

la libertà di coscienza ricade nuovamente sotto l'autorità costituita; è legittimo il sospetto di una bancarotta dell'illuminismo come componente della politica ecclesiastica. A tali condizioni il pronunciamento di von Zedlitz e l'ottimistica versione kantiana costituiscono un presupposto – involontario ma ancor più tragico – del conservatorismo di Wöllner. Lo stesso Kant, come si è visto, dovrà farne le spese¹²⁸.

Prescindendo da una valutazione di tale vicenda, che merita di essere affrontata in base ai successivi sviluppi del pensiero kantiano, è opportuno indugiare sulla distinzione tra studioso e funzionario. Va ricordato che la contraddizione tra statuti e convincimenti apre la crisi all'interno della coscienza (*Gewissen*). Benché possano darsi un limbo dell'incertezza, in cui non si rileva ancora il contrasto, o addirittura una più “confortante” identità tra ciò che si crede e le regole stabilite, a Kant non interessano queste situazioni; è attratto dal lavoro di una ragione critica, che sottopone le premesse ad un controllo costante e solo così scardina l'immobilità ed apre la via al progresso dell'illuminismo. I casi appena delineati sarebbero una situazione di blocco, esiziale nel caso dell'identità; la stessa incertezza dev'essere riconosciuta “ineliminabile”, ma non può essere accettata come se fosse “innegabile” ciò che in essa si presenta. Mediante la contraddizione l'individuo dovrebbe ritrovare criticamente l'unità di pubblico e privato e, con essa, la propria; ma sarebbe un'unità ininterrottamente esposta ad un vaglio critico ed ogni volta riconquistata al prezzo di nuove contraddizioni.

L'uso pubblico, in questo senso, è un concetto limite o una riflessione sul limite di quello privato; l'artificiosità dell'indifferenza è ciò che dev'essere tolto, nella consapevolezza che l'autorità non ha voce in capitolo quando è in questione il valore di ciò che sappiamo. È a questo punto che al funzionario, al prete, al militare ed anche al filosofo (in cui Kant tanto spera nel *Conflitto delle facoltà*) occorrerebbe il cittadino più che il re; ed è qui che la politica kantiana sconta il suo difetto. Benché Kant auspichi successivamente una moderata estensione dei diritti politici¹²⁹, per ora a tutti costoro ed a moltissimi altri non è concesso neppure il “privilegio” di votare contro quelle norme che, anche come funzionari, sono costretti a subire. La libertà diventa vana sul piano politico. Ragionare ma soprattutto obbedire, dice Federico, e Kant annuisce. In tale circostanziata amputazione di ogni conseguenza radicale il saggio in questione si rivela (non solo per ragioni

¹²⁸ Cfr. *ivi*, p. 161.

¹²⁹ Cfr. *Gemeinspruch*, pp. 294-296; trad. it., pp. 141-143.

cronologiche) come il canto del cigno dell'illuminismo¹³⁰.

L'identificazione kantiana tra Stato e società civile¹³¹, secondo un *cliché* ormai al tramonto tra XVIII e XIX secolo, mostra che nell'eliminazione dei ceti come corpi intermedi il filosofo subisce il potere di attrazione dello Stato assoluto, che non vuole filtri tra sé ed i sudditi. Non si tratta della constatazione strettamente formale – e come tale difficilmente contestabile – che fuori dello Stato non c'è diritto e che se ci si oppone si ricade nella condizione di natura. Piuttosto occorre esaminare le conseguenze sull'autointerpretazione del soggetto, che non trova spazi d'azione e d'appartenenza diversi da quelli posti e tutelati dall'autorità, come accade per la Chiesa o la censura, guardata con sospetto ma mai veramente messa in questione¹³². La distinzione tra uso pubblico e privato, così feconda in teoria, si converte in spaccatura, via di fuga nella quale a guidare non è più lo studioso, come Kant dà l'impressione di credere, ma il funzionario ed il ministro e, sopra di loro, il re. Il riconoscimento del potere costituito e la pietra di paragone rassegnano ogni decisione nelle mani del principe; come rappresentante che riassume e riassorbe la volontà del popolo, egli anestetizza la predetta contraddizione e fa divergere d'autorità i due usi o limiti. Nonostante un tortuoso percorso sulla rappresentanza, “rimbalzando” tra popolo e re, Kant non negherà mai definitivamente che le leggi statali provengano da un supremo legislatore impersonato dal monarca¹³³. Rispetto a costui il popolo è ridotto ad un criterio di giudizio astrattamente logico e neppure troppo stringente. A causa dell'imbuto della cittadinanza l'uomo kantiano non riesce a tradurre la fecondità dell'uso privato in una cogenza dell'uso pubblico, che sia reale frutto della sovranità popolare; così la libertà di coscienza diviene una scappatoia. Nella logica dello Stato è il popolo ad avere una realtà problematica, ammesso come possibile dall'arbitrio di un monarca che è libero di negarlo.

