perché è chiamata a rispondere della verità delle dottrine che deve adottare, deve essere libera e sottoposta alla sola legislazione della ragione e non a quella del governo. In questa prospettiva la filosofia può essere letta quale espressione di una libertà trascendentale che precede l'esercizio di altre facoltà, nella misura in cui essa, accertando "solamente la verità per il vantaggio di ogni scienza", si pone "a completa disposizione delle facoltà superiori" e, sgombrando il campo dall'utilità perseguita da queste, può esercitare una funzione di controllo⁵⁹⁰. La filosofia, come paradigma della "capacità di giudicare con autonomia, cioè liberamente (in modo totalmente conforme ai principi del pensiero) [...]", è la massima espressione di un *uso pubblico della ragione* teso solo a ricercare la verità, sottostando non alle leggi del governo, ma alla legislazione della ragione⁵⁹¹. Come è stato osservato, da una parte

⁵⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 17 sgg.; pp. 67-8; cfr. R. BRANDT, "Il conflitto delle facoltà". *Determinazione razionale ed eterodeterminazione nell'università kantiana*, in AA.VV., *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, cit., pp. 18-21, Brandt ricorda come l'università kantiana sia stata edificata su una duplice volontà, da una parte si tratta di un'istituzione che deve la propria fondazione agli interessi di ordine e stabilità, dall'altra si fonda su un'idea della ragione. La tensione che anima lo scritto sull'università è quella fra l'atto arbitrario del governo, che attraverso l'università vuole esercitare i propri interessi, ed una ragione che si pone solo al servizio della libertà. In sintesi si tratta della ragione di Stato contro la ragione.

⁵⁸⁸ *SF*, p. 19 sgg.; p. 71, "Senza questa facoltà la verità non verrebbe alla luce (a danno del governo stesso), dal momento che la ragione è libera per sua natura e non accetta ordini di tenere per vero qualcosa".

⁵⁸⁹ *Ivi*, p. 18 sgg.; pp. 69-71.

⁵⁹⁰ *Ivi*, p. 27 sgg.; p. 83.

⁵⁹¹ *Ivi*, p. 27 sgg.; pp. 82-3, si può concedere alla facoltà teologica l'ambi-

abbiamo le facoltà superiori con i loro interessi particolari sostenute da uno Stato, dall'altro la ragione che non conosce alcuna limitazione statale e che pensa in maniera cosmopolitica, meglio ancora da una parte abbiamo l'hobbesiana *auctoritas non veritas facit legem*, dall'altra la filosofia che, ritagliandosi un rapporto esclusivo con la ragione e con la verità, si proietta in una dimensione cosmopolitica⁵⁹².

Kant tacitamente (è tacito il ruolo che devono svolgere i filosofi nello Stato secondo l'articolo segreto), con parole che si rivelano profetiche e ancora "contemporanee", mette in luce come l'Università, per essere un reale spazio teso a promuovere e garantire la libertà, debba essere autonoma, auspicando il primato di quell'unica facoltà che riconosce incondizionatamente la legge della libertà e della ragione: la filosofia⁵⁹³. L'attività di ricerca non deve essere sottoposta al governo, è necessario pertanto evitare quelle commistioni in cui incorrono le facoltà superiori che, da una parte si presentano suscettibili, per la loro stessa natura tecnica, alle influenze governative, dall'altra, per via delle loro doti *taumaturgiche*, sono esse stesse capaci di influenzare il popolo (che non pone certo la sua fortuna nella libertà, ma nei suoi bisogni na-

ziosa pretesa di considerare sua ancella quella filosofica, purché non si finisca con il cacciare di casa l'ancella o con il tapparle la bocca.

⁵⁹² Cfr. R. BRANDT, "Il conflitto delle facoltà". *Determinazione razionale ed eterodeterminazione nell'università kantiana*, cit., pp. 18-21, con la filosofia l'autorità concede alla verità uno spazio libero a differenza di quanto accade in Hobbes (questo è lo spazio della libertà di pensiero, della pubblicità, della facoltà critica). Questa apertura è tuttavia solo teorica, dal momento che tra filosofia e facoltà superiori c'è un contrasto, nel senso che conoscenza e interesse entrano in conflitto. "Il contrapporre la facoltà inferiore, intesa come la facoltà della verità, a quelle superiori rappresenta un passo che, in certa misura, ha già una portata protorivoluzionaria".

⁵⁹³ Cfr. D. VENTURELLI, "Il conflitto delle facoltà" di I. Kant e l'idea di Università, cit., p. 15, la filosofia stabilisce le condizioni di possibilità delle scienze, nella misura in cui consente che queste possano svolgere i propri compiti in modo autonomo. Venturelli sottolinea l'attualità delle osservazioni kantiane, rilevando come oggi siano sempre maggiori i rischi dell'assoggettamento della scienza, dell'Università ai capitali e ai governi, a tal punto che il fine dell'Università potrebbe essere confuso con quello proprio di un'impresa. Kant, grazie alla sua razionalità, può essere considerato il nume "tutelare" di possibili riforme universitarie.

turali), promuovendo una teoria che deriva “non dalla pura intelligenza dei dotti, ma dal calcolo dell’influenza”⁵⁹⁴. È necessario, allora, che si consenta al filosofo di discutere pubblicamente le dottrine, che gli si accordi una “completa libertà di esaminarle pubblicamente” [*völliger Freiheit einer öffentlichen Prüfung*]⁵⁹⁵, sottoponendo al vaglio della ragione anche la forza delle superstizioni che imbrigliano il popolo, benché questo preferisca essere “guidato”, ovvero “ingannato”⁵⁹⁶. Come è stato ben sintetizzato, possiamo rimarcare come l’uso pubblico o cosmopolitico della ragione debba seguire la ragione stessa, mentre nell’ufficio statale debba seguire la ragione statutaria⁵⁹⁷. La critica illuminata della facoltà inferiore è tesa a proteggere la scienza dalle interferenze del potere esecutivo, al fine di mantenere uno stato di equilibrio conflittuale che non depotenzi la dialettica fra le facoltà. Non sono tanto i ruoli dei funzionari aderenti alla ragion di Stato a preoccupare Kant, quanto il fatto che questi cerchino di sottrarsi al dialogo con la scienza⁵⁹⁸.

⁵⁹⁴ *SF*, p. 31 sgg.; p. 88 sgg., i funzionari delle facoltà superiori sono spesso mossi da inclinazioni, intenti privati. Aggiunge Kant che il conflitto delle facoltà ha per fine l’influenza sul popolo ottenibile se ciascuna riesce meglio a farle credere di saperne promuovere la fortuna. Il popolo non crede che la sua fortuna o felicità sia nella libertà, ma nei propri fini naturali: beatitudine, sicurezza della proprietà e salute. La filosofia può entrare in questi desideri solo attraverso prescrizioni mutate dalla ragione, ancorate alla libertà. Cfr. F. ONCINA COVES, *La rivoluzione e la violenza della precipitazione: il tempo della modernità in Kant*, cit., pp. 244-5, nota l’autore che Kant separa la filosofia dalla propaganda, collegandola all’istituzione universitaria, cercando un uso della ragione che non ceda ai fanatismi, al meccanismo. Evita che l’opinione pubblica si scioglia nel crogiolo assembleare, dove regnano logomachia, seduzione offuscante e uniformità. «L’illusione borghese di costituire una sublimazione aristocratica del popolo viene custodita nell’agorà accademica, e da queste esce per recarsi nelle palestre, dove esercita il diritto di pronunciarsi pubblicamente, senza dare ascolto agli ordini del governo»; resta l’interrogativo sull’incidenza che ha la critica filosofica sul popolo, dal momento che quest’ultimo ha a cuore più i propri fini naturali che non la libertà.

⁵⁹⁵ *Ivi*, p. 32; p. 89.

⁵⁹⁶ *Ivi*, p. 31; p. 87.

⁵⁹⁷ Cfr. R. BRANDT, “*Il conflitto delle facoltà*”. *Determinazione razionale ed eterodeterminazione nell’università kantiana*, cit., p. 46.

⁵⁹⁸ Cfr. C. BERTANI, *op. cit.*, p. 158 sgg., Bertani insiste sulla necessità del ri-

La funzione della filosofia si snoda in un crescendo civile e politico, nel quale l'attenzione alla veridicità di tutto quello che "detto in pubblico è stabilito come principio" diviene per essa un dovere, una missione dai toni e metafore quasi epici, che le impone di non poter mai "deporre la propria armatura dinanzi al pericolo che minaccia la verità, che essa ha il compito di difendere"⁵⁹⁹. Negli ultimi scritti di Kant assistiamo, secondo alcuni⁶⁰⁰, ad uno spostamento in senso più radicale della valenza critica sottesa alla distinzione tra *uso pubblico e privato della ragione*, intrapresa con *WiA*, che sembra travalicare il prudente binomio libertà-obbedienza, ritagliando uno spazio critico per la filosofia anche sul terreno della prassi politica. Altri invece ritengono che la rivendicazione di una libertà di indagine del filosofo sia condotta da Kant tutta su un piano teoretico-speculativo senza nessun *engagement* sul piano della prassi politica, il fine sarebbe quello di ottenere un livello pubblico di conoscenza che oltrepassi la nicchia dei filosofi, trasversale e a servizio di tutte le facoltà⁶⁰¹. In questo senso l'esito che ci si potrà attendere da una ta-

conoscimento come equilibrio sotteso alla polemica kantiana: il rapporto tra le facoltà universitarie si regge da una parte sulla ragion di Stato e dall'altra sulla ragion pura. Più avanti, indulgiando sulla natura dialettica e legale del conflitto tra le facoltà, sottolinea che «"unificare" per Kant non equivale ad annullare l'irriducibilità dei due elementi (nel qual caso il conflitto sarebbe fittizio e superabile, mentre esso va considerato "inevitabile"), e neppure a svilupparla nella sua forma estrema, in cui uno dei due finirebbe per annientare l'altro (poiché in tal modo si genererebbe il "conflitto illegale tra le facoltà", cioè una vera guerra), bensì significa mettere tali elementi in equilibrio, dando stabilità alla loro stessa competizione».

⁵⁹⁹ *SF*, p. 32 sgg.; pp. 90-1.

⁶⁰⁰ Cfr. C. DE PASCALE, *La costituzione repubblicana al punto di confluenza fra diritto e morale, ovvero della libertà dello storico*, cit., pp. 176-7, De Pascale rimarca come Kant ormai, all'epoca di *SF*, fosse al riparo da ogni attacco, dal momento che aveva una carriera accademica tranquilla, allora la distinzione fra uso pubblico e privato della ragione sembra (oltre che voler garantire uno spazio alla libertà di indagine) anche poter evocare la funzione politica della critica filosofica.

⁶⁰¹ Cfr. L. TUNDO, *op. cit.*, pp. 108-9, il filosofo con la sua incondizionata libertà accerta quei principi che solo una "profilattica distanza" dalla prassi politica permette di certificare. Tundo rimarca che i filosofi individuano principi di azione ma non sono uomini di azione.

le funzione rischiaratrice accordata ai filosofi sarà quello di poter condurre anche i funzionari pubblici – nell'esercizio delle facoltà superiori (come i giuristi e i teologi) – “nel solco della verità”, in modo da poter modificare i propri discorsi⁶⁰². La consonanza fra *SF* e *ZeF* si fa ancor più evidente se, alla luce di queste distinzioni fra facoltà proprie dello scritto del 1798, si legge il passaggio dell'articolo segreto (1796) sulla diversa funzione fra giurista e filosofo.

Kant, quasi a conclusione dell'articolo, nel perorare la veste consiliare e di stimolo della filosofia, attribuisce al giurista che non sappia essere nel contempo anche filosofo l'incapacità di staccare lo sguardo vitreo dalla staticità del dato di fatto, di spezzare lo *status quo*, avvedendosi con lungimiranza della necessità di modificare le leggi⁶⁰³.

«Questo non vuol dire che lo Stato debba dare la precedenza ai principi del filosofo rispetto ai pareri del giurista (il rappresentante del potere dello Stato), ma solo che lo si *ascolti*. [...] per cui il giurista che non sia insieme filosofo (anche riguardo alla moralità) ha la massima tentazione, dato che solo questo è il suo ufficio, di applicare leggi già esistenti e non, invece, di ricercare se queste stesse leggi non abbiano bisogno di un miglioramento, e stima questo ruolo della sua facoltà, in realtà inferiore, come il più alto solo perché è rivestito di potere (come è anche per le altre due)»⁶⁰⁴.

⁶⁰² *SF*, p. 29 sgg.; pp. 84-5; cfr. R. BRANDT, “*Il conflitto delle facoltà*”. *Determinazione razionale ed eterodeterminazione nell'università kantiana*, cit., pp. 27-8, questa *libertas philosophandi* attiene a una corporazione di dotti e rinvia alla concezione platonica della libertà come funzione della conoscenza. In Kant, secondo Brandt, vi sarebbe una duplice nozione di libertà: da un lato il tenersi insieme di conoscenza e libertà, dall'altra la libertà come generale relazione giuridica tra gli uomini. Una mediazione fra queste potrebbe essere data dalla libertà di penna, che oggi potrebbe essere incarnata dal quarto potere, cioè la libertà di stampa. Per Brandt “la concessione statale della libertà nell'università mostra una fenditura nella corazza dell'assolutismo di matrice hobbesiana”.

⁶⁰³ Cfr. *ZeF*, p. 369; p. 187.

⁶⁰⁴ *Ibidem*.

Si tratta di una distinzione che, come è stato osservato⁶⁰⁵, può essere compresa presupponendo quella divergenza fra facoltà superiori e inferiori che Kant tematizza nello scritto *SF*, pubblicato solo nel 1798, ma che già due anni prima, nel momento della stesura dell'articolo segreto, con buona probabilità aveva scritto. Alcuni interpreti rimarcano come la critica kantiana al giurista positivo sarebbe *eo ipso* una critica al positivismo giuridico, estrinsecata in un contrapporre al giurista il filosofo del diritto⁶⁰⁶. Il positivismo plaudirebbe al diritto esistente e, segnatamente, agli interessi momentanei del potere dominante, indipendentemente dai contenuti⁶⁰⁷. Questa priorità, precedenza della funzione politica ed etica del filosofo (una guida ideale di matrice espressamente platonica), rispetto a quella tecnica (e demagogica) degli altri funzionari, assume una prospettiva quasi "chiliastica", come è stato osservato⁶⁰⁸, quando Kant annuncia con tono profetico che

«[...] potrebbe ben un giorno accadere che gli ultimi diventino i primi (la facoltà inferiore la superiore), certo non nell'esercizio del potere, ma nel consigliare chi lo detiene (il governo): nella libertà della facoltà filosofica e nella intelligenza che ne ricava esso troverebbe miglior mezzo per conseguire i propri fini che nella propria assoluta autorità»⁶⁰⁹.

⁶⁰⁵ Cfr. G. LANDOLFI PETRONE, *op. cit.*, p. 246, le analogie cui dà luogo una lettura incrociata dei due scritti appaiono convincenti e ci inducono a sposare questa interpretazione.

⁶⁰⁶ Cfr. M. CATTANEO, *Dignità umana e pace perpetua: Kant e la critica della politica*, cit., pp. 71-2.

⁶⁰⁷ Cfr. *ivi*, pp. 72-3, secondo Cattaneo Kant sarebbe critico verso la politica, intuirebbe il timore che questa scada a mero interesse e la sottopone perciò al diritto. La politica diverrebbe quindi esercizio concreto della tutela dei diritti umani.

⁶⁰⁸ Cfr. D. VENTURELLI, "Il conflitto delle facoltà" di I. Kant e l'idea di Università, cit., p. 16.

⁶⁰⁹ *SF*, p. 35; p. 93, Kant aggiunge che quanti vogliono affidare alla voce del popolo ciò che deve essere oggetto del sapere, consci di poter dirigere il popolo stesso facendo leva su inclinazioni, abitudini e sentimenti, costoro introducono nel governo una forma di anarchia.

Le riflessioni condotte finora ci inducono a convenire con alcuni studi⁶¹⁰ sul fatto che l'essenza della libertà sia proprio la libertà di pensiero, quale condizione di possibilità di un'unità tra teoria e prassi, di una convergenza fra legalità e legittimità, o, con altre parole, "condizione trascendentale di tutti i diritti"⁶¹¹. A ciò si aggiunga, come è stato osservato, che Kant tiene ferma la circostanza che libertà di pensiero e libertà di penna, in ogni forma, rappresentano i cardini della società civile e dello stato di diritto⁶¹².

4. *Pubblico e pubblicità: le Reflexionen e gli scritti degli anni '80*

Nel corso di questo lavoro abbiamo più volte sottolineato come le *Reflexionen* costituiscano un laboratorio, un diario evolutivo nel quale Kant annota, in un chiarimento *a latere* con se stesso, temi destinati ad una successiva e specifica trattazione nella sua produzione ufficiale. In questo senso se nelle *Reflexionen* è possibile rinvenire, come abbiamo osservato⁶¹³, una tematizzazione aurorale del diritto di resistenza e della rivoluzione, lo stesso accade per il tema della pubblicità.

Nelle *Reflexionen* n. 7818 e n. 7822, fatte risalire circa alla metà degli anni '70 (1769-1775) e nella n. 7811 (1773-1775), Kant designa, tanto per il diritto interno quanto per il diritto delle genti, la pubblicità come criterio di giustizia della massima sottesa ad un'azione:

«Il diritto delle genti si fonda sul seguente unico criterio. Se la mia impresa è di natura tale che la massima di essa può venir as-

⁶¹⁰ Cfr. A. PHILONENKO, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, cit., p. 43, la libera discussione può, in questa prospettiva, fondare una comunanza di fini e azioni fra governanti e governati.

⁶¹¹ G. MARINI, *Resistenza e rivoluzione nell'ultimo Kant (1793-1798)*, cit., p. 27.

⁶¹² Cfr. M. CATTANEO, *Dignità umana e pace perpetua: Kant e la critica della politica*, cit., p. 49.

⁶¹³ Cfr. prima cap. II, § 2.

sunta come pubblicamente nota senza che ciò costituisca contraddizione, allora essa è giusta. È invece *ingiusta* un'azione la cui massima, ove diventasse pubblicamente nota, dovrebbe suscitare di per sé un'opposizione generale. [...] Se dunque qualcuno sceglie solo il momento opportuno per sottomettere a sé un altro Stato, deve fare l'ipotesi che questa massima sia pubblicamente nota e che pertanto chiunque possa pensare che tale sorte presto o tardi toccherà pure a lui. Che in un'azione che posso ritenere giusta io esprima pubblicamente la massima della mia intenzione di ricorrere a una pubblica violenza, è del tutto conforme alla natura delle cose. [...] Se lo svantaggio che mi deriva dalla pubblicizzazione della mia massima è maggiore dello svantaggio che avrei rinunciando alla mia intenzione, allora è impossibile ch'io assuma quest'ultima come se fosse universalmente nota. Ma di tale natura sono tutte le azioni perfide»⁶¹⁴.

Kant inizia a delineare quella che sarà una diatriba ricorrente nei suoi scritti politici, ossia l'opposizione tra pubblico e segreto, laddove con segreto si evoca un'attività cospiratoria e perfida che vanificherebbe il suo scopo con la pubblicità. In un'altra *Reflexion* Kant esplicita come

«Il principio (*principium*) su cui si regge il dovere giuridico è il seguente: devo agire come se le mie massime fossero palesi agli occhi di tutti come lo sono agli occhi di Dio. Non posso volgere a mio vantaggio il fatto che il mio cuore ha serrande che lo occultano. Se si potesse scrutare negli occhi di ognuno, costui dovrebbe accogliervi soltanto massime buone»⁶¹⁵.

Come lasciava presagire la filosofia morale kantiana e come verrà esplicitato in *ZeF*, le massime private vanno sottoposte all'indagine pubblica e universale perché assumano la veste di legge morale. Come è stato osservato⁶¹⁶, se l'incontro tra dimensione privata e pubblica è ciò che avvia alla moralità, allora la mal-

⁶¹⁴ *Refl.*, p. 525; p. 344, n. 7818 (1769-1774).

⁶¹⁵ *Refl.*, p. 526-7; p. 344, n. 7822 (1769-1774).

⁶¹⁶ Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 77, parafrasando la *Reflexion* di Kant, Arendt sottolinea come moralità significhi mettersi in condizioni di esser *visto*.

vagità sarà caratterizzata dall'insistere nella propria massima privata, da un ritiro dalla sfera pubblica. La pubblicità costituisce quel criterio morale che permette di valutare la giustizia della massima di un'azione e, nel contempo, si pone quale requisito per stabilire la giuridicità di una fattispecie⁶¹⁷. Se, come abbiamo osservato⁶¹⁸, la sfera giuridica si presenta come un'esternalizzazione di quella morale, *a fortiori* la pubblicità si porrà, come avremo modo di osservare soprattutto in *ZeF*, quale corrispettivo giuridico-politico dell'universalità propria dell'imperativo categorico. In questa direzione, se l'universalità della massima è il principio su cui si regge il dovere morale, l'universale pubblicizzabilità rappresenterà il principio sotteso al dovere giuridico.

«Il popolo in rivolta non fa nessun torto al tiranno, ma lo fa al governo in generale e al genere umano, nella misura in cui quest'ultimo ha bisogno di uno strumento per governarsi. Se qualcuno con l'inganno rivendica o, più precisamente, recupera ciò che è suo, ha agito ingiustamente. Dapprima ci si sottomette in seditanza al potere, e poi ci si ribella. Tutto ciò che non può aver luogo in base ad una dichiarazione aperta è un'ingiustizia, e perfino l'oppressione acquista, a causa della vergognosa slealtà di chi solo in apparenza si è sottomesso al suo potere, un diritto di punire»⁶¹⁹;

un atto di ribellione verso il potere sovrano è quindi ingiusto, oltre che per le motivazioni precedentemente prese in esame⁶²⁰, anche sulla base del criterio della pubblicità, nella misura in cui la massima che sta alla base dell'atto di rivolta, qualora fosse resa nota, vanificherebbe *a priori* il suo scopo. In questa linea la pubblicità, come aperta dichiarazione, rappresenta uno *standard* normativo per articolare la giuridicità di una fattispecie e, nel caso del *Widerstandsrecht*, consente di individuare a priori

⁶¹⁷ Cfr. L. SCUCCIMARRA, *Obbedienza, resistenza, ribellione. Kant e il problema dell'obbligo politico*, cit., p. 408 sgg.

⁶¹⁸ Cfr. prima cap. I, § 3.

⁶¹⁹ *Refl.*, p. 523; p. 360, n. 7811 (1773-1775).

⁶²⁰ Cfr. prima cap. II.

la contraddizione insita nella sua pretesa giuridicità⁶²¹.

Da queste *Reflexionen* si evidenzia come già negli anni settanta la pubblicità fosse presa in esame da Kant quale corrispettivo giuridico dell'universalizzabilità del dovere morale, anche se si tratta di un'anticipazione solo *in nuce* della tematizzazione che si avrà nel 1795 nell'appendice a *ZeF*.

Proseguendo nell'analisi dei concetti di pubblico e pubblicità con il consueto metodo cronologico-evolutivo attraverso una ricognizione delle opere kantiane, occorre soffermarsi sullo scritto *WiA* (1784), laddove Kant, nel distinguere fra *uso pubblico* e *uso privato della ragione*, precedentemente rilevati⁶²², fa riferimento anche al diverso referente, al diverso uditorio, cui tale esercizio si rivolge. L'*uso pubblico della ragione* sarà quello che ogni individuo potrà fare in qualità di studioso rivolgendosi "all'intero pubblico dei lettori" [*vor dem ganzen Publicum der Leserwelt*]⁶²³, ad un "pubblico in senso proprio" [*Publicum in eigentlichen Verstande*]⁶²⁴ come membro di un *corpo comune*, di una *società cosmopolitica* e non come meccanismo passivo di un ingranaggio. Il destinatario dello studioso (chiunque eserciti pubblicamente, con scritti, la ragione) è il pubblico in senso proprio, "vale a dire il mondo"⁶²⁵, mentre l'uditorio cui è destinato l'*uso privato della ragione*, ovvero quell'uso che se ne fa nell'esercizio delle proprie funzioni, è la propria comunità che, per quanto grande, "è solo un'assemblea domestica"⁶²⁶. La libertà politica si declina come libertà di parlare e di pubblicare non come cittadino, ma come studioso, ossia come membro di "una comunità di tutt'altro genere",

⁶²¹ Cfr. K. DAVIS, *Kant's Different "Publics" and the Justice of Publicity*, in "Kant-Studien", n. 2, 1992, p. 180 sgg.; cfr. L. SCUCCIMARRA, *Obbedienza, resistenza, ribellione*, cit., p. 411 sgg.. Scuccimarra mette in evidenza l'intrinseca contraddittorietà del diritto di resistenza a fronte della logica in cui è concepita la sovranità kantiana, al di là della pubblicità.

⁶²² Cfr. prima, § 2.

⁶²³ *WiA*, p. 37; p. 47.

⁶²⁴ *Ibidem*.

⁶²⁵ *Ivi*, p. 37; p. 48.

⁶²⁶ *Ibidem*.

vale a dire una società cosmopolitica⁶²⁷. *L'uso pubblico della ragione* è rivolto al mondo, ossia ad una comunità aperta, non racchiusa o circoscritta e neppure civica. Si tratterebbe di un'astrazione dal proprio ruolo e *status* sociale, vestendo i panni di un oratore terzo che esprime una pubblica opinione rivolgendosi ad una indefinita e cosmopolita *audience*⁶²⁸. In questa linea è stato osservato come nell'analisi della libertà di pensiero la peculiarità kantiana emerga segnatamente dall'aver posto l'uso pubblico a condizione della vera facoltà di pensare, nel senso che senza un esame libero e pubblico non può formarsi il pensiero⁶²⁹.

Occorre indugiare sulla nozione di ragione in Kant come autonomia. Come è stato osservato⁶³⁰, l'autonomia di pensiero esige che la libertà del singolo si misuri con principi condivisi in una prospettiva universale. La concezione di autonomia kantiana si fonda per un verso sulla libertà negativa, come abbiamo osservato, per un altro verso necessita di una "struttura" che puntelli il libero uso della ragione per evitare il rischio di una illegalità di pensiero e anarchia nell'azione. Si tratta allora di agire sulla base di principi che sono universali nella misura in cui sono adottabili da una pluralità⁶³¹. *L'account* della ragione di Kant non è metafisico

⁶²⁷ H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 63, «Ciò che Kant, nella sua speranza di divulgazione, del tutto inusuale per un filosofo, membro di una corporazione che di norma presenta tendenze settarie molto marcate, auspicava, era che la cerchia dei suoi esaminatori si allargasse progressivamente».

⁶²⁸ Cfr. J. BOHMAN, *Citizenship and Norms of Publicity. Wide Public Reason in Cosmopolitan Societies*, in "Political Theory", n. 2, 1999, pp. 177-8, la pubblicità in Kant rappresenterebbe una norma di riconoscimento universale, una sorta di base normativa che permetta di mantenere cooperazione e solidarietà. Pertanto la pubblicità non sarebbe solo un'idea regolativa, bensì anche una forza normativa che in particolari contesti storici può risolvere dei problemi.

⁶²⁹ Cfr. *ibidem*.

⁶³⁰ Cfr. O. O'NEILL, *Kant's Conception of Public Reason*, cit., pp. 44-5, osserva O'Neill che l'imperativo categorico, fuor di ogni dibattito, significa solo che agiamo sulla base di principi su cui tutti possono agire, che hanno la forma di legge senza essere inferiti da un'autorità irragionata.

⁶³¹ Cfr. *ibidem*, quello di O'Neill è un tentativo di stabilire una distanza fra le recenti concezioni di sfera pubblica o uso pubblico della ragione civico, democratico o liberale, rispetto all'uso della ragione kantiana come autonomia.

in questo caso, ma “wordly”, esige cioè una pluralità non restringibile, un mondo largo⁶³².

Secondo alcuni interpreti dallo scritto sull’illuminismo emergerebbe un’idea di *Publicum* come discussione, esercizio critico, manifesto e pubblico della ragione e, nella misura in cui attiene all’universalità propria della ragione non evocherebbe uno spazio quantitativamente determinato (un pubblico di intellettuali)⁶³³, ma rappresenterebbe l’avvio di uno spazio di critica e discussione della legislazione, di un “giudizio del pubblico”⁶³⁴, quale momento di auto-riforma dello Stato e di approssimazione ad una costituzione repubblicana. In una prima accezione pubblico può essere, in un contesto di pubblico dibattito, un momento o passaggio in cui si strutturano la democrazia e suoi meccanismi di legittimazione⁶³⁵. In questo senso, anche a fronte di quanto osserva Kant a conclusione di *WiA* quando auspica che un progressivo esercizio del libero pensiero possa riverberarsi col tempo e gradualmente sul governo⁶³⁶, il *pubblico uso della ragio-*

⁶³² *Ivi*, p. 46, osserva O’Neill come Kant si distanzi da *accounts* relativistici (comunitaristi, storici e contestuali).

⁶³³ Cfr. M. TOMBA, *Pubblicità e terzo forum in Kant*, cit., pp. 421-2, per le osservazioni filologiche sull’uso di *Publicum*, *Publizität* e *öffentliche Meinung* si rimanda all’articolo di Tomba.

⁶³⁴ Cfr. J.C. LAURSEN, *The Subservive Kant. The Vocabulary of “Public” and “Publicity”*, in “Political Theory”, n. 14, 1986, p. 584 sgg., per un’ulteriore ricostruzione filologica del termine *Publicum* (dal latino *publicus*) si rimanda alla ricca trattazione dell’articolo. Laursen ritiene che Kant abbia fatto un uso sovversivo dei termini pubblico e pubblicità, ovvero inusitato per il suo tempo, facendosi influenzare più che dall’uso che ne facevano i giuristi, da quello dei letterati, dei giornalisti a lui contemporanei. In questo senso *Publicum* identificherebbe, nei termini kantiani, il gusto o il giudizio del pubblico (uso che ne fa anche la “Berlinische Monatsschrift”), se, come rilevato nello scritto sull’illuminismo, l’individuo, nel suo duplice ruolo di privato e di cittadino cosmopolita, ha nel secondo caso un ruolo di critica manifesta.

⁶³⁵ Cfr. O. O’NEILL, *Kant’s Conception of Public Reason*, cit., p. 37, pubblica ragione come base per giustificare pretese normative ha molta risonanza oggi, O’Neill cerca di prendere in considerazione le varie nozioni di ragione pubblica in Kant.

⁶³⁶ Cfr. *WiA*, p. 41; p. 51.

ne si rivela intimamente connesso con il progresso dell'umanità⁶³⁷; esso rappresenta un momento di implementazione costante del progresso e, in questa fase del pensiero kantiano, ha il carattere di 'obbligazione morale' a intraprendere questo cammino. Pur collocandosi sul terreno prudente dell'obbedienza al governo (facendo un *uso privato della ragione*), con l'obbligo morale di pubblicità Kant non rinuncia alla possibilità di emendamento costante dello Stato attraverso il criticismo⁶³⁸.

A partire da queste letture sul ruolo del *Publicum* in *WiA* come soggetto critico della società deputato al rischiaramento, è possibile aggiungere un ulteriore elemento, avvalendoci di una perspicua opposizione fra termini. In questo orizzonte prospettico a pubblico come dichiarato, universale si oppone il segreto, il particolare, a pubblico come spazio di razionalizzazione fa da contraltare la ragione tecnica del governo⁶³⁹. Se gli ambiti fiscale, militare, ecclesiastico attengono al particolare, al perseguimento di interessi privati in una società domestica e parziale, il *pubblico uso della ragione* fluttua invece in una società cosmopolitica, quale corpo comune attivo⁶⁴⁰, capace, qualora riesca a costituirsi in un foro terzo e "altro" dallo Stato, di incrinare e rimettere in discussione il meccanicismo che permea l'hobbesiana macchina statale⁶⁴¹.

Secondo altri interpreti il pubblico cui alluderebbe Kant in *WiA* coinciderebbe con il pubblico dei lettori e costituirebbe, co-

⁶³⁷ Cfr. E.J.C. WITT, *Kant and the Limits of Civil Obedience*, cit., p. 302 sgg.

⁶³⁸ Cfr. *ibidem*; sul ruolo di emancipazione e critica dell'*Aufklärung* si vedano J. HABERMAS, *Publizität als Prinzip der Vermittlung von Politik und Moral (Kant)*, in AA.VV., *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*, cit., pp. 175-93 e W. SCHNEIDERS, *Emancipation und Kritik: Kant*, in AA.VV., *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*, cit., pp. 167-74.

⁶³⁹ Cfr. G. VALERA, *Il repubblicanesimo di area kantiana e il linguaggio giuridico costituzionale tedesco*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", n. 1, 2000, p. 39 sgg.

⁶⁴⁰ Cfr. *WiA*, p. 37 sgg.; p. 47 sgg.

⁶⁴¹ Cfr. G. VALERA, *op. cit.*, p. 41, Valera sottolinea come Kant nello scritto sull'illuminismo anticipi la dimensione universalistica contro una ragione finalisticamente orientata. Sulla metafora dello Stato come macchina abbiamo già detto in precedenza (cfr. prima, § 2).

sì, un gruppo empirico, determinato, composto da intellettuali (un pubblico illuminato), non assurgendo a quella dimensione razionale, disinteressata, che permette di discettare e giudicare della moralità in politica⁶⁴². Si tratterebbe di un pubblico che non ha un carattere politico (nello scritto sull'illuminismo il pubblico non è ancora *chose publique*), ma che si pone come risultante di quel reciproco accordo di non ingerenza fra governo e intellettuali proprio del dispotismo illuminato⁶⁴³. In questa stessa direzione è stato osservato come il pubblico che attribuisce pubblicità ad un'azione non evochi, almeno nei termini kantiani, "un pubblico di persone che agisca come governo o che ad esso prenda parte"⁶⁴⁴. Nel pubblico di lettori kantiani a rilevare sarebbe il valore dell'opinione e non quello del voto, dal momento che nella Prussia di fine settecento al di fuori di un pubblico colto non poteva esserci alcuna sfera realmente pubblica⁶⁴⁵.

In linea con l'accezione di pubblico emersa in *WiA* si pone quella tratteggiata da Kant nell'articolo *Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks* (1785), laddove, nel rivendicare il diritto dell'editore nei confronti del riproduttore di un libro, l'editore si pone quale medio fra autore e pubblico, consentendo la diffusione di testi scritti⁶⁴⁶. La stampa e il manoscritto sono i mezzi attraverso i quali qualcuno (l'autore) può parlare "pubblicamente", rendendo accessibili e veicolabili i propri pensieri, di qui l'editore

⁶⁴² Cfr. K. DAVIS, *Kant's Different "Public" and the Justice of Publicity*, cit., p. 172 sgg., Davis sottolinea come anche nella *Rel.* (1793), inizialmente cassato dalla censura, Kant, per stemperarne l'eventuale portata eversiva, precisi che il suo scritto non è destinato al pubblico in generale, bensì ad un pubblico ristretto di studiosi.

⁶⁴³ Cfr. F. PROUST, *Kant et la liberté publique*, in "Philosophie politique", n. 2, 1992, p. 123 sgg.

⁶⁴⁴ H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 93.

⁶⁴⁵ Cfr. *ibidem*, «Nella Prussia dell'ultimo decennio del XVIII secolo, in un paese sotto il dominio di un re assoluto, consigliato da una tipica burocrazia di funzionari illuminati, che al pari del re viveva completamente separata dai "sudditi", non poteva esserci, al di fuori di questo pubblico che legge e scrive, nessuna sfera veramente pubblica».

⁶⁴⁶ Cfr. *UB*, p. 79 sgg.; pp. 78-9.

rappresenta l'intermediario, il canale che mette in relazione il pubblico con l'autore⁶⁴⁷. L'editore agisce in nome di un altro tramite negozio giuridico ed esercita tale diritto in modo esclusivo, pertanto un manoscritto non può essere riprodotto da altri che non sia l'editore stesso ed il pubblico, alla morte dell'autore, deve esigere che l'editore non pubblichi il manoscritto mutilato o in copie insufficienti⁶⁴⁸. Kant sottolinea come l'editore sia mero strumento di trasmissione, non rispondendo della libertà dell'autore nel parlare pubblicamente al pubblico "l'editore procura piuttosto in proprio nome *il muto strumento della trasmissione di un discorso dell'autore al pubblico*"⁶⁴⁹.

Il pubblico [*das Publicum*] al quale si allude in questo scritto rappresenta il destinatario della diffusione di un libro che, come osserva in nota Kant,

«è lo strumento con cui si trasmette al pubblico un *discorso*: non solo pensieri, come ad esempio dipinti, rappresentazioni simboliche di una qualche idea o evento. Qui sta l'essenziale: che quello non è una *cosa* che con ciò venga trasmessa, ma un' *opera*, cioè un *discorso*, e ciò alla lettera»⁶⁵⁰.

5. *La pubblicità come sfera di mediazione: gli scritti degli anni '90*

Il concetto di pubblico, come atteggiamento di pensiero emerso negli scritti degli anni ottanta, acquista, nella produzione degli anni novanta, un carattere espressamente politico. In *TP* (1793), nella parte relativa al rapporto fra teoria e prassi nel diritto dello

⁶⁴⁷ Cfr. *ibidem*.

⁶⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 84 sgg.; p. 82 sgg.; Kant si presenta come un antesignano della difesa del copyright.

⁶⁴⁹ *Ivi*, p. 81; p. 79.

⁶⁵⁰ *Ibidem*, come più volte abbiamo avuto modo di osservare, spesso le riflessioni kantiane più dense e meno criptiche sono relegate in nota.

Stato, Kant espone il suo modello politico in polemica con quella rappresentanza lineare hobbesiana da cui, peraltro, aveva preso le mosse. Una prima accezione di pubblico la si incontra laddove, nel discettare sulla possibilità di una clausola di resistenza costituzionale, Kant fa notare che la carta costituzionale dovrebbe in questo caso contenere un “contropotere *pubblicamente istituito*”⁶⁵¹, nel senso che “se la carta costituzionale autorizzasse la rivolta, si dovrebbe dichiarare pubblicamente il diritto a quest’ultima”⁶⁵².