La predetta scissione mette in crisi il concetto stesso di comunità, attaccando la sfera individuale e ponendo le premesse per una società

¹³⁰ Cfr. SCHOLDER, *Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland*, cit., p. 460.

¹³¹ Cfr. *MdS*, p. 314; trad. it., p. 213.

¹³² Cfr. DILTHEY, *Der Streit Kants mit der Zensur*, cit., p. 286.

¹³³ Nella *Metafisica dei costumi*, dopo aver scritto che il potere legislativo spetta solo alla volontà collettiva del popolo (cfr. *MdS*, pp. 313-314; trad. it., pp. 213-215), Kant riconosce il monarca come supremo legislatore, cfr. *ivi*, pp. 320-321; trad. it., pp. 225-227.

schizofrenica¹³⁴ o, ancora, per una schizofrenia come condizione di possibilità della vita sociale. Ciò è più evidente quando il dovere morale di illuminare è ridotto all'inoffensiva libertà di pensiero al cospetto del re¹³⁵, il che significa ragionare senza ledere l'attività svolta come membri passivi del governo¹³⁶. In altri termini a destare perplessità non è l'individuazione di due domini, ma la versione che ne forniscono le autorità prussiane e lo stesso Kant. Nel caso esemplare della religione non si parla di Chiesa e Stato, ma di una Chiesa statale a cui si sfugge solo nel foro interiore¹³⁷. La fiducia nella libertà della coscienza, nell'incondizionatezza della legge morale, conduce Kant ad accettare questo *gap* istituzionalmente sancito; sicuro che l'interiorità umana possa infine scardinarlo, implicitamente lascia ad altri la responsabilità di chiederne l'abolizione e di condurla a termine. Resta del tutto trascurata l'evenienza che la scissione tra dentro e fuori possa endemizzarsi e diventare il presupposto di un nuovo e più subdolo meccanismo¹³⁸.

Il progetto di riforma della costituzione religiosa sembra funzionale al mantenimento di un doppio canale, alla costruzione di una sorta di valvola di sfogo che in realtà non consente alla comunità dei fedeli di agire in piena autonomia, come un corpo comune che legiferi su se stesso grazie ad una sovranità morale fondata su libertà e dignità. La prerogativa del principe è sostenuta con un argomento ripreso nel più maturo *Conflitto delle facoltà*: ingerendosi nelle faccende dei sudditi, che espongono le loro idee, egli recherebbe offesa alla sua maestà e si abbasserebbe alla stregua di quei tiranni, che nel suo Stato vogliono riaffermare un dispotismo spirituale sugli altri sudditi¹³⁹. Alla vee-

¹³⁴ Cfr. SCHNEIDER, *Emanzipation und Kritik: Kant*, cit., p. 172.

¹³⁵ Cfr. *WiA*, p. 36; trad. it., p. 46.

¹³⁶ Cfr. *ivi*, p. 37; trad. it., p. 47.

¹³⁷ Anche nella *Metafisica dei costumi*, considerando «evidente» la prevalenza di una costituzione «politico-hierarchica» in cui «la Chiesa possa appartenere come Suo allo Stato», Kant vede in tale struttura la garanzia della libertà di coscienza, cfr. *MdS*, pp. 368-369; trad. it., pp. 319-321; inoltre cfr. *ivi*, p. 327; trad. it., pp. 239-241.