Astraendo dallo specifico del diritto di resistenza, ciò che qui rileva è come il pubblicamente dichiarato rappresenti uno dei requisiti del diritto, come sostiene espressamente Kant nel sottolineare che

«nessun diritto, nello Stato, può essere tenuto nascosto con una segreta riserva, per così dire con perfidia; e meno di tutti quel diritto che il popolo pretende sia proprio di una carta costituzionale, perché tutte le leggi di questa devono essere pensate come provenienti da una volontà pubblica»⁶⁵³.

Come rilevato da alcuni interpreti⁶⁵⁴, in *TP* pubblico è anche diritto pubblico [*das öffentliche Recht*], quale ordine giuridico esterno-universale concepito secondo le leggi della ragione pura pratica e fondato su un contratto destoricizzato, puramente ideale. Si tratta di un pubblico che, tuttavia, è altro dal piano statale e lo si evince laddove Kant, pur negando dignità costituzionale alla pretesa di esercitare una resistenza giuridica, apre ad un libero dissenso⁶⁵⁵. Abbiamo osservato più volte come la visione kantiana sia pervasa da una razionalità che, mai risolta nella determinazione della migliore tecnica politica, si pone come un asintotico punto cui approssimarsi con un costante progresso e riformismo. In questa prospettiva la possibilità di rendere pubblica una supposta

⁶⁵¹ *TP*, p. 303; p. 149.

⁶⁵² *Ibidem*.

⁶⁵³ *Ibidem*.

⁶⁵⁴ Cfr. G. VALERA, *op. cit.*, p. 43 sgg.

⁶⁵⁵ Cfr. *TP*, p. 304; p. 150.

lesione del diritto, pur nella necessità di obbedire a quanto previsto dal governo, apre ad un'auto-riforma del potere, rappresentando il modo, il canale attraverso cui possono giungere al governo "le conoscenze che favoriscono il suo scopo essenziale"⁶⁵⁶. Debbono tenersi insieme diritto pubblico di critica e diritto del governo a far valere le sue decisioni, spirito di libertà ed obbedienza⁶⁵⁷, perché se nei confronti della legislazione "non si può mai fare appello ad una resistenza in parole o atti", su questa "possono sì essere tollerati [...] giudizi generali e pubblici"⁶⁵⁸.

«L'obbedienza senza spirito di libertà è la causa di tutte le società segrete. Infatti è una vocazione naturale dell'umanità comunicare reciprocamente, specie in ciò che riguarda l'uomo in generale; e perciò quelle società scomparirebbero, se questa libertà fosse favorita»⁶⁵⁹.

Il pubblico sarà allora per Kant quello spazio di dissenso e discussione stretto fra automatismi, rigorismo dello Stato e quello spirito di libertà individuale, portato dell'illuminismo⁶⁶⁰. Questa sfera pubblica rompe con il meccanismo statale e rimette in discussione la logica hobbesiana, attraverso l'esercizio della libertà di penna, del libero dissenso su ciò che arreca ingiustizia al corpo comune, quali modi di partecipazione ad una pubblicità giuridico-pratica [*Mitglied einer rechtlich-praktisch Öffentlichkeit*]⁶⁶¹. In *TP* la libertà di pensiero di matrice illuministica acquista un carattere relazionale e intersoggettivo attraverso la costituzione di una sfera di pubblicità che, nel porsi come organo di razionalizzazione permanente e di riforma dello stato di diritto, si esemplifica nell'immagine di un teatro in cui gli attori agiscono in trasparenza e gli spettatori esercitano in piena libertà il proprio giudizio poli-

⁶⁵⁶ *Ivi*, p. 305; p. 151.

⁶⁵⁷ Cfr. G. VALERA, *op. cit.*, p. 45 sgg.

⁶⁵⁸ *TP*, p. 305; p. 151.

⁶⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁶⁰ Cfr. K. BLESENKEMPER, "Publice age" - *Studien zum Öffentlichkeitsbegriff bei Kant*, Frankfurt a.M. 1987, p. 337 sgg.; inoltre cfr. G. VALERA, *op. cit.*, p. 49.

⁶⁶¹ K. BLESENKEMPER, *op. cit.*, p. 337 sgg.

tico⁶⁶². Questa sfera di luce e trasparenza, *medio* fra individuo e Stato, non può che porsi agli antipodi della dissimulazione e segretezza propri del dispotismo, come rileva Kant osservando che “l’obbedienza senza spirito di libertà è la causa finale di tutte le società segrete”⁶⁶³. Occorre sottolineare come per Kant le azioni politiche fossero essenzialmente atti governativi e come ogni azione da parte dei sudditi corresse il rischio di essere interpretata come un’attività cospiratoria propria di una società segreta⁶⁶⁴. Di qui la pubblicità resta l’unica via deputata a far pervenire al sovrano stimoli riformistici da parte del popolo; pertanto il divieto di pubblicità non solo impedirebbe al popolo il formarsi di una coscienza matura e di una consapevole opinione pubblica, ma farebbe venir meno quella forma di comunicazione mediata fra popolo e sovrano⁶⁶⁵.

Se il teatro hobbesiano (proprio contro Hobbes viene condotta la polemica sul diritto dello Stato da parte di Kant) con l’immedesimazione dello spettatore nell’attore (sussunzione del giudizio del rappresentato nel rappresentante) appare come un palcoscenico assoluto senza pubblico, il teatro kantiano esige la terzietà di una sfera pubblica fra individuo e Stato, dove si sottopongano a giudizio, at-

⁶⁶² Cfr. A. TOSEL, *op. cit.*, p. 100 sgg.

⁶⁶³ TP, p. 305; p. 151. Cfr. A. TOSEL, *op. cit.*, p. 101.

⁶⁶⁴ Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 93, «In altri termini l’alternativa al governo esistente non è per Kant la rivoluzione ma solo il *coup d’état*. E un colpo di stato deve in effetti, al contrario di una rivoluzione, essere preparato in segreto, mentre gruppi o partiti rivoluzionari si sono sempre preoccupati di rendere pubblici i loro fini e di conquistare ad essi consistenti parti della popolazione. Se questa strategia abbia poi fatto nascere o meno una rivoluzione, è un’altra questione. È tuttavia importante rendersi conto che la condanna kantiana dell’agire rivoluzionario poggia su un fraintendimento. Infatti egli concepisce la rivoluzione come un *coup d’état*».

⁶⁶⁵ Cfr. L. TUNDO, *op. cit.*, p. 124, «entro questo quadro la pubblicità assume un ruolo centrale nell’equilibrio fra diritti e doveri del popolo; per suo mezzo si può svelare la vera natura di una costituzione e individuare le autentiche modalità di limitazione del potere sovrano, disoccultando corruzione e lusinghe, capaci di trasformare di fatto, una monarchia limitata, costituzionale, in una monarchia assoluta; come Kant sembra credere accada in Inghilterra, in considerazione dell’incapacità di quel popolo di opporsi alle guerre volute dal sovrano».

traverso l'uso pubblico della ragione, la conformità della legge [*als ob*] alla volontà generale e il suo grado di giustizia. Kant sembra essere consapevole che la logica rappresentativa moderna, se da un lato garantisce ordine e rispetto della legalità, dall'altro corre il rischio di espungere per sempre dalla politica la capacità di agire e parlare politicamente dell'individuo. In questa linea la costituzione di una sfera pubblica potrebbe riattivare la questione della legittimità, nella misura in cui, consentendo al cittadino di rendere note le ingiustizie del potere verso il corpo comune, immetterebbe nella politica un virtuoso canale di democratizzazione⁶⁶⁶. Nell'obbligo per il legislatore di fare le leggi conformemente [*als ob*] alla volontà del corpo comune, guardando sempre oltre il proprio interesse, Kant incrina la logica dell'automatismo statale, cerca di fluidificarla attivando uno spazio largo per la ragione. Si tratterebbe di una concezione 'larga' di sfera pubblica che si concilia meglio con il pluralismo, una nozione più duttile e vicina ai mutamenti sociali, quasi una sorta di "in between" fra Stato e società civile⁶⁶⁷. Se il legislatore deve fare leggi nel rispetto dell'idea di contratto originario, in conformità con la volontà comune, allora solo la costituzione di una sfera pubblica, quale dimensione partecipativa dei cittadini alla "cosa pubblica", permetterà un incontro fra attori e spettatori in una pratica comune razionale⁶⁶⁸. Alcuni interpreti ritengono che il dispiegarsi in una sfera di giudizio e giustizia pubblici di quell'*als ob* possa leggersi come

⁶⁶⁶ TP, p. 304; p. 150.

⁶⁶⁷ Cfr. J. BOHMAN, *Citizenship and Norms of Publicity. Wide Public Reason in Cosmopolitan Societies*, cit., p. 182 sgg., molti sono i contributi di James Bohman all'analisi della sfera pubblica, soprattutto in una prospettiva contemporanea. Prendendo le mosse da suggestioni kantiane, per Bohman quella pubblica deve essere una sfera che produca pratiche, responsabilità e cooperazione. Questo è il problema che deve porsi la democrazia deliberativa, una nuova forma di pubblicità che raggiunga questi obiettivi. Bohman nella sua disamina ha di mira l'astrattezza di una sfera pubblica, l'indefinita *audience* cui il pubblico si rivolge. Cerca di specificare come nel pubblico debbano esserci (ma questo al di là della lettera kantiana) una coscienza e consapevolezza della propria funzione. Pertanto il pubblico è anche una dimensione che muta al mutare di istituzioni e di strutture sociali: giornali, università (sfera pubblica letteraria). Allora occorrono la consapevolezza, l'autocoscienza di un pubblico che si caratterizzi in senso generale ed inclusivo.

⁶⁶⁸ Cfr. M. TOMBA, *Pubblicità e terzo forum in Kant*, cit., p. 425 sgg.

l'immissione dell'universale in politica, nella misura in cui le forme politiche concrete sono sottoposte, in virtù della partecipazione pubblica, ad una sorta di processo costituente permanente che le porterà a conformarsi all'idea di ragione (idea di contratto, idea di repubblica)⁶⁶⁹. In questa prospettiva la sfera pubblica è ciò che permette una pratica politica conforme a quell'idea di repubblica, che rappresenta il punto nodale di *ZeF* e il segno distintivo della filosofia politica kantiana.

Uno slittamento semantico significativo del concetto di pubblicità lo si ha con lo scritto *ZeF* (1795) che, portando a maturazione le acquisizioni degli scritti precedenti, conferisce all'*uso pubblico della ragione* (*WiA*) e allo spazio pubblico di critica e di controllo (*TP*) uno 'status giuridico'. Nell'appendice a *ZeF*, riguardante l'accordo della politica con la morale secondo il concetto trascendentale del diritto pubblico, la pubblicità viene posta come principio a priori che garantisce il raccordo fra politica e morale:

«quando astraggo da ogni *materia* del diritto pubblico (secondo i rapporti empiricamente dati degli uomini nello Stato o anche degli Stati fra di loro), così come lo intendono comunemente i giuristi, mi rimane ancora la *forma della pubblicità* come ciò di cui ogni pretesa giuridica contiene in sé la possibilità, perché senza quella non si darebbe alcuna giustizia (che può essere pensata solo come *pubblicamente manifestabile*), dunque anche alcun diritto, che solo da questa viene attribuito»⁶⁷⁰.

L'attitudine alla pubblicità come *conditio sine qua non* di ogni pretesa giuridica costituisce un criterio a priori della ragione per sperimentare la presunta falsità della pretesa giuridica in questione⁶⁷¹. Questo criterio a priori si dispiega in una formula trascen-

⁶⁶⁹ Cfr. *ibidem*, Tomba aggiunge che la sfera pubblica è condizione di possibilità del vero, vale a dire di una politica in verità, conforme al contratto e all'idea di repubblica.

⁶⁷⁰ *ZeF*, p. 381; p. 198.

⁶⁷¹ Sul ruolo della pubblicità nel conflitto tra politica e morale cfr. W. RÖD, *Die Rolle transzendentaler Prinzipien in Moral und Politik*, in AA.VV., "Zum ewigen Frieden"- Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant, Frankfurt am Main 1996, p. 134 sgg.; sullo stesso punto cfr. M. CASTILLO, *Moral und Politik: Missbelligkeit und Einbelligkeit*, in AA.VV., *Zum*

dentale del diritto pubblico avente una valenza espressamente giuridica (non solo etica), “tutte le azioni riguardanti il diritto di altri uomini, la cui massima non si accordi con la pubblicità, sono ingiuste” [*Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht*]⁶⁷², nel senso che se per raggiungere la finalità sottesa ad una massima è necessaria la segretezza (mentre la pubblicità ne vanificherebbe lo scopo), allora questa massima è ingiusta, perché non consente agli altri di rendere note le eventuali ingiustizie cui potrebbe dar luogo la sua attuazione. Questa prima formula è un criterio da utilizzare negativamente, ossia solo per individuare eventuali danni arrecabili agli altri, tuttavia erige la pubblicità a condizione trascendentale per accettare una massima⁶⁷³. La forma della pubblicità, come molti hanno rilevato⁶⁷⁴, rappresenta una traduzione, sul piano dell'esteriorità, del diritto all'universalizzabilità della massima propria dell'imperativo categorico⁶⁷⁵. La pubblicità come massima della vera e giusta politi-

ewigen Frieden, Berlin 1995, p. 207 sgg.; osserva Castillo (p. 210) che “*Das Prinzip der Publizität ist der Grund dafür, daß sich das Recht nur dann durchsetzen läßt, wenn es auch gültig, d.h. moralisch verbindlich ist*”.

⁶⁷² ZeF, p. 381; p. 199.

⁶⁷³ Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., pp. 76-7, Arendt rileva come «il principio è “semplicemente negativo, cioè serve solo a fare conoscere ciò che non è giusto verso gli altri”, mentre non possiamo trarne la conclusione opposta che “una massima, per il solo fatto di essere compatibile con la pubblicità, sia perciò solo anche giusta”. In altre parole, anche l'opinione, soprattutto se non è l'opinione disinteressata dello spettatore ma quella partigiana, acritica, del cittadino interessato, può essere falsa».

⁶⁷⁴ Cfr. A. TOSEL, *op. cit.*, p. 102; cfr. J. BOHMAN, *The Public Sphere of the World Citizen. On Kant's Negative Substitute*, in AA.VV., *Proceeding of the Eight International Kant Congress*, vol. I, Milwaukee 1995, p. 1066 sgg., Bohman prende in considerazione il rapporto tra federalismo, sfera pubblica e pluralismo. Stando alla sua analisi, la forza coercitiva del diritto pubblico statale può essere almeno inizialmente sostituita a livello cosmopolitico dalle opinioni dei cittadini mondiali. Pubblicità come sostituto di una legge coercitiva. Sotto la condizione del pluralismo, il principio formale di pubblicità ha una forte influenza.

⁶⁷⁵ Cfr. K. DAVIS, *Kantian “Publicity” and Political Justice*, in “*History of Philosophy Quarterly*”, n. 4, 1991, p. 409 sgg.

ca non coincide con il criterio numerico dell'accettato e voluto da tutti, ma è una condizione razionale, a priori, che sembra aver metabolizzato quel metodo etico che attraverso l'universalizzabilità espungeva, auto-distrugeva l'azione morale ingiusta⁶⁷⁶. Sul piano politico si tratta di un esperimento del pensiero [*Experiment der reinen Vernunft*] che, connettendo la pretesa giuridica alla reazione di un pubblico ideale al suo annuncio, qualifica come ingiusta (e quindi incapace di universalità) quell'azione non pubblicizzabile⁶⁷⁷.

Questa prima formulazione dell'attitudine pubblica di una massima, della sua suscettibilità ad essere proclamata in pubblico [*öffentlich kundbar*] è un criterio formale e negativo che permette di avvedersi dei conflitti e della compatibilità con la legge morale, rilevabili dal pubblico stesso. Kant applica questo criterio negativo – teso a saggiare l'attitudine ad universalizzarsi di una pretesa giuridica – a due casi di conflitto della politica con la morale, al fine di dimostrare come il criterio della pubblicità possa trovare un'agevole applicazione. La prima applicazione riguarda il diritto dello Stato:

«1. Per ciò che riguarda il diritto dello Stato (*ius civitatis*), cioè quello interno: qui sorge la questione, che molti ritengono difficile a risolversi, e che invece il principio della pubblicità dirime facilmente: «È la ribellione un mezzo legittimo, per il popolo,

⁶⁷⁶ Cfr. *ibidem*, Davis ritiene che la formulazione del principio di pubblicità catturi il test di universalizzabilità della massima dell'imperativo categorico. Il metodo kantiano di allargamento del punto di osservazione (morale con l'imperativo e politico con la pubblicità) prevede che la massima ingiusta si auto-distruge (*self-destructive*). Davis aggiunge che questo criterio non va empiricizzato, la pubblicità non è un diritto del popolo contro il sovrano, ma è un modo, reperibile a priori, per rendere noto lo stato di democraticità raggiunto dall'ordine giuridico. A questo proposito cfr. J. BOHMAN, *The Public Sphere of the World Citizen. On Kant's Negative Substitute*, p. 1068 sgg., secondo Bohman «*Publicity here denotes a kind of general comprehensibility and intelligibility in the form of communication. A public is a potential audience of successful communication that is unrestricted in its assumptions, and certainly the cosmopolitan public is the broadest possible audience*». Il pubblico uso della ragione è diretto ad una *audience* inclusiva, nella quale i partecipanti siano egualmente liberi di esprimersi.

⁶⁷⁷ Cfr. K. BLESENKEMPER, *op. cit.*, p. 342.

al fine di abbattere il potere oppressivo di un cosiddetto (*non titulo, sed exercitio talis*) tiranno?”. Essendo violati i diritti del popolo, non si commette ingiustizia verso di lui (il tiranno) detronizzandolo: su ciò nessun dubbio. Ciò nondimeno è ingiusto al massimo grado da parte dei sudditi cercare in questo modo il loro diritto, e non potrebbero affatto gridare all'ingiustizia, se in questa lotta soccombessero e dovessero in seguito subire le pene più dure»⁶⁷⁸.

Kant ribadisce l'illegittimità di una ribellione dal momento che se la massima di un'azione rivoltosa fosse professata pubblicamente, come già aveva osservato nelle *Reflexionen*, il suo scopo sarebbe inficiato. Se poi si volesse inserire nella costituzione la condizione per poter esercitare violenza nei confronti del capo, quello non sarebbe più il capo e la ribellione andrebbe tenuta segreta. Il capo deve possedere l'irresistibile potere supremo, tuttavia qualora la ribellione riuscisse questi deve tornare al suo posto di cittadino senza tentare controrivoluzioni. La seconda applicazione riguarda il diritto delle genti:

«Per ciò che riguarda il diritto delle genti. – Solo presupponendo un qualche stato giuridico (ossia quella condizione esterna nella quale gli uomini possono effettivamente essere partecipi di un diritto) si può parlare di un diritto delle genti, perché questo, in quanto è diritto pubblico, contiene già nel suo concetto la manifestazione pubblica di una volontà generale che attribuisca a ciascuno il suo, e questo *status iuridicus* deve provenire da un qualche contratto, che non può essere anch'esso fondato propriamente su leggi coattive (come quello da cui nasce uno Stato), bensì deve in ogni caso poter anche essere quello di un'associazione *permanentemente libera*, come la suddetta federazione di diversi Stati»⁶⁷⁹.

Anche qui può esserci un conflitto della politica con la morale qualora la massima del diritto delle genti non concordi con la pubblicità. Per Kant il patto che lega gli Stati deve caratterizzar-

⁶⁷⁸ ZeF, p. 382; pp. 199-200.

⁶⁷⁹ *Ivi*, p. 383; p. 200; Kant parla di una *fortwährend-freien Assoziation, der Föderalität verschiedener Staaten*.

si per fini pacifici: un'unione federativa nei più ampi confini possibili porterà col tempo e con prudenza uno stato giuridico di libertà refrattario alle guerre. Se così non fosse la politica come astuzia verrebbe agevolmente smascherata dalla pubblicità. Kant adduce alcuni esempi in questo senso, se una potenza più grande costituisse per la piccola un pericolo e volesse attaccarla, con la dichiarazione aperta della sua massima sarebbe ridotta ad un debole fuscello⁶⁸⁰. La pubblicità mette in luce chiaramente l'ingiustizia di questa massima. Lo stesso dicasi nel caso in cui uno Stato più grande voglia annettersi uno Stato piccolo che rompa territorialmente la sua continuità, se dichiarasse questa massima rischierebbe di trovarsi contro una coalizione di piccoli di Stati o altre potenze. La pubblicità, evidenziando l'inapplicabilità e l'ingiustizia di una massima, viene quindi a porsi come forma del diritto e della morale; essa svela altresì il conflitto fra massime della prudenza politica e morale come scienza del diritto, vanifica i sotterfugi e le astuzie della prudenza, evidenzia la contraddizione fra massime e scopo⁶⁸¹. Con la pubblicità, quale estensione al giudizio del pubblico di una legge ed apertura alla riforma, la critica viene assunta a dovere politico trascendentale al fine di raggiungere uno *standard* di moralità e giustizia nell'ordine giuridico⁶⁸². La pubblicità ha una portata dialogica e critico-riflettente, dal momento che l'assenza di restrizioni comunicative apre al dialogo politico e all'auto-critica; in questa linea l'illuminismo, come libero uso della ragione, e la pubblicità si presenta-

⁶⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 384; p. 201.

⁶⁸¹ Cfr. L. TUNDO, *op. cit.*, pp. 205-8, Tundo ricorda come la validità etica della formula trascendentale della pubblicità sia testata da Kant in un duplice contesto giuridico, prima nel diritto interno, ove l'illegittimità della ribellione viene identificata come ingiusta almeno sul piano della formale fondazione contrattuale dell'obbligazione politica; poi nel diritto internazionale, nel quale allo scopo di conservare la pace gli Stati aderiscono ad un'associazione permanentemente libera di Stati, non soggetta a leggi coattive. Al di là di queste funzioni esplicite, la pubblicità potrebbe piegare la politica alla morale e permettere, attraverso il supporto degli studiosi, di far pervenire allo Stato "il bisogno di diritto del popolo".

⁶⁸² Cfr. E.J.C. WITT, *op. cit.*, p. 302 sgg.

no interconnessi nel tentativo di far coesistere comunicazione e critica⁶⁸³.

Se l'incompatibilità delle massime del diritto delle genti è secondo Kant un segno di discordanza tra politica e morale, occorre passare dal criterio negativo al positivo e capire quando c'è accordo tra politica e morale. Abbiamo appena visto come la condizione di possibilità del diritto delle genti riposi sull'esistenza di uno stato giuridico e come uno Stato federativo degli Stati, teso ad allontanare la guerra, sia il solo stato giuridico che possa accordarsi con la loro libertà. Pertanto l'accordo della politica con la morale si avrà in una unione federativa – *ein föderativer Zustand* – istituita giuridicamente nei più ampi confini possibili⁶⁸⁴.

In questa direzione la dimensione pubblica, nel mantenere aperta la possibilità di giungere ad una moralizzazione e ad una costituzione repubblicana, appare come la condizione di possibilità di tutti i diritti e del progresso, come emerge con la seconda formula trascendentale – positiva – della pubblicità: “tutte le massime che *hanno bisogno* della pubblicità (per non mancare il loro fine) si accordano insieme con il diritto e la politica” [*Alle Maximen, die der Publizität bedürfen (um ihren Zweck nicht zu verfehlen), stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen*]⁶⁸⁵.

Ogni massima si valuta sul terreno trascendentale della pubblicità [*Publizität bedürfen*]⁶⁸⁶, della trasparenza, del totalmente manifesto e la “furbizia di una politica che teme la luce sarebbe tuttavia facilmente vanificata dalla filosofia con la pubblicità di quelle sue massime”⁶⁸⁷. In questa declinazione positiva il principio giuridico della pubblicità si pone quale condizione giuridica di possibilità di una massima politica [*konstitutiven Bestandteil einer*

⁶⁸³ Cfr. J. BOHMAN, *The Public Sphere of the World Citizen. On Kant's Negative Substitute*, cit., p. 1069, in questa direzione Bohman sottolinea come la prospettiva cosmopolitica, come spazio largo, apra a nuovi e alternativi punti di vista.

⁶⁸⁴ *ZeF*, p. 385; p. 202.

⁶⁸⁵ *Ivi*, p. 386; p. 203.

⁶⁸⁶ *Ibidem*.

⁶⁸⁷ *Ivi*, p. 386; p. 203.

rechtlichen politischen Maxime] ⁶⁸⁸. Kant afferma che le massime che sopportano la pubblicità sono anche giuste, “perché chi ha il perentorio potere supremo non deve fare mistero delle sue massime” ⁶⁸⁹, ma deve, per raggiungere il vero compito della politica, conformarsi al vero fine del pubblico. In questo senso l’obbligo di pubblicità ha lo scopo di conformare alla morale la politica ⁶⁹⁰, creando un canale di collegamento che rimandi continuamente alla razionalità del contratto e ad una sfera di opinione pubblica che, vicariando la rivoluzione con lo stimolo alla riforma, converta quell’accordo patologicamente forzato della società civile in un tutto morale ⁶⁹¹.

Se negli scritti degli anni ottanta Kant aveva individuato nell’*uso pubblico della ragione* il metodo illuministico per l’implementazione del progresso e per la riforma, con *ZeF* questo metodo diviene un principio dell’ordinamento, ponendosi come spazializzazione dell’*als ob* in un potere della ragion pratica, traducibile oggi nell’istanza della società civile a non essere sussunta e

⁶⁸⁸ Cfr. K. BLESENKEMPER, *op. cit.*, p. 351 sgg.; sul punto cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 77, per Arendt «questa soluzione del “confitto della politica con la morale” è ricavata dalla sua filosofia morale, nella quale l’uomo come individuo singolo, chiamando a consulto null’altro che la propria ragione, scopre la massima non autocontraddittoria dalla quale può poi dedurre un imperativo. La pubblicità è già nella filosofia morale il criterio della legalità».

⁶⁸⁹ *ZeF*, pp. 384-5; p. 202.

⁶⁹⁰ Cfr. K. DAVIS, *Kant’s Different “Publics” and the Justice of Publicity*, cit., p. 175 sgg., attraverso un *excursus* in tutte le opere ove Kant fa riferimento al concetto di pubblico (da pubblico uso della ragione nell’illuminismo, al pubblico dei filosofi e dell’università di *SF*) Davis sottolinea come solo in *ZeF* vi sia una visione di pubblico come sfera comprendente agenti morali e non empirici (come accade nelle altre opere in cui Kant si riferirebbe a gruppi attuali di lettori e intellettuali), capace di controllare il rispetto dei diritti e di farsi portavoce di un’esigenza di razionalità.

⁶⁹¹ Cfr. A. TOSEL, *op. cit.*, p. 102 sgg., l’accordo patologicamente forzato era il portato dell’abbandono dello stato di natura per edificare una società civile, attraverso lo stimolo dell’antagonismo, dell’insocievole socievolezza, propri dell’*IaG*. La pubblicità, come momento di moralizzazione della sfera politica, sembra essere la via per realizzare quel dispiegamento delle attività umane, vaticinato da Kant nel raggiungimento di un tutto morale.

neutralizzata (hobbesianamente) nello Stato. La pubblicità in Kant rappresenta quel momento di mediazione fra politica e morale, sancendo l'esigenza che un'azione politica, per essere morale e giuridica, appaia ragionevole, universale, accettabile dall'opinione pubblica⁶⁹². In Kant sappiamo che le idee politiche hanno una funzione normativa tesa a valutare gli avvenimenti politici alla stregua della funzione esercitata dall'imperativo per le massime⁶⁹³. La sfera pubblica rappresenta il nesso, il *medio* per effettuare una valutazione razionale degli eventi politici. Se il minimo comune denominatore tra diritto e morale è dato dalla libertà, allora il confronto tra principio di libertà e potere effettivo sarà reso possibile solo per mezzo della sfera pubblica⁶⁹⁴. Nella medesima direzione, se la pace perpetua di Kant può essere letta come una applicazione pratica e filosofica della classica dicotomia fra idealismo e realismo, la sfera pubblica rappresenterà un canale per tentare una mediazione fra questi due ambiti⁶⁹⁵.

Alcuni autori hanno messo in luce come Kant dedichi una

⁶⁹² Cfr. J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., p. 127 sgg., prim'ancora che il *topos* dell'opinione pubblica tedesca maturasse, un fondamento teorico lo si incontra nella formulazione kantiana di *Publizität*. La sfera intermedia fra Stato e individuo, quale luogo di mediazione fra politica e morale, coincide per Habermas con la nascente sfera pubblica borghese. Si tratta di un pubblico come mondo, vale a dire quale sfera che si produce nella conversazione fra esseri ragionevoli, spazio di autonomia privata nel quale può consolidarsi la società civile. Se le azioni politiche appaiono ragionevoli a questa sfera pubblica, allora la politica sarà stata ricondotta alla morale.

⁶⁹³ Cfr. V. DE FIGUEREIDO, *op. cit.*, p. 23 sgg.

⁶⁹⁴ Cfr. *ibidem*.

⁶⁹⁵ Cfr. G.P. HENDERSON, *op. cit.*, pp. 145-8, Henderson sottolinea come gli articoli definitivi mettano in evidenza l'esistenza di tre livelli di relazioni politiche: tra individui in una nazione, fra nazioni nel mondo, e tra cittadini considerati come cittadini del mondo. A questo livello Kant è attento a bilanciare fra idealismo e realismo, tuttavia vi sono ambiguità che originano da quest'ottica dicotomica. La prudenza politica raccomandata da Kant tempera l'idealismo: di qui i governi nazionali non possono essere pure democrazie, l'organizzazione internazionale non dev'essere un governo mondiale, la cittadinanza mondiale non deve cancellare l'identità nazionale. A ciò si aggiunga che "*philosophically, the publicity formula restates the universalization formula of the Categorical Imperative in empirical language and there by serves as the vehicle by which ought is to become can in politics*".

maggiore attenzione alle finalità della pace perpetua che non agli strumenti per tradurla in realtà, in questa prospettiva si inscriverebbero da un lato l'abolizione del segreto nel diritto pubblico e nel diritto internazionale, dall'altro la pubblicità come *medio* che permette di conformare per gradi l'azione politica dei governi alla morale, in virtù della possibilità di giudicare i loro atti⁶⁹⁶. Altri autori sottolineano come l'idea in Kant non vada applicata ad ogni situazione, ma debba rimanere l'orizzonte entro cui pensare il reale, di qui il pubblico indicherebbe uno spazio politico, meglio ancora lo spazio che Kant è disposto a riconoscere alla politica come critica e discussione degli atti governativi⁶⁹⁷. La politica non è una semplice trasposizione sul piano empirico di una struttura politica già definita, ma è un esercizio di avvicinamento sotto l'egida del diritto che non prescinde da una corretta valutazione della situazione reale⁶⁹⁸. La cesura che sembra caratterizzare l'idea di diritto e la sua attuazione si risolve indirizzando la politica verso la morale con un processo incessante e graduale. Come è stato osservato⁶⁹⁹, il diritto per la politica deve allora rappresentare un imperativo morale.

Con *ZeF* il pubblico identifica anche uno stato giuridico, come forma trascendentale del diritto, della totalità delle relazioni esterne, tesa a conformare la pratica politica ad un repubblicanesimo diffuso, interno ed esterno. Riflettendo sulla circostanza che proprio in questo scritto si elaborano la separazione dei poteri, il

⁶⁹⁶ Cfr. D. ARCHIBUGI-F. VOLTAGGIO, *Introduzione*, in AA.VV., *Filosofi per la pace*, Roma 1991, p. LI.

⁶⁹⁷ Cfr. C. CESA, *Cittadinanza senza politica? Kant*, in "Giornale critico della filosofia italiana", LXXI, 1992, p. 370 sgg., Cesa rimarca come politico sia spesso opposto a diritto e morale, assumendo un'accezione negativa. Con una breve notazione ricorda la poca fortuna avuta dal pensiero giuridico-politico kantiano fino al XX secolo, sottolineando come ad una sua rilettura abbiano aperto per un verso i riferimenti rawlsiani, per un altro la caduta del modello sovietico.

⁶⁹⁸ Cfr. A. NUZZO, *op. cit.*, pp. 57-9, secondo Nuzzo in Kant l'esperienza ha un ruolo fondamentale, ma sempre in funzione dell'idea.

⁶⁹⁹ Cfr. *ibidem*, presa allora come idea, la pace perpetua rappresenta davvero il coronamento della filosofia pratica, facendo convergere su di sé politica, diritto e morale.

cosmopolitismo, una pratica partecipativa al potere che qualifica l'uomo come persona e non più mero strumento di una macchina, si arriva a comprendere come la pubblicità rappresenti lo *status* giuridico dell'autonomia dell'individuo, come persona che prende parte attivamente alla vita politica⁷⁰⁰. Il modello repubblicano, in questa prospettiva, costituisce l'accoglimento ideale della pubblicità come dar forma giuridica – né privata, né statale – a quel mondo di relazioni pubbliche fra cittadini⁷⁰¹. Occorre a questo punto tentare brevemente di mettere in luce un possibile nesso tra temi quali repubblicanesimo, pacifismo, pubblicità e universalità, che Kant intesse nella trama di *ZeF*. L'universalità è nel Kant di *ZeF* vocazione ad una comunità planetaria che, in una versione repubblicana, razionale e pubblica, è esercizio completo di auto-governo⁷⁰². La pubblicità, come universalità declinata in termini politici, designa allora l'autentico carattere della organizzazione giuridica e della prassi politica quale capacità di estendersi a raggio ecumenico. L'esperimento della ragione si può stimare in modo adeguato in una dimensione planetaria, distinguendo fra politica come scienza autonoma e fra politica come tecnica empirica⁷⁰³.

Con Kant, quindi, possiamo dire che il pubblico viene disciolto in una pratica partecipativa finalizzata alla realizzazione di quel piano teleologico prescritto dalla ragione e inscritto nella natura, avviando ad un repubblicanesimo diffuso foriero di un oggettivo processo di pace⁷⁰⁴. La pubblicità permette di ricucire uno strap-

⁷⁰⁰ Cfr. G. VALERA, *op. cit.*, p. 50 sgg.

⁷⁰¹ Cfr. *ibidem*, Valera osserva come, soprattutto negli allievi di Kant, il pubblico si presenti sganciato dalla statualità, alludendo ad una sfera giuridica universalmente condivisa, riguardante la totalità delle condizioni organizzate secondo ragione. Un diritto siffatto viene chiamato diritto sociale universale, diritto cosmopolitico della persona.

⁷⁰² Cfr. M. SENA, *op. cit.*, p. 309.

⁷⁰³ Cfr. *ibidem*

⁷⁰⁴ Cfr. K. BLESENKEMPER, *op. cit.*, p. 354 sgg., l'esigenza che la massima politica sia pubblica, consensuale, che accolga punti di vista multiprospettivi, costituisce l'indicazione per una politica compatibile con la libertà, praticata nel segno di un avvicinamento progressivo fra autorità reale e autonomia ideale del popolo. Il diritto pubblico è nel contempo qualcosa di promulgato, che c'è (di-

po fra politica e morale, di colmare, progressivamente, quel *gap* fra piano reale e richiamo alla ragione. In questo senso la repubblica rappresenta quel modo di governare, di usare il potere pubblico che massimizza e moltiplica le esperienze pubbliche. Non si tratta tanto di un regime giuridico, quanto di una pratica di socialità, una *performance* della libertà “in pubblico”⁷⁰⁵. Secondo alcuni interpreti, nell’esperienza repubblicana evocata da Kant in *ZeF*, facendo pubblica pratica della libertà si sperimenterebbe quell’esperienza originaria [*Ursprung*] di diritto, che rinvia, retroflessivamente, all’idea stessa di diritto e si assisterebbe così ad un presentarsi in atto della cosa pubblica⁷⁰⁶. Se a questa declinazione della pubblicità come principio trascendentale di giustizia e legittimità si connette l’articolo segreto di *ZeF*, esaminato in precedenza, sulla funzione civile dei filosofi, se ne può desumere come alla progressiva moralizzazione della politica attraverso la messa in pubblico delle massime siano da stimolo perspicuo i filosofi, nella misura in cui sono lasciati liberi di fare esercizio critico della ragione⁷⁰⁷. L’idea kantiana in sintesi è quella per la quale un governo deve lasciarsi permeare e vagliare pubblicamente dai principi costituzionali, di qui i conflitti tra politica e morale si sciolgono dinanzi al nodo pubblicitario capace di smascherare i raggiri della bassa politica⁷⁰⁸. La sfera pubblica borghese ha una funzione di

mensione presente) unitamente alla speranza di un diritto a venire all’insegna della trasparenza (prospettiva futura).

⁷⁰⁵ Cfr. F. PROUST, *Kant et la liberté publique*, cit., p. 137 sgg.

⁷⁰⁶ Cfr. *ivi*, p. 140 sgg., la repubblica, quale manifestarsi in pubblico della *chose publique*, rappresenta quell’esperienza che risveglia la coscienza circa la possibilità di far fiorire pratiche di libertà. Il modo di governo repubblicano non è kantianamente una tecnica politica, bensì una manifestazione, *performance* della pubblica libertà.

⁷⁰⁷ Cfr. J.C. LAURSEN, *The Subversive Kant. The Vocabulary of “Public” and “Publicity”*, cit., p. 594 sgg. Cfr. A.M. ROVIELLO, *op. cit.*, p. 185, se la garanzia istituzionale di legittimità data dalla sottomissione delle massime dei decreti alla pubblicità può rendere evidente l’ingiustizia di una decisione, ciò nondimeno questo render pubblico non è ostativo della possibilità di assumere comunque quella decisione.

⁷⁰⁸ Cfr. M. SENA, *op. cit.*, p. 310 sgg., per Sena il principio della pubblicità è in qualche modo un riscatto dalla approssimazione e confusione che caratteriz-

controllo e una funzione programmatica vivificata dai filosofi e dagli intellettuali, i quali devono poter parlare liberamente sulle massime universali che riguardano guerra o pace⁷⁰⁹. La tensione tra pubblico e organizzazioni istituzionali è costitutiva di una vibrante democrazia, è necessaria per la sua capacità di rinnovarsi. Come ha osservato lo stesso Kant⁷¹⁰, le innovazioni possono essere inibite dalle vigenti istituzioni politiche quando queste sono orientate da interessi partigiani, propri di un limitato e lobbistico pubblico⁷¹¹.

L'analisi degli scritti kantiani tesa a far emergere l'evoluzione, le implicazioni cui apre il concetto di pubblicità, presenta in *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797) un ulteriore prolungamento. In questo scritto l'obbligo di pubblicità si declina come legge della veracità, come sacro comando di ragione incondizionato e non limitabile da alcuna convenienza⁷¹². La menzogna è definita da Kant come quella dichiarazione deliberatamente non vera nei confronti di un altro uomo, che, indipendentemente dall'ipotesi di danneggiare o meno qualcuno (come pretendono i giuristi), rappresenta un'ingiustizia nei confronti dell'umanità in generale, perché rende inservi-

za la nozione di sovranità kantiana: si tratta di una sovranità che si distacca dalla volontà unificata e legislatrice dei cittadini per appuntarsi sul detentore del potere esecutivo. Nel contesto della pubblicità etico-giuridica non si commette ingiustizia detronizzando il tiranno che ha violato i diritti del popolo.

⁷⁰⁹ Cfr. J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des anderen. Studien zu politischen Theorie*, Frankfurt am Main 1996; trad. it., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Milano 1998, p. 189, Habermas rimarca come Kant facesse affidamento sulla funzione civile del filosofo, non avendo ancora davanti agli occhi il grande tradimento del novecento. Non poteva sospettare che quella pubblica sarebbe degenerata in una sfera dominata dai mass media, assediata da realtà virtuali, in cui "l'illuminismo della parola" è degenerato in forme di indottrinamento e narcosi. Tuttavia, suo malgrado, Kant ha anticipato quella che solo oggi si va delineando come una sfera pubblica mondiale.

⁷¹⁰ Cfr. *WiA*, p. 39; p. 48, un'epoca non può obbligare l'altra ad uno stato in cui le conoscenze non potranno ampliarsi, sarebbe un crimine verso la natura umana.

⁷¹¹ Cfr. J. BOHMAN, *The Public Sphere of the World Citizen. On Kant's Negative Substitute*, cit., p. 1074.

⁷¹² Cfr. *RaML*, p. 427 sgg.; p. 211 sgg.

bile la fonte stessa del diritto⁷¹³. La menzogna rende nulla l'idea trascendentale dell'accordo originario degli uomini fra di loro, inficia l'idea di umanità a livello di fondazione, perché subordina l'interesse al diritto, imita il diritto attraverso la violenza⁷¹⁴. La veridicità è un dovere su cui fondare il contratto e se si ammettesse un'eccezione a questo dovere di universalità si renderebbe incerto ogni diritto⁷¹⁵. La verità in politica è una pratica possibile e non va abbandonata in nome del pragmatismo, di un atteggiamento realistico dettato dalla convenienza del caso, dall'efficacia, ma costituisce un principio di trasparenza e legittimità del diritto⁷¹⁶.

Per la nostra indagine all'interno della produzione kantiana seguendo il filo conduttore del pubblico e della pubblicità occorre da ultimo indugiare su alcuni punti dello scritto *SF* (1798), che rappresenta una sintesi ideale del rapporto tra libertà di pensiero, pubblicità e filosofia. Abbiamo fatto cenno alla necessità che la facoltà filosofica possa opporsi pubblicamente alla forza che la superstizione esercita sul pubblico⁷¹⁷. Al governo non può essere indifferente la verità delle dottrine, affidata alla filosofia, ma ciò

⁷¹³ Cfr. *ivi*, p. 426; p. 210 sgg.

⁷¹⁴ Cfr. A.M. ROVIELLO, *op. cit.*, p. 144 sgg.

⁷¹⁵ Cfr. *RaMl*, p. 428 sgg.; p. 212 sgg.; cfr. L. PALTRINIERI, *op. cit.*, pp. 220-1, osserva criticamente Paltrinieri che al di là dei rigurgiti luterani che gli impediscono di individuare una valenza moralmente buona anche nella menzogna, Kant dimostra di non saper accedere, nei confronti della legge morale, ad una ermeneutica più aperta dal momento che il suo orizzonte non è sufficientemente ampio e sovraperonale. Al Kant di questo scritto non bisogna tanto rimproverare il formalismo etico, quanto il fatto di non saper interpretare la legge morale se non muovendo da un io suscettibile di punibilità e imputabilità, secondo una prospettiva che copre i ruoli della responsabilità giuridica, ma non etica.

⁷¹⁶ Cfr. A.M. ROVIELLO, *op. cit.*, p. 209 sgg.

⁷¹⁷ Cfr. *SF*, p. 29 sgg.; pp. 85-8, secondo Kant il popolo vuol essere guidato dalla lingua dei demagoghi, vuol essere ingannato. Vuol essere guidato non dai dotti ma dai funzionari delle facoltà superiori. Cfr. F. ONCINA COVES, *La rivoluzione e la violenza della precipitazione: il tempo della modernità in Kant*, cit., p. 247, osserva Oncina Coves che "se lo Stato non permette alla filosofia di criticare pubblicamente i contenuti delle facoltà superiori, esso soccombe all'inerzia degenerativa che scambia il governare con l'ingannare, la politica con l'ideologia".

esige che si consenta completa libertà di esaminarle pubblicamente. Non è detto che statuti arbitrari elaborati dal sovrano si accordino con la dottrina della ragione, sarà quindi inevitabile e legittimo che la filosofia si preoccupi, se non di dire in pubblico tutta la verità, che risulti vero tutto quello che detto in pubblico è stabilito come principio⁷¹⁸.

Più avanti Kant rimarca come le facoltà superiori debbano rispondere al governo solo per l'istruzione impartita ai funzionari per l'esposizione pubblica di certe dottrine. Queste dottrine si riversano poi tra il pubblico come comunità civile [*als burgerilches gemeines Wesen*] e, dal momento che potrebbero nuocere all'influenza che il governo vi esercita, sono soggette a censura governativa⁷¹⁹. Per quel che riguarda le dottrine su cui le facoltà teoretiche debbono trovare l'accordo, esse s'indirizzano ad una specie diversa di pubblico, quello costituito da una comunità di dotti [*eines gelehrten gemeines Wesen*]⁷²⁰.

Nella parte concernente il conflitto della facoltà filosofica con la giuridica e, segnatamente, la riproposizione della domanda se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio, Kant in una nota si chiede come mai nessun sovrano abbia apertamente dichiarato che non riconosce alcun diritto del popolo nei suoi confronti, e risponde a se stesso che una dichiarazione pubblica di questo tenore solleverebbe contro il sovrano tutti i sudditi, anche se non avessero da lamentarsi di nulla⁷²¹. È stato osservato che in questo contesto la pubblicità, concetto chiave del pensiero politico kantiano, designi la convinzione di Kant che “i pensieri malvagi sono per definizione, segreti”⁷²².

Nella parte riguardante le difficoltà delle massime sul pro-

⁷¹⁸ Cfr. *SF*, p. 33; p. 89.

⁷¹⁹ *SF*, p. 34; pp. 91-2.

⁷²⁰ *Ibidem*.

⁷²¹ Cfr. *ivi*, pp. 86-7; p. 230.

⁷²² H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., pp. 34-5; per Arendt Kant «analizza la “sociovolezza” di fondo dell'uomo e ne enumera come elementi la comunicabilità, il bisogno dell'uomo di comunicare, e la pubblicità, la libertà *pubblica* non solo di pensare ma di pubblicare – “la libertà di penna”».

gresso universale verso il meglio circa la loro pubblicità, Kant sottolinea che illuminare il popolo significa istruirlo in merito ai diritti e doveri che ha verso lo Stato al quale appartiene⁷²³. Si tratta di diritti naturali propugnabili non tanto da giuristi designati dallo Stato, ma da liberi giuristi, cioè i filosofi, che sono per questo, secondo le parole kantiane, invisibili allo Stato che li taccia di illuministi, evocando con questo termine la loro pericolosità. La voce di questi pensatori non si rivolge confidenzialmente al popolo, dal momento che non conosce i loro scritti, ma allo Stato, perché sia messo a conoscenza dei diritti del popolo⁷²⁴. La filosofia si adopera allora per la proliferazione della verità e per l'illuminazione del popolo, educandolo sui suoi diritti nei confronti dello Stato⁷²⁵. Se tutto il popolo vuole rendere nota la sua protesta questo non può farsi se non attraverso la pubblicità [*Publizität*]⁷²⁶. In questa linea se l'obiettivo è la diffusione dei lumi anche presso il popolo, il divieto della pubblicità, secondo Kant, ne ostacola il progresso verso il meglio, anche relativamente al minimo delle sue rivendicazioni, ossia il diritto naturale. La pubblicità nel conflitto, come si evince da queste osservazioni, è inscritta nella cornice di celebrazione della libera ricerca del vero, con una forte carica critica. La pubblicità rappresenta per un verso un veicolo per denunciare le offese del popolo per bocca dei filosofi, per un altro è un mezzo di conoscenze che deriva dalla pura ragione.

Un'altra forma di occultamento facilmente smascherabile, che può essere imposto con legge al popolo, riguarda la natura della sua carta costituzionale. Kant fa l'esempio di quella britannica, che viene presentata come una monarchia limitata dal parlamento, mentre si tratta di una monarchia assoluta. In questo modo si arresta la ricerca della costituzione migliore perché si pensa di aver-

⁷²³ Cfr. *SF*, p. 89; p. 232.

⁷²⁴ Cfr. *ibidem*.

⁷²⁵ Cfr. F. ONCINA COVES, *La rivoluzione e la violenza della precipitazione: il tempo della modernità in Kant*, cit., p. 247, Kant, fedele all'illuminismo, denuncia le nuove superstizioni della specializzazione e della professionalizzazione della politica.

⁷²⁶ Cfr. *SF*, pp. 89-90; p. 233.

la trovata⁷²⁷. La massima che Kant ne evince è che una pubblicità menzognera ha l'effetto di raggirare il popolo con l'idea di una monarchia limitata, mentre i suoi rappresentanti lo hanno truffato sottoponendolo ad un monarca assoluto⁷²⁸.

Alcuni interpreti hanno messo in luce come in *SF* Kant metta a fuoco una sfera pubblica connessa ad un avvenimento particolare come quello rivoluzionario⁷²⁹. Nei capitoli precedenti ci siamo dilungati nell'indagine del punto di vista dello spettatore rivoluzionario e abbiamo sottolineato come per Kant l'evento rivoluzionario acquisti una portata storico-universale nella misura in cui riesce a suscitare un entusiasmo simpatetico agli occhi dello spettatore terzo⁷³⁰. Secondo alcuni si potrebbe parlare nel Kant di *SF* di una sfera pubblica costituita non già da attori o produttori, ma da spettatori plaudenti e da critici⁷³¹. Se sulla scena degli attori il *pathos* è intimamente connesso agli interessi della ragione, gli spettatori situati in altri palcoscenici nazionali, che costituiscono la platea morale agli occhi di Kant, non possono essere tacciati di interessi empirici quando rendono pubblica la loro simpatia per lo spettacolo, proprio perché spettatori-estranei⁷³². La loro partecipazione entusiastica sarebbe, secondo alcuni, un "*analogon estetico*" di un vivo repubblicanesimo politico⁷³³.

⁷²⁷ Cfr. *ibidem*, Kant chiarisce che il monarca assoluto è quello che quando dice è guerra, guerra è. Quello limitato deve prima interrogare il popolo. Il monarca britannico ha condotto molte guerre senza chiedere il parere del popolo.

⁷²⁸ Cfr. *ibidem*.

⁷²⁹ Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., pp. 94-5.

⁷³⁰ Cfr. *SF*, p. 86; p. 230; inoltre cfr. prima cap. III, § 3.

⁷³¹ Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 97, "un tale critico o spettatore risiede in ogni attore o inventore; senza questa facoltà critica, giudicante, l'attore o il produttore sarebbe così separato dallo spettatore da non essere nemmeno percepito".

⁷³² Cfr. J.L. LYOTARD, *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, cit., p. 51.

⁷³³ Cfr. *ibidem*.

Il punto di vista del cittadino del mondo

SOMMARIO: 1. Il senso comune. – 2. Il pluralismo della ragione. – 3. Il diritto di essere straniero: l'ospitalità.

1. Il senso comune

In quest'ultima parte del lavoro tenteremo di mettere in luce come l'universalità morale dalla quale abbiamo preso le mosse, che si è arricchita di una connotazione politico-giuridica con la pubblicità, sia declinata da Kant anche in un orizzonte intersoggettivo, plurale e cosmopolitico. La nostra ipotesi interpretativa muoverà da una lettura congiunta della terza critica kantiana (*KU*) e dell'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), per approdare al terzo articolo definitivo di *ZeF* al fine di mettere a fuoco il punto di vista largo proprio del cittadino del mondo.

Nella prefazione alla terza critica, *Kritik der Urteilskraft* (1790), Kant colloca l'oggetto delle sue riflessioni all'interno delle facoltà umane, in armonia con il sistema critico. Nella prima critica Kant ha indagato la funzione legislatrice a priori esercitata dall'intelletto sulla natura come esperienza possibile, nella seconda ha analizzato la ragione come legislatrice a priori per la libertà, con il giudizio nella terza critica intende fornire espressamente il concetto intermediario tra natura e libertà, concetto che renda possibile il passaggio "dalla conformità alle leggi secondo l'una, allo scopo finale secondo l'altra, ponendo il concetto della finalità della natura"⁷³⁴. Se l'intelletto, che ha il suo dominio nella facoltà

⁷³⁴ Cfr. *KU*, p. 196 sgg.; pp. 63-7.

di conoscere, contiene princìpi a priori della facoltà conoscitiva (*KrV*), se parimenti la ragione contiene a priori princìpi costitutivi della facoltà di desiderare (*KpV*), l'intento kantiano è quello di indagare se accada lo stesso per il giudizio⁷³⁵. La questione dalla quale Kant avanza è se il giudizio [*Urteilkraft*], che nelle facoltà conoscitive occupa una posizione mediana tra intelletto e ragione, abbia per se stesso princìpi a priori, se questi siano costitutivi o regolativi, se il giudizio dia a priori regole al sentimento di piacere o dispiacere⁷³⁶. Tutte le facoltà o capacità dell'anima possono essere ricondotte alla facoltà di conoscere, di desiderare, al sentimento di piacere e dispiacere, nello specifico il sentimento di piacere e dispiacere si trova tra la facoltà di conoscere e di desiderare allo stesso modo in cui il giudizio si trova tra intelletto e ragione⁷³⁷. Kant mette a fuoco la funzione armonizzatrice del giudizio, segnatamente di quello riflettente, chiarendo come il giudizio debba pensare la natura secondo un principio di finalità per la nostra facoltà di conoscere. Il giudizio suppone che vi sia un accordo, una

⁷³⁵ Cfr. *ivi*, p. 168; p. 5.

⁷³⁶ Cfr. *ivi*, p. 173 sgg.; pp. 15-21, il giudizio è medio tra ragione e intelletto, per analogia Kant ha ragione di presumere che contenga anch'esso un principio proprio di ricercare secondo leggi a priori; inoltre cfr. G. GIGLIOTTI, *Il rispetto di un tulipano. Riflessioni sul sistema kantiano delle facoltà*, in "Rivista di Storia della Filosofia", n. 1, 2001, p. 34 sgg., è bene ricordare che il principio trascendentale riguarda la condizione universale a priori sotto cui le cose possono diventare oggetti di conoscenza. Sulle implicazioni politiche della terza critica, che in questa sede cerchiamo di mettere in evidenza in modo non esaustivo, cfr. AA.VV., *Filosofia, política y estética en la Crítica del Juicio de Kant*. Actos del Coloquio de Lima conmemorativo del bicentenario de la tercera Crítica, Lima 1991; cfr. H. D'AVIAU DE TERNAY, *De l'opportunité d'une relecture de la philosophie du droit de Kant à partir de la troisième Critique*, in "Revue de métaphysique et de morale", n. 2, 1996, p. 225 sgg., cfr. D. LORIES, *Autour d'une lecture "politique" de la troisième Critique*, in "Revue philosophique de Louvain", 1988, p. 150 sgg.

⁷³⁷ Cfr. *KU*, p. 176 sgg.; pp. 23-7, come nell'uso logico il giudizio effettua il passaggio dall'intelletto alla ragione, così esso effettua un passaggio dal dominio dei concetti della natura a quelli della libertà. Kant precisa (p. 179 sgg.; pp. 29-31) che il giudizio è la facoltà di pensare il particolare contenuto nell'universale. Se è dato l'universale (la regola) il giudizio che opera la sussunzione del particolare nell'universale è determinante [*bestimmend*], se è dato il particolare e il giudizio deve trovare l'universale allora esso sarà riflettente [*reflectirend*].

connessione fra la molteplicità delle leggi di natura e il nostro bisogno di conoscerle⁷³⁸. Questo concetto trascendentale di una finalità della natura non è, nei termini kantiani, né un concetto della natura né della libertà, perché non attribuisce nulla all'oggetto, ma rappresenta una modalità di riflessione sugli oggetti della natura per ottenere un'esperienza coerente. In altri termini il giudizio si auto-prescrive, dal punto di vista soggettivo, un principio a priori per rendere comprensibile l'ordine natura alle facoltà conoscitive⁷³⁹. La concordanza tra le leggi di natura e le facoltà conoscitive suscita, secondo Kant, un piacere. Quando l'immaginazione, come facoltà delle intuizioni a priori, si trova in accordo con l'intelletto si ha un sentimento di piacere che testimonia che vi è concordanza tra l'oggetto e il fine rispetto al giudizio riflettente⁷⁴⁰. In questa linea il piacere è l'espressione di un accordo dell'oggetto con il libero gioco delle facoltà conoscitive. Quando si verifica questo accordo l'oggetto si chiama bello e la facoltà di giudicare mediante questo piacere si chiama gusto. Il giudizio di gusto è empirico e singolare, eppure ha la pretesa di essere valido per ognuno, perché quando ci si trova a riflettere sulla forma di un oggetto senza concetto e si prova piacere, il suo fondamento risiede nella condizione universale e soggettiva dei giudizi riflettenti, ossia in quell'accordo finalistico di un oggetto col rapporto delle facoltà conoscitive tra loro (intelletto e immaginazione)⁷⁴¹. Secondo

⁷³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 183-4; pp. 37-9.

⁷³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 185-6; pp. 41-3.

⁷⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 190-1; pp. 51-3; cfr. G. GIGLIOTTI, *op. cit.*, p. 38 sgg., il giudizio è la facoltà puramente critica, pienamente auto-fondante. È il produrre leggi da sé per sé.

⁷⁴¹ Cfr. *KU*, pp. 190-1; pp. 51-3, in questo senso la bellezza naturale secondo Kant (p. 192 sgg.; p. 57) esibisce il concetto di una finalità formale soggettiva, mentre i fini della natura esibiscono una finalità reale. Dei primi si giudica col gusto, dei secondi con l'intelletto. Su questa differenza si fonda la divisione della critica del giudizio in giudizio estetico, come facoltà di giudicare la finalità formale soggettiva per via del sentimento di piacere, e giudizio teleologico, come facoltà di giudicare la finalità reale della natura mediante l'intelletto. Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 101, per Arendt il gusto, e non uno degli altri sensi, è diventato veicolo di giudizio, perché esso è immediatamente discriminante.

Kant non si può sapere a priori quale oggetto si accorderà col gusto senza farne esperienza, tuttavia è possibile rinvenire una componente universale e soggettiva in quell'accordo della riflessione con la conoscenza degli oggetti, rispetto al quale la forma degli oggetti è conforme al fine.

Il giudizio di gusto, come facoltà di giudicare il bello, attiene al sentimento di piacere o dispiacere [*Lust oder Unlust*] verso un oggetto che avviene, mediante l'immaginazione, nel soggetto⁷⁴². Quello di gusto non è un giudizio di conoscenza, cioè logico, ma estetico, dal momento che il suo fondamento non può essere che soggettivo. Tra i momenti che ne pronunciano i caratteri, Kant rimarca come il gusto del bello sia un piacere disinteressato e libero – nel senso che l'approvazione non è imposta da alcun interesse – e come esso sia oggetto di un piacere universale. Se, infatti, il piacere non si fonda sull'interesse del soggetto, ma è libero rispetto al piacere dell'oggetto, allora si fonderà su qualcosa che si possa presupporre in ogni altro: il giudizio di gusto dovrà cioè pretendere all'*universalità soggettiva*⁷⁴³. Quando si giudica bello un oggetto in realtà si esige dagli altri lo stesso piacere, nel senso che non si giudica solo per se stessi, ma per tutti, come se la bellezza fosse una qualità delle cose⁷⁴⁴. La bellezza esige consenso. Col giudizio estetico di gusto si pretende da ognuno il piacere riguardo ad un oggetto senza fondarsi su qualche concetto, si tratta di una universalità estetica aconcettuale che Kant chiama validità comune [*Gemeingültigkeit*], facendo riferimento al rapporto della rappresentazione medesima col sentimento di piacere e dispiacere di ogni soggetto⁷⁴⁵. L'universalità soggettiva del giudizio estetico non include pertanto un'universalità logica. Occorre tuttavia sof-

⁷⁴² *KU*, p. 203 sgg.; p. 71 sgg.

⁷⁴³ Cfr. *ivi*, p. 211 sgg.; p. 89 sgg.; cfr. F. DESIDERI, *Il disinteresse nel giudizio di gusto. Fondazione e presupposizione nella Critica del Giudizio*, in "Kant-Studien", n. 4, 1992, p. 177 sgg.

⁷⁴⁴ Cfr. p. 212; p. 91, Kant, per far emergere il giudizio estetico nelle sue caratteristiche, procede a fare un esame comparativo con il piacevole e il buono. In questa linea rimarca come il piacevole conduca a regole generali, perché empiriche, ma non a regole universali.

⁷⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 213 sgg.; pp. 93-7.

fermarsi sull'idea di universalità soggettiva, dacché si tratta di un nodo concettuale determinante nel filo kantiano. Kant stesso ci instrada, rilevando che quando si tratta di giudicare un qualunque oggetto non si giudica tanto in base a principi, ma si vuole sottoporre quell'oggetto ai nostri occhi e quando poi si definisce bello quell'oggetto, "si crede di avere per sé una voce universale", si ambirebbe al consenso di ognuno⁷⁴⁶. Nel giudizio di gusto si postula quindi una voce universale [*allgemeine Stimme*] in rapporto ad un piacere non mediato da concetti, in altre parole si richiede che un giudizio estetico possa essere considerato valevole per ognuno⁷⁴⁷. Perché non si pensi ad una pretesa universalità indifferenziata, Kant sottolinea subito che il giudizio di gusto non postula il consenso di tutti, ma esige il consenso di ognuno. Qui l'argomentazione kantiana giunge ad un punto di svolta: ciò che è universalmente comunicabile in una rappresentazione del giudizio di gusto è lo stato d'animo che risulta dal libero gioco delle facoltà (intelletto e immaginazione)⁷⁴⁸. Il rapporto soggettivo appropriato alla conoscenza in generale deve valere per ogni persona, deve cioè essere universalmente comunicabile; pertanto la validità soggettiva universale del piacere, che noi leghiamo alla rappresentazione dell'oggetto e chiamiamo bello, è fondata sull'*universalità delle condizioni soggettive* nel giudizio degli oggetti⁷⁴⁹.

Kant a questo punto avanza l'ipotesi che il giudizio di gusto rimandi ad un principio soggettivo che solo mediante i sentimenti e non mediante il concetto, universalmente, determina ciò che pia-

⁷⁴⁶ Cfr. *ibidem*; inoltre cfr. M. SAVI, *Il concetto di senso comune in Kant*, Milano 1998, pp. 84-5, predicando la bellezza di un oggetto si postula una voce universale, anche se il giudicante non può appellarsi ad una regola.

⁷⁴⁷ Cfr. *KU*, p. 215 sgg.; pp. 97-9.

⁷⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 216 sgg.; pp. 101-3; cfr. G. GIGLIOTTI, *op. cit.*, p. 40, riflettere può essere un sentire con piacere lo stato rappresentativo che suscita l'accordo fra facoltà.

⁷⁴⁹ Cfr. *KU*, p. 216 sgg.; pp. 101-3; più avanti (pp. 236-7; p. 141) Kant sottolinea che si pensa che il bello abbia una relazione necessaria col piacere. Questa necessità non è né pratica né teorica, ma quella pensata in un giudizio estetico può essere chiamata soltanto esemplare, ed è la necessità dell'accordo di tutti in un giudizio considerato come esempio di una regola universale, che però non si può addurre.

ce e dispiace. Come per le conoscenze, anche lo stato d'animo che riguarda la disposizione delle facoltà e indica la condizione soggettiva del conoscere ha bisogno di essere comunicato⁷⁵⁰. Il sentimento per Kant indica una disposizione favorevole delle facoltà, nella quale i sensi esortano l'immaginazione alla composizione del molteplice e l'immaginazione stimola l'intelletto all'unificazione in concetti del molteplice⁷⁵¹. Questa disposizione favorevole dev'essere comunicata e questa comunicabilità di un sentimento fa supporre a Kant l'esistenza di un "senso comune"⁷⁵². Il senso

⁷⁵⁰ Cfr. A. RENAUT, *Kant aujourd'hui*, cit., p. 382 sgg., ricordando il § 18 della *KU*, Renaut rimarca che il giudizio estetico presuppone una comunicabilità universale e diretta (senza concetto, quindi immediata) del sentimento del piacere. Le modalità della comunicazione teorica e pratica intrattengono delle relazioni con la comunicazione estetica: in primo luogo la comunicazione estetica si presenta radicata nella sensibilità, come accade per la conoscenza teoretica, in cui il primo momento è proprio quello sensibile; in secondo luogo la comunicazione estetica apre al soprasensibile, poiché il bello è simbolo del bene, nella misura in cui la intersoggettività estetica avvia alla comunicazione etica tra coscienze. La questione della sintesi fra natura e libertà fa emergere un'esigenza estetica mediatrice di matrice comunicativa.

⁷⁵¹ Cfr. *KU*, pp. 238-9; pp. 143-5.

⁷⁵² Cfr. *ibidem*; cfr. K. BLESENKEMPER, *op. cit.*, p. 394 sgg., il giudizio necessita, per la sua conferma, di essere comunicato, condiviso e divenire comune; cfr. M. SAVI, *Il concetto di senso comune in Kant*, cit., pp. 12-3, Savi ricorda come con la *KU* Kant introduca un nuovo concetto di senso comune da non confondere con il buon senso. Senso comune ha una valenza polisemica. La novità è segnalata anche sul piano linguistico ricorrendo all'espressione tedesca *Gemeinsinn* o latina *sensus communis*. Il *gemeiner Menschenverstand* è reso generalmente con buon senso, *Gemeinsinn* con senso comune, il buon senso designa la capacità naturale di giudicare, il senso comune è un senso vero e proprio comune a tutti gli uomini. Non si tratta tanto di una forma di ricettività sensibile o di una dimensione conoscitiva, quanto di una valutazione estetica. Su di esso si basa una relazione intersoggettiva tra individui espressa mediante sentimenti e non mediante concetto. Osserva più avanti Savi (pp. 72-3) che Kant, usando una nuova espressione per indicare il senso comune, prende espressamente le distanze dalla concezione dell'illuminismo che lui stesso aveva accolto fino al 1790, in base alla quale il senso comune sarebbe il comune intelletto. L'indagine trascendentale svolta nella terza critica individua il fondamento del giudizio di gusto in un principio soggettivo che solo mediante sentimenti e non mediante concetti determina ciò che piace. Sulle implicazioni fra pensiero critico e comunicabilità cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., pp. 63-5.

comune è condizione di un giudizio di gusto nella misura in cui gli conferisce universalità senza aggrapparsi a concetti. L'approvazione o disapprovazione che qualcosa piaccia è legata alla comunicabilità di questo sentimento e questa comunicabilità presuppone un senso comune, un canone per decidere, da intendersi come ciò a cui il giudizio fa appello in ognuno⁷⁵³. Nel giudizio con cui si dichiara bella una cosa non si consente ad alcuno di pensarla in altro modo, fondando questo giudizio non tanto su concetti quanto su un sentimento che noi consideriamo "comune". "Questo senso comune non dice che ognuno si accorderà, ma che si dovrà accordare col nostro giudizio", il senso comune è allora una norma ideale presupposta, che può conferire universalità (soggettiva) a quel giudizio che si accordi con essa⁷⁵⁴. Il senso comune fa sì che la bellezza sia concepita non solo come uno stato del soggetto, ma come se fosse una qualità dell'oggetto. Allora quando proclamiamo come bello un oggetto affermiamo che il nostro giudizio è universale perché abbiamo giudicato secondo un sentimento comune a tutti⁷⁵⁵. In conformità con tale presupposto non ci limitiamo ad aspirare al consenso ma lo postuliamo, nel senso che il consenso

⁷⁵³ Cfr. J.C. LAURSEN, *The Subversive Kant. The Vocabulary of "Public" and "Publicity"*, cit., p. 451 sgg.; cfr. M. SAVI, *Il concetto di senso comune in Kant*, cit., p. 82, il giudizio di gusto non attende la conferma da concetti, ma dall'adesione altrui, è valido in quanto oggetto di una universale approvazione. Se si facesse dei giudizi altrui il motivo dei propri si ricadrebbe in un modo di pensare eteronomo.

⁷⁵⁴ *KU*, p. 239; p. 147, come rileva Kant nel titolare il § 22 "la necessità dell'accordo universale, che è pensata in un giudizio di gusto, è una necessità soggettiva, che è rappresentata come oggettiva con la presupposizione di un senso comune", senza la presupposizione di un senso comune sarebbe resa impossibile la comunicabilità che caratterizza i giudizi di gusto e si resterebbe in una condizione meramente soggettiva, in un "giuoco puramente soggettivo delle facoltà rappresentative". Più avanti (pp. 242-3; pp. 155-7) Kant sottolinea che il gusto trae nutrimento dalla varietà, dall'assenza di regole, dal libero gioco delle facoltà. Tutto ciò che è rigidamente regolare ripugna al gusto, perché non intrattiene la contemplazione e non la trattiene, solo la varietà può intrattenere il libero gioco dell'immaginazione.

⁷⁵⁵ Cfr. M. SAVI, *Il concetto di senso comune in Kant*, cit., p. 92 sgg.; inoltre cfr. AA.VV., *"Sensus communis" in Multi- and Intercultural Perspective. On the Possibility of Common Judgments in Arts and Politics*, Würzburg 2000.

diventa un dovere per gli altri. È stato osservato che il sentimento del bello ha un a priori da non intendersi come una regola già universalmente riconosciuta ma come regola di attesa, una sorta di promessa di universalità o “universalità in giacenza”⁷⁵⁶. Il senso comune rappresenta quindi il punto di approdo dell’indagine kantiana tesa a giustificare la supposta universalità dei giudizi di gusto, come presupposto della comunicabilità universale del sentimento di piacere.

Nella parte dedicata alla deduzione dei giudizi estetici, Kant torna a soffermarsi sul senso di questa universalità e aggiunge che si tratta dell’universalità di un giudizio singolare che non deriva da un’inchiesta sul modo di sentire. Il giudizio estetico non si fonda su concetti, non è un giudizio di conoscenza, né è una proprietà oggettiva dell’oggetto che io dichiaro bello, ma esige che il soggetto giudichi da sé e dia prova di autonomia⁷⁵⁷. L’applauso degli altri non fornisce una prova valida nel giudizio di gusto, non ci sono prove empiriche per “costringere in qualcuno” il giudizio di gusto, come osserva Kant con un esempio efficace:

«Pare che sia una delle principali ragioni per cui a questa facoltà estetica di giudicare sia stato apposto il nome di gusto. Perché mi si possono enumerare tutti gli ingredienti che entrano in una pietanza, farmi notare che ognuno di essi mi piace, magnificarmi, anche con ragione, le qualità salutari di tale specie di cibo; ed io resto sordo a tutte queste ragioni, assaggio la pietanza sulla mia lingua e sul mio palato, e in base a questi (non a principi generali) pronuncio il mio giudizio»⁷⁵⁸.

Il giudizio di gusto rimane un giudizio singolare e soggettivo sull’oggetto, ma con la propensione a riconoscere come universalmente valido il piacere che esso ci procura. Il *proprium* del giudi-

⁷⁵⁶ J.L. LYOTARD, *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, cit., p. 52 sgg., l’universalità a cui fa appello il bello non è che una idea di comunità. Il senso comune è allora un richiamo alla comunità che si fa a priori. Si tratta di una comunità estetica inscritta come esigenza del sentimento affinché sia condivisibile a priori.

⁷⁵⁷ Cfr. *KU*, p. 282; p. 239.

⁷⁵⁸ *Ivi*, p. 284; p. 245.

zio di gusto si mostra in questa doppia attitudine: è un giudizio che ha una validità puramente soggettiva, ma nel contempo esige il consenso di tutti, “come se fosse proprio un giudizio oggettivo, fondato su principi della conoscenza”⁷⁵⁹.

Kant a questo punto cerca di chiarire cosa debba intendersi per critica trascendentale del gusto, ossia per principio soggettivo del gusto in quanto principio a priori del giudizio. Abbiamo anticipato come alla base del giudizio vi sia l'accordo di due facoltà rappresentative, l'immaginazione, per la comprensione del molteplice, e l'intelletto, per l'unità del molteplice. Il giudizio di gusto esibirà il sentimento di questo accordo fra l'immaginazione nella sua libertà con l'intelletto nella sua legalità⁷⁶⁰. Ma che cosa è a priori in un giudizio estetico su di un oggetto? Per Kant non è il piacere, ma è l'universalità di questo piacere ad essere rappresentata a priori in un giudizio di gusto, come regola universale per il giudizio valido per tutti⁷⁶¹. L'accordo di una rappresentazione con le condizioni di giudizio (quelle condizioni soggettive che si presuppongono in ogni uomo) può essere ammesso a priori come valido universalmente. In una nota Kant chiarisce che se le condizioni soggettive della facoltà del giudizio non fossero le stesse gli uomini non potrebbero comunicarsi le loro rappresentazioni⁷⁶². Il giudizio ha la pretesa di contare sul consenso universale nella misura in cui valuta su fondamenti soggettivi validi per ognuno.

Nel § 40 della *KU* (*Del gusto come una specie di «sensus com-*

⁷⁵⁹ *Ivi*, p. 285; p. 247.

⁷⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 287; p. 251.

⁷⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 289; p. 255.

⁷⁶² Cfr. *ivi*, p. 290; p. 257, Kant prosegue (pp. 291-3; pp. 261-3) specificando che il piacere del bello è un piacere della semplice riflessione e, con un procedimento del giudizio, mette in relazione immaginazione e intelletto. Si tratta di sentire con piacere lo stato rappresentativo. Questo piacere si fonda sulle stesse condizioni soggettive in ognuno, in quanto condizioni della possibilità di una conoscenza in generale; cfr. D. DUMOUCHEL, *La découverte de la faculté de juger réfléchissante. Le rôle heuristique de la “Critique de goût” dans la formation de la Critique de la faculté de juger*, in “Kant-Studien”, n. 4, 1994, p. 419 sgg.; cfr. H. GINSBORG, *Lawfulness without a Law. Kant on the Free Play of Imagination and Understanding*, in “Philosophical Topics”, n. 1, 1997, p. 37 sgg.

munis) Kant giunge ad una tematizzazione più articolata del senso comune,

«Per *sensus communis* si deve intendere l'idea di un senso che abbiamo in comune, cioè di una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tien conto *a priori*, del modo di rappresentare di tutti gli altri, per mantenere in certo modo il proprio giudizio nei limiti della ragione umana nel suo complesso, e per evitare così la facile illusione di ritenere come oggettive delle condizioni particolari e soggettive; illusioni che avrebbero una influenza dannosa sul giudizio»⁷⁶³;

questo accade, come vedremo meglio nel paragrafo successivo, quando ci mettiamo al posto degli altri e cerchiamo di prendere in considerazione i loro giudizi possibili. Per senso comune dobbiamo allora intendere l'idea di un senso che abbiamo in comune, cioè di una facoltà di giudicare che tiene conto a priori del modo di giudicare di tutti gli altri, nella misura in cui si raffronta il proprio giudizio con il possibile giudizio altrui. L'idea è quella di superare l'angusta prospettiva del proprio giudizio privato e mantenerlo nei limiti della ragione umana nella sua complessità⁷⁶⁴. Se quindi la comunicabilità di un sentimento poggia su un senso comune, come comunanza delle condizioni soggettive

⁷⁶³ KU, pp. 293-4; pp. 263-5; cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 108, «L'espressione "senso comune" designava un senso come gli altri – lo stesso per ciascuno nella sua autentica *privacy*. Usando il termine latino, Kant dimostra qui di intendere qualcosa di diverso: un senso extra [...] che ci inserisce in una comunità [...] è l'attributo in base al quale gli uomini si distinguono dagli animali e dagli dei. È l'autentica umanità dell'uomo che si manifesta in questo senso»; sulla lettura arendtiana di Kant, cfr. AA.VV., *Judgement, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Oxford 2001, inoltre cfr. D. TAYLOR, *Hannah Arendt on Judgement. Thinking for Politics*, in "International Studies of Philosophical Studies", n. 2, 2002, p. 151 sgg., cfr. L. BAZZICALUPO, *Il Kant di Hannah Arendt*, in AA.VV., *La filosofia politica di Kant*, cit., pp. 153-8, cfr. E. TASSIN, *Sens commun et communauté. La lecture arendtienne de Kant*, in "Les Cahiers de Philosophie", n. 4, 1987, p. 81 sgg.

⁷⁶⁴ Cfr. M. SAVI, *Il concetto di senso comune in Kant*, cit., pp. 99-100, l'idea di senso comune sottende la possibilità di pensare i giudizi degli altri, di potersi formare l'idea di un giudizio universalmente valido.

del conoscere, ciò implica che nel formulare un giudizio di gusto noi assumiamo come principio il nostro sentire nella sua attitudine ad essere sentimento comune⁷⁶⁵. Questa capacità di giudicare in una comunicazione anticipata con altri va presupposta come condizione a priori della comunicabilità dei sentimenti e rappresenta la condizione solo formale dell'universalità dei nostri giudizi⁷⁶⁶. Il gusto come comunicabilità non è solo soggettivo, ma non è neppure oggettivo, è un *come se* fosse oggettivo, che possiamo tradurre in una intersoggettività che ben sintetizza la funzione di medio della terza critica⁷⁶⁷. Il gusto è pertanto la facoltà di giudicare a priori la comunicabilità dei sentimenti legati senza concetti ad una data rappresentazione, formulando tale giudizio secondo un'idea che tenga conto a priori del modo di giudicare di tutti gli altri. Il senso comune si pone come principio regolativo che ci permette di tenere il nostro giudizio nei limiti della ragione umana. Occorre rimarcare che nel caso del giudizio di gusto il confronto intersoggettivo non è un'operazione successiva alla valutazione, ma un principio che regola l'attività stessa del giudizio⁷⁶⁸.

⁷⁶⁵ Cfr. G. GIGLIOTTI, *op. cit.*, p. 42 sgg., Gigliotti fa un parallelismo tra sfera morale ed estetica, segnatamente effettua un confronto fra principio di determinazione del giudizio morale e di quello di gusto, rilevando che se il *sollen* è il trascendentale della ragion pratica o l'universale, lo stesso può dirsi del senso comune per il giudizio di gusto.

⁷⁶⁶ Cfr. A. TARABORELLI, *op. cit.*, pp. 108-12.

⁷⁶⁷ Cfr. A. RENAUT, *Kant aujourd'hui*, cit., p. 385, secondo Renaut «*pour écrire plus profondément les modalités de la synthèse esthétique entre philosophie théorique et philosophie pratique, on peut en effet, comme l'a judicieusement esquissé à plusieurs reprises Philonenko, partir d'une indication fournie par Fichte dans la Doctrine de la science Nova Metodo (1798): si Kant tente une articulation esthétique entre les deux absolus de la raison théorique et de la raison pratique, ce serait alors dans l'exacte mesure où l'esthétique constituerait l'espace privilégié de la communication ou de la intersubjectivité*».

⁷⁶⁸ Cfr. M. SAVI, *Il concetto di senso comune in Kant*, cit., p. 133 sgg., per Savi se la facoltà di giudicare è correttamente impiegata acquisisce un'eco universale, per cui il nostro punto di vista diventa portavoce, espressione di un noi, di una pluralità di individui, che però non coincide con un soggetto collettivo, ma con una comunità ideale. Si tratta di un confronto intersoggettivo che avviene a priori.

Alcuni interpreti hanno rilevato come con l'influenza della rivoluzione francese e con il passaggio dalla *KpV* alla *KU* Kant apra il suo solipsismo all'intersoggettività⁷⁶⁹. La possibile *impasse* cui avvierebbe il solipsismo morale del fatto della ragione sembra essere superata attraverso l'altro, spostando il proprio punto di vista prospettico verso il consenso dell'altro⁷⁷⁰. Con la comunicazione sociale del giudizio l'altro viene posto come elemento fondante la facoltà del giudizio stesso e il fatto che gli uomini possano scambiarsi giudizi pone la basi per una comunità umana etica e politica. In questa prospettiva la comunità come *Gemeinschaft* sembra precedere la società civile come *Gesellschaft*, nel senso che l'avere qualcosa in comune, la comunicabilità dei giudizi precede la società vera e propria e avvia ad una sfera politica⁷⁷¹. È stato osservato che nel giudicare esteticamente lo si fa come membri di una comunità, dal momento che ognuno si aspetta ed esige dagli altri una comunicazione universale⁷⁷². L'esperienza estetica, attraverso il riferimento al senso comune, attiva la capacità di vivere in co-

⁷⁶⁹ Cfr. A. INFRANCA, *op. cit.*, p. 242 sgg., per Infranca Kant è forse l'espressione di un progresso prodigioso nel suo stesso pensiero, di un'evoluzione, «nel 1781 nella *Critica della ragion pura* Kant chiarisce il rapporto tra conoscenza e mondo esterno; nel 1783, definisce l'altro come elemento che sottomette, nel 1788 nella *Critica della ragion pratica*, teorizza il passaggio dalla soggettività della massima alla universalità dell'imperativo categorico; nel 1790 nella *Critica del giudizio* ammette, con la comunicazione sociale del giudizio, l'altro come elemento fondante la facoltà del giudizio stesso; infine nel 1795 nella *Pace perpetua* riconosce che la pubblicità e, quindi, l'assenso dell'altro, è uno degli elementi di controllo dell'azione politica. In tal modo la morale diventa il confine della politica, la sfera di controllo dell'azione politica. In quanto l'assenso è un elemento di conoscenza dei fondamenti morali dell'azione, di coscienza dei propri fondamenti morali e di riconoscimento dei fondamenti morali dell'azione dell'altro, allora si può interpretare il progresso teoretico di Kant come una costante apertura ad una dimensione aliena, estranea alla propria sfera interiore». Sul legame tra dimensione estetica e politica nella contemporaneità, ma con uno sfondo kantiano e fichtiano, cfr. C. AMADIO, *La politica tra arte e tecnica. La logica della politica*, Torino 2003.

⁷⁷⁰ Cfr. A. INFRANCA, *op. cit.*, p. 245.

⁷⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 246, per Infranca Kant nella sfera politica propone un imperativo categorico liberato, superato nella comunanza e nel legame con l'altro.

⁷⁷² Cfr. M. SAVI, *Il concetto di senso comune in Kant*, cit., pp. 102-3.

munità, come dire che il gusto istituisce una comunità di individui.

L'universalizzabilità che caratterizza l'impianto morale kantiano sembra spostarsi nella sociabilità o nella socialità di una dimensione estetica, che non sembra priva di implicazioni politiche⁷⁷³. È Kant stesso a sottolineare che il bello interessa solo in società. Se si ammette come naturale la tendenza dell'uomo alla socievolezza [*Geselligkeit*], quale attitudine e inclinazione alla vita sociale, in quanto l'uomo è una creatura inerente all'umanità [*Humanität*], allora il gusto sarà la facoltà di giudicare ciò in cui il nostro sentimento è comunicabile agli altri, ossia il mezzo per soddisfare ciò che è richiesto dall'inclinazione naturale di ognuno⁷⁷⁴. Solo in società emerge la tendenza dell'uomo a condividere e comunicare il proprio piacere. Ognuno aspetta ed esige dagli altri che si abbia in vista questa comunicazione universale, come

⁷⁷³ Cfr. A. INFRANCA, *op. cit.*, p. 243, per Infranca «l'universale (*allgemein*) è dato proprio dall'assenso dell'altro alla massima dell'azione morale e politica. L'assenso ha il significato di una comunicazione e di un riconoscimento di validità e attuabilità del fondamento della massima dell'azione morale e politica; con tale riconoscimento l'altro entra nel fondamento stesso dell'azione morale e politica, cioè nella sua stessa massima, elevato proprio per tale riconoscimento a principio trascendentale dell'azione stessa. Con ciò l'altro è assunto a *socius* (associato, compartecipe, posto in comune) dell'azione morale e politica. Quest'azione non è più individuale, ma collettiva, comune/universale (*allgemein*)».

⁷⁷⁴ Cfr. KU, pp. 296-7; p. 271; cfr. A. RENAUT, *Kant aujourd'hui*, cit., pp. 406-9, visto che, all'interno dell'estetica viene pensata la sintesi tra natura e libertà e che, attorno alla questione della realizzazione del diritto, natura e libertà si articolano in un sistema, occorre per Renaut indugiare sul rapporto tra estetica e diritto. Questo legame è esplicito in *SF*: emozione estetica di fronte al compiersi del progresso dell'umanità verso una costituzione repubblicana. Che la riflessione kantiana sul progresso del diritto nella storia si collochi in una prospettiva estetica lo attesterebbero: 1) la prospettiva *intersoggettiva* dell'esperienza rivoluzionaria, capace di svegliare una simpatia fra gli spettatori e di divenire oggetto di una comunicazione potenzialmente universale (il bello è oggetto di una soddisfazione universale); 2) il carattere *disinteressato* del giudizio degli spettatori (si riconosce qui una caratteristica propria del giudizio di gusto); 3) la messa in relazione dell'atteggiamento degli spettatori con una disposizione morale dell'umanità. La costituzione repubblicana cui avvia la rivoluzione non è solo conforme al diritto ma moralmente buona. Così, come in tutti giudizi estetici, il bello (il diritto) è simbolo del bene.

se fosse un patto originario dettato dall'umanità [*gleichsam als aus einem ursprünglichen Vertrage, der durch die Menschheit selbst dictirt ist*]⁷⁷⁵.

Occorre a questo punto riprendere il concetto di senso comune per approfondirne le possibili implicazioni al di là della sfera estetica. Secondo alcuni interpreti il senso comune rappresenterebbe il principio di una relazione intersoggettiva tra individui che poggia su un sentire comune, quasi un criterio intersoggettivo di orientamento⁷⁷⁶. In quello che può sembrare il senso più privato e soggettivo vi sarebbe un elemento non soggettivo dato dall'intersoggettività: nel giudizio di gusto si acquisisce una dimensione sopra-personale tenendo conto del gusto degli altri. Il bello interessa in società perché ha bisogno di condivisione e di una comunità di uomini declinata al plurale. Di qui il senso comune, come ciò a cui il giudizio fa appello in ognuno, si configurerebbe come un senso comunitario, nella misura in cui apre il mi-piace o non-dispiace ad una dimensione comunicativa⁷⁷⁷. Quando si giudica lo si fa come persone dotate di senso comune e appartenenti ad una comunità.

⁷⁷⁵ *KU*, pp. 296-7; p. 271.

⁷⁷⁶ Cfr. M. SAVI, *Il concetto di senso comune in Kant*, cit., p. 15, Savi ricorda come Hannah Arendt (nel più volte citato *Teoria del giudizio politico*) con una lettura pionieristica tenti di fondare una teoria politica sul giudizio riflettente (tra i suoi prosecutori Savi segnala E. VOLLRATH, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart 1977, che si è soffermato sul significato pubblico del senso comune). Il nesso tra giudizio riflettente e giudizio politico si basa per Arendt sul concetto di senso comune come forma di comunicazione intersoggettiva. Questa circostanza emerge dalle stesse parole di Arendt (cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 27) che rileva come il particolare, il giudizio, la socievolezza dell'uomo – temi della *KU* – siano tutte questioni di carattere eminentemente politico, cioè rilevanti per il politico. Aggiunge Arendt che proprio dopo la rivoluzione francese e la *KU* (1790) l'interesse per questioni costituzionali e istituzionali divenne in Kant dominante.

⁷⁷⁷ Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 111-2, la validità di questi giudizi non è come quella di proposizioni cognitive. Così pure non si può costringere nessuno a concordare con i propri giudizi, si può solo "corteggiare" il consenso altrui, si può persuaderlo facendo appello al senso comunitario.

Nella *MS* (1797), segnatamente nella sezione riguardante i doveri verso gli altri considerati come uomini [*Von den Pflichten gegen andere, bloß als Menschen*], la comunanza estetica è declinata come senso d'umanità⁷⁷⁸. Nel chiarire quali siano i doveri d'amore, Kant si riferisce alla simpatia come ad una partecipazione alla gioia o al dolore degli altri, un sentimento quasi estetico di piacere o dispiacere. Questo dovere è chiamato senso d'umanità [*Menschlichkeit*] (*humanitas*), umanità che può essere ravvisata nella capacità e nella volontà di una reciproca comunicazione dei propri sentimenti (*humanitas practica*) o solo nel sentimento che abbiamo di sentire in comune il piacere o dispiacere (*humanitas aesthetica*)⁷⁷⁹. Nell'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798)⁷⁸⁰ Kant riprende alcune delle tematiche trattate

⁷⁷⁸ Cfr. *MS*, p. 456 sgg.; p. 325 sgg.

⁷⁷⁹ Cfr. *ibidem*.

⁷⁸⁰ Cfr. I. RAIMONDI, *L'antropologia pragmatica kantiana: "Lebenswelt", "prassi" o "autocoscienza storica"? Note su alcune interpretazioni recenti dell'antropologia pragmatica di Kant*, in "Studi kantiani", XV, 2002, p. 211 sgg., Raimondi prende le mosse dalle reazioni dei contemporanei alla pubblicazione dell'*Anthropologie*. Da una parte c'è chi considera un'analisi dello scritto inessenziale, inutile cogliere una profondità d'intenti in un'opera concepita per divertire il lettore, dall'altra parte vi è il pesante giudizio di chi la considera quasi un'opera indecente. Sono stati molto esigui gli studi dedicati ad uno scritto frutto di una disciplina sulla quale Kant ha tenuto delle lezioni per quasi trent'anni (a partire dal semestre invernale 1772-1773). Per Raimondi «l'antropologia pragmatica appare infatti schiacciata tra i due indirizzi fondamentali della *Kantforschung*: quello neokantiano da una parte, che individua il fulcro della filosofia kantiana nelle opere teoretico-scientifiche e rifiuta ogni interpretazione dell'esperienza umana in chiave empirista o psicologista; quello heideggeriano dall'altra, volto a ritrovare nel criticismo la tematizzazione del problema della vita sul piano ontologico-esistenziale». Sulle vicende legate alla pubblicazione dello scritto cfr. G. MICHELI, *L'antropologia di Kant*. Un convegno [organizzato il 23 e 24 marzo 1998 a Padova], in "Rivista di Storia della Filosofia", n. 3, 1999, p. 349, Micheli ricorda che il testo non ebbe una grande fortuna, almeno tra i filosofi di professione. Schleiermacher, suo recensore, ne parla come di una raccolta di banalità [*Sammlung von Trivialtaet*]. Lo scritto viene ripubblicato varie volte, ma sembra non interessare, per gran parte dell'ottocento non se ne parla; infine viene pubblicato nel 1907 nell'edizione dell'Accademia (poi nel 1912 in quella Vorländer e nel 1922 in quella di Cassirer). A livello critico non appare nulla di significativo fino a metà degli anni sessanta, quando Norbert Hinske (*Kants Idee der Anthropologie*, 1966) riporta l'atten-

nella *KU*, nello specifico la posizione di medio del giudizio tra intelletto e ragione. Questo scritto è stato definito “anomalo” rispetto al rigido piano di scientificità delineato nell’impianto critico⁷⁸¹. Eppure questa anomalia pragmatica offrirebbe, secondo alcuni, un punto prospettico ‘altro’ per osservare il sistema kantiano e per testare l’attualità del suo pensiero. Tornando al rapporto intelletto, ragione, giudizio, l’intelletto come facoltà di pensare viene detto anche facoltà di conoscere superiore, perché mentre con le intuizioni si coglie solo il particolare negli oggetti, invece la facoltà dei concetti coglie l’universalità delle loro rappresentazioni, ossia la regola, alla quale deve essere subordinato il molteplice delle intuizioni sensibili per portare unità nella co-

zione su questo testo. Negli ultimi quarant’anni l’interesse per quest’opera si è intensificato soprattutto in merito al rapporto fra antropologia pragmatica ed etica, ambito del politico e storia. Sul punto cfr. A. RENAUT, *La place de l’Anthropologie dans la théorie kantienne du sujet*, in AA.VV., *L’année 1798. Kant et la naissance de l’anthropologie au siècle des lumières*, cit., p. 56 sgg., Renaut cerca di collocare l’antropologia dal punto di vista pragmatico all’interno di una visione del soggetto kantiano. Per Renaut l’antropologia è “à la fois partout et nulle part”, ossia insituabile. In maniera non troppo dissimile dalla funzione mediatrice esercitata dal giudizio estetico in ambito critico, l’antropologia parteciperebbe, per Renaut, all’interrogativo che permette di pensare una coerenza ed unità sistemica del soggetto. L’antropologia si inserirebbe all’interno della problematica del passaggio da soggetto teorico pensato come apertura a soggetto pratico pensato come spontaneità. Sviluppare un problema di sintesi e passaggio significa esplicitare il problema dell’uomo. L’uomo è quell’essere che si pensa a volte nel registro della natura a volte in quello della libertà. Di qui si sviluppa l’antropologia, non a caso essa intende esplorare cosa l’uomo, come libertà, fa della natura presente in lui, ossia come si compie in lui l’appropriazione della natura attraverso la libertà. L’antropologia raccorda e lo si capisce dal fatto che la domanda sull’uomo riunisce le tre domande critiche, cosa posso conoscere, cosa debbo fare e cosa posso sperare; in sintesi l’antropologia ripercorre le tre facoltà affrontate nelle tre critiche. L’unità al sistema è trovata allora in un punto di fuga.

⁷⁸¹ Cfr. I. RAIMONDI, *op. cit.*, p. 213, Raimondi fa una ricognizione di carattere critico e, ricordando il saggio di O. MARQUARD (*Zur Geschichte des philosophischen Begriffs “Anthropologie” seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, in AA.VV., *Collegium Philosophicum*, Basel u. Stuttgart 1965), sottolinea come con l’anomalia antropologica inizi una svolta anche interpretativa, tesa a considerare la produzione non ufficiale antropologica come una husserliana sfera di *Lebenswelt*. Alla tesi di Marquard si opporrà poi Hinske, per il quale nell’antropologia il metodo adottato è ancora analitico.

noscenza dell'oggetto⁷⁸². Se l'intelletto è la facoltà delle regole, il giudizio la facoltà di scoprire il particolare, come caso della regola, la ragione è la facoltà di ricavare il particolare dall'universale e di rappresentarsi il particolare secondo principi e come necessario⁷⁸³. Ciò che nell'*Anthr.* Kant rimarca in modo ancora più esplicito rispetto alla *KU* è il legame tra bellezza, socialità e comunicazione: nella piena solitudine nessuno si abbellirebbe o adornerebbe la casa, neppure per i propri figli, ma lo si fa per i forestieri [*gegen Fremde*], per essere giudicati favorevolmente⁷⁸⁴. In questa direzione, Kant ribadisce da una parte come il gusto rappresenti la facoltà del giudizio estetico di pronunciarsi in modo universalmente valido, dall'altra aggiunge che il giudizio estetico sarà un potere dell'immaginazione di giudicare "socialmente" gli oggetti esterni [*Er ist also eine Vermoegen der gesellschaftlichen Beurteilung äußerer Gegenstaende in der Einbildungskraft*]⁷⁸⁵, sottolineando che la socialità con altri uomini presuppone libertà.

«Ma l'universale validità di questo piacere, in forza della quale il giudizio di gusto (del bello) si distingue dal giudizio fondato sulla semplice sensazione del gradevole (cioè di ciò che solo subiettivamente piace), importa seco il concetto di una legge; perché solo secondo questa può la validità di ciò che piace essere universale per colui che giudica. Ma la facoltà di rappresentarsi l'universale è l'intelletto. Onde il giudizio di gusto è tanto un giudizio estetico quanto un giudizio intellettuale, ma è pensato nella unione di ambedue [...]»⁷⁸⁶.

⁷⁸² Cfr. *Anthr.*, p. 196; p. 83.

⁷⁸³ Cfr. *ivi*, p. 199; p. 86.

⁷⁸⁴ Cfr. *ivi*, pp. 240-1; pp. 130-1, osserva Kant che ogni espressione [*Darstellung*] della propria persona presuppone una condizione sociale per comunicare con gli altri [*einen gesellschaftlichen Zustand (sich mitzutheilen)*], che non è sempre socievole, cioè partecipe del piacere altrui [*theilnehmend an der Lust Anderer*], ma all'origine è barbarica e fondata sulla concorrenza.

⁷⁸⁵ Cfr. *ibidem*, nel giudizio estetico è la forma e non la sensazione a produrre piacere, perché solo la forma può dare una regola universale per il sentimento di piacere.

⁷⁸⁶ *Ibidem*.

Il giudizio di un oggetto per mezzo del gusto sarà allora un giudizio circa la concordanza o il contrasto fra la libertà del gioco dell'immaginazione e la legalità dell'intelletto.

A questo punto Kant apre una parentesi conviviale: “non c'è nessun caso in cui la sensibilità e l'intelletto, unificati in un godimento, possano essere così a lungo mantenuti e così spesso ripetuti con piacere, come accade di un buon pranzo in buona compagnia”⁷⁸⁷. La tavola è un mezzo di intrattenimento sociale e si dimostra abile quell'albergatore che sappia scegliere i cibi in modo universale, ossia orientandosi sulla base della “molteplicità” [*Mannigfaltigkeit*], in modo che ciascuno trovi qualcosa che soddisfi il suo gusto, cosa che produce “una relativa universalità”⁷⁸⁸. Nell'*Anthr.* Kant mette in luce soprattutto la socievolezza, la condivisione cui avvia il giudizio di gusto, come si ricava dall'*incipit* del § 69 intitolato “il gusto implica una tendenza a promuovere esteriormente la moralità”,

«Il gusto (in quanto è una specie di senso formale) sbocca nella partecipazione del proprio sentimento di piacere o di dispiacere agli altri, e implica una capacità, piacevole per il fatto stesso di tale partecipazione, di sentire una soddisfazione (*complacentia*) in comune con altri (sociale). Ora tale compiacimento può esser considerato non solo come valido per il soggetto senziente, ma anche per ogni altro, cioè universalmente, perché esso deve racchiudere, per poter essere pensato come tale, la necessità (di tale compiacimento), e quindi un principio a priori»⁷⁸⁹.

Si tratta quindi di un compiacimento che riposa sulla coincidenza del piacere del soggetto con quella di ogni altro secondo una legge universale. Il gusto ha, in questa attitudine sociale, una valenza altresì morale, nella misura in cui, nello sforzo di intercettare il piacere degli altri, prepara l'uomo alla moralità, lo rende esteriormente costumato⁷⁹⁰. Già nella *KU* Kant aveva messo in lu-

⁷⁸⁷ *Ivi*, p. 242; p. 132.

⁷⁸⁸ Cfr. *ibidem*.

⁷⁸⁹ *Ivi*, p. 244; p. 133.

⁷⁹⁰ Cfr. *ivi*, p. 244; p. 134; cfr. J. KOPPER, *Entendement commun, idéalisme critique et anthropologie*, in AA.VV., *L'année 1798. Kant et la naissance de*

ce come il senso comune avesse a che fare con la comunicabilità di un sentimento e come, pur attestando la particolarità dell'uomo, acquistasse una prospettiva universale, vivificando il cammino nell'umanità dell'uomo. Nell'*Anthr.* il legame tra particolarità e universalità è declinato nei termini di socialità. Se infatti un giudizio di gusto implica una scelta, discernendo quello che piace da quello che non piace, ebbene questa scelta suscita una relazione sociale fondata sulla comunicazione del piacere del bello, che così attesta la validità universale del medesimo giudizio⁷⁹¹. Questo orizzonte ci consente di inquadrare le pagine sulla comunicabilità del gusto a livello conviviale. Il gusto è allora ciò che fa sì che un piacere si comunichi ed è per di più, come è stato osservato⁷⁹², un mezzo e un effetto dell'unione degli uomini; da ciò si desume che il senso comune, fondato sul gusto, sia inscindibile da quel consenso che si configura come il collante di ogni società.

Kant torna sul tema della convivialità nel § 88, titolata “del sommo bene fisico-morale”. In un banchetto di uomini di buon gusto che si propongano non solo di pranzare in comune, ma di godere reciprocamente della propria compagnia, questa piccola “società di commensali” avrà come obiettivo non solo il benessere fisico, ma anche il piacere sociale. La conversazione realmente piacevole è quella in cui non ci si limita a parlare col proprio vicino, ma ognuno conversa con gli altri, perché solo in questo caso la conversazione diventa veicolo di cultura⁷⁹³. Il nesso tra gusto, socialità e politica viene ribadito da Kant nel notare che

l'anthropologie au siècle des lumières, cit., pp. 79-80, nell'antropologia Kant ci dice, secondo Kopper, che per vivere una vita veramente umana dobbiamo entrare nella comunità vissuta con gli altri e vivere la nostra vita in modo tale da riconoscere anche il piacere e la gioia sensibili come mezzi attraverso cui realizzare il destino morale della nostra esistenza.

⁷⁹¹ Cfr. F. MARTY, *Le sens commun et la question des affects dans l'Anthropologie*, in AA.VV., *L'année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des lumières*, cit., p. 99 sgg., gli affetti, esposti in quest'opera, sono un modo di chiarire come la sensibilità, come recettività, consista nel poter essere affetti da oggetti. L'autore fa colloquiare il senso comune della terza critica con gli “affecti” dell'antropologia.

⁷⁹² Cfr. *ivi*, pp. 110-3.

⁷⁹³ Cfr. *Anthr.*, pp. 278-9; pp. 170-1, Kant sottolinea che una comitiva di banchettanti, per quanto grande, resta sempre una società privata.

«Non è soltanto un gusto sociale quello che deve guidare la conversazione, ma sono anche principi fondamentali, che devono servire da condizione limitatrice della libertà nell'aperta manifestazione del proprio pensiero in rapporto con gli altri»⁷⁹⁴.

Il trovarsi insieme ad una mensa, soprattutto ospitando forestieri, è un gesto che assicura da ogni minaccia "in forza del diritto di ospitalità", in altre parole la convivialità è il formalizzarsi di un "contratto di assicurazione". Kant conclude la parentesi conviviale con ironia, dicendo che "il mangiar da solo (*solipsismus convictorii*) non è salutare per un filosofo"⁷⁹⁵.

In questo scritto il senso comune designa quindi l'universale capacità di conoscere e giudicare in una prospettiva antropologica, nella quale cioè le facoltà dell'uomo vengono studiate in rapporto al comportamento sociale dell'uomo con i suoi simili. Se, come è stato osservato, nella terza critica il senso comune ha una legittimità trascendentale e uno statuto a priori, nell'antropologia la relazione e il confronto intersoggettivi sono un momento ineludibile⁷⁹⁶. Il senso comune, in chiave tanto trascendentale quanto antropologica, prospetta un orizzonte universale ai nostri giudizi e rende possibile un aspetto dell'idea di umanità: invita a superare la propria dimensione particolare e avvia alla comunicazione con gli altri⁷⁹⁷.

2. *Il pluralismo della ragione*

La prospettiva intersoggettiva propria del senso comune ci instrada a quello che è il nerbo di questo capitolo, ossia tentare di mettere in luce i luoghi nei quali la ragione universale è declinata da Kant in un orizzonte plurale. Alcuni interpreti hanno

⁷⁹⁴ *Ibidem.*

⁷⁹⁵ *Ibidem.*

⁷⁹⁶ Cfr. M. SAVI, *Il concetto di senso comune in Kant*, cit., pp. 133-7.

⁷⁹⁷ Cfr. *ibidem.*

messo in luce come, fin dalle lezioni universitarie degli anni settanta, Kant si soffermi sulle implicazioni di una ragione umana universale, sul rapporto di dipendenza fra questa e i giudizi dei singoli⁷⁹⁸. La ragione kantiana non sarebbe un “talento speciale”, ma un “tratto fondamentale dell’esistenza umana in generale”, che ha bisogno non di isolarsi, bensì di essere messa in comune⁷⁹⁹. Alla luce di questa ricostruzione, già nella *Wiener Logik* e nella *Logik Philippi* emergerebbero il dovere morale e il diritto di sottoporre le proprie riflessioni al giudizio altrui, eleggendo quest’ultimo a criterio esterno di verità⁸⁰⁰. Nella *Logik Philippi* si fa riferimento al pluralismo logico come ad un confronto del proprio punto di vista con il punto di vista altrui, mentre l’egoismo logico si caratterizza per la rinuncia a questo criterio di verità⁸⁰¹. In questa linea la libertà di stampa sarebbe un momento ineludibile per sottoporre al giudizio altrui le proprie

⁷⁹⁸ Cfr. N. HINSKE, ... *perché il popolo colto rivendica con tanta insistenza la libertà di stampa. Pluralismo e libertà di stampa nel pensiero di Kant*, cit., p. 290 sgg.

⁷⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 291, la ricostruzione di Hinske (non rinunciando ad un confronto con Christian Wolff) è quasi interamente condotta facendo riferimento ad alcuni passaggi contenuti nelle lezioni universitarie tenute da Kant.

⁸⁰⁰ Cfr. *Log. Philippi*, p. 397 sgg.; la verità, appartenendo alla capacità di far visita all’altro, emerge da un “processo collettivo” ed ha dunque un valore “intersoggettivo” (M. SAVI, *Il concetto di senso comune in Kant*, cit., p. 64 sgg). Savi ricorda che l’errore deriva dall’assumere una prospettiva unilaterale, dimentica della verità come partecipazione e possesso comune. Secondo Savi, Kant affida alle lezioni di logica le sue riflessioni su verità ed errore, perché “dagli studi storiografici sugli scritti relativi all’attività accademica di Kant risulta che le lezioni erano spesso per il filosofo un’occasione per chiarire a se stesso alcuni concetti, esposti poi in modo più sintetico negli scritti pubblicati”. Se nelle lezioni la concezione intersoggettiva della verità è l’esito di un’argomentazione che muove dalla parzialità dell’errore, nella produzione ufficiale “Kant ricorre all’idea di universale ragione umana, senza soffermarsi sulle sue articolazioni interne. Questo ha, evidentemente, per il filosofo, il pregio di esprimere in modo più sintetico ciò che, per l’insegnante, richiedeva lo sviluppo di un’argomentazione”.

⁸⁰¹ Cfr. *Log. Philippi*, pp. 427-8; sul punto e per una trattazione piuttosto ampia del pluralismo kantiano tra scritti ufficiali, lezioni e riflessioni cfr. F. DUSTDAR, *Vom Mikropluralismus zu einem makropluralistischen Politikmodell. Kant wertgebundener Liberalismus*, Berlin 2000, p. 103 sgg.

opinioni, per esaminare la fondatezza del proprio punto di vista, per riscontrare errori, inesattezze e correggersi nel confronto con chi ha diverse opinioni, al fine di giungere al processo di ricerca della verità⁸⁰².

Abbiamo già avuto modo di rimarcare come in *WbDO* (1786), Kant sostenga che il pensiero si estrinsechi in un pensare in comune con gli altri, quale momento di confronto e discussione del proprio punto di vista. Di qui una privazione della possibilità di comunicare i propri pensieri equivale ad una neutralizzazione della libertà di pensiero, dal momento che “[...] quanto, e quanto correttamente *penseremmo*, se non pensassimo per così dire in comune con gli altri a cui *comuniciamo* i nostri pensieri, e che ci *comunicano* i loro?”⁸⁰³. Se solo la ragione è in grado di dare prescrizioni valide per tutti, la comunicazione rappresenta un momento fondamentale per sottoporre a giudizio l'autorità e la certezza della ragione⁸⁰⁴. L'intersoggettività e la comunicazione designano il modo attraverso cui si esercita e può svilupparsi una autentica libertà di pensare⁸⁰⁵, mentre la superstizione, il pregiudizio, il libertinismo sono espressioni di un egoistico individualismo, incapace di elevarsi a principio universale dell'uso della ragione e di aprirsi ad un pensare largo⁸⁰⁶. Benché l'attività di pensare debba essere un pensare da sé, quale ragione vigile, si tratta di un pensare che dev'essere capace di universalizzarsi, di estendersi per comprendere i punti di vista altrui e che reclama pubblicità, intesa come universale comunicabilità. Kant fa ricorso ad un'argomentazione che lega pluralismo e universalità della conoscenza: la sensatezza del pensiero dipende dalla possibilità di comunicare

⁸⁰² Cfr. N. HINSKE, *...perché il popolo colto rivendica con tanta insistenza la libertà di stampa. Pluralismo e libertà di stampa nel pensiero di Kant*, cit., pp. 297-8.

⁸⁰³ *WbDO*, p. 144; p. 62.

⁸⁰⁴ Cfr. O. O'NEILL, *The Public Use of Reason (Kant)*, “Political Theory”, 1986, n. 14, pp. 528-9.

⁸⁰⁵ Cfr. J.C. LAURSEN, *Scepticism and Intellectual Freedom. The Philosophical Foundations of Kant's Politics of Publicity*, cit., p. 450 sgg.

⁸⁰⁶ Cfr. *WbDO*, p. 145 sgg.; p. 64 sgg. Cfr. O. O'NEILL, *The Public Use of Reason (Kant)*, cit., p. 542 sgg.

pubblicamente i propri giudizi, pertanto la ragione sarà usata correttamente, cioè universalmente, quando si confronterà con i punti di vista degli altri⁸⁰⁷. Da ciò se ne desume che senza il pluralismo, implementato dalla libertà di stampa, la conoscenza non può progredire e il pensiero stesso non può accedere ad una dimensione universale. La ragione umana universale non va quindi considerata come un tutto, ma è un parametro a cui ognuno dà il suo contributo⁸⁰⁸.

La prospettiva tratteggiata in *WhDO* emerge con maggiore nitidezza nell'esigenza di comunicabilità dei giudizi di gusto, espressi da Kant nella *Kritik der Urteilkraft* (1790). Quando paragoniamo il nostro giudizio al possibile giudizio degli altri e ci poniamo al posto di ciascuno di loro, astraendoci dal nostro giudizio contingente, questo movimento si ottiene per Kant espungendo dalla nostra rappresentazione tutto ciò che è materia e fissandoci solo sulla sua forma. Si tratta di un'opera di astrazione, al fine di rinvenire regole universali, attribuita al senso comune. Di qui Kant indugia nell'espone le tre massime del senso comune [*Gemeinsinn*]: 1) pensare da sé [*Selbstdenken*] 2) pensare mettendosi al posto degli altri [*An der Stelle jedes andern denken*] 3) pensare in modo da essere sempre d'accordo con se stesso⁸⁰⁹. La prima massima sull'autonomia del pensiero è una chiara affermazione del principio illuministico del *Selbstdenken* contro i pericoli insiti in una ragione passiva, eterodiretta dal pregiudizio [*Vorurteil*] e dalla superstizione⁸¹⁰. La seconda massima riguarda invece propriamente il *pluralistico pensare largo*, come capacità di saper fare un largo [*erweitert*] uso del modo di pensare non restando impigliati nelle condizioni particolari soggettive del giudizio, ma assumendo un punto di vista universale per guardare il proprio, universalità che si acquisisce solo mettendosi dal punto di vista degli altri⁸¹¹. La

⁸⁰⁷ Cfr. M. SAVI, *Il concetto di senso comune in Kant*, cit., pp. 68-9.

⁸⁰⁸ Cfr. *ibidem*.

⁸⁰⁹ Cfr. *KU*, p. 294; p. 265.

⁸¹⁰ Cfr. *ibidem*, per Kant sarà difficile mantenere questa funzione negativa, che è il *proprium* dell'illuminismo, di fronte all'opinione pubblica e soprattutto di fronte a chi promette con certezza oltrepassamenti dell'intelletto.

⁸¹¹ Cfr. *KU*, p. 295; p. 267, "aus einem allgemeinen Standpunkte (den er da-

terza massima risulta dall'unione delle prime due e si applica solo dopo una costante abitudine, in sintesi si può dire che la prima è la massima dell'intelletto, la seconda del giudizio, la terza della ragione. Pensare da sé non significa obbedire ai comandamenti che derivano da una fonte interiore, ma valutare criticamente e con un orizzonte sovra-personale se una certa legge possa essere assunta come massima del proprio agire. Una libertà silenziosa, chiusa in un monologo privato e sciolta da legami non è un'autentica libertà nei termini kantiani, ma riduce il pensiero a opinione priva di aspirazione alla verità⁸¹².

Riannodando il filo al discorso estetico, Kant sostiene che il gusto sarebbe una sorta di senso comune estetico, come quella facoltà che rende universalmente comunicabile il nostro sentimento rispetto ad una data rappresentazione, senza la mediazione di un concetto⁸¹³. Il giudizio di gusto non deve avere un valore egoistico, ma necessariamente pluralistico, dal momento che proprio sul suo pluralismo riposa la facoltà di giudicare a priori circa la comunicabilità dei propri giudizi⁸¹⁴. In quest'ottica, benché il giudizio di gusto esiga di per sé una validità universale, si tratta tuttavia di un'universalità disciolta nei multiprospettici punti di vista, nella diversità dei giudizi⁸¹⁵. Questo pluralismo di gusto, quale attitudine del singolo a sapersi declinare al plurale, reclama la reciprocità del rispetto delle posizioni al fine di tenere insieme le diversità. Le tre massime del giudizio di gusto – autonomia, pluralismo, pensare in accordo con se stessi – possono, secondo alcuni interpreti, essere lette come principi per intrattenere una “buona conversazione”⁸¹⁶.

durch nur bestimmen kann, daß er sich in den Standpunkt anderer versetzt); cfr. A. HELLER, *Invito a pranzo da Kant*, in “Aut Aut”, n. 252, 1992, p. 109.

⁸¹² Cfr. L. PALTRINIERI, *op. cit.*, pp. 245-6, l'autentica libertà di pensare non sta solo nello scegliere quali azioni siano degne del nostro consenso razionale, ma riposa anche sulla possibilità di contribuire, attraverso la propria attività critica e attraverso il confronto con il pubblico, alle riforme che possono migliorare le leggi positive.

⁸¹³ Cfr. KU, p. 295; p. 267.

⁸¹⁴ Cfr. A. HELLER, *op. cit.*, p. 111.

⁸¹⁵ Cfr. *ibidem*.

⁸¹⁶ Cfr. *ibidem*, i vari “io”, pur reclamando nei propri giudizi validità uni-

Siamo di fronte ad un pluralismo che, come attitudine a soggiornare nel punto di vista altrui, a saper mettere in discussione il proprio individualismo (o egoismo logico), a sapersi universalizzare, rappresenta un tema che ricorre dalle *Bemerkungen*, passando poi per la formulazione dell'imperativo categorico negli scritti a carattere etico⁸¹⁷, fino alla tematizzazione del concetto di pubblicità in *ZeF*. Se alcuni interpreti, indagando l'interdipendenza fra comunicabilità dei giudizi e pubblicità, ritengono che il pensare largo di Kant possa essere letto come un principio di tolleranza e di mutuo rispetto⁸¹⁸, altri mettono l'accento sull'intrinseca sociabilità del giudizio estetico⁸¹⁹. Questa seconda linea interpretativa mette in evidenza come nel giudizio di gusto, inteso come capacità di intrattenersi presso gli altri, si riscontri una sociabilità, un'attitudine alla comunicazione, all'essere condiviso, al divenire comune⁸²⁰. Di qui la pratica estetica del bello, poggiando mediatamente sul "mio" e sul "senso comune", potrebbe avviare ad una pubblica discussione ed identificare un senso universale del pubblico [*Öffentlichen Sinn*]⁸²¹. È stato rilevato come la bellezza in Kant configuri una modalità per avvicinarsi agli altri, non in via proiettiva, ma cercando di comprendere il punto di vista degli altri⁸²².

versale, si rivelano intrinsecamente plurali qualora sappiano parlare la lingua del "noi". Se gli ospiti non reclamano validità universale per i propri giudizi di gusto non si avrà mai una "buona conversazione".

⁸¹⁷ Per un'ampia analisi del pluralismo di stampo etico in Kant, unitamente alle implicazioni in pensatori contemporanei quali Rawls, cfr. T. HILL, *Respect, Pluralism and Justice: Kantian Perspectives*, New York 2000 e ID., *Kantian Pluralism*, in "Ethics", n. 4, 1991-1992, p. 743 sgg.

⁸¹⁸ Cfr. O. O'NEILL, *The Public Use of Reason (Kant)*, cit., p. 542 sgg.

⁸¹⁹ Cfr. K. BLESENKEMPER, *op. cit.*, p. 394 sgg.

⁸²⁰ Cfr. F. PROUST, *Kant et la liberté politique*, cit., p. 125 sgg.

⁸²¹ K. BLESENKEMPER, *op. cit.*, p. 394 sgg.; cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 111 sgg., per Arendt il senso comune rappresenta una sorta di idea di umanità, di richiamo al patto originario. Si giudica in quanto membri di una comunità mondiale, cosmopolitica, guidati dal senso comunitario, quale segno di appartenenza all'umanità.

⁸²² Cfr. M. SAVI, *Il concetto di senso comune in Kant*, cit., pp. 104-6; cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 68, a proposito di questo passaggio della *KU*, Arendt osserva che «il pensiero critico è possibile solo dove i punti di vista di tutti gli altri siano accessibili al-

Quella estetica si pone, in quest'ottica, come l'esperienza che rivela l'umanità di ognuno, dove per umanità Kant intende un sentimento universale di simpatia, una socievolezza mista ad una attitudine a comunicare⁸²³.

Le riflessioni kantiane sul giudizio di gusto sono riprese e sviluppate in quella socialità che caratterizza l'uomo dell'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). L'antropologia pragmatica di Kant è rivolta ad un uomo incivilito, coltivato, ad un cittadino del mondo che dispieghi le sue potenzialità e attitudini in una socievolezza sociale⁸²⁴. In questa esplorazione attraverso la socialità dell'uomo, il giudizio di gusto viene assunto nelle sue implicazioni sociologiche e, nella prima parte dell'opera [*Anthropologische Didattik*]⁸²⁵, Kant torna ad analizzare l'opposizione fra egoismo e pluralismo, rifiutando uno smodato amore verso se stessi.

Nella parte riguardante l'egoismo, Kant distingue tre tipologie: egoismo logico (dell'intelletto), estetico (del gusto), etico (dell'interesse pratico)⁸²⁶. L'egoista logico [*Der logische Egoist*] non ritiene necessario sottoporre il proprio giudizio all'intelletto altrui, come se non avesse bisogno di questo parametro. Ed invece per Kant la possibilità di comunicare i propri giudizi è indispensabile per la verità del nostro giudizio. Vi è un rapporto organico e non accessorio tra giudizio e comunicabilità del giudizio, che chiarisce,

l'indagine; giacché, pur essendo un'occupazione solitaria, non ha reciso il legame con gli "altri". Certo, esso si svolge ancora nell'isolamento, ma con la forza dell'immaginazione rende gli altri presenti e si muove perciò in uno spazio potenzialmente pubblico, aperto in tutte le direzioni; in altri termini, adotta la posizione del kantiano cittadino del mondo».

⁸²³ Cfr. M. SAVI, *Il concetto di senso comune in Kant*, cit., pp. 104-6, per Savi nella terza critica si accede ad un concetto di umanità più complesso, "in cui intelligibilità e sensibilità, intelletto e immaginazione trovano un felice accordo, libero da ogni costrizione".

⁸²⁴ Cfr. A. HELLER, *op. cit.*, p. 108.

⁸²⁵ Cfr. *Anthr.*, p. 127 sgg.; pp. 9 sgg., nella prefazione Kant precisa che l'antropologia è una dottrina della conoscenza dell'uomo concepita in modo sistematico e può essere fatta sia da un punto di vista fisiologico che pragmatico. La conoscenza fisiologica ci dice cosa la natura fa dell'uomo, quella pragmatica ci dice cosa l'uomo libero può fare di se stesso. L'antropologia pragmatica è allora quella che si occupa dell'uomo come cittadino del mondo.

⁸²⁶ Cfr. *ivi*, p. 128 sgg.; pp. 11-3.

secondo Kant, il motivo per cui un popolo colto lotti per la libertà di stampa [*Freiheit der Feder*]: se infatti questa libertà viene negata si è privati della possibilità di provare la giustezza del giudizio e ci si espone all'errore⁸²⁷. L'egoista estetico è colui che si accontenta del proprio gusto e, isolandosi col proprio giudizio, cerca in sé il criterio delle proprie valutazioni senza tendere al progresso verso il meglio. L'egoista morale persegue esclusivamente il proprio interesse e ripone nell'eudemonismo (e non nell'idea di dovere) il principio di determinazione del volere. Gli eudemonismi rappresentano delle forme di egoismo, dal momento che la felicità non è universalizzabile nella prospettiva kantiana. A questo monolitico approccio della realtà Kant contrappone il pluralismo, inteso come modo di pensare per cui non si abbraccia nel proprio io tutto il mondo, ma ci si comporta come cittadini del mondo [*sondern als einen blossen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten*] e si accolgono le opinioni unitamente ai giudizi altrui come costitutivi del proprio punto di vista⁸²⁸. È stato osservato come l'attitudine opposta all'egoismo, il pluralismo, consista nel non identificare il mondo stesso con se stessi ma nel considerare questo sé come un membro del mondo, cioè un cittadino del mondo⁸²⁹. Andando oltre la lettera kantiana, alcuni interpreti sono dell'avviso che il cittadino del mondo sviluppi un cammino opposto a quello dell'egoista: il cittadino del mondo è un uomo di gusto desideroso di confrontarsi con il senso comune e che si batte per la libertà di espressione; questo lo indurrà ad assumere come parametro delle sue azioni, non la sua individualità, ma l'umanità nella sua persona come in quella degli altri⁸³⁰. Alla fine del paragrafo, in un'annotazione, Kant si sofferma sul "cerimoniale del linguaggio egoistico", segnatamente sul linguaggio del capo dello Stato che parla usando il noi, ma che in realtà con questa formula pluralista dissi-

⁸²⁷ Cfr. *ibidem*.

⁸²⁸ *Ibidem*; cfr. A. HELLER, *op. cit.*, pp. 108-9; sull'*homo pluralis* in Kant cfr. F. DUSTDAR, *op. cit.*, p. 100 sgg.

⁸²⁹ Cfr. F. MARTY, *op. cit.*, pp. 108-9.

⁸³⁰ Cfr. *ibidem*, l'antropologia dà un contenuto all'asimmetria tra sé e gli altri, essenziale al rispetto, dal momento che è proprio nella persona dell'altro che si rispetta la legge morale.

mula un io⁸³¹. Quello che si può desumere dalle osservazioni di Kant è che se il senso comune rappresenta la comunicabilità universale dei pensieri, il linguaggio è veicolo di questo scambio e luogo in cui si misura il pluralismo del cittadino del mondo⁸³².

Anche nell'*Anthr.* Kant ripropone le tre massime espone nella *KU* a proposito del senso comune, facendo riferimento però alla saggezza come all'idea dell'uso pratico della ragione perfettamente d'accordo con la legge. Le tre norme sono di nuovo: 1) pensare da sé 2) mettersi col pensiero al posto degli altri 3) pensare sempre in accordo con se stesso. [1) *Selbstdenken*, 2) *sich an die Stelle des anderen zu denken* 3) *jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken*]⁸³³. Nelle pagine successive Kant si sofferma nel dare una qualche spiegazione: il pensare da sé è un puro principio negativo, ossia quello di liberarsi da ogni coazione, il secondo principio è positivo, come modo liberale di pensare che si adatta ai concetti degli altri, il terzo è il modo conseguente (logico) di pensare⁸³⁴. Kant ribadisce che la più importante rivoluzione all'interno dell'uomo [*die wichtigste Revolution in dem Innern des Menschen*] è l'uscita dallo stato di minorità imputabile solo a se stesso, da intendersi come la capacità di camminare con i propri piedi sul suo-

⁸³¹ *Anthr.*, pp. 130-1; pp. 12-3.

⁸³² Cfr. F. MARTY, *op. cit.*, pp. 108-9; cfr. R.R. TERRA, *Foucault lecteur de Kant: de l'anthropologie à l'ontologie du présent*, in AA.VV., *L'année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des lumières*, cit., p. 159 sgg., Terra, analizzando la lettura foucaultiana dell'antropologia kantiana (M. FOUCAULT, *Introduction à l'Anthropologie de Kant. Thèse complémentaire pour le doctorat des lettres* (1961), inedito. L'introduzione non è stata trasformata in un libro, non ne è stata autorizzata la pubblicazione, l'insieme è conservato sotto forma dattiloscritta presso il Fonds Michel Foucault, Bibliothèque du Saulchoir, Paris, segnatura D 60 (1 e 2). Sul punto cfr. M.P. FIMIANI, *op. cit.*, p. 104 sgg. La traduzione foucaultiana dello scritto kantiano è stata tuttavia pubblicata corredata da una piccola notizia storica), sottolinea l'importanza del linguaggio in questo scritto. L'uomo dell'antropologia è cittadino del mondo non perché faccia parte di un'istituzione, ma solo perché parla. È nello scambio del linguaggio che compie lui stesso l'universale concreto; parafrasando Foucault possiamo dire che l'uomo appartiene al mondo nella misura in cui originariamente soggiorna nel linguaggio.

⁸³³ *Anthr.*, p. 200; p. 87.

⁸³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 228-9; pp. 117-8.

lo dell'esperienza⁸³⁵. Tuttavia nell'*Anthr.*, come già nella *KU*, il pensare da sé si apre al confronto con l'altro, ponendosi come razionalità in contesto e non totalitaria, come ragione intersoggettiva e non idolatria della ragione stessa, come libertà 'con' e non monologica. In un passaggio successivo dell'*Anthr.*, Kant chiarisce il legame tra il senso comune (saggezza) e la libertà di pensiero (pluralità), mettendo in luce come la libertà di pensiero permetta quell'apertura all'altro senza la quale si rimane chiusi in un autismo logico e il pensare stesso è reso impraticabile. L'unico segno generale di pazzia è, per Kant, la perdita del senso comune (*sensus communis* o *Gemeinsinnes*) e il subentrare del senso logico privato (*sensus privatus* o *Eigensinn*)⁸³⁶. Il rapportare il proprio intelletto a quello degli altri senza isolarsi nel proprio è un parametro soggettivo della sanità del proprio giudizio [*Denn es ist eine subjektivnotwendiger Probiertstein der Richtigkeit unserer Urteile*]⁸³⁷. In questo orizzonte la censura di libri a contenuto teorico

⁸³⁵ Cfr. *ivi*, p. 229; p. 118.

⁸³⁶ Cfr. *ivi*, p. 219; p. 107.

⁸³⁷ *Ibidem*; cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., pp. 98-9, Arendt ricorda che Kant parla di pazzia anche nei termini di "ostinazione logica", espressione con la quale si sottolinea che la facoltà logica può funzionare anche senza comunicazione, solo che in questo caso «qualora la pazzia avesse provocato la perdita del senso comune, detta facoltà logica metterebbe a capo risultati dissennati proprio perché disgiunta da quell'esperienza che acquista validità e può essere convalidata solo in presenza degli altri». Aggiunge Arendt subito dopo che è sorprendente che il senso comune, come facoltà discriminante, poggia proprio sul senso del gusto. Tra i cinque sensi il tatto, la vista e l'udito sono i più oggettivi, sono quelli che identificano in maniera più chiara l'oggetto e che più si prestano alla comunicazione. "L'odorato e il gusto danno sensazioni interne, che sono del tutto private e incommunicabili: ciò che gusto e odore non si lascia proprio tradurre in parole. Questi sono, si direbbe, sensi privati per definizione". Le tre facoltà oggettive hanno in comune una capacità di rappresentazione, di rievocare l'assente, mentre in materia di gusto e olfatto il "mi piace" o "non mi piace" è "immediato e irresistibile". Per Arendt la soluzione sta nell'immaginazione che, come facoltà di rendere presente l'assente, «trasforma gli oggetti dei sensi esterni in oggetti della percezione interna, come se si trattasse di un senso interno. Ciò accade mediante riflessione non su un oggetto, ma sulla rappresentazione. L'oggetto suscita in noi piacere o dispiacere. Kant definisce questa l'"operazione della riflessione"».

rappresenta un'offesa per l'umanità, dal momento che la priva del più potente mezzo per rivedere i propri pensieri. Se la negazione della libertà di pensiero è un chiaro segnale non solo di mancanza di pluralità di pensiero, ma di un paludoso *status quo*, la libertà di pensiero rappresenterà allora la possibilità di mettere in movimento i pensieri, di fluidificarli rendendoli pubblici [*öffentlich*] per verificarne la convergenza con l'intelletto altrui e per evitare che si scambi per oggettività ciò che è solo soggettivo. Colui che si non serve di questa regola e tenta di far valere l'opinione personale senza riferirsi al senso comune, "va soggetto a un gioco di pensieri, in cui egli non si vede, né si comporta, né si giudica in un mondo comune con gli altri, ma (come in un sogno) in un mondo suo proprio" ⁸³⁸.

Dalle riflessioni kantiane sul pluralismo, rinvenute fin dalle lezioni universitarie, se ne desume che questo modo di pensare proprio del cittadino del mondo rimanda al comune, al condiviso, come momento di una pratica politica in trasparenza e in verità, alla quale si prende parte facendo pubblico uso di ragione ed esercitando la propria capacità di giudizio. In questa dimensione il pubblico, come sfera di razionalizzazione e moralizzazione della politica, è avviato e vivificato dalla comunicazione dei pensieri (dei giudizi), dalla capacità dialogica di pensare largo e in comune con gli altri, nella misura in cui si accede ad una verità come *pratica in comune* ⁸³⁹. La ragione pubblica kantiana esige quindi una pluralità non restringibile, un mondo largo ("*the world at large*") fondato sulla necessità dell'accesso all'altro ⁸⁴⁰. Se una sfera pubblica

⁸³⁸ *Antbr*, p. 219; p. 107.

⁸³⁹ Cfr. M. TOMBA, *Pubblicità e terzo forum in Kant*, cit., p. 419 sgg., se il soggetto della verità è il *Publicum*, comprendente tutti i soggetti che fanno pubblico uso di ragione, non si tratta di un soggetto numerico. Precisa Tomba che la misura della verità non è data dal numero delle persone che condividono un giudizio, ma dalla sua pratica comune, universale, svincolata dal proprio giudizio privato.

⁸⁴⁰ Cfr. O. O'NEILL, *Kant's Conception of Public Reason*, cit., p. 46; Bohman (cfr. J. BOHMAN, *Citizenship and Norms of Publicity. Wide Public Reason in Cosmopolitan Societies*, cit., p. 184 sgg.) dà un respiro contemporaneo alle riflessioni kantiane, osservando che le sfide che emergono con globalizzazione, pluralismo e crescente differenziazione ci portano a cercare una nuova forma di

può aprirsi solo laddove esistano differenti punti di vista, allora l'imparzialità si conseguirà nel formulare giudizi politici che riflettono questa multidimensionalità⁸⁴¹.

Alla luce di queste considerazioni i timori espressi da Kant nei confronti dei pericoli della censura, della limitazione della libertà di pubblicare, della menzogna, si prestano a una breve riflessione. L'impossibilità di comunicare, di fare pubblico uso della ragione, inibendo la possibilità di relazionarsi e fare esperienza degli altri, confina l'uomo in una dimensione disumana di falsità e di errore, violando e annichilendo quell'umanità presente in ognuno, che può manifestarsi solo nello scambio con gli altri⁸⁴².

Se l'antropologia offre uno spaccato sulla possibilità di declinare l'universalismo etico kantiano in un'ottica plurale e multiprospettica, occorre tuttavia sottolineare che in alcuni casi il medesimo universalismo si presenta ridotto proprio gettando uno sguardo alle sue applicazioni concrete. Una casistica in questo senso è offerta da alcune pagine della *MS*, segnatamente quelle nelle quali Kant, che prevede come regola la pena di morte per gli assassini, la esclude eccezionalmente nei delitti di infanticidio e duello, perché a questi crimini si sarebbe indotti dal sentimento dell'onore (della donna e dell'onore militare)⁸⁴³. Il punto sul quale vogliamo indugiare non è tanto l'ammissibilità o meno della pena di morte in Kant, quanto l'argomentazione addotta nel caso dell'infanticidio, che mette in luce come l'universalismo etico possa degenerare in un inflessibile formalismo all'impatto con i problemi reali⁸⁴⁴. Per

pubblicità che preservi le virtù democratiche dell'universalismo. Il problema che deve porsi la democrazia deliberativa è una concezione 'larga' di pubblicità che si concili meglio con il pluralismo, sulla scia delle indicazioni kantiane. Bohman con 'largo' allude ad dimensione duttile di pubblico, che sappia recepire i cambiamenti delle istituzioni e del contesto sociale.

⁸⁴¹ Cfr. J. BOHMAN, *The Public Sphere of the World Citizen. On Kant's "Negative Substitute"*, cit., p. 1070.

⁸⁴² Cfr. A. HELLER, *op. cit.*, p. 110 sgg.

⁸⁴³ Cfr. *MS*, p. 336; p. 170.

⁸⁴⁴ Cfr. R.R. ARAMAYO, *op. cit.*, p. 37 sgg.; cfr. R. BRANDT, *El desafío de Kant ante la pena de muerte para los duelos y el infanticidio*, in AA.VV., *Ética y antropología*, cit., pp. 18-21.

Kant la legislazione non è in grado di eliminare il disonore di una nascita fuori dal matrimonio, dal momento che:

«il bambino nato fuori del matrimonio è fuori della legge (perché la legge è il matrimonio) e per conseguenza è anche fuori dalla protezione della legge: esso si è per così dire insinuato nella comunità (come una merce proibita), in modo che questa può ignorare la sua esistenza (poiché legittimamente esso non avrebbe dovuto esistere in questa maniera) e quindi anche la sua soppressione, e d'altra parte non v'è decreto che possa risparmiare alla madre il disonore quando il suo parto fuori del matrimonio viene ad essere conosciuto»⁸⁴⁵.

Alcuni hanno sottolineato come i membri di queste due collettività (nel caso dell'infanticidio e del duello) vivano in Kant sotto regole così rigide da dover anteporre l'onore alla vita, come se perdendo il proprio onore si compromettesse la stessa comunità⁸⁴⁶. A parziale suffragio di questo rigido formalismo è stato tuttavia osservato che le donne in Kant non hanno *ab origine* accesso a diritti e non potrebbero quindi esibire una responsabilità etica o giuridica, in altri termini non essendo soggette di diritto non sarebbero neppure imputabili di alcunché⁸⁴⁷.

3. *Il diritto di essere straniero: l'ospitalità*

Nella nostra indagine sullo spostamento del punto di vista siamo approdati, nella parte relativa al pluralismo, alla norma kantiana che prescrive di mettersi nell'ottica degli altri come condizione di esercizio di un pensare largo e comune, proprio del cittadino del mondo. Si tratta di un orizzonte nel quale l'uni-

⁸⁴⁵ MS, p. 336; p. 170.

⁸⁴⁶ Cfr. R. BRANDT, *El desafío de Kant ante la pena de muerte para los duelos y el infanticidio*, cit., pp. 18-21, senza questo onore la loro vita perderebbe ogni valore.

⁸⁴⁷ Cfr. *ibidem*.

versale non è esibito come monologico allargamento di un sé onnicomprensivo, bensì come dimensione sovra-personale che passa, mediamente, attraverso il confronto con gli altri. Occorre a questo punto indugiare su cosa si debba intendere per punto di vista cosmopolitico, cercando di chiarire preliminarmente cosa designi il diritto cosmopolitico in Kant. Sulla scia delle indicazioni di alcuni interpreti⁸⁴⁸, il diritto cosmopolitico in Kant si può declinare in una duplice prospettiva, da una parte come diritto di visita e come modo di pensare cosmopolitico, quale approdo dell'uso pubblico della ragione e traduzione politica del senso comune; dall'altra come diritto costituzionale di una possibile Repubblica mondiale [*Weltrepublik*] o più semplicemente come idea di un ordine sovrastatale. Prima di analizzare l'ottica del cittadino del mondo, faremo qualche cenno non esaustivo per mettere a fuoco il diritto cosmopolitico inteso nella seconda accezione, seguendo l'evolvere del filo kantiano nei diversi scritti.

Fin dall'*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), ricorre in Kant l'assillo che la storia del genere umano possa essere considerata il compimento di un piano nascosto della natura volto a instaurare una perfetta costituzione statale interna ed anche esterna, come unica condizione in cui l'umanità può sviluppare tutte le sue disposizioni. Kant sottolinea che "gli Stati sono in rapporti reciproci così artificiali, che nessuno di essi può ridurre la sua cultura interna senza perdere potere e influenza nei confronti degli altri"⁸⁴⁹. Scopo della natura (e dovere per gli uomini) è dare vita ad un universale assetto cosmopolitico come grembo in cui si svilupperanno tutte le disposizioni originarie del genere umano. Il punto di vista cosmopolitico viene pertanto a costituirsi, fin da questo scritto, come il punto di vista del progresso del diritto nella realizzazione di una comunità civile universale⁸⁵⁰.

⁸⁴⁸ Cfr. A. TARABORELLI, *op. cit.*, pp. 21-7.

⁸⁴⁹ *IaG*, p. 27; p. 40.

⁸⁵⁰ Cfr. A. RENAUT, *Kant aujourd'hui*, cit., p. 461 sgg., per Renaut la prospettiva del 1784 presente nell'*IaG* sarebbe quella di una Società delle Nazioni, nella quale ogni Stato possa essere garantito nella sua sicurezza e nel suo diritto.

Questa idea di pensare la storia secondo un piano della natura cosmopolitico, oltre a rappresentare un filo conduttore a priori in grado di conferire senso e unità alle azioni, è altresì “un pensiero su ciò che una mente filosofica [...] potrebbe tentare da un altro punto di vista”⁸⁵¹. In un cammino che va dall’animalità all’umanità, imperativa è la necessità di uscire dallo stato senza legge dei selvaggi ed entrare in una lega di popoli o unioni degli Stati, al fine di giungere ad un assetto cosmopolitico della sicurezza statale pubblica. Da un punto di vista più generale possiamo dire, in estrema sintesi, che fin dai primi scritti politici Kant tematizza la necessaria giuridificazione non solo dei rapporti tra gli uomini all’interno di uno Stato, ma anche dei rapporti degli Stati tra di loro.

Questa idea viene ripresa da Kant nella *KU* (1790), segnatamente nella metodologia del giudizio teleologico. Qui Kant nell’analizzare l’uomo come scopo ultimo della natura, rileva che “la produzione, in un essere ragionevole, della capacità di proporsi fini arbitrari in generale (e quindi nella sua libertà), è la coltura”⁸⁵². Ed è la coltura, e non la felicità per Kant, lo scopo ultimo che la natura può immaginare per la specie umana. Il raggiungimento di questo scopo ultimo esige delle condizioni formali interne ed esterne che lo promuovano:

«La condizione formale sotto cui soltanto la natura può raggiungere questo scopo finale, è quella costituzione nei rapporti degli uomini fra di loro, che in un tutto che si chiama società civile oppone un potere legittimo alle infrazioni reciproche della libertà; perché solo in tale costituzione si può effettuare il massimo sviluppo delle disposizioni naturali. Ma, se anche gli uomini fossero tanto accorti da trovarla, e saggi abbastanza per sottoporsi di buon grado alla sua costrizione, sarebbe ancora

⁸⁵¹ *IaG*, pp. 29-31; pp. 41-3; cfr. A. TARABORELLI, *op. cit.*, p. 35, nell’*IaG*, Kant realizzerebbe, per Taraborelli, un rovesciamento di prospettiva metodologica, nella misura in cui la storia non può essere definita universale in considerazione del suo oggetto, ma solo in riferimento alla prospettiva da cui si guarda, ossia la prospettiva del raggiungimento di un fine universale. Da ciò si deduce che non la storia, ma la filosofia della storia, in quanto storia dal punto di vista cosmopolitico, può attestare l’universalità.

⁸⁵² *KU*, p. 431; p. 547.

necessario un tutto cosmopolitico, vale a dire un sistema di tutti gli stati, che sono esposti al pericolo di danneggiarsi reciprocamente»⁸⁵³.

Senza una società civile e un tutto cosmopolitico, in aggiunta agli “ostacoli che l’ambizione, il desiderio di dominare e la cupidità, specialmente presso quelli che hanno il potere, oppongono anche alla possibilità di un tal disegno[...]” la guerra sarà qualcosa di inevitabile⁸⁵⁴.

Nello scritto *ZeF* (1795) Kant dedica il secondo articolo definitivo alla possibile forma che può assumere un’unione giuridica fra Stati tesa a promuovere la pace, trattasi della diatriba esegetica tra confederazione [*Völkerbund*] e repubblica mondiale [*Weltrepublik*], della quale ci siamo occupati in altra sede⁸⁵⁵ e nella quale non ci addentreremo in questo lavoro. Occorre soffermarsi invece sul primo supplemento di *ZeF*, nello specifico su cosa faccia la natura in riferimento alla garanzia della pace perpetua. A questo proposito Kant passa in rassegna gli interventi costrittivi della natura in tutti e tre i rapporti del diritto pubblico (diritto statale, delle genti, cosmopolitico). Per quel che riguarda il diritto delle gen-

⁸⁵³ *Ivi*, pp. 432-3; pp. 549-51.

⁸⁵⁴ *Ivi*, pp. 432-3; p. 551.

⁸⁵⁵ Cfr. N. MATTUCCI, *Il cosmopolitismo kantiano: tendenze interpretative a confronto a partire dallo scritto Per la pace perpetua (1795)*, in “Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto”, n. 4, 2003, p. 773 sgg.; cfr. *ZeF*, p. 354 sgg.; p. 173 sgg.; sulla questione confederazione-federalismo esiste una vasta bibliografia, in questa sede segnaliamo solo alcuni studi: cfr. O. HÖFFE, «Königliche Völker». *Zu Kant kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Frankfurt am Main 2001; G. MARINI, *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, cit.; cfr. S. GOYARD-FABRE, *Le thème fédéraliste et son évolution dans la conception kantienne de la paix*, in AA.VV., *Un “progetto filosofico” della modernità. Per la pace perpetua di Immanuel Kant*, cit.; cfr. AA.VV., «Zum ewigen Frieden»- *Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, Frankfurt am Main 1996; cfr. AA.VV., *Frieden durch Recht- Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, Frankfurt am Main 1996; cfr. J. HABERMAS, *L’idea kantiana della pace perpetua – Due secoli dopo*, cit., p. 18 sgg.; cfr. A.W. WOOD, *Kant’s Project for Perpetual Peace*, in AA.VV., *Cosmopolitics. Thinking and Feeling beyond the Nation*, Minneapolis, London 1998, p. 59 sgg.; cfr. AA.VV., *L’année 1796. Kant. Sur la paix perpétuelle. De Leibniz aux héritiers de Kant*, Paris 1998.

ti⁸⁵⁶, quest'ultimo presuppone la reciproca separazione di molti Stati vicini indipendenti e, sebbene questa situazione sia già uno stato di guerra, è comunque preferibile a un'unica potenza che inglobi le altre in una monarchia universale [*Universalmonarchie*]. Kant mette in guardia dai pericoli di uno Stato universale, osservando che in un territorio vasto le leggi perdono di incisività e un dispotismo senz'anima diviene anarchia. La natura utilizza due modi per fermare la mescolanza dei popoli e per separarli [*um Völker von der Vermischung abzubalten und sie abzusondern*], la diversità delle lingue e delle religioni, che porta con sé la tendenza all'odio e alle guerre⁸⁵⁷. Solo con la cultura e con il graduale avvicinamento degli uomini ad una condivisione di principi si può giungere ad un'intesa sulla pace, senza depotenziare la carica dialettica delle forze, ma cercando un loro equilibrio nella più accesa rivalità. In questo passaggio emerge una questione che in qualche modo rappresenta un *trait d'union* tra pluralismo della ragione e cosmopolitismo: il pluralismo politico. È stato osservato che uno Stato mondiale omogeneo sarebbe piuttosto indesiderabile per Kant⁸⁵⁸, per la grandezza, per i pericoli di dispotismo e per la dif-

⁸⁵⁶ Cfr. ZeF, pp. 367-8; pp. 185-6; cfr. O. HÖFFE, «Königliche Völker». *Zu Kant kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, cit., p. 223, Höffe ha messo in evidenza come il diritto dei popoli, *ius gentium*, *Völkerrecht*, designi una forma di regolamentazione giuridica dei rapporti infrastatali funzionale alla pace, una sorta di *Friedensvölkerrecht*. La prospettiva kantiana non è quella di un pacifismo estremo – l'autodifesa è ammissibile – ma di un pacifismo giuridico che scardini la naturalità della guerra (sul punto cfr. A. LORETONI, *L'ordine tra gli Stati: pace e progresso nella prospettiva kantiana*, in AA.VV., *La filosofia politica di Kant*, cit., p. 59 sgg.); inoltre cfr. M.W. DOYLE, *Kant Liberal Legacies and Foreign Affairs*, part I, in "Philosophy and Public Affairs", n. 3, 1983, p. 205 sgg.

⁸⁵⁷ ZeF, p. 367; pp. 185-6.

⁸⁵⁸ Cfr. S. CHAUVIER, *Du droit d'être étranger. Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*, Paris 1996, p. 67 sgg., Chauvier osserva che, se si riflette su ciò che accomuna esponenti del contrattualismo come Kant, si può notare che essi si sono riferiti ad un patto che va da stato di natura a società civile, a nazione, ma non a mondo. Non si tratterebbe di un patto di tutti con tutti, quanto di un gruppo di uomini già accomunati, pre-raggruppati nello stato di natura da legami di prossimità. Nessun contrattualista tematizza un patto mondiale perché il patto presuppone una collettività naturale alla quale il contratto

ficoltà che si avrebbe nel mantenere quella pluralità di popoli, evocata nell'*incipit* del diritto cosmopolitico, laddove si osserva che la natura saggiamente nel diritto delle genti divide i popoli che la volontà degli Stati unificherebbe⁸⁵⁹. Andando oltre la lettera kantiana si può affermare allora che, fino a quando l'idea del diritto non sarà stata pienamente attinta e sviluppata, non si assisterà ad un miglioramento del genere umano; solo una pluralità di Stati potrà mettere al riparo dal pericolo di un regime mondiale⁸⁶⁰.

Tornando a ciò che la natura fa per garantire lo scopo morale del genere umano in relazione al terzo rapporto del diritto pubblico, ossia il diritto cosmopolitico, Kant osserva che se per un verso, come abbiamo appena sottolineato, nel diritto delle genti essa separa i popoli che la volontà degli Stati unificherebbe, per un altro verso unifica per mezzo della reciproca utilità quei popoli che il diritto delle genti non avrebbe assicurati da guerre e aggressioni⁸⁶¹. L'unione utilitaristica promossa dalla natura si baserebbe su quello spirito commerciale che non può coesistere con la guerra e che prima o poi si impadronisce di ogni popolo. Quello commerciale potrebbe rappresentare il potere più affidabile per spingere gli Stati ad evitare la guerra (non per fini morali ma quanto meno per finalità finanziarie), avvalendosi di negoziazioni come se ci fossero alleanze permanenti⁸⁶². In sintesi la natura potrebbe farsi promotrice e garante del cosmopolitismo, come forma di unione, favorendo i rapporti commerciali.

stesso conferirebbe giuridicità. Aggiunge Chauvier che la co-partecipazione effettiva e non solo nominale alla vita politica implica un problema di dimensioni, pertanto uno Stato mondiale potrebbe sacrificare la libertà politica, alterando quel carattere repubblicano tanto caro a Kant.

⁸⁵⁹ Cfr. *ZeF*, p. 368; p. 186; cfr. M. MORI, *Pace perpetua e pluralità degli Stati in Kant*, in AA.VV., *Kant politico. A duecento anni dalla pace perpetua*, Pisa-Roma 1996, p. 31 sgg.

⁸⁶⁰ Cfr. A. TARABORELLI, *op. cit.*, pp. 98-100, fino a quando non vigerà un diritto pubblico cosmopolitico, fino a quando non sarà caduta la finzione del *come se* e ad essa non si sarà sostituita la legislazione di una volontà generale pienamente realizzata, le volontà generali delle unioni civili potranno esprimere solo il grado di universalità di cui saranno capaci attualmente.

⁸⁶¹ Cfr. *ZeF*, p. 368; p. 186.

⁸⁶² Cfr. *ibidem*.

Nella *MS* (1797), nella sezione riguardante il diritto delle genti, Kant ritorna nuovamente sul rapporto degli Stati fra di loro, mettendone in evidenza gli elementi: 1) gli Stati considerati nei loro rapporti reciproci esteriori sono in uno stato non giuridico; 2) quand'anche non ci siano guerre o ostilità in corso, questo stato è in sé ingiusto ed uscirne è un imperativo; 3) è necessario fondare una federazione di popoli secondo l'idea di un contratto sociale [*daß ein Völkerbund, nach der Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages, notwendig ist*] per tutelarsi da un nemico esterno; 4) questa unione non suppone un potere sovrano (come in una costituzione civile), ma solo un'associazione (confederazione), ossia un'unione che può essere disdetta e rinnovata in ogni tempo [*daß die Verbindung doch keine souveräne Gewalt (wie in einer bürgerlichen Verfassung), sondern nur eine Genossenschaft (Föderalität) enthalten müsse*] ⁸⁶³. Per Kant questo si configura come un diritto che va a supportare quel diritto originario a impedirsi di cadere in uno stato di guerra reale. Alla fine del § 61 si ribadisce che lo stato di natura dei popoli come quello di uomini isolati è uno stato da cui si deve uscire per entrare in uno stato legale, dal momento che uno stato di pace permanente può essere garantito solo mediante una generale unione degli Stati (analoga a quella con cui un popolo diviene uno Stato) ⁸⁶⁴. Tuttavia il governo in un tale Stato di popoli, come pure la protezione dei suoi membri, risultano impossibili, giacché una moltitudine di questo tipo farebbe ricadere in uno stato di guerra; da ciò se ne desume che la pace perpetua è un'idea impraticabile. Ciononostante i "principi" che tendono a questo scopo, producendo continuamente alleanze, non sono impraticabili, perché questo avvicinamento, quale compito fondato sul dovere e sul diritto degli uomini e degli Stati, è invece un'idea praticabile ⁸⁶⁵.

Il pensiero kantiano sulla pace e su un ordine cosmopolitico è divenuto un oggetto incessante di dibattito nell'ultimo trentennio, alla luce di una sua attitudine prognostica e di un suo prestarsi a continue risignificazioni. Tenendo ferma questa vocazione, occor-

⁸⁶³ *MS*, p. 343; p. 180.

⁸⁶⁴ Cfr. *ivi*, pp. 350-1; p. 188.

⁸⁶⁵ Cfr. *ibidem*.

re soffermarsi sul punto di vista cosmopolitico⁸⁶⁶, ossia su un'accezione di cosmopolitico come punto di intersezione che attraversa e mette in relazione diverse prospettive (politica, morale, estetica). Si tratta anche in questo caso di seguire l'evolvere del tragitto kantiano nel diritto cosmopolitico, declinato questa volta come diritto di visita e come modo di pensare cosmopolitico. Prendiamo le mosse da un luogo della metodologia del giudizio teleologico della *KU* (1790), citato a proposito dell'idea di un ordine cosmopolitico. Abbiamo rilevato come in Kant la necessità di un "tutto cosmopolitico" configuri una condizione formale per il promuovimento della cultura come scopo ultimo. Cerchiamo di mettere a fuoco, sulla base delle indicazioni kantiane, come si promuova materialmente la cultura come scopo ultimo. Kant chiarisce nel § 84 che lo scopo finale è quello che non ne richiede alcun altro come condizione della sua possibilità e che l'unica specie di esseri nel mondo la cui casualità sia teleologica, cioè diretta a scopi, sono gli uomini⁸⁶⁷. Per favorire la cultura della nostra destinazione

⁸⁶⁶ Per una ricostruzione lessicale del termine *Weltbürgerrecht* in Kant si rimanda a cfr. N. PIRILLO, *L'uomo di mondo fra morale e ceto*, Bologna 1987, p. 199 sgg.; a questa ricostruzione Cesa (cfr. C. CESA, *Guerra e morale. Considerazioni su un luogo di "Alla pace perpetua"*, in "Archivio di filosofia", n. 1, 1995, p. 354 sgg.) aggiunge che nella *Refl. Anthr.* n. 1170 (pp. 517-8) il punto di vista del cittadino del mondo è definito come quello di chi ha a cuore il mondo intero [*das Weltganze*], l'origine del pensiero, lo scopo ultimo, l'umanità [*die Menschheit*]. Sulla stessa *Reflexion* Taraborelli (cfr. A. TARABORELLI, *op. cit.*, pp. 30-2) sottolinea che essere cosmopolita implica l'assunzione di un punto di vista reso possibile dall'allargamento antropologico-geografico della coscienza soggettiva. L'assunzione del punto di vista cosmopolitico, lungi dall'essere un punto di vista estraneo al mondo, è costitutivamente radicato in una dimensione pubblica e intersoggettiva; inoltre cfr. R. BRANDT, *Vom Weltbürgerrecht*, in AA.VV., *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*, cit, p. 143 sgg.; cfr. G. ZENKERT, *Politik und Friedensstrategie. Kants Entwurf zum ewigen Frieden in der Diskussion*, in "Philosophische Rundschau", n. 2, 1999, p. 108 sgg.; cfr. J. WALDRON, *What is Cosmopolitan?*, in "The Journal of Political Philosophy", n. 2, 2000, p. 227 sgg.

⁸⁶⁷ Cfr. *KU*, pp. 434-5; pp. 553-5, considerato come noumeno, solo nell'uomo si può riconoscere una facoltà soprasensibile (la libertà), oltre che la legge della causalità e l'oggetto di questa che egli si propone come fine (il sommo bene). In sintesi l'uomo può essere ritenuto scopo finale della creazione solo in quanto essere morale.

più alta e per implementare lo sviluppo dell'umanità occorre disciplinare le inclinazioni. Questo sviluppo dell'umanità richiede una sua 'cultura' attraverso l'arte, la scienza, come rimarca lo stesso Kant:

«Le belle arti e le scienze, che col loro piacere comunicabile universalmente, e con l'urbanità e il raffinamento che portano nella società, se non fanno l'uomo moralmente migliore, lo rendono costumato, sottraggono molto alla tirannia delle tendenze fisiche e preparano perciò l'uomo alla signoria assoluta della ragione [...]»⁸⁶⁸.

La cultura in senso largo è allora una modalità che favorisce la crescita e il progresso dell'umanità, avviando ad una signoria della ragione, come già Kant auspicava nello scritto *WiA*.

È stato osservato, e anche noi lo abbiamo rilevato in questo lavoro, che Kant si fa promotore e tutore con i suoi scritti della libertà di stampa, del pubblico uso della ragione e della formazione di una società cosmopolitica, come condizioni di esercizio e sviluppo di una mentalità larga⁸⁶⁹. Se un punto di vista universale-plurale richiede la capacità di cambiare prospettiva mettendosi nell'ottica degli altri, è necessario focalizzare il diritto cosmopolitico come diritto di visita che configura concretamente la possibilità di muoversi per far visita a questi diversi punti di vista⁸⁷⁰. Una trattazione del diritto cosmopolitico come diritto di visita la si incontra nel terzo articolo definitivo di *ZeF* (1795), laddove il diritto di ospitalità universale è declinato come "diritto di uno straniero di non essere trattato ostilmente quando arriva sul suolo di un altro"⁸⁷¹, diritto che, con un'interpretazione estensiva, potremmo tradurre nell'esigenza di una protezione universale dei diritti fondamentali al di là di confini territoriali⁸⁷². Kant precisa che questo

⁸⁶⁸ *Ivi*, p. 433; p. 553.

⁸⁶⁹ Cfr. A. TARABORELLI, *op. cit.*, pp. 113-6.

⁸⁷⁰ Cfr. *ibidem*.

⁸⁷¹ *ZeF*, pp. 357-8; p. 177; sull'ospitalità in Kant cfr. S.W. HOLTMAN, *Civility and Hospitality. Justice and Social Grace in Trying Times*, in "Kantian Review", n. 6, 2002, p. 100 sgg.

⁸⁷² Cfr. B. HENRY, *Diritto cosmopolitico e repubblica democratica: categorie*

diritto non comporta la pretesa ad essere ospitati, ma si tratta più che altro di un diritto a coabitare la medesima superficie, di un diritto di visita o diritto di mobilità:

«che spetta a tutti gli uomini, di proporsi come membri della società per via del diritto al possesso comune della superficie della Terra, su cui, giacché è una superficie sferica, essi non possono disperdersi all'infinito e devono infine sopportarsi a vicenda, e originariamente nessuno ha più diritto che un altro a stare in un luogo di essa»⁸⁷³.

La spinta iniziale che induce gli uomini a far visita agli altri è una volontà di relazionarsi, di instaurare rapporti commerciali, sulla base del comune diritto ad utilizzare la superficie terrestre. Anche se il mare e i deserti interrompono questa comunanza [*die-se Gemeinschaft*], ci sono mezzi per avvicinarsi e utilizzare il diritto alla superficie terrestre che spetta in comune al genere umano per un possibile commercio [*das Recht der Oberfläche, welches der Menschengattung gemeinschaftlich zukommt*]⁸⁷⁴. Inizialmente vi era comunità e prossimità tra i popoli, poi la guerra e la stessa geografia della terra hanno contribuito a disperdere gli uomini sulla sua superficie. Tuttavia la sfericità della terra impedisce, secondo Kant, di monadizzarsi e di isolarsi, dal momento che la coscienza di questa sfericità, del sapere di vivere in un territorio limitato, porterà gli uomini a socializzare, ad assumere uno sguardo cosmopolitico⁸⁷⁵. In questo modo l'unità originaria potrà essere restaurata, anche se si tratterà di una unità diversa, arricchita della differenza. Su questa linea alcuni sostengono che il diritto cosmopolitico kantiano non nasca da fini morali, ma sia la risposta al fatto che gli uomini sono destinati ad entrare in contatto tra di loro.

kantiane e trasformazioni dell'età attuale, in AA.VV., *La filosofia politica di Kant*, cit., pp. 51-2.

⁸⁷³ *ZeF*, pp. 357-8; p. 177.

⁸⁷⁴ *Ibidem*.

⁸⁷⁵ Cfr. S. CHAUVIER, *op. cit.*, p. 26 sgg., osserva Chauvier che nel momento in cui la totalità appare finita e accessibile, questa totalità orienta lo sguardo in una prospettiva cosmopolitica. Questa coscienza appare irriducibile ad una dimensione statale e i rapporti interumani che si creano a livello globale dovranno prima o poi essere accompagnati da istituzioni giuridiche.

Così il progetto cosmopolitico si configurerebbe come una risposta ragionata alla necessità di coesistere, a fronte del pericolo anarchico e dell'impraticabilità di una visione meramente nazionale⁸⁷⁶. In modo sintetico si può dire che la questione di un diritto né solo nazionale, né solo interstatale, si affaccia quando gli individui di differenti Stati hanno rapporti fra di loro, pertanto il diritto cosmopolitico potrebbe configurarsi – andando oltre la lettera kantiana – come uno spazio giuridico interindividuale percorso comunque da confini, ma legato alla sfericità della terra⁸⁷⁷.

Kant aggiunge che questo diritto di ospitalità, come facoltà dei visitatori stranieri, [*welches Hospitalitätsrecht aber, d.i. die Befugnis der fremden Ankömmlinge*], non si estende oltre le condizioni di possibilità di tentare un commercio con gli antichi abitanti⁸⁷⁸. Al diritto di visita deve corrispondere l'impossibilità da parte degli Stati di chiudere le frontiere e impedire l'accesso, anche se permane la prerogativa che la visita non diventi una definitiva permanenza⁸⁷⁹. Il commercio è visto come una modalità di relazione pacifica capace di mettere in rapporto anche continenti lontani, gettando le basi per potersi avvicinare ad una costituzione cosmopolitica. Se il commercio può avere questa funzione in via ipotetica, Kant non si nasconde che in realtà la condotta degli Stati europei civilizzati è stata soprattutto nei rapporti commerciali inospitale, e che spesso la visita a territori stranieri è diventata conquista in una *escalation* che ha toccato l'orrore [*Erschrecken*]. A dispetto di quanti hanno sottolineato l'ingenua fi-

⁸⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 31 sgg., il solipsismo in una società di questo tipo è costoso e condanna al misconoscimento, all'essere invisibile. Il diritto è in ogni ambito (interno, internazionale, mondiale) la risposta al fatto che la libertà empirica si esercita in modo conflittuale.

⁸⁷⁷ Cfr. *ivi*, pp. 23-4.

⁸⁷⁸ *ZeF*, pp. 357-8; p. 177.

⁸⁷⁹ Cfr. L. TUNDO, *op. cit.*, p. 200, aggiunge Tundo che Kant non tende ad universalizzare un diritto forte come l'ospitalità [*Gastlichkeit*] né il diritto all'ospitalità [*Gastrecht*]. Il diritto alla visita [*Besuchsrecht*], invece, si presenta come un diritto che, per quanto soddisfa la volontà dell'Europa di aprire nuovi mercati in nuovi mondi, parimenti pone il problema di stabilire intese giuridiche sempre più ampie sulla base della pari dignità e della reciprocità, fino ad una costituzione cosmopolitica.

ducia kantiana nel pacifismo delle relazioni commerciali, altri hanno rimarcato come di fronte a queste scene di non riconoscimento della differenza, alla sostituzione della volontà di far visita con quella di conquista, Kant non esiti a dichiarare il suo “orrore”⁸⁸⁰. Secondo alcuni Kant, con un approccio decostruttivo, darebbe vita ad una critica giuridica della colonizzazione europea della terra, a fronte della quale esclude dal diritto di visita il diritto di installazione e residenza⁸⁸¹. Se il diritto di visita limitato all’universale ospitalità fosse applicato al caso europeo, ciò implicherebbe per gli europei una libertà di commercializzare, ma non di installarsi. Allora si potrebbe dire che Kant stigmatizzi la presunta legittimazione che le politiche colonialistiche ricercano nel commercio, pur considerando il rapporto commerciale un veicolo di unificazione, uno strumento di progresso e di pace⁸⁸².

Per una recente e suggestiva lettura kantiana, che va ben al di là delle indicazioni testuali, il diritto di visita in Kant non si configurerebbe come un diritto di asilo, dal momento che in questo secondo caso non si è volontariamente stranieri, ma si è perseguitati

⁸⁸⁰ Cfr. O. FRANCESCHELLI, *Disincanto ed etica globale*, in “Micromega”, n. 5, 2001, p. 80 sgg., Franceschelli paragona, in modo suggestivo, l’orrore di Kant di fronte agli atteggiamenti imperialisti dei paesi europei all’orrore che accompagna l’ospitalità quale *lato oscuro* degli attuali processi di globalizzazione. L’invito dell’autore è alla ri-definizione di un’ospitalità universale di matrice kantiana, non concepita più solo nei termini di un antropocentrismo, ma di un universalismo dell’eco-appartenenza, ossia esteso a *tutto e tutti*.

⁸⁸¹ Cfr. S. CHAUVIER, *op. cit.*, pp. 13-4; Renaut (cfr. A. RENAUT, *Kant aujourd’hui*, cit., pp. 482-88), richiamando espressamente lo studio di Chauvier, osserva che la limitazione del diritto dello straniero ad un diritto di visita non è legata ad un timore degli stranieri nella Prussia ottocentesca, bensì si rivolge alla colonizzazione europea. Il diritto di visita è il massimo che si possa riconoscere agli europei ed è l’unica limitazione all’autonomia repubblicana, se si osserva il problema dal punto di vista della sovranità. Sul punto inoltre cfr. K. VÄYRYNEN, *Weltbürgerrecht und Kolonialismuskritik bei Kant*, in AA.VV., *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., p. 302 sgg.

⁸⁸² Cfr. L. TUNDO, *op. cit.*, p. 200; cfr. D. ARCHIBUGI, *Immanuel Kant e il diritto cosmopolitico*, in “Teoria politica”, n. 2, 1993, pp. 110-1, per Archibugi Kant da una parte “censura la politica delle potenze della vecchia Europa, dall’altra plaude a quella della rivoluzione francese, che aveva riconosciuto i diritti dei cittadini anche per le popolazioni delle colonie”.

dal proprio Stato⁸⁸³. Se l'asilo è un dovere di ospitalità unilaterale che origina da un fatto empirico, il diritto di visita, come una libertà che esige reciprocità e universalità, si riferirebbe ai casi in cui si decide di essere stranieri, ossia allo "straniero volontario"⁸⁸⁴. Inoltre il fatto che Kant precisi che lo straniero non dev'essere trattato ostilmente implicherebbe, secondo questa lettura, che debba essere considerato un soggetto di diritto, anche se di diritti limitati, che quanto meno il suo ingresso non debba essere rifiutato a priori⁸⁸⁵. In questa linea il cosmopolitismo rappresenterebbe un'attitudine ad acclimatarsi dappertutto, una sorta di "cosmo-

⁸⁸³ Cfr. S. CHAUVIER, *op. cit.*, pp. 35-7, il testo di Chauvier presenta una lettura senz'altro audace e in qualche modo pionieristica dell'ospitalità kantiana. Si tratta di un'interpretazione libera, che sovente colloquia con la contemporaneità (immigrazione) e che ci sembra opportuno riportare alla fine del nostro lavoro per attestare l'intrinseca apertura di un pensiero 'classico' come quello kantiano.

⁸⁸⁴ Cfr. *ivi*, pp. 40-1, gli stranieri volontari sono per Chauvier i missionari, gli esploratori, in questo caso gli europei. Il minimo empirico di un diritto di visita è il diritto di entrata.

⁸⁸⁵ Cfr. *ivi*, pp. 44-5, per Chauvier Kant non precisa di quali diritti sia titolare lo straniero, tuttavia se quest'ultimo può entrare in comunità con una società avrà quei diritti che possono consentirglielo. Il nesso tra comune possesso della superficie terrestre e diritto di visita sarebbe simile a quello che sussiste nella coesistenza delle libertà sotto una legge universale (p. 129 sgg.). Da questa comunanza originaria deriverebbero diritti, ma non per necessità, bensì come esercizio della libertà e, analogamente, il cosmopolitismo kantiano configurerebbe un diritto dell'uomo alla libertà. Il diritto cosmopolitico inizierebbe allora, secondo Chauvier, con il diritto di emigrare e negarlo significherebbe sostenere che i cittadini sono proprietà dello Stato; sulla stessa linea cfr. A. TARABORELLI, *op. cit.*, pp. 106-7, che rimarca come non solo gli Stati ma anche gli individui vadano elevati alla dignità di soggetti giuridici, garantendo loro il diritto di visita, ossia il diritto alla libera circolazione come stranieri. Si tratterebbe di una grossa innovazione rispetto al modello Westfalia. Kant sembra portare a compimento le istanze cosmopolitiche dell'illuminismo, disancorando i diritti dell'uomo dalla cittadinanza e dalla statualità; cfr. L. TUNDO, *op. cit.*, p. 200, per Tundo quella kantiana è «una fondazione ricca di risonanze classiche, di scuola stoica, di patristica, dove l'idea di amicizia e di ospitalità aveva aspetti sacrali, ma poi certo anche rousseauiane; la sua immediata conseguenza è un ridimensionamento dell'idea di straniero, tradizionalmente connessa con quella di nazionalità; dove la terra, da primitiva abitazione comune è diventata luogo diviso, conteso, generando insieme il concetto di possesso esclusivo e quello di nemico».

cittadinanza nomade”, quale diritto ad essere stranieri e a muoversi all’interno di una pluralità di Stati⁸⁸⁶.

Tornando al terzo articolo definitivo Kant aggiunge, in un passo divenuto celebre nel secolo che ha sviluppato il lessico dei diritti umani⁸⁸⁷, che la comunanza tra i popoli della terra si è estesa a tal punto che la violazione del diritto compiuta in un punto della terra viene percepita in tutti; alla luce di questa circostanza,

«l’idea di un diritto cosmopolitico non è un modo chimerico e stravagante di rappresentarsi il diritto, ma un completamento del codice non scritto sia del diritto dello Stato che del diritto delle genti, per il diritto pubblico degli uomini in generale, e così per la pace perpetua, verso cui si può sperare di trovarsi in continuo avvicinamento solo a questa condizione»⁸⁸⁸.

Il diritto cosmopolitico viene così a designare un’integrazione del diritto dello Stato e del diritto delle genti, inteso come diritto internazionale, in un sistema di diritto concepito ad un livello

⁸⁸⁶ Cfr. S. CHAUVIER, *op. cit.*, p. 53 sgg., la cosmo-cittadinanza kantiana non alluderebbe ad uno Stato mondiale, dal momento che in questo caso non ci potrebbero essere stranieri, ma si tratterebbe di una libera circolazione tra Stati armonizzabile con il loro pluralismo. Questa cittadinanza mondiale sarebbe pertanto armonizzabile con la cittadinanza nazionale sedentaria. Kant tenterebbe di coniugare, per Chauvier, leggi mondiali e cittadinanza mondiale senza Stato mondiale. In questa prospettiva il diritto umano a essere straniero potrebbe essere una legge cosmopolitica codificata dai cittadini di uno Stato.

⁸⁸⁷ Cfr. S. VECA, *Prefazione* a I. KANT, *Per la pace perpetua*, Milano 1997, p. 18, Veca mette in evidenza la contemporaneità kantiana nel riflettere sull’universalismo per il lessico dei diritti umani, oltre che nell’esigere il diritto di visita e il dovere di ospitalità per i “coinquilini del pianeta”.

⁸⁸⁸ *ZeF*, p. 360; p. 179; sul punto cfr. M.A. CATTANEO, *Dignità umana e pace perpetua: Kant e la critica della politica*, cit., p. 62 sgg.; cfr. N. BOBBIO, *L’età dei diritti*, Torino 1992, p. 152 sgg., Bobbio si avvede di come Kant nel terzo articolo definitivo formuli un *tertium genus* mancante, il diritto cosmopolitico, che si aggiunge al diritto pubblico interno ed esterno, a quella che appare come una classica ripartizione. Per Bobbio il terzo è l’articolo meno studiato. Dopo il diritto nello stato di natura come diritto privato fra individui, dopo il diritto pubblico interno nello stato civile, dopo il diritto pubblico esterno o diritto delle genti, Kant perviene nella sua architettura giuridica ad un’ultima fase, il diritto cosmopolitico, che disciplina i rapporti fra Stato e cittadini di un altro Stato e si configura come codice non scritto o diritto pubblico degli uomini.

multiplo e che esige un simultaneo funzionamento dei vari gradi⁸⁸⁹. Si tratta di un completamento del diritto interno ed esterno che solo unitamente agli altri può realizzare pienamente il diritto dell'umanità. Questo significa che il diritto cosmopolitico ha per oggetto una classe di relazioni interumane residue da giuridificare, dal momento che, quand'anche dovessero attuarsi Repubblica e *Völkerbund*, resterebbe ancora un vuoto giuridico⁸⁹⁰. Il diritto cosmopolitico ha allora la pretesa di conferire giuridicità pubblica a quei rapporti che permangono nello stato di natura, in quanto lasciati scoperti dalla tutela del diritto statale e del diritto internazionale. L'idea kantiana non sarebbe quella di prevedere una cittadinanza mondiale nella quale si è concittadini in un unico Stato mondiale, bensì di elevare a dignità giuridica l'uomo come persona avente un diritto ad avere diritti⁸⁹¹. Di qui la prospettiva kantiana sembrerebbe avviare, con quel "diritto pubblico degli uomini in generale", ad un diritto come attributo dell'uomo e condizione della sua umanità, ad una cittadinanza mondiale come principio regolativo supremo sganciato dalla statualità e legato all'umanità⁸⁹².

Nel § 62 della *MS* (1797) che ha per oggetto il diritto cosmopolitico, Kant, sottolineando fin dal principio la natura giuridica e

⁸⁸⁹ Cfr. G. GOZZI, *Diritti dell'uomo e diritto cosmopolitico. Radici kantiane nell'odierno dibattito sui diritti*, in AA.VV., *Comunità, individuo e globalizzazione. Idee politiche e mutamenti dello Stato contemporaneo*, Roma 2001, p. 82 sgg.

⁸⁹⁰ Cfr. A. TARABORELLI, *op. cit.*, pp. 106-7, Taraborelli insiste sul fatto che il diritto cosmopolitico in quanto diritto di visita non può essere considerato *Aufhebung* del diritto statale e internazionale, ma si tratta di un completamento; sulla stessa lunghezza d'onda cfr. S. CHAUVIER, *op. cit.*, pp. 16-7, per Chauvier Kant è uno dei pochi pensatori che fornisce elementi per pensare ad una organizzazione giuridica della società mondiale e per pensare l'uomo non esclusivamente nello Stato; cfr. P.P. PORTINARO, *Foedus pacificum e sovranità degli stati: un problema oltre Kant*, in "Iride", IX, 1996, pp. 99-101, Portinaro esprime qualche perplessità su un'estensione a livello interpretativo del diritto di visita e su una traduzione sul piano empirico del chiasmo filosofico, senza curarsi di requisiti repubblicani come sovranità interna ed esterna.

⁸⁹¹ Cfr. A. TARABORELLI, *op. cit.*, pp. 106-7.

⁸⁹² Cfr. R. DE CAPUA, *op. cit.*, p. 38 sgg., il diritto cosmopolitico è un completamento del sistema generale del diritto, è diritto di ospitalità *versus* colonialismo, è garanzia del cittadino come persona morale.

non filantropica della sua tematizzazione, riprende alcuni degli argomenti trattati in *ZeF*. Ribadisce, infatti, che la forma sferica della terra ha fatto sì che tutti i popoli fossero rinchiusi insieme entro limiti determinati e che sussiste una originaria comunanza di suolo, intesa non come comunanza giuridica del possesso, ma come uno stato di commercio fisico reciprocamente possibile⁸⁹³. Chiari- sce che con stato di commercio fisico possibile si allude al possibile rapporto di ognuno con gli altri, senza che lo straniero sia autorizzato per questo a trattarci da nemici, aggiungendo che

«Questo diritto, in quanto concerne l'associazione possibile di tutti i popoli in conformità di certe leggi universali che presiedono alle loro possibili relazioni, può essere chiamato diritto *cosmopolitico*»⁸⁹⁴.

Kant insiste sulla natura duplice di una migrazione che si va espandendo a livello mondiale: se le esplorazioni e le colonie da una parte favoriscono le relazioni commerciali, dall'altra “fanno sì che il male e la violenza commessi in un punto del nostro globo, vengano avvertiti anche in tutti gli altri”⁸⁹⁵. Tuttavia, quand'anche questi abusi fossero possibili, il cittadino del globo non dovrebbe sentirsi privato del “diritto di *tentare* di entrare in comunità con tutti e, a questo scopo, di *esplorare* le contrade della terra”, senza che questo implichi un diritto di colonizzare un altro suolo⁸⁹⁶. La dottrina del diritto suffraga la tesi già esposta in *ZeF* secondo la quale il diritto cosmopolitico configura un diritto dello straniero ad entrare in commercio con altri popoli. È stato osservato che ciò che tiene insieme i diversi piani del discorso nella *MS*, di quella che appare come una utopia concreta, è la regola dell'*homo noumenon*, dell'uomo come *persona*, che in definitiva va sempre considerata quale fine in sé⁸⁹⁷. La *MS* avvalora inoltre un secondo

⁸⁹³ Cfr. *MS*, p. 352; p. 189.

⁸⁹⁴ *Ibidem*.

⁸⁹⁵ *Ivi*, p. 353; p. 190.

⁸⁹⁶ *Ibidem*.

⁸⁹⁷ Cfr. V. MELCHIORRE, *Idea cosmopolitica e virtù del rispetto*, in AA.VV., *Kant e la morale. A duecento anni da “La metafisica dei costumi”*, cit., p. 102 sgg., Melchiorre ricorda il circolo dei sentimenti cosmopolitici: se

aspetto già messo in evidenza, ossia la circostanza che il diritto cosmopolitico, come diritto di comunità commerciale e diritto di visita dello straniero, si iscriva in un mondo costellato da una pluralità di comunità politiche⁸⁹⁸.

Nella prefazione all'*Anthr.* (1798), l'antropologia pragmatica è presentata, a scanso di equivoci, come una conoscenza dell'uomo come cittadino del mondo, ossia dell'uomo come abitante della terra che attraverso la sua sensibilità e ragione entra in relazioni empiriche con altri uomini⁸⁹⁹. Se nell'*incipit* si dichiara che la conoscenza 'pragmatica' di ciò che l'uomo attraverso la sua libertà può fare di sé significa occuparsi dell'uomo come cittadino del mondo, il richiamo all'uomo dal punto di vista cosmopolitico torna in modo circolare anche alla fine dell'opera⁹⁰⁰. All'interno di un edificio che si occupa di un punto di vista che si acquisisce viaggiando ed entrando in contatto con gli uomini, il cosmopolitismo è calato in una prospettiva nella quale le facoltà umane sono colte nel loro uso empirico intersoggettivo⁹⁰¹. In una nota ad una delle descrizioni che Kant fornisce del carattere dei popoli si definisce il modo di pensare del cittadino del mondo come la curiosità disinteressata di imparare a conoscere coi propri occhi il

il circolo dell'avere costituisce lo spazio di manifestazione della persona, questo circolo poi trova la sua autenticità nel considerarsi spazio di un circolo più grande.

⁸⁹⁸ Cfr. A. RENAUT, *Kant aujourd'hui*, cit., pp. 468-74, Renaut pone obiezioni alla lettura mondialista del cosmopolitismo kantiano: l'ipotesi kantiana si inscriverebbe in un mondo nel quale coesistano popoli indipendenti e nel quale i cittadini non siano concittadini di un unico Stato mondiale. In tutta una serie di testi Kant ha insistito sulla necessità della divisione e della diversità dei popoli. Questo pluralismo gli deriva dal contrattualismo che per far funzionare il proprio schema presuppone una certa riunione degli individui in diversi gruppi. Inoltre uno Stato troppo vasto sarebbe dispotico. Pertanto il pluralismo è giustificato anche in nome della pace e della libertà.

⁸⁹⁹ Cfr. *Anthr.*, pp. 119-20; pp. 3-4.

⁹⁰⁰ Cfr. S. GOYARD-FABRE, *L'homme et le citoyen dans l'anthropologie kantienne*, in AA.VV., *L'année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des lumières*, cit., pp. 81-3.

⁹⁰¹ Cfr. M. CASTILLO-B. VANDEWALLE, *L'actualité de l'anthropologie kantienne*, in AA.VV., *L'année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des lumières*, cit., p. 173.

mondo esterno e trapiantarsi in esso⁹⁰². È stato rilevato come nell'antropologia emerga un'attenzione all'umanità e come il diritto cosmopolitico aiuti a prendere coscienza di questa co-umanità⁹⁰³. L'uomo si fa umano attraverso il lavoro della sua libertà sulle sue disposizioni naturali, ma la sua umanità non si realizza solo facendosi cittadino sotto la costituzione repubblicana della città, ma anche cittadino del mondo in una costituzione cosmopolitica che estenda i diritti ad una dimensione planetaria⁹⁰⁴.

Il cammino cosmopolitico risulta da una coniugazione progressiva delle diverse civiltà, di qui Kant passa in rassegna i diversi caratteri nazionali delle varie civiltà europee. Se la natura ha posto il germe della divisione, la ragione ne tesse una unione graduale, di qui il tracciato che viene seguito nell'*Anthr.* è quello di una unità che sia nello stesso tempo rispetto e coniugazione delle differenti civiltà⁹⁰⁵. Nella parte riguardante il carattere del popolo, Kant spezza una lancia a favore dell'atteggiamento cosmopolitico dei tedeschi. Il tedesco è l'uomo che emigra facilmente in tutti i paesi e non è legato alla sua patria in modo appassionato, inoltre, quando come colonizzatore giunge in un paese straniero, stringe coi suoi connazionali una alleanza civile, formando, attraverso l'unità della lingua e della religione, quasi un piccolo popolo ordinato pacificamente e moralmente sotto un'autorità superiore⁹⁰⁶. Più di altri popoli quello tedesco apprende le lingue straniere ed è cosmopolita, verso gli stranieri è più ospitale di ogni altra nazione e, conformemente al suo amore per l'ordine, preferisce farsi governare dispoticamente piuttosto che lasciarsi andare alla novità⁹⁰⁷.

⁹⁰² Cfr. *Anthr.*, p. 316; p. 210.

⁹⁰³ Cfr. S. CHAUVIER, *op. cit.*, pp. 63-5.

⁹⁰⁴ Cfr. S. GOYARD-FABRE, *L'homme et le citoyen dans l'anthropologie kantienne*, cit., pp. 81-3, l'autrice sottolinea che trent'anni di lezioni sull'antropologia permettono a Kant di decifrare l'enigma dell'uomo in maniera nuova, supportato dal metodo critico.

⁹⁰⁵ Cfr. V. MELCHIORRE, *op. cit.*, pp. 103-5.

⁹⁰⁶ Cfr. *Anthr.*, pp. 317-9; pp. 211-3.

⁹⁰⁷ Cfr. *ibidem*.

Alla fine del testo Kant torna, riallacciandosi a quanto scritto nella *KU*, alla società cosmopolitica come destinazione ultima del genere umano, benché si tratti solo di una idea regolativa, cioè di un punto prospettico di ricerca verso il quale si può tendere senza mai raggiungerlo⁹⁰⁸. L'esecuzione di questo scopo è resa difficile dal fatto che il suo conseguimento può attendersi solo in virtù di una progressiva organizzazione dei cittadini della terra in un sistema che sia cosmopoliticamente collegato⁹⁰⁹. L'obiettivo sintetico dell'edificio antropologico è allora esaminare come l'uomo, attraverso la sua libertà, elevi la sua natura a cultura. Tuttavia la destinazione culturale dell'uomo non si lascia decifrare a livello individuale, ma solo a livello di specie. Di qui la necessità di muovere dal punto di vista della totalità del genere umano per osservare la destinazione dell'uomo⁹¹⁰. Dal punto di vista fattuale esistono delle relazioni fra abitanti di differenti paesi, nel senso che gli uomini commerciano, emigrano, effettuano scambi culturali, in breve potremmo dire che il cosmopolitismo da un punto di vista antropologico si riferisca all'umanità in funzione dei legami che la costituiscono⁹¹¹. L'imperativo kantiano è che questi legami fattuali possano divenire legami giuridici, capaci di superare l'egoismo e di promuovere la pace. È stato osservato come l'indipendenza na-

⁹⁰⁸ Cfr. *ivi*, pp. 331-3; pp. 226-8.

⁹⁰⁹ Cfr. *ibidem*.

⁹¹⁰ Cfr. S. GOYARD-FABRE, *L'homme et le citoyen dans l'anthropologie kantienne*, cit., p. 85 sgg., osserva Goyard-Fabre che il livello e il grado di civismo si valutano, e Kant lo dice spesso, dal punto di vista della specie. Ecco perché la prospettiva verso cui orientarsi, senza che debba esserci antinomia tra i particolarismi nazionali e l'universalità propria dell'umanesimo giuridico, è quella di un diritto esteso a livello cosmopolitico, in cui il genere umano sia visto come un tutto. La cultura si completa e si compie pertanto nella figura del cittadino del mondo. Il cosmopolitismo è diritto civile che si amplia a livello di specie umana, da non considerarsi come somma di individui o popoli particolari, ma come dimensione collettiva. Detto in altro modo: è proprio della specie umana il poter essere creatrice della propria condizione cosmopolitica.

⁹¹¹ Cfr. M. CASTILLO-B. VANDEWALLE, *op. cit.*, pp. 180-3, rimarca Castillo come la pace, nota terminale dell'antropologia, non sarà ottenuta da un libero accordo di individui, da un volontarismo morale, ma solo da un'organizzazione giuridica.

zionale sia troppo marcata dall'egoismo per poter rispondere all'imperativo del ripudio della guerra, tuttavia per allontanarsi dal punto di vista particolare occorre che individui e popoli siano educati ad un civismo il cui *telos* sia cosmopolitico⁹¹². La figura del cittadino del mondo porta in sé come *habitus* mentale quel principio regolatore che dovrà informare anche le istituzioni mondiali per bloccare i danni mortiferi dei particolarismi. Il cosmopolitismo rimane allora un obiettivo interminabile, quale oltrepasamento del singolare individuale e statale in vista di un orizzonte aperto come quello universale.

A conclusione di questo percorso all'interno dello spiazzamento del punto di vista che ci ha condotti dall'universalismo morale al pluralismo antropologico, dal punto di vista della volontà generale a quello del cittadino del mondo, occorre indugiare su due aspetti del cosmopolitismo kantiano: il diritto cosmopolitico come diritto dell'uomo e la mentalità larga propria del cittadino del mondo. Riguardo al primo aspetto, secondo alcuni il diritto cosmopolitico prefigurerebbe il diritto dell'uomo che, spogliato dei suoi diritti nazionali, si trova sul suolo altrui come straniero, quasi una sorta di spazio pubblico all'interno del quale si trovano riuniti come concittadini quelli che sono fuori del proprio Stato⁹¹³. Si tratterebbe di un diritto che appartiene a tutti gli esseri umani come potenziali partecipanti ad una repubblica mondiale virtuale, con la peculiarità che questo diritto non riguarda individui della stessa o di una particolare entità civica,

⁹¹² Cfr. S. GOYARD-FABRE, *L'homme et le citoyen dans l'anthropologie kantienne*, cit., pp. 93-7, l'uomo è l'essere che si dà per regola l'idea più sublime che si possa concepire per la sua destinazione, ossia pensarsi come cittadino di una nazione e come membro di una società di cittadini del mondo. Aggiunge Goyard-Fabre che «une telle conception de l'homme fait l'unité de la philosophie kantienne: elle accomplit la "révolution copernicienne" que les humanistes renaissants n'avaient pas su mener à bien. Dans la préface de la seconde édition de la Critique de la raison pure, la «révolution copernicienne» signifiait le recentrement de la connaissance autour de l'homme. Dans l'Anthropologie du point de vue pragmatique, un autre pas, dont la foulée a été préparée longuement, est franchi: l'homme est présenté comme l'auteur et l'acteur des normes qui administrent sa propre condition».

⁹¹³ Cfr. S. CHAUVIER, *op. cit.*, pp. 64-5.

ma regola le relazioni fra individui di diverse entità che si incontrano ai confini della comunità⁹¹⁴. È stato altresì rilevato che Kant ha ragionevolmente ridotto i diritti dell'uomo, i diritti innati ed irresistibili ad un solo diritto, ossia la libertà⁹¹⁵. In questa prospettiva il diritto cosmopolitico kantiano anticiperebbe un diritto del futuro chiamato a regolare non i rapporti fra Stati o fra Stato e cittadino, ma i rapporti fra cittadini di diversi Stati; condizione ineludibile per perseguire la pace perpetua in un'epoca in cui la violazione del diritto avvenuta in un punto della terra si avverte in tutti gli altri⁹¹⁶. A questa lettura tese ad evidenziare l'attitudine prognostica del diritto di ospitalità kantiano, fanno da contraltare altre che ne hanno, invece, messo in evidenza il punto debole. Secondo questi interpreti l'ospitalità configurerebbe

⁹¹⁴ Cfr. S. BENHABIB, *Of Guest, Alien, and Citizens. Rereading Kant's Cosmopolitan Right*, in AA.VV., *Pluralism and the Pragmatic Turn. The Transformation of Critical Theory. Essay in Honor of Thomas McCarthy*, Cambridge 2001, p. 367, il diritto di ospitalità occuperebbe un interstizio tra diritto dell'uomo e diritto civile.

⁹¹⁵ Cfr. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, cit., p. 7; cfr. J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des anderen. Studien zu politischen Theorie*, Frankfurt am Main 1996; trad. it. *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Milano 1998, pp. 205-6, anche Habermas sottolinea come per Kant l'unico diritto umano sia quello alla libertà, alla coesistenza delle libertà secondo una legge universale. Questo implica che il diritto intervenga a proteggere una sfera di azione. In Kant i diritti dell'uomo rientrano nella dottrina del diritto, sono diritti positivi che fondano "azionabili pretese giuridiche individuali". I diritti umani spesso vengono scambiati per diritti solo morali, occorre invece che acquisiscano una figura positiva e riconosciuta negli ordinamenti democratici, in un quadro interno, internazionale e cosmopolitico. Sul rapporto Habermas-Kant cfr. R. BRANDT, *Habermas und Kant*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", n. 1, 2002, p. 53 sgg. e cfr. H.K. KEUL, *Subjektivität und Intersubjektivität. Zum Freiheitsbegriff bei Kant und Habermas*, in "Deutsche Zeitung für Philosophie", n. 1, 2002, p. 69 sgg.; per una triangolazione Kant, Habermas e Rawls cfr. T. MERTENS, *From "Perpetual peace" to "The law peoples". Kant, Habermas and Rawls on international relations*, in "Kantian Review", n. 6, 2002, p. 60 sgg.

⁹¹⁶ Cfr. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, cit., p. 139; cfr. D. ARCHIBUGI, *Immanuel Kant e il diritto cosmopolitico*, cit., pp. 110-1, Archibugi sottolinea che il rispetto dei diritti cosmopolitici tanto all'interno quanto all'esterno è garanzia perché la costituzione di uno Stato sia effettivamente repubblicana. I filosofi, come depositari dell'uso della ragione, saranno chiamati a monitorare il rispetto di questi diritti da parte dei governi.

un'obbligazione morale di accogliere rifugiati e stranieri, avente una portata legale solo se supportato da un ordine repubblicano cosmopolitico⁹¹⁷. L'obbligo di ospitalità sarebbe tutto sommato rimesso ancora alla volontarietà delle singole politiche sovrane. Nel barcamenarsi tra avallo alle aperture commerciali e condanna delle derive imperialistiche europee, Kant penserebbe ad un diritto di ospitalità nei limiti di un diritto individuale di lavorare oltre i confini spaziali, culturali e religiosi. Si tratta di una lettura più cauta che invita a riflettere sulla circostanza che determinare le condizioni per una pacifica coesistenza legale non equivarrebbe ancora ad essere membri politici, ci sarebbe uno scarto da colmare⁹¹⁸.

Al di là dei diversi rilievi esegetici, resta il fatto che Kant ha posto il problema dell'individuo come soggetto "ontologicamente portatore di diritto" e ha posto altresì un limite modulabile al diritto sovrano dello Stato⁹¹⁹. Con il diritto cosmopolitico Kant segna un'inversione di rotta dal basso, dal punto di vista dei gover-

⁹¹⁷ Cfr. S. BENHABIB, *Of Guest, Alien, and Citizens. Rereading Kant's Cosmopolitan Right*, cit., p. 369.

⁹¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 370-2, la cittadinanza cosmopolitica esige ancora repubbliche individuali, per questo si distingue fra federazione e repubblica mondiale. La cittadinanza kantiana si fonderebbe su comunità definite. Inoltre Benhabib fa un'incursione nella contemporaneità e riflette sulla debolezza di politiche internazionali e convenzioni che tutelino rifugiati, immigrati e ospiti di ogni sorta. Il pericolo in quasi tutti i paesi è di creare uno status di "permanent alienage", di straniero permanente, in cui, pur usufruendo di benefici e creando ricchezza, gli stranieri non siano membri politici. Questa è la differenza fra "civile" e "cittadinanza politica", limite presente anche in Kant. La chiave per Benhabib è politica, occorre chiarire, rafforzare una doppia cittadinanza, garantire la partecipazione a livello locale e regionale. Benhabib auspica non un'apertura illimitata dei confini, ma che i confini siano "porosi" [*porous borders*], che permettano il passaggio da un primo ingresso che riconosca diritti civili fino all'essere membri politici [*political membership*], lungo un cammino che in trasparenza e pubblicità abbia dei momenti costituzionali (pp. 382-3).

⁹¹⁹ Cfr. S. CHAUVIER, *op. cit.*, p. 192 sgg., Kant pensatore del diritto come limite pone un limite allo Stato in nome dell'individuo. Il problema per Chauvier, che estende il discorso alla contemporaneità, è vedere la nazione come un santuario inviolabile e vedere i diritti dello straniero come una concessione e non come una promessa di ricchezza.

nati che preesistono agli Stati e che non sono considerati come entità o popolo, ma come uomini e donne che stabiliscono rapporti fra di loro⁹²⁰. Nel percorso politico kantiano emerge a più riprese l'esigenza di elevare la dignità umana a dignità giuridica, di creare uno spazio di garanzia per i diritti fondamentali o, come è stato osservato, la necessità di "inventare" i diritti umani⁹²¹. Su questa linea conveniamo con quanti hanno rimarcato che il diritto cosmopolitico kantiano apre ad una "innovazione giuridica" che permette di immaginare un ordine giuridico sovrastatale a più livelli, edificato su un repubblicanesimo interno ed esterno da una parte e su una tutela dei diritti individuali da parte di autorità indipendenti dagli Stati dall'altra⁹²².

Riguardo al secondo aspetto, cioè la mentalità larga del cittadino del mondo, abbiamo più volte messo in luce come il cosmopolitismo, quale spazio per la coesistenza estesa a tutta la superficie terrestre, esibisca quel piano nascosto della natura che si serve dell'antagonismo dell'insocievole socievolezza, vaticinato fin dal-

⁹²⁰ Cfr. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, cit., p. 259.

⁹²¹ Cfr. *ivi*, p. 260 sgg., cfr. L. FERRAJOLI, *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, in AA.VV., *Cittadinanza*, Roma-Bari 1994, pp. 289-91; cfr. D. ARCHIBUGI-F. VOLTAGGIO, *Introduzione*, in AA.VV., *Filosofi per la pace*, Roma 1991, p. LIX sgg., a partire dal dato kantianamente realistico che gli uomini si trovano a condividere il medesimo pianeta, i due autori offrono una trasposizione in chiave contemporanea del modello cosmopolitico di matrice kantiana; inoltre cfr. D. ARCHIBUGI, *Models of International Organization in Perpetual Peace Project*, in "Revue of International Studies", n. 18, 1992, p. 295 sgg.; su una possibile istituzionalizzazione del diritto cosmopolitico cfr. P. KLEINGELD, *Kant's Cosmopolitan Law. World Citizenship for a Global Order*, in "Kantian Review", n. 2, 1998, p. 81 sgg.; inoltre cfr. G. CAVALLAR, *Pax kantiana. Systematisch-Historische Untersuchung des Entwurfs "Zum ewigen Frieden" (1795) von I. Kant*, Wien 1992.

⁹²² Cfr. D. ARCHIBUGI, *Immanuel Kant e il diritto cosmopolitico*, cit., p. 113, Archibugi con un linguaggio contemporaneo evoca per il primo livello la democrazia rappresentativa e per il secondo una confederazione di liberi Stati; Cfr. S. VECA, *Prefazione*, cit., p. 19, per Veca Kant aiuta a riflettere: 1) sulla coppia democrazia-dittatura; 2) sul rapporto anarchia-diritto nell'arena internazionale; 3) "sull'etica della convergenza e del mutuo rispetto dei cittadini del mondo"; inoltre cfr. J. DERRIDA, *Cosmopolites de tout le pays, encore en effort !*, Paris 1997; trad. it. *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, Napoli 1997.

l'IaG. Se il genere umano nel suo progresso ha come finalità la società cosmopolitica, se l'universalismo morale ed un modo di pensare largo implicano la capacità di trascendere la propria individualità in un far visita agli altri, se la pace è raggiungibile solo in un orizzonte mondo, allora il cosmopolitismo si porrà come un accoglimento futuro di queste istanze. Nel cosmopolitismo come universale ospitalità possiamo rintracciare un dispiegarsi di quel pluralismo, di quel modo di pensare come cittadini del mondo che, quale pratica comune della socialità, implica un superamento del proprio punto di vista privato in un dialogo in comune con gli altri. Il protagonista di questa coabitazione sulla terra è il cittadino del mondo, ossia quell'individuo capace di muovere verso gli altri e di portarli con sé nel pensare, che sa giudicare con una mentalità larga. Questa universalità che si acquisisce educando se stessi a mettersi nell'ottica altrui con il diritto cosmopolitico si fa concreta possibilità di muovere verso, di visitare differenti e plurali punti di vista. L'universalismo kantiano, da parametro di coerenza e legittimità per la massima individuale, evolve nelle condizioni di possibilità di una coesistenza reale⁹²³. L'orizzonte cosmopolitico sarà pertanto quello della compresenza e della contemporaneità di universale e plurale, vale a dire quello nel quale si condivide una co-umanità, una pari dignità, senza rinunciare alle proprie indivi-

⁹²³ Cfr. A. TARABORELLI, *op. cit.*, pp. 113-6, questo far visita rende consapevoli della propria parzialità, dei propri interessi, del proprio punto di vista particolare, perché in questo atto di ricognizione ci si rende conto delle condizioni spazio temporali in cui ci si trova. "A questo punto un movimento che fa spazio agli altri diventa un fare spazio tra sé e la propria soggettività, un prendere posizione *rispetto ad essa*". Che Kant avesse in mente una comunicazione reale con gli altri in uno spazio pubblico non solo potenziale è dimostrato, per Taraborelli, dall'insistenza con cui rimarca come la libertà di pensare verrebbe pregiudicata qualora si fosse privati della libertà di comunicare con gli altri. Solo comunicando con gli altri si può pervenire ad un accordo sulla verità o meglio ad una verità condivisa. Allora il diritto di visita diventa indispensabile per stabilire un diritto delle genti in comune. Sul rapporto universalismo-cosmopolitismo tra gli altri cfr. M. RIEDEL, *Menschenrechtsuniversalismus und Patriotismus. Kants politisches Vermächtnis an unsere Zeit*, in "Allgemeine Zeitschrift für Philosophie", n. 1, 1993, p. 6 sgg.; sulla conciliabilità tra cosmopolitismo e patriottismo in Kant, cfr. P. KLEINGELD, *Kant's Cosmopolitan Patriotism*, in "Kant-Studien", n. 3, 2003, p. 299.

dualità o ai propri “contesti”⁹²⁴. Come traduzione politico-spaziale di questo modo di pensare, la società cosmopolitica sarà quella abitata da cittadini del mondo e caratterizzata da una condizione plurale di ospitalità⁹²⁵. Se questo modo di pensare da cittadini del mondo rimanda ad un senso comune, allo stesso modo l'ospitalità poggia su una “comunanza” tra i popoli della terra, a tal punto estesa “che la violazione compiuta in un punto della Terra viene percepita in tutti”, a sottolineare l'interdipendenza in cui si trova a vivere e con-vivere l'umanità⁹²⁶.

Educarsi alla cittadinanza mondiale significa imparare a concepirsi come membri liberi di una comunità universale da realizzare⁹²⁷. Si giudica in quanto si è membri di una comunità specifica, guidati dal senso comune, tuttavia si è allo stesso tempo membri di una comunità mondiale per il semplice fatto di essere uomini: in ciò potrebbe consistere, nei termini kantiani, la nostra “esistenza cosmopolitica”⁹²⁸.

⁹²⁴ Cfr. S. VECA, *Prefazione*, cit., pp. 26-8, Veca ricorda che la prospettiva cosmopolitica non ci considera come dei sé “disincarnati”, ma ci avvia al mutuo riconoscimento come esseri che possono rintracciare e condividere un senso in una storia, partners di pari dignità, senza per questo censurare valori o “vocalari”.

⁹²⁵ Cfr. G. GOZZI, *op. cit.*, p. 183 sgg.

⁹²⁶ Cfr. *ZeF*, p. 360; p. 179.

⁹²⁷ Cfr. A. TARABORELLI, *op. cit.*, pp. 139-40, osserva Taraborelli che «gli spettatori della rivoluzione francese hanno esibito pubblicamente e collettivamente una rivoluzione del modo di pensare, assumendo il punto di vista cosmopolitico. Essi hanno attestato la capacità dell'uomo di pensarsi nello stesso tempo “come cittadino della nazione e come parte della società dei cittadini del mondo”; questa duplice appartenenza, politica e morale, è, scrive Kant in un appunto degli anni '80, l'idea più sublime che un essere umano possa concepire della propria destinazione sulla terra, quella che il filosofo definisce “destinazione cosmopolitica”».

⁹²⁸ Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., pp. 115-6, nell'agire e nel giudicare bisogna orientarsi verso l'idea di essere cittadini del mondo e suoi spettatori; J. BOHMAN, *The Public Sphere of the World Citizen. On Kant's Negative Substitute*, p. 1070, per Bohman il diritto di ospitalità kantiano apre alla formazione di una sfera pubblica cosmopolitica.

Bibliografia degli scritti su Immanuel Kant

- AA.VV., *A partire da Kant. L'eredità della "Critica della ragion pratica"*, a cura di A. Fabris e L. Baccelli, Franco Angeli, Milano 1989.
- AA.VV., *Essays on Kant's Political Philosophy*, ed. by H.L. Williams, University of Wales Press, Cardiff/University of Chicago Press, Chicago 1992.
- AA.VV., *Ética y antropología. Un dilema kantiano. En los bicentenarios de la Antropología en sentido pragmático (1798) y la Metafísica de las costumbres (1797)*, R.R. Aramayo y F. Oncina Coves (compiladores), Editorial Comares, Peligros (Granada) 1999.
- AA.VV., *Ewiger Friede? Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800*, hrsg. von A. und W. Dietze, Beck, München 1989.
- AA.VV., *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, ed. by R. M. Schott, Pennsylvania State University Press, University Park 1997.
- AA.VV., *Filosofi per la pace*, a cura di D. Archibugi e F. Voltaggio, Editori Riuniti, Roma 1991.
- AA.VV., *Filosofia, política y estética en la Crítica del Juicio de Kant*. Actos del Coloquio de Lima conmemorativo del bicentenario de la tercera Crítica, David Sobrevilla (org.), Instituto Goethe de Lima, Lima 1991.
- AA.VV., *Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit. Zur Aktualität der Rechtsphilosophie Kants für die Gerechtigkeit in der modernen Gesellschaft*, hrsg. von G. Landwehr, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1999.
- AA.VV., *Frieden durch Recht – Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, hrsg. von M. Lutz-Bachmann und J. Bohman, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996.
- AA.VV., *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*, hrsg. von O. Höffe, Akademie Verlag, Berlin 1995.
- AA.VV., *Judgement, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, ed. by Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky, Rowman & Littlefield, Oxford 2001.
- AA.VV., *Kant actuel: Hommage à Pierre Laberge*, sous la direction de F.

- Duchesneau, G. Lafrance e C. Piché, Bellarmin/Vrin, Montréal et Paris 2000.
- AA.VV., *Kant als politischer Schriftsteller*, hrsg. von T. Stammen, Ergon-Verlag, Würzburg 1999.
- AA.VV., *Kant and Political Philosophy: The contemporary Legacy*, ed. by R. Beiner and W.J. Booth, Yale University Press, New Haven and London 1993.
- AA.VV., *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica*, J. Murguena y R. Rodríguez Aramayo (eds.), Tecnos/Instituto de Filosofía de CSIC, Madrid 1989.
- AA.VV., *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico e medicina*, a cura di C. Bertani e M.A. Pranteda, Il Mulino, Bologna 2003.
- AA.VV., *Kant in der Diskussion der Moderne*, hrsg. von G. Schönrich und Y. Kato, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996.
- AA.VV., *L'année 1796. Sur la paix perpétuelle. De Leibniz aux héritiers de Kant*, sous la direction de Jean Ferrari et Simon Goyard-Fabre, Vrin, Paris 1998.
- AA.VV., *L'année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des lumières*. Actes du colloque de Dijon, 9-11 mai 1996 organisé par la Société kantienne de langue française et la Société bourguignonne de philosophie, sous la direction de Jean Ferrari, Vrin, Paris 1997.
- AA.VV., *La filosofia politica di Kant*, a cura di G.M. Chiodi, G. Marini, R. Gatti, Franco Angeli, Milano 2001.
- AA.VV., *La libertà nella filosofia classica tedesca*, a cura di G. Duso e G. Rametta, Franco Angeli, Milano 2000.
- AA.VV., *La philosophie politique de Kant*, E. Weil (org.), Puf, Paris 1962.
- AA.VV., *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. von Z. Batscha, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976.
- AA.VV., *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, J. Carvajal Córdón (ed.), Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 1999.
- AA.VV., *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, ed. by J. Bohman and M. Lutz-Bachmann, MIT Press, Cambridge 1997.
- AA.VV., *Pluralism and the Pragmatic Turn. The Transformation of Critical Theory. Essays in Honor of Thomas McCarthy*, ed. by W. Rehg and J. Bohman, MIT Press, Cambridge 2001.
- AA.VV., *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Symposium Wolfenbüttel, hrsg. von R. Brandt, W. de Gruyter, Berlin-New York 1982.
- AA.VV., *"Sensus communis" in Multi- and Intercultural Perspective. On the Possibility of Common Judgments in Arts and Politics*, ed. by H.

- Kimmerle and H. Oosterling, Königshausen und Neumann, Würzburg 2000.
- AA.VV., *Un "progetto filosofico" della modernità. Per la pace perpetua di Immanuel Kant*, a cura di Lorenzo Bianchi e Alberto Postigliola, Liguori, Napoli 2000.
- AA.VV., *Was ist Aufklärung?: Beiträge aus der berlinischen Monatschrift*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981.
- AA.VV., «Zum ewigen Frieden» – *Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, hrsg. von R. Merkel und R. Wittmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996.
- ACCARINO B., *Le figure del consenso. Soggetto morale e istituzioni politiche nella filosofia moderna*, Milella, Lecce 1989.
- ID., *Ingiustizia e storia. Il tempo e il male fra Kant e Weber*, Editori Riuniti, Roma 1994.
- ADAM A., *Despotie der Vernunft? Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1999.
- ADKINS B., *Kant and Antigone. The Possibility of Conflicting Duties*, in "International Philosophical Quarterly", n. 4, 1999, pp. 455-66.
- ALLISON H.E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- AMADIO C., *Fichte e la dimensione estetica della politica. A partire da «Sullo spirito e la lettera nella filosofia»*, Guerini, Milano 1994.
- ID., *La rappresentanza nel Diritto naturale di Fichte*, in "Trimestre", n. 2, 1997, pp. 207-32.
- ID., *La politica tra arte e tecnica. La logica della politica*, Giappichelli, Torino 2003.
- AMOROSO L., *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Guida, Napoli 1984.
- ANDERSON-GOLD S., *Cultural Pluralism and Ethical Community in Kant's Philosophy of History*, in "Graduate Faculty Philosophy Journal", n. 9, 1982, pp. 67-78.
- APEL K.O., *La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant*, in K.O. APEL-E. DUSSEL, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Mexico, Siglo XXI 1992.
- ARAMAYO R.R., *El dilema kantiano entre antropología y ética*, in AA.VV., *Ética y antropología. Un dilema kantiano*, cit., pp. 23-41.
- ARCHIBUGI D.-BEETHAM D., *Diritti umani e democrazia cosmopolitica*, Feltrinelli, Milano 1998.
- ARCHIBUGI D.-VOLTAGGIO F., *Introduzione*, in AA.VV., *Filosofi per la pace*, cit., pp. XI-LXV.

- ARCHIBUGI D., *Le utopie della pace perpetua*, in "Lettera internazionale", n. 22, 1989, pp. 55-60.
- ID., *Models of International Organization in Perpetual Peace Project*, in "Revue of International Studies", n. 18, 1992, pp. 295-317.
- ID., *Immanuel Kant e il diritto cosmopolitico*, in "Teoria politica", n. 2, 1993, pp. 95-116.
- ARENDT H., *On Revolution*, The Viking Press, New York 1963; trad. it., *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1983.
- ID., *The Life of the Mind*, Harcourt, Brace, Jovanovich, New York 1978; trad. it., *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1986.
- ID., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. by R. Beiner, The University of Chicago Press, Chicago 1982; trad. it. *Teoria del giudizio politico: lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il Melangolo, Genova 1990.
- ID., *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001.
- ID., *Denktagebuch: 1950 bis 1973*, hrsg. von U. Ludz und I. Nordman mit dem Hannah-Arendt-Institut Dresden, Piper, München Zürich 2002.
- ID., *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003.
- ARNTZEN S., *Kant's Denial of Absolute Sovereignty*, in "Pacific Philosophical Quarterly", vol. 76, 1995, pp. 1-16.
- ID., *Kant on Duty to Oneself and Resistance to Political Authority*, in "Journal of the History of Philosophy", n. 3, 1996, pp. 409-24.
- ASBACH O., *Internationaler Naturzustand und Ewiger Friede. Die Begründung einer rechtlichen Ordnung zwischen Staaten bei Rousseau und Kant*, in AA.VV., *Recht, Staat und Völkerrecht*, hrsg. von O. Höffe, Akademie, Berlin 1998, pp. 203-32.
- AXINN S., *Kant, Authority and the French Revolution*, in "Journal of History of Ideas", vol. XXXII, 1971, pp. 423-32.
- AZZONI G.M., *Filosofia dell'atto giuridico in Immanuel Kant*, Cedam, Padova 1998.
- BARALE M., *Kant e il metodo della filosofia*, ETS, Pisa 1988.
- BARBIERI D., *Vico e Kant: due visioni politiche, due accezioni di "senso comune"*, in "Studi italo tedeschi", XVII, 1996, pp. 24-52.
- BASCH V., *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne: Leibniz, Kant, Fichte, Hegel*, Alcan, Paris 1927.
- BASSO M.L., *Karl Jaspers filosofo della libertà nel solco del kantismo: mit Kant, aber auch über Kant hinaus*, Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna, Bologna 1999.

- ID., *Einleitung*, in AA.VV., *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*, cit., pp. 7-35.
- BATSCHA Z., *Studien zur politischen Theorie des Deutschen Frühliberalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981.
- BAUMANN P., *Zwei Seiten der Kantischen Begründung von Eigentum und Staat*, in "Kant-Studien", n. 85, 1994, pp. 147-59.
- BAYNES K., *Practical Reason, The "Space of Reason" and Public Reason*, in AA.VV., *Pluralism and the Pragmatic Turn*, cit., pp. 53-85.
- BAZZICALUPO L., *Il Kant di Hannah Arendt*, in AA.VV., *La filosofia politica di Kant*, cit., pp. 153-8.
- BEDESCHI G., *Il pensiero politico di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- BELLITI D., *Il rapporto pubblico/segreto nella filosofia politica di Kant*, in "Filosofia politica", n. 3, 1994, pp. 395-406.
- BENHABIB S., *Of Guest, Alien, and Citizens. Rereading Kant's Cosmopolitan Right*, in AA.VV., *Pluralism and the Pragmatic Turn*, cit., pp. 362-87.
- BERTANI C., *La natura conflittuale della ragion pratica. Sul significato sistematico del "Conflitto delle facoltà"*, in AA.VV., *Kant e il conflitto delle facoltà*, cit., pp. 139-170.
- BIELEFELDT H., *Autonomy and Republicanism. Immanuel Kant's Philosophy of Freedom*, in "Political Theory", n. 25, 1997, pp. 524-58.
- ID., *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998.
- ID., *Kants Symbolik. Ein Schlüssel zur kritischen Freiheitsphilosophie*, Karl Alber, Freiburg 2001.
- BIELSA DROTZ A., *Función y relevancia de la antropología en la ética formal de Kant*, in "Pensamiento", n. 216, 2000, pp. 379-98.
- BIEN G., *Revolution, Bürgerbegriff und Freiheit. Über die neuzeitliche Transformation der alteuropäischen Verfassungstheorie in politische Geschichtsphilosophie*, in AA.VV., *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*, cit., pp. 77-101.
- BLESENKEMPER K., *"Publice age"- Studien zum Öffentlichkeitsbegriff bei Kant*, Haag u. Herchen, Frankfurt a.M. 1987.
- BOBBIO N., *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Giappichelli, Torino 1957.
- ID., *Kant e le due libertà*, in ID., *Da Hobbes a Marx: saggi di storia della filosofia*, Morano, Napoli 1965, pp. 147-63.
- ID., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1992.
- BOHMAN J., *The Public Sphere of the World Citizen. On Kant's "Negative Substitute"*, in AA.VV., *Proceeding of the Eight International Kant Congress: Memphis 1995*, vol. I, 3, ed. by H. Robinson, Marquette University Press, Milwaukee 1995, pp. 1065-80.

- ID., *The Globalization of the Public Sphere: Cosmopolitan Publicity and the Problem of Cultural Pluralism*, in "Philosophy and Social Criticism", n. 24, 1998, pp. 199-216.
- ID., *Citizenship and Norms of Publicity. Wide Public Reason in Cosmopolitan Societies*, in "Political Theory", n. 2, 1999, pp. 176-202.
- BONANATE L., *Kant è stato visto a Sarajevo. Per una lettura internazionale di "Alla pace perpetua"*, in "Iride", IX, 1996, pp. 104-16.
- BOOTH W.J., *Interpreting the World: Kant's Philosophy of History and Politics*, University of Toronto Press, Toronto 1986.
- BOURGEOIS B., *L'idéalisation kantienne de la république: Kant contre Rousseau*, in "Tijdschrift voor Filosofie", n. 55, 1993, pp. 293-306.
- BRANDT R., *Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre*, in AA.VV., *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, cit., pp. 233-85.
- ID., *Radikaldemokratie in Königsberg. Rezension zu Maus 1992*, in "Rechtshistorisches Journal", n. 12, 1993, pp. 202-9.
- ID., *Vom Weltbürgerrecht*, in AA.VV., *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*, cit., pp. 133-48.
- ID., *Presentazione* in D. FALCIONI, *Natura e libertà in Kant*, cit., pp. 7-25.
- ID., *Zu Kants politischer Philosophie*, Steiner, Stuttgart 1997.
- ID., *El desafío de Kant ante la pena de muerte para los duelos y el infanticidio*, in AA.VV., *Ética y antropología. Un dilema kantiano*, cit., pp. 1-22.
- ID., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in "Kant-Studien", n. 91, 2000, pp. 76-7.
- ID., *Habermas und Kant*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", n. 1, 2002, pp. 53-68.
- ID., *Il conflitto delle facoltà. Determinazione razionale ed eterodeterminazione nell'università kantiana*, in AA.VV., *Kant e il conflitto delle facoltà*, cit., pp. 13-52.
- BURG P., *Kant und die Französische Revolution*, Duncker und Humboldt, Berlin 1974.
- ID., *Die Französische Revolution als Heilsgeschehen*, in AA.VV., *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, cit., pp. 237-68.
- BURKE E., *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, in E. BURKE, *Scritti politici*, Torino 1963.
- CASSIRER E., *Kants Leben und Lehre*, B. Cassirer, Berlin 1918; trad. it., *Vita e dottrina di Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1977.
- ID., *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen 1932; trad. it., *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1954.

- CASTILLO M.-VANDEWALLE B., *L'actualité de l'anthropologie kantienne*, in AA.VV., *L'année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des lumières*, cit., pp. 173-83.
- CASTILLO M., *Peuple et souverain dans la philosophie juridique de Kant*, in "Cahiers de philosophie politique et juridique", 1983, pp. 153-67.
- ID., *Moral und Politik: Missbelligkeit und Einbelligkeit*, in AA.VV., *Immanuel Kant: "Zum ewigen Frieden"*, cit., pp. 195-220.
- ID., *Souveraineté et droit international chez Kant*, in AA.VV., *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, sous la direction de G.M. Cazzaniga et Y.C. Zarka, ETS, Pisa, Vrin, Paris 2001, pp. 305-15.
- CATTANEO M.A., *Metafisica del diritto e ragione pura. Saggio sul "platonismo giuridico" di Kant*, Giuffrè, Milano 1984.
- ID., *Dignità umana e pace perpetua: Kant e la critica della politica*, Cedam, Padova 2002.
- CAVALLAR G., *Pax kantiana. Systematisch-Historische Untersuchung des Entwurfs "Zum ewigen Frieden" (1795) von I. Kant*, Böhlau, Wien 1992.
- CERRONI U., *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, Giuffrè, Milano 1962.
- CESA C., *Cittadinanza senza politica? Kant*, in "Giornale critico della filosofia italiana", LXXI, 1992, pp. 369-86.
- ID., *Guerra e morale. Considerazioni su un luogo di "Alla pace perpetua"*, in "Archivio di filosofia", n. 1, 1995, pp. 351-60.
- ID., *Una metafisica della morale?*, in AA.VV., *Kant e la morale. A duecento anni da "La metafisica dei costumi"*. Convegno della Società italiana di studi kantiani presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa 1999, pp. 17-40.
- CHAUVIER S., *Du droit d'être étranger. Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*, L'Harmattan, Paris 1996.
- CHIEREGHIN F., *La libertà dell'immaginazione nella Critica del giudizio*, in "Cannocchiale", n. 3, 1990, pp. 51-74.
- ID., *Il problema della libertà in Kant*, Verifiche, Trento 1991.
- CLARKE J., *A Kantian Theory of Political Judgment. Arendt and Lyotard*, in "Philosophy Today", n. 2, 1994, pp. 135-48.
- COMPOSTO R., *La quarta critica kantiana*, Palombo, Palermo 1954.
- CONILL J., *Eleuteronomía y antroponomía en la filosofía práctica de Kant*, in AA.VV., *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, cit., pp. 265-85.
- CONRAD J., *Freiheit und Naturbeherrschung. Zur Problematik der Ethik Kants*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992.
- CORTINA ORTS A., *El contrato social como ideal del estado de Derecho. El*

- dudoso contractualismo de Kant*, in "Revista de Estudios politicos", XXXV, 1989, pp. 49-64.
- ID., *El comunitarismo universalista de la filosofía kantiana*, in AA.VV., *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, cit., pp. 241-53.
- COTTA S., *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico*, Rusconi, Milano 1994.
- D'AVIAU DE TERNAY H., *De l'opportunité d'une relecture de la philosophie du droit de Kant à partir de la troisième Critique*, in "Revue de métaphysique et de morale", n. 2, 1996, pp. 225-43.
- D'HONDT J., *Kant et la Révolution française*, in "Philosophie politique", n. 2, 1992, pp. 39-51.
- DAVIS K., *Kantian "Publicity" and Political Justice*, in "History of Philosophy Quarterly", n. 4, 1991, pp. 409-21.
- ID., *Kant's Different "Publics" and the Justice of Publicity*, in "Kant-Studien", n. 2, 1992, pp. 170-84.
- DE CAPUA R., *Kant e il modello cosmopolitico di pace perpetua*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1998.
- DE FIGUEIREDO V., *Le souci de la réalité dans la politique kantienne*, in "Les Études Philosophiques", n. 1, 2001, pp. 19-29.
- DE LUCA A., *Giustizia e legalità nella filosofia giuridica di Kant*, Editoriale scientifica, Napoli 1984.
- DE PASCALE C., *Kant: la natura umana fra antropologia e criticismo*, in "Filosofia politica", IV, 1990, pp. 283-304.
- ID., *La costituzione repubblicana al punto di confluenza fra diritto e morale, ovvero della libertà dello storico*, in AA.VV., *Kant e il conflitto delle facoltà*, cit., pp. 171-90.
- DE RITA C., *Jus latum. L'apriori etico materiale del diritto nella filosofia politica di Kant*, Jovene, Napoli 1999.
- DE RUVO V., *La filosofia del diritto di Kant*, Cedam, Padova 1961.
- DEGGAU H.G., *Die Aporien der Rechtslehre Kants*, Fromann-Holzboog, Stuttgart 1983.
- DEIANNA G., *La responsabilità civile dell'intellettuale da Kant a Bobbio*, in "Scuola e città", LI, 2000, pp. 67-77.
- DEJETADA F.E., *Il tempo nella filosofia giuridica di Kant*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", XXXIV, 1957, pp. 693-731.
- DEKENS O., *Le Kant de Lévinas. Notes pour un transcendantalisme éthique*, in "Revue philosophique de Louvain", n. 1-2, 2000, pp. 108-28.
- ID., *L'homme kantien et le désir des idées. La culture et l'unité des questions de la philosophie*, in "Kant-Studien", n. 2, 2002, pp. 158-76.
- DELBOS V., *La philosophie pratique de Kant*, Alcan, Paris 1926.

- DERRIDA J., *Cosmopolites de tout le pays, encore un effort!*, Galilée, Paris 1997; trad. it. *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, Cronopio, Napoli 1997.
- DESIDERI F., *Il disinteresse nel giudizio di gusto. Fondazione e presupposizione nella Critica del Giudizio*, in "Kant-Studien", n. 4, 1992, pp. 177-85.
- DIETZE G., *Kant und der Rechtsstaat*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1982.
- DISSE J., *Individualität und Offenbarung. Franz Rosenzweigs "Stern der Erlösung" als Alternative zur Ethik Kants*, in "Philosophisches Jahrbuch", n. 2, 1999, pp. 441-54.
- DODSON K.E., *Kant's Perpetual Peace: Universal Civil Society or League of States*, in "Southwestern Philosophical Studies", n. 15, 1993, pp. 1-9.
- DÖRING E.-DÖRING W., *Philosophie der Demokratie bei Kant und Popper. Zum Verhältnis von Freiheit und Verantwortung*, Akademie-Verlag, Berlin 1995.
- DOYLE M.W., *Kant Liberal Legacies and Foreign Affairs*, part I, in "Philosophy and Public Affairs", vol. 12, n. 3, 1983, pp. 205-35.
- ID., *Die Stimme der Völker. Politische über die internationalen Auswirkungen der Demokratie*, in AA.VV., *Immanuel Kant: "Zum ewigen Frieden"*, cit., pp. 221-45.
- DREIER R., *Rechtsbegriff und Rechtsidee. Kants Rechtsbegriff und seine Bedeutung für gegenwärtige Diskussion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.
- ID., *Eigentum in rechtsphilosophischer Sicht*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", n. 73, 1987, pp. 159-78.
- DUFLO C., *Kant. La raison du droit*, Michalon, Paris 1999.
- DUMOUCHEL D., *La découverte de la faculté de juger réfléchissante. Le rôle heuristique de la "Critique de goût" dans la formation de la Critique de la faculté de juger*, in "Kant-Studien", n. 4, 1994, pp. 419-42.
- DUPRÉ L., *Kant's Theory of History and Progress*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", n. 51, 1998, pp. 813-28.
- DUSO G., *Logica e aporie della rappresentanza tra Kant e Fichte*, in "Filosofia politica", n. 1, 1987, pp. 31-55.
- ID., *La logica del potere*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- ID., *La libertà moderna e l'idea di giustizia*, in "Filosofia politica", n. 1, 2001, pp. 5-28.
- ID., *Il carattere ideale della costituzione repubblicana in Kant*, AA.VV., *La filosofia politica di Kant*, cit., pp. 35-44.
- DUSSEL E., *L'occultamento dell'altro: all'origine del mito della modernità. Conferenze tenute a Francoforte e all'Istituto italiano per gli Studi filosofici di Napoli*, La piccola editrice, Celleno 1993.
- DUSTDAR F., *Vom Mikroluralismus zu einem makropluralistischen Poli-*

tikmodell. Kant wertgebundener Liberalismus, Berlin, Duncker und Humboldt, 2000.

- EDELMAN B., *La transition dans la Doctrine du Droit de Kant*, in "La pensée", CLXVII, 1973, pp. 39-60.
- EDWARDS J., *Self-love, Anthropology and Universal Benevolence in Kant's Metaphysics of Moral*, in "Review of Metaphysics", n. 4, 1999-2000, pp. 887-914.
- ENSKAT R., *Autonomie und Humanität. Wie kategorische Imperative die Urteilkraft orientieren*, in AA.VV., *Systematische Ethik mit Kant. Gerold Prauss zum 65. Geburtstag*, hrsg. von H.U. Baumgarten und C. Held, Alber, Freiburg i. Br. 2001, pp. 82-123.
- ERHARD J.B., *Über das Recht des Volkes zu einer Revolution und das andere Schriften*, Herausgegeben und mit einem Nachwort von Hellmut G. Haasis, Hanser, München 1970.
- FALCIONI D., *Natura e libertà in Kant. Una interpretazione del progetto Per la pace perpetua (1795)*, Bulzoni Editore, Roma 1996.
- FERRAJOLI L., *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, in AA.VV., *Cittadinanza*, a cura di D. Zolo, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 263-92.
- FERRARI J., *D'une introuvable science de l'homme*, in AA.VV., *L'année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des lumières*, cit., pp. 7-15.
- ID., *Vernunft und Rationalität bei Rousseau und bei Kant*, in AA.VV., *Die deutsche Aufklärung im Spiegel der neueren französischen Aufklärungsforschung*, hrsg. von R. Theis, F. Meiner, Hamburg 1998, pp. 47-65.
- FETSCHER I., *Rousseau politische Philosophie: zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Neuwied am Rhein, Berlin 1968; trad. it. *La filosofia politica di Rousseau: per la storia del concetto democratico di libertà*, Feltrinelli, Milano 1972.
- ID., *Immanuel Kant und die französische Revolution*, in AA.VV., *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, cit., pp. 269-90.
- FICHTE J.G., *Sulla «Pace perpetua» di Kant*, in ID., *Lo Stato di tutto il popolo*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1978.
- ID., *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, Laterza, Roma 1994.
- FIMIANI M.P., *Foucault e Kant. Critica, clinica, etica*, La città del Sole, Napoli 1997.
- FIORE F., *L'idea di contratto originario nella filosofia del diritto kantiana*, AA.VV., *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1993, pp. 237-72.

- FLIKSCUH K., *Freedom and Constraint in Kant's Metaphysical Elements of Justice*, in "History of Political Thought", n. 2, 1999, pp. 250-71.
- FLÓREZ MIGUEL C., *Teoría kantiana de la praxis: la relación entre política y moral*, in AA.VV., *Moral derecho y política en Immanuel Kant*, cit., pp. 335-50.
- FOUCAULT M., *Introduction à l'anthropologie de Kant*, tesi complementare per il dottorato, dattiloscritto inedito depositato presso il Fonds Michel Foucault, Bibliothèque du Saulchoir, Paris, segnatura D 60 (1 e 2).
- ID., *Qu'est-ce que les Lumières?*, in "Magazine littéraire", n. 207, maggio 1984, pp. 35-9; trad. it. *Che cos'è l'illuminismo? Che cos'è la rivoluzione?*, in "Il Centauro", n. 11-12, 1984, pp. 229-36; *Che cos'è l'illuminismo?*, in *Archivio Foucault*, vol. 3, 1978-1985, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 253-61.
- FRAISSE J.C., *Les catégories de la liberté selon Kant*, in "Revue philosophique de la France et de l'Etranger", II, 1974, pp. 161-6.
- GAIGER J., *Constraints and Conventions. Kant and Greenberg on aesthetic Judgement*, in "British Journal of Aesthetics", n. 4, 1999, pp. 376-91.
- GASCÓN ABELLÁN M., *La tesis kantiana a cerca de la obediencia al derecho*, in AA.VV., *Moral derecho y política en Immanuel Kant*, cit., pp. 227-41.
- GASPARINI L., *Autorità e libertà in Kant*, Cedam, Padova 1978.
- ID., *Progresso, Stato e rivoluzione in Kant*, in AA.VV., *Il concetto di rivoluzione*, De Donato, Bari 1979, pp. 71-101.
- GENTILE A., *Immanuel Kant: Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, Studium, Roma 1986.
- GERHARDT V., *Recht und Herrschaft. Zur Gesellschaftliche Funktion des Rechts in der Philosophie Kants*, in "Rechtstheorie", XII, 1981, pp. 53-94.
- ID., *Immanuel Kant Entwurf "Zum ewigen Frieden". Eine Theorie der Politik*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1995.
- ID., *Der Thronverzicht der Philosophie. Über das moderne Verhältnis von Philosophie und Politik bei Kant*, in AA.VV., *Immanuel Kant: "Zum ewigen Frieden"*, cit., pp. 171-194.
- ID., *Person und Institution. Über eine elementare Bedingung politischer Organisation*, in AA.VV., *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, hrsg. von Heiner F. Klemme, Bernd Ludwig, Michael Pauen, Werner Stark, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999, pp. 231-47.
- GIANNETTO G., *Il problema kantiano dell'orientamento*, in "Annali della

- facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli", 1974-1975, pp. 269-305.
- GIGLIOTTI G., *Il rispetto di un tulipano. Riflessioni sul sistema kantiano delle facoltà*, in "Rivista di Storia delle Filosofie", n. 1, 2001, pp. 25-61.
- GILLROY J.M., *Making Public Choices. Kant's Justice from Autonomy as an Alternative to Rawls's Justice as Fairness*, in "Kant-Studien", n. 1, 2000, pp. 44-72.
- GINSBORG H., *Lawfulness without a Law. Kant on the Free Play of Imagination and Understanding*, in "Philosophical Topics", n. 1, 1997, pp. 37-81.
- GIVONE S., *La storia della filosofia secondo Kant*, Mursia, Milano 1972.
- GÖLLER T., *Menschenrechtsbegründung heute*, in AA.VV., *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Band IV: Sektionen XI-XIV*. Hrsg. im Auftrag der Kant-Gesellschaft e.V. von V. Gerhardt, R. Horstmann und R. Schumacher, de Gruyter, Berlin, New York 2001, pp. 271-79.
- GONNELLI F., *Empiria e storia nei Principi Metafisici della Dottrina del diritto di Kant*, in "La Cultura", XXIX, 1991, pp. 146-79.
- ID., *La filosofia politica di Kant*, Laterza, Roma 1996.
- ID., *Introduzione a I. KANT, Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. VII-XLVII.
- ID., *La filosofia politica di Kant tra Ottocento e Novecento*, in AA.VV., *La filosofia politica di Kant*, cit., pp. 109-42.
- GOYARD-FABRE S., *La signification du contrat dans la "Doctrine du droit" de Kant*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 1973, pp. 184-217.
- ID., *Kant et le problème du droit*, Vrin, Paris 1975.
- ID., *L'homme et le citoyen dans l'anthropologie kantienne*, in AA.VV., *L'année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des lumières*, cit., pp. 81-97.
- ID., *Kant et le droit d'opposition*, in AA.VV., *Kant actuel. Hommage à Pierre Laberge*, cit., pp. 165-83.
- ID., *Le thème fédéraliste et son évolution dans la conception kantienne de la paix*, in AA.VV., *Un "progetto filosofico" della modernità. Per la pace perpetua di Immanuel Kant*, cit., pp. 151-72.
- GOZZI G., *Diritti dell'uomo e diritto cosmopolitico. Radici kantiane nell'odierno dibattito sui diritti*, in AA.VV., *Comunità, individuo e globalizzazione. Idee politiche e mutamenti dello Stato contemporaneo*, a cura di G. Cavallari, Carocci, Roma 2001, pp. 69-92.
- GUERRA A., *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1980.

- GUISÁN E., *Kant contra la felicidad personal*, in AA.VV., *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, cit., pp. 253-65.
- GURWITSCH A., *Immanuel Kant und die Aufklärung*, in AA.VV., *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*, cit., pp. 331-45.
- GUYER P., *Kant and the Experience of Freedom. Essays on Aesthetics and Morality*. Cambridge University Press, Cambridge, New York 1993.
- ID., *The Value of Reason and the Value of Freedom*, in "Ethics", n. 1, 1998-1999, pp. 22-35.
- HABERMAS J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, 1962; trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari 1971.
- ID., *Publizität als Prinzip der Vermittlung von Politik und Moral (Kant)*, in AA.VV., *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*, cit., pp. 175-93.
- ID., *Una freccia scagliata al cuore del presente: a proposito della lezione di Michel Foucault su "Was ist Aufklärung?" di Kant*, in "Il centauro", n. 11-12, 1984, pp. 237-46.
- ID., *L'idea kantiana della pace perpetua – Due secoli dopo*, in "Paradigmi", XIV, 1996, pp. 15-32.
- ID., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zu politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1996; trad. it. *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998.
- ID., *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, Feltrinelli, Milano 1999.
- ID., *From Kant's "Ideas of Pure Reason to the Idealizing" Presuppositions of Communicative Action: Reflections on the Detrascendentalized "Use of Reason"*, in AA.VV., *Pluralism and the Pragmatic Turn*, cit., pp. 11-39.
- HACKEL V.M., *Kants Friedensschrift und das Völkerrecht*, Duncker und Humboldt, Berlin 2000.
- HAWKINS D., *A non-minimalist Kantian State*, in AA.VV., *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., Band IV: Sektionen XI-XIV, pp. 134-42.
- HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1927; trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1971.
- HELD C., *Kant über Willensfreiheit und Moralität*, in AA.VV., *Systematische Ethik mit Kant*, cit., pp. 124-61.
- HELLER A., *Invito a pranzo da Kant*, in "Aut Aut", n. 252, 1992, pp. 103-18.
- HENDERSON G.P., *Idealism, Realism, and Hope in Kant's Perpetual Peace*, in AA.VV., *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., Band IV: Sektionen XI-XIV, pp. 143-51.
- HENRICH D., *Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat, Einleitung*,

- in I. KANT-F. GENZ-A.W. REHBERG, *Über Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1967, p. 27 sgg.
- ID., *Kant über die Revolution*, in AA.VV., *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*, cit., pp. 359-65.
- HENRY B., *Diritto cosmopolitico e repubblica democratica: categorie kantiane e trasformazioni dell'età attuale*, in AA.VV., *La filosofia politica di Kant*, cit., pp. 51-6.
- HERBERT G. B., *Immanuel Kant. Punishment and the Political Preconditions of Moral Existence*, in "Interpretation", n. 1, 1995-1996, pp. 61-75.
- HILL T., *Kantian Pluralism*, in "Ethics", n. 4, 1991-1992, pp. 743-62.
- ID., *Respect, Pluralism and Justice: Kantian Perspectives*, University Press, New York, Oxford 2000.
- HINSKE N., *Kant Idee der Anthropologie*, in *Die Frage nach dem Menschen: Aufriss einer philosophischen Anthropologie*, Festschrift für Max Müller, Alber, Freiburg 1966.
- ID., *... perché il popolo colto rivendica con tanta insistenza la libertà di stampa. Pluralismo e libertà di stampa nel pensiero di Kant*, in "Archivio di filosofia", n. 1-3, 1995, pp. 281-98.
- ID., *Die Bestimmung des Menschen*, Meiner, Hamburg 1999.
- ID., *Tra illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1999.
- ID., *Le cose buone sono sempre tre. La riproposizione della domanda sul progresso nel "Conflitto delle facoltà"*, in AA.VV., *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, cit., pp. 191-211.
- HINSLEY F.H., *Power and The Pursuit of Peace*, University Press, Cambridge 1983.
- HÖFFE O., *Immanuel Kant*, C.H. Beck, München 1983, trad. it. *Immanuel Kant*, Il Mulino, Bologna 1986.
- ID., *La justice politique comme égalité dans la liberté. Une perspective kantienne*, in "Cahiers de Philosophie politique et juridique", IX, 1985, pp. 165-180.
- ID., *Einleitung: Der Friede – ein vernachlässigtes Ideal*, in AA.VV., *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*, cit., pp. 5-29.
- ID., *Völkerbund oder Weltrepublik?*, in AA.VV., *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*, cit., pp. 109-32.
- ID., *«Königliche Völker». Zu Kant kosmopolitischer Rechts- und Friedens-theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001.
- HOLGER M., *Kausalität aus Freiheit. Eine rechtsphilosophische Grundlegung zum Bewirken durch Tun und Unterlassen um recht*. Nomos-Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1994.

- HOLTMAN S.W., *Kant, Ideal Theory and the Justice of Exclusionary Zoning*, in "Ethics", n. 1, 1999-2000, pp. 32-58.
- ID., *Justice, Welfare and the Kantian State*, in AA.VV., *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., Band IV: Sektionen XI-XIV, pp. 152-60.
- ID., *Revolution, Contradiction, and Kantian Citizenship*, in AA.VV., *Kant's Metaphysics of Morals*, ed. by M. Timmons, Oxford University Press, Oxford-New York 2002, pp. 209-231.
- ID., *Civility and Hospitality. Justice and Social Grace in Trying Times*, in "Kantian Review", n. 6, 2002, pp. 85-108.
- HOMANN R., *Kants Dritte Kritik aus der Sicht einer Theorie der modernen Lyrik gelesen*, in "Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft", n. 45, 2000, pp. 65-101.
- HUND J., *Postscript – The possibility of Kantian Sociology –*, in "Philosophy of the Social Sciences", n. 1, 2000, pp. 113-19.
- ILLUMINATI A., *Kant politico*, La Nuova Italia, Firenze 1971.
- INFANCA A., *I paradossi della Pace perpetua in Kant*, in "Cannocchiale", n. 3, 1995, pp. 225-49.
- IVALDO M., *Volontà e arbitrio nella Metafisica dei costumi*, in AA.VV., *Kant e la morale. A duecento anni da "La metafisica dei costumi"*, cit., pp. 41-67.
- JAUCH U.P., *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz: Aufklärerische Vorurteilkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft*, Passagen-Verlag, Wien 1989.
- JIMENEZ MORENO L., *El proceso liberador iniciado por Kant*, in "Revista de filosofía", n. 8, 1992, pp. 373-91.
- JOOS, J.E., *Kant et la question de l'autorité (La philosophie en commun)*, L'Harmattan, Paris-Montréal 1995.
- KATER T., *Politik, Recht, Geschichte. Zur Einheit der politischen Philosophie Immanuel Kants*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1998.
- KAUFMANN M., *Kein ewiger Friede für Kant. Ein Rückblick auf einige Literatur zu 200 Jahren Zum ewigen Frieden*, in "Allgemeine Zeitschrift für Philosophie", n. 2, 2000, 271-80.
- KERSTING W., *Kant und der staatsphilosophische Kontraktualismus*, in "Allgemeine Zeitschrift für Philosophie", n. 1, 1983, pp. 1-27.
- ID., *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, De Gruyter, Berlin-New York, 1984.
- ID., *Politics, Freedom, and Order. Kant's Political Philosophy*, in AA.VV.,

- The Cambridge Companion to Kant*, ed. by Paul Guyer, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 342-66.
- ID., *Kant's Concept of the State*, in AA.VV., *Essays on Kant's Political Philosophy*, cit., pp. 143-65.
- ID., *Libertà e obbligazione in Kant*, in AA.VV., *La libertà nella filosofia classica tedesca*, a cura di G. Duso e G. Rametta, cit., pp. 41-60;
- ID., *Kant und das Problem der Sozialstaatbegründung*, in AA.VV., *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., Band I: Hauptvorträge, pp. 151-71.
- KEUL H.K., *Subjektivität und Intersubjektivität. Zum Freiheitsbegriff bei Kant und Habermas*, in "Deutsche Zeitung für Philosophie", n. 1, 2002, pp. 69-86.
- KITTSTEINER H.D., *Kants Schrift Zum ewigen Frieden in geschichtsphilosophischer Sicht*, in "Internationale Zeitschrift für Philosophie", n. 2, 1997, pp. 234-57.
- KLEINGELD P., *Kants politischer Kosmopolitismus*, in "Jahrbuch für Recht und Ethik", n. 5, 1997, pp. 333-48.
- ID., *Kant's Cosmopolitan Law. World Citizenship for a Global Order*, in "Kantian Review", n. 2, 1998, pp. 72-90.
- ID., *Kant, History, and Idea of Moral Development*, in "History of Philosophy Quarterly", n. 1, 1999, pp. 59-80.
- ID., *Kant's Cosmopolitan Patriotism*, in "Kant-Studien", n. 3, 2003, pp. 299-316.
- KLEMM H. F., *Kants Philosophie des Subjekts*, Meiner, Hamburg 1996.
- ID., *Das "angeborene Recht der Freiheit". Zum inneren Mein und Dein in Kants Rechtslehre*, in AA.VV., *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., Band IV: Sektionen XI-XIV, pp. 180-8.
- KLOTZ C., *Gesetzesbegriffe in Kants Ethik*, in AA.VV., *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., Band III: Sektionen VI-X, pp. 55-62.
- KÖNIG P., *Autonomie und Autokratie. Über Kants Metaphysik der Sitten*, De Gruyter, Berlin-New York 1994.
- KOPPER J., *Entendement commun, idéalisme critique et anthropologie*, in AA.VV., *L'année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des lumières*, cit., pp. 73-80.
- KOSSELCK R., *Kritik und Krise: ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1959; trad. it., *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna 1972.
- ID., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlichen Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979; trad. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986.
- KOSLOWSKI P., *Staat und Gesellschaft bei Kant*, Mohr, Tübingen 1985.

- KRYGER E., *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*, A.G. Nizet, Paris 1978.
- KÜHL K., *Eigentumsordnung als Freiheitsordnung. Zur Aktualität der kantischen Rechts- und Eigentumslehre*, Alber, Freiburg i.B. 1984.
- KÜSTERS G.W., *Recht und Vernunft. Bedeutung und Problem von Recht und Rechtsphilosophie bei Kant. Zur jüngeren Interpretationsgeschichte der Rechtsphilosophie Kants*, in "Philosophische Rundschau", n. 30, 1983, pp. 209-239.
- ID., *Kants Rechtsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988.
- LA ROCCA C., *La prima voce. Libertà come passione nell'antropologia kantiana*, in AA.VV., *Ética y antropología. Un dilema kantiano*, cit., pp. 68-90.
- ID., *Le lezioni di Kant sull'antropologia*, in "Studi kantiani", XIII, 2000, pp. 103-17.
- LA FER C., *A Reconstrução dos direitos humanos. Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, Campanhia des Letras, São Paulo 1988.
- LA FRANCE G., *De Rousseau à Kant à propos de l'Anthropologie*, in AA.VV., *L'année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des lumières*, cit., pp. 33-41.
- LANDOLFI PETRONE G., *La libertà di pensiero in Zum ewigen Frieden*, in AA.VV., *Un progetto "filosofico" della modernità. Per la pace perpetua*, cit., pp. 233-50.
- LANDUCCI S., *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milano 1994.
- LANGER C., *Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986.
- LANGLOIS L., *Les limites de l'espace public kantien*, in AA.VV., *L'année 1796. Kant. Sur la paix perpétuelle. De Leibniz aux héritiers de Kant*, cit., pp. 87-91.
- LAURSEN J.C., *The Subversive Kant. The Vocabulary of "Public" and "Publicity"*, in "Political Theory", n. 14, 1986, pp. 584-603.
- ID., *Scepticism and Intellectual Freedom. The Philosophical Foundations of Kant's Politics of Publicity*, in "History of Political Thought", n. 3, 1989, pp. 439-55.
- LEGE J., *Wie juristisch ist die Vernunft? Kants "Kritik der reinen Vernunft" und richterliche Methode*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", n. 2, 1990, pp. 203-26.
- LEIST A., *Gibt es eine universelle Moral?*, in "Conceptus", n. 74, 1996, pp. 63-85.
- LILLA M., *Kant's Theological-Political Revolution*, in "Review of Metaphysics Washington", n. 2, 1998-99, pp. 397-434.

- LINDESTEDT D., *Kant: Progress in Universal History as a Postulate of Practical Reason*, in "Kant-Studien", n. 1, 1999, pp. 129-47.
- LORETONI A., *Pace perpetua e ordine internazionale in Kant*, in "Iride", n. 17, 1996, pp. 117-25.
- ID., *Pace e progresso in Kant*, Esi, Napoli 1996.
- ID., *L'ordine tra gli Stati: pace e progresso nella prospettiva kantiana*, in AA.VV., *La filosofia politica di Kant*, cit., pp. 57-62.
- LORIES D., *Autour d'une lecture "politique" de la troisième Critique*, in "Revue philosophique de Louvain", 1988, pp. 150-9.
- LOSURDO D., *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Bibliopolis, Napoli 1985.
- LUDWIG B., *Kants Rechtslehre: mit einer Untersuchung Zur Drucklegung kantischer Schriften von Werner Stark*, Meiner, Hamburg 1988.
- ID., *Whence Public Right? The Role of Theoretical and Practical Reasoning in Kant's Doctrine of Right*, in AA.VV., *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, cit., pp. 159-83.
- LUMIA G., *La dottrina kantiana del diritto e dello stato*, Giuffrè, Milano 1960.
- LUTZ-BACHMANN M., *Souveränitätsprinzip und Demokratie. Überlegungen zur Transformation der Staatenwelt im Anschluss an Kant*, in "Philosophisches Jahrbuch der Görres Gesellschaft", n. 106, 1999, pp. 334-56.
- LYOTARD, J.-F., *Le Différend*, Les éditions de Minuit, Paris 1983; trad. it. *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 172.
- ID., *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Editions Galilée, Paris 1986; trad. it., *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, Guerini e Associati, Milano 1989.
- MAKKREEL R., *Kant's Anthropology and the Use and Measure of the Imagination*, in AA.VV., *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., Band IV: Sektionen XI-XIV, pp. 386-94.
- MANGANARO P., *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983.
- ID., *Libertà sotto leggi. La filosofia pratica di Kant*, c.u.e.c.m., Catania, 1989.
- MARCUCCI S., *Guida alla lettura della 'Critica della ragion pura'*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- MARINI G., *Tra Kant e Hegel. Per una riaffermazione dell'antico concetto di società civile*, in "Teoria", X, 1990, pp. 17-28.
- ID., *Il diritto cosmopolitico nel progetto kantiano per la pace perpetua con particolare riferimento al secondo articolo definitivo*, in "Studi kantiani", VII, 1995, pp. 87-112.

- ID., *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1998.
- ID., *Sulle traduzioni italiane di alcuni termini kantiani aventi rilevanza giuridico-politica*, in AA.VV., *Kant e la morale. A duecento anni da "La metafisica dei costumi"*, cit., pp. 113-22.
- ID., *Per una repubblica federale mondiale: il cosmopolitismo kantiano*, in AA.VV., *La filosofia politica di Kant*, cit., pp. 19-34.
- ID., *Considerazioni su resistenza e rivoluzione nell'ultimo Kant (1793-1798)*, in "Actum luce. Rivista di studi lucchesi", 2002, pp. 21-40.
- ID., *Considerazioni su storia pronosticante ed entusiasmo*, in AA.VV., *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, cit., pp. 213-29.
- MARQUARD O., *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs "Anthropologie" seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, in AA.VV., *Collegium Philosophicum*, hrsg. von E.W. Böckenförde et. alt., Basel und Stuttgart 1965, pp. 209-39.
- MARTY F., *Le sens commun et la question des affects dans l'Anthropologie*, in AA.VV., *L'année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des lumières*, cit., pp. 99-113.
- MATHIEU V., *Introduzione a I. KANT, Critica della ragion pratica*, cit., pp. 5-25.
- MATTUCCI N., *Il cosmopolitismo kantiano: tendenze interpretative a confronto a partire dallo scritto Per la pace perpetua (1795)*, in "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", n. 4, 2003, pp. 773-804.
- MAUS I., *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992.
- MCNAIR T., *Universal Necessity and Contradictions in Conception*, in "Kant-Studien", n. 1, 2000, pp. 25-43.
- MELCHIORRE V., *Idea cosmopolitica e virtù del rispetto*, in AA.VV., *Kant e la morale. A duecento anni da "La metafisica dei costumi"*, cit., pp. 93-109.
- MERANZE M., *Critique and Government. Michel Foucault and the Question "What is Enlightenment?"*, in AA.VV., *What's Left of Enlightenment? A Postmodern Question*, ed. by K.M. Baker and P.H. Reill, Stanford University Press, Stanford 2001, pp. 102-12.
- MERKER N., *Introduzione a I. KANT, Stato di diritto e società civile*, Editori Riuniti, Roma 1995, pp. 7-71.
- MERTENS T., *From "Perpetual peace" to "The law peoples". Kant, Habermas and Rawls on International Relations*, in "Kantian Review", n. 6, 2002, pp. 60-84.

- METZ T., *Kant's Contractualism and Enlightenment Politics*, in AA.VV., *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., Band IV: Sektionen XI-XIV, pp. 204-11.
- MEYER H., *Kants transzendente Freiheitslehre*, Alber, Freiburg i. Br. 1996.
- MICHELI G., *L'antropologia di Kant*. Un convegno [organizzato il 23 e 24 marzo 1998 a Padova], in "Rivista di Storia della Filosofia", n. 3, 1999, pp. 349-54.
- MOHR G., *Personne, personnalité et liberté dans la Critique de la raison pratique*, in "Revue Internationale de Philosophie", n. 166, 1988, pp. 289-319.
- MONDIN B., *L'antropologia filosofica da Kant a Nietzsche*, in "Per la filosofia", 2000, n. 49, pp. 3-12.
- MORI M., *La ragione delle armi. Guerra e conflitto nella filosofia classica tedesca (1770-1830)*, Il Saggiatore, Milano 1984.
- ID., *Pace perpetua e pluralità degli Stati in Kant*, in AA.VV., *Kant politico. A duecento anni dalla pace perpetua*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1996, pp. 31-55.
- MORLE J.-C., *Zur Geschichte der Friedensbegriff vor Kant. Eine Überblick*, in AA.VV., *Immanuel Kant: "Zum ewigen Frieden"*, cit., pp. 31-42.
- MÜLLER W.H., *Ethik als Wissenschaft und Rechtsphilosophie nach Immanuel Kant*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1992.
- MUNZEL G.F., *Anthropology and the Pedagogical Function of Critical Philosophy*, in AA.VV., *Kant und die Berliner Aufklärung*. cit., Band IV: Sektionen XI-XIV, pp. 395-404.
- MUTHU S., *Justice and Foreigners. Kant's Cosmopolitan Right*, in "Constellations", n. 1, 2000, pp. 23-45.
- NEGRI A., *Alle origini del formalismo giuridico. Studio sul problema della forma in Kant e nei giuristi kantiani tra 1789 e 1892*, Cedam, Padova 1962.
- NUSSBAUM M., *Symposium on Cosmopolitanism Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy*, in "Journal of Political Philosophy", 8 (2000) n. 2, pp. 176-206.
- NUZZO A., *L'idea kantiana della pace perpetua tra morale, diritto e politica*, in "Teoria politica", n. 2, 1995, pp. 47-62.
- ONCINA COVES F., *Contrato y inescrutabilidad histórica en Kant*, AA.VV., *Moral derecho y política en Immanuel Kant*, cit., pp. 351-65.
- ID., *La rivoluzione e la violenza della precipitazione: il tempo della modernità in Kant*, in AA.VV., *Kant e il conflitto delle facoltà*, cit., pp. 231-51.

- O'NEILL O., *The Public Use of Reason (Kant)*, in "Political Theory", n. 14, 1986, pp. 523-51.
- ID., *Kant's Conception of Public Reason*, in AA.VV., *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., Band I: Hauptvorträge, pp. 35-47.
- PAETZOLD H., *Die Bedeutung von Kants Dritter Kritik für die politische Philosophie in der "Postmoderne". Zu Hannah Arendts Lektüre der "Kritik der Urteilskraft"*, in "Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft", 45, 2000, pp. 189-208.
- PALTRINIERI L., *L'uomo nel mondo: libertà e cosa in sé nel pensiero di Immanuel Kant*, Carocci, Roma 2001.
- PAPA F., *Kant: la 'fondazione politica' della pace e l'interdipendenza internazionale*, in AA.VV., *La filosofia politica di Kant*, cit., pp. 79-84.
- PASINI D., *Diritto, Società e Stato in Kant*, Giuffrè, Milano 1957.
- PASQUALUCCI P., *Rousseau e Kant*, Giuffrè, Milano 1974.
- PASSERIN D'ENTRÈVES M., *Between Nietzsche and Kant. Michel Foucault's reading of "What is Enlightenment?"*, in "History of Political Thought", n. 2, 1999, pp. 337-56.
- PAUER-STUDER H., *Maximen, Identität und praktische Deliberation. Die Rehabilitierung von Kants Moralphilosophie*, in "Philosophische Rundschau", n. 1, 1998, pp. 70-81.
- PAULSEN F., *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*, F. Frommans, Stuttgart 1898; trad. it. *Kant*, Sandron, Milano 1904.
- PELLEGRINO P., *Il diario filosofico di Kant (1764-68)*, in "Segni e comprensione", n. 49, 2003, pp. 78-87.
- PHILONENKO A., *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Vrin, Paris 1968.
- ID., *L'œuvre de Kant. II: De l'anthropologie à la morale*, Vrin, Paris 1969.
- ID., *La théorie kantienne de l'histoire*, Vrin, Paris 1986.
- PIRILLO N., *L'uomo di mondo fra morale e ceto: Kant e la trasformazione del moderno*, Il Mulino, Bologna 1987.
- PORTINARO P.P., *Foedus pacificum e sovranità degli stati: un problema oltre Kant*, in "Iride", IX, 1996, pp. 94-103.
- PROUST F., *Pensée et liberté (Introduction)*, in I. KANT, *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que les Lumières?*, Flammarion, Paris 1991.
- ID., *Kant et la liberté publique*, in "Philosophie politique", n. 2, 1992, pp. 123-40.
- RAIMONDI I., *L'antropologia pragmatica kantiana: "Lebenswelt", "prassi" o "autocoscienza storica"? Note su alcune interpretazioni recenti dell'an-*

- tropologia pragmatica di Kant*, in "Studi kantiani", XV, 2002, pp. 211-36.
- RAMETTA G., *Potere e libertà nella filosofia politica di Kant*, in AA.VV., *Il potere*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 1998, pp. 253-71.
- RAWLS J., *The Law of the People*, in "Critical Inquiry", n. 20, 1993, pp. 36-98, succ. in *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard University Press, Cambridge, 1999; trad. it. *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Torino 2001.
- REINALTER H., *Kant als Geschichtsdenker und sein Verhältnis zur Französischen Revolution*, in "Conceptus", n. 31, 1978, pp. 26-35.
- REISS H., *Kants politisches Denken*, Lang, Frankfurt a.M. 1977.
- ID., *Kant's Politics and the Enlightenment*, in "Political Theory", n. 2, 1999, pp. 237-73.
- RENAUT A.-SAVIDAN P., *Les lumières critiques : Rousseau, Kant et Fichte*, in AA.VV., *Histoire de la philosophie politique. Tome III. Lumières et romantisme*, sous la direction d'Alain Renaut, Calmann-Levy, Paris 1999, pp. 159-233.
- RENAUT A., *Kant Aujourd'hui*, Aubier, Paris 1997.
- ID., *La place de l'Anthropologie dans la théorie kantienne du sujet*, in AA.VV., *L'année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des lumières*, cit., pp. 49-63.
- RICONDA G., *Invito al pensiero di Kant*, Mursia, Milano 1991.
- RIEDEL M., *Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie*, in AA.VV., *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie*, hrsg. von M. Riedel, Bd. 2, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1974, pp. 235-58 [succ. in AA.VV., *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*, cit., pp. 125-148]; trad. it. *Potere e società. Il problema filosofico della legittimazione politica*, in ID., *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 257-80.
- ID., *Menschenrechtsuniversalismus und Patriotismus. Kants politisches Vermächtnis an unsere Zeit*, in "Allgemeine Zeitschrift für Philosophie", n. 1, 1993, pp. 1-22.
- ID., *Kant-Bibliographie 2000*, in "Kant-Studien", n. 4, 2002, pp. 491-536.
- RILEY P., *Kant's Political Philosophy*, Rowman and Littlefield, Totowa 1983.
- RÖD W., *Die Rolle transzendentaler Prinzipien in Moral und Politik*, in AA.VV., *"Zum ewigen Frieden"- Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, cit., pp. 125-41.
- ROGOGINSKI J., *Oublier Abdère. Kant et la Révolution Française*, in "Synthesis Philosophica", IV, 1984, pp. 361-71.

- ID., *Un crime inexpiable (Kant et le régicide)*, in "Rue Descartes", n. 4, 1992, pp. 99-120.
- ROLDÁN C., *Del universalismo ético kantiano y sus restricciones antropológicas*, in AA.VV., *Ética y antropología. Un dilema kantiano*, cit., pp. 43-68.
- ROTENSCHREICHT N., *Public Culture of a Democratic Society. Comments on Professor Rawls' Dewey Lectures*, in "The Journal of Value Inquiry", n. 17, 1983, pp. 143-50.
- ROVIELLO, A.M., *L'institution kantienne de la liberté*, Éditions Ousia, Bruxelles 1984.
- SAAGE R., *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1973.
- SALVUCCI P., *L'uomo di Kant*, Argalia, Urbino 1975.
- SANER H., *Kants Weg vom Krieg zum Frieden. Widerstreit und Einheit. Wege zu Kants politischen Denken*, Piper, München 1967.
- SASSENBACH U., *Der Begriff des Politischen bei Immanuel Kant*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1992.
- SAVADONGO M., *Kant et la politique*, in "Kant-Studien", n. 3, 1999, pp. 306-21.
- SAVI M., *Il concetto di senso comune in Kant*, Franco Angeli, Milano 1998.
- ID., *Sentimento di compassione e amicizia nell'etica kantiana*, in "La società degli individui", n. 3, 2003, pp. 56-76.
- SCHEFFEL D., *Kants kritische Verwerfung des Revolutionsrecht*, in AA.VV., *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, cit., pp. 178-217.
- SCHEREKER, *Kant et la révolution Française*, in "Revue philosophique", 1939, pp. 393-425.
- SCHILD W., *Freiheit-Gleichheit-Selbständigkeit (Kant): Strukturmomente der Freiheit*, in AA.VV., *Menschenrechte und Demokratie*, hrsg. von J. Schwartlaender, Engel, Kehl-Strassburg 1981, pp. 135-76.
- SCHNEIDERS. W., *Emanzipation und Kritik: Kant*, in AA.VV., *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*, cit., pp. 167-74.
- SCUCCIMARRA L., *Kant e il diritto alla felicità*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- ID., *Obbedienza, resistenza, ribellione. Kant e il problema dell'obbligo politico*, Jouvence, Roma 1998.
- SEEBOHM T., *Kant's Theory of Revolution*, in "Social Research", 48, 1981, pp. 557-87.
- SEGURA A., *"Identidad y relación en Kant". Los juicios sintéticos a priori como principios*, in "Pensamiento", n. 199, 1995, pp. 43-68.
- SENA M., *Etica e cosmopolitismo in Kant*, Edizioni Parallelo 38, Napoli 1976.

- SERRA T., *H. Arendt e I. Kant*, in AA.VV., *La filosofia politica di Kant*, cit., pp. 201-5.
- SICARD E., *Kant und das Problem der Evidenz*, Basel, Paris 1981.
- SIMARI A., *Pace e guerra nel pensiero di Kant. Studi su un tema della filosofia critica*, Giuffrè, Milano 1998.
- SINI C., *La libertà, la finanza, la comunicazione*, Spirali, Milano 2001.
- SOLARI G., *Scienza e metafisica del diritto in Kant*, in "Atti della R. Accademia delle scienze di Torino", vol. 61, 1925-26, tomo II (rist. in ID., *Studi storici di filosofia del diritto*, Torino 1949).
- ID., *Il concetto di società in Kant*, in "Rivista di filosofia", XXV, 1934, pp. 26-52.
- ID., *La filosofia politica*, vol. II, *Da Kant a Comte*, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 3-147.
- SORELL T., *Self, Society and Kantian Impersonality*, in "Monist", n. 1, 1991, pp. 30-42.
- SPAEMANN R., *Kants Kritik des Widerstandsrecht*, in AA.VV., *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, cit., pp. 347-58.
- STAGNETH B., *Das "Faktum" der Vernunft. Versuch eine Neubestimmung, in Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., Band III: Sektionen VI-X, pp. 104-12.
- STEGMAIER W., "Was heißt: Sich in Denken orientieren?" *Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant*, in "Allgemeine Zeitschrift für Philosophie", n. 1, 1992, pp. 1-16.
- STRANGAS J., *Kritik der kantischen Rechtsphilosophie. Ein Beitrag zur Herstellung der Einheit der praktischen Philosophie*, Köln-Wien, Böhlau/Paris, Les Belles Lettres/Athènes, Ekdotikos Oikos Sakkula 1988.
- STRUM A., *Public Space, Language and Tone in Kant's Political Republic*, in AA.VV., *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., Band IV: Sektionen XI-XIV, pp. 257-66.
- SUGASAWA T., *Kriegs und Friedenslehre in Kants Rechtsphilosophie*, in AA.VV., *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., Band IV: Sektionen XI-XIV, pp. 266-73.
- SUTCH P., *Kantians and Cosmopolitanism. O'Neill and Cosmopolitan Universalism*, in "Kantian Review", n. 4, 2000, pp. 98-120.
- TARABORRELLI A., *Cosmopolitismo. Saggio su Kant*, Asterios, Trieste 2004.
- TASSIN E., *Sens commun et communauté. La lecture arendtienne de Kant*, in "Les Cahiers de Philosophie", n. 4, 1987, pp. 81-113.
- TAYLOR D., *Hannah Arendt on Judgement. Thinking for Politics*, in "International Studies of Philosophical Studies", n. 2, 2002, pp. 151-69.

- TENENBAUM K., *Il pensiero politico di I. Kant e l'influsso di J.J. Rousseau*, in "Giornale critico della filosofia italiana", LIII (1974), pp. 343-92.
- ID., *Kant tra libertà morale e libertà politica*, in AA.VV., *Percorsi della ricerca filosofica. Filosofie fra storia, linguaggio e politica*, Gangemi, Roma 1990, pp. 157-66.
- TENENBAUM K., *Introduzione a I. KANT, Bemerkungen*, cit., pp. 7-28.
- TERRA R.R., *La politique comme "Übergang" chez Kant*, in "Concordia", 1993, pp. 49-57.
- ID., *Foucault lecteur de Kant: de l'anthropologie à l'ontologie du présent*, in AA.VV., *L'année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des lumières*, cit., pp. 159-71.
- TOMASI G., *L'idea della formazione dello stato tra felicità e libertà. Note sul rapporto tra politica e filosofia pratica in Kant*, in "Verifiche", XIX, 1990, pp. 435-88.
- ID., *Identità razionale e moralità. Studio sulla "Fondazione della metafisica dei costumi in Kant"*, Verifiche, Trento 1991.
- TOMBA M., *Idea e pratica della repubblica mondiale*, in AA.VV., *La filosofia politica di Kant*, cit., pp. 91-4.
- ID., *Pubblicità e terzo forum in Kant*, in "Il Pensiero Politico", n. 3, 2003, pp. 411-34.
- TOSEL A., *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, Puf, Paris 1988; trad. it., *Kant rivoluzionario. Diritto e politica*, Manifestolibri, Roma 1999.
- TUNDO L., *Kant: utopia e senso della storia. Progresso, cosmopoli, pace*, Dedalo, Bari 1998.
- UNRUH P., *Die Herrschaft der Vernunft. Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants*, Nomos, Baden-Baden 1993.
- ID., *Anmerkungen zum Begriff der Politischen Vernunft bei Kant*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", n. 2, 1996, pp. 196-207.
- VALERA G., *Il republicanesimo di aria kantiana e il linguaggio giuridico costituzionale tedesco*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", n. 1, 2000, pp. 31-71.
- VALORI F., *L'idea di repubblica e la repubblica federale universale*, in AA.VV., *La filosofia politica di Kant*, cit., pp. 95-102.
- VANNI ROVIGHI S., *Introduzione allo studio di Kant*, Editrice La Scuola, Brescia 1968.
- VÄYRYNEN K., *Weltbürgerrecht und Kolonialismuskritik bei Kant*, in AA.VV., *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., Band IV: Sektionen XI-XIV, pp. 302-7.
- VECA S., *Fondazione e modalità in Kant*, Il Saggiatore, Milano 1969.

- ID., *Prefazione a I. KANT, Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 7-41.
- VELASCO ARROYO J.C., *Kant ¿Un demócrata radical?*, in AA.VV., *Moral derecho y política en Immanuel Kant*, cit., pp. 407-19.
- VENTURELLI D., *Tempo, autocoscienza e libertà nella filosofia di Kant*, in "Giornale di metafisica", n. 1, 1993, pp. 19-40.
- ID., "Il conflitto delle facoltà" di I. Kant e l'idea di Università, in I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., pp. 9-47.
- ID., *Avvertenza*, in I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., pp. 49-52.
- VERRA V., *La rivoluzione francese nel pensiero tedesco dell'epoca*, Edizioni di filosofia, Torino 1969.
- VILLACAÑAS BERLANGA J.L., *La teoría del estado en Kant: la división de poderes*, in AA.VV., *Moral derecho y política en Immanuel Kant*, cit., pp. 187-209.
- VLACHOS G., *La pensée politique de Kant. Métaphysique de l'ordre et dialectique du progrès*, Puf, Paris 1962.
- ID., *Les problèmes des frontières du droit dans la philosophie de Kant et de Fichte*, in "Philosophia", XII, 1982, pp. 277-302.
- VOLLRATH E., *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Klett, Stuttgart 1977.
- VOLPI F., *Kant e l'«oriente della ragione»*, in I. KANT, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, cit., pp. 9-42.
- WALDRON J., *What is Cosmopolitan?*, in "The Journal of Political Philosophy", n. 2, 2000, pp. 227-43.
- WALKER R., *Kant. La loi morale*, Ed. du Seuil, Paris 2000.
- WEIL E., *Problèmes kantians*, Vrin, Paris, 1970; trad. it. *Problemi kantiani*, Quattroventi, Urbino 1980.
- WEINSTOCK D., *Natural Law and Public Reason in Kant's Political Philosophy*, in "Canadian Journal of Philosophy", 1996, n. 3, pp. 389-411.
- WENZEL U.J., *Recht und Moral der Vernunft. Kants Rechtslehre: Neue Literatur und Neue Editionen*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", n. 76, 1990, pp. 227-43.
- WIELAND W., *Kants Rechtsphilosophie der Urteilskraft*, in "Zeitschrift für Philosophische Forschung", n. 1, 1998, pp. 1-22.
- WILLASCHEK M., *Which Imperatives for Right? On the non-Perspective Character of Juridical Laws in Kant's Metaphysics of morals*, in AA.VV., *Kant's Metaphysics of morals*, cit., pp. 65-87.
- WILLIAMS H., *Kant's Political Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford 1983.
- ID., *Kant, Rawls, Habermas and Metaphysics of Justice*, in "Kantian Review", n. 3, 1999, pp. 1-17.

- WITT E.J.C., *Kant and the Limits of Civil Obedience*, in "Kant-Studien", n. 3, 1999, pp. 286-305.
- WOOD A., *Kant's Project for Perpetual Peace*, in AA.VV., *Cosmopolitics. Thinking and Feeling beyond the Nation*, ed. by P. Cheah and B. Robbins, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 1998, pp. 59-76.
- ID., *Practical Anthropology*, in AA.VV., *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., Band IV: Sektionen XI-XIV, pp. 458-75.
- ZENKERT G., *Politik und Friedensstrategie. Kants Entwurf zum ewigen Frieden in der Diskussion*, in "Philosophische Rundschau", n. 2, 1999, pp. 97-115.
- ID., *Kants Utopie des ewigen Friedens und die Topik der Politik*, in "Dialektik", 2001/2, pp. 15-32.
- ZOTTA F., *Immanuel Kant. Legitimität und Recht. Eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie*, Alber, Freiburg 2000.

Finito di stampare nel mese di giugno 2006
nella Stampatre s.r.l. di Torino
via Bologna 220