¹³⁸ Si prefigura lo sdoppiamento dell'uomo tra competenze e sfera privata, che fonda una società su legami di natura extrapersonale e cioè sulla funzione *in base* a cui ed *entro* cui l'uomo tecnicamente agisce (cfr. UMBERTO GALIMBERTI, *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 44); si avvia una sorta di oltrepasamento del livello antropologico, che secondo Galimberti ha una tappa importante nel regno dei fini, che collega gli esseri razionali in un sistema sotto leggi comuni e costituisce una premessa alla forma di razionalità tecnica, che in esso si radica e germina fino a scalarlo, cfr. *ivi*, pp. 596-597.

¹³⁹ Cfr. *WiA*, p. 40; trad. it., p. 50 e cfr. KANT, *Der Streit der Facultäten*, *Ak*, VII, p. 19; trad. it., p. 239; inoltre cfr. *MdS*, p. 327.

menza con la quale Kant affronta il dogmatismo ortodosso del clero, fa riscontro una supina accettazione dell'autorità civile, che diviene anche religiosa, trasformata abilmente attraverso una presunzione di autorevolezza morale che renda meno grave la tutela dei sudditi. La *laudatio* tradisce la prerogativa dispotica delle decisioni del sovrano sulla fede: Kant bolla come tiranni i funzionari e ministri di un culto inquadrato nella macchina statale, ma non ne tocca l'ignaro, incolpevole vertice.

Nove anni dopo il saggio sull'illuminismo Kant pubblica la *Religione nei limiti della semplice ragione*, dove definisce l'*Aufklärung*, confermando la centralità della prospettiva del 1784: l'illuminismo consiste nel distinguere il vero culto di Dio – il culto morale – da quello falso, nel quale l'impegno per la buona condotta si subordina al rispetto delle leggi statutarie e rivelate di una fede storica, sperando di compiacere Dio con l'osservanza¹⁴⁰. Resta da chiedersi se tra questi due momenti la versione kantiana del coraggio della ragione, del *sapere aude*¹⁴¹, sia stata capace di investire i ceppi istituzionali – dogma compreso – attraverso cui il governo impone una forma alla società. Facendosi interprete autentico e benevolo delle decisioni del potere, Kant cerca in fondo un sostegno all'insopprimibile paternalismo dell'intellettuale illuminista, con il rischio di essere risucchiato nell'orbita del ben più spregiudicato paternalismo della corona, che pure condanna quando Federico non c'è più¹⁴². La legge diventa l'assoluto che regola la vita conoscitiva, morale e sociale, perdendo il suo potenziale liberatorio; l'illuminista non rinuncia all'esercizio della tutela, iscritta nell'esigenza di far capire agli uomini cosa debbano volere¹⁴³.

Si corre sul filo di una parodia dell'*Aufklärung* o dell'*Aufklärung* come parodia della liberazione, ciò che Johann Georg Hamann, parlando di Kant, dipinge come segue: «Com'è possibile prendersi gioco della pigrizia di quei minorenni, quando il loro tutore, illuminato e responsabile del suo stesso pensiero, secondo gli appellativi affibbiatigli dal distaccato e allibito spettatore di tutto questo teatrino, li considera non dico come macchine, ma come semplici ombre su cui si proietta la sua smisurata statura, e innanzi alle quali non deve avere alcun timore, dal momento che essi sono i suoi spiriti servili, gli unici spiriti alla cui esi-

¹⁴⁰ Cfr. *Religion*, pp. 275-276; trad. it., pp. 508-509.

¹⁴¹ Cfr. *WiA*, p. 35; trad. it., p. 45.

¹⁴² Cfr. *Gemeinspruch*, pp. 290-291; trad. it., p. 138.

¹⁴³ Cfr. AUGUSTO ILLUMINATI, *Gli inganni di Sarastro. Ipotesi sul politico e sul potere*, Einaudi, Torino 1980, p. 13.

stenza egli creda? [...] *L'illuminismo del nostro secolo è, quindi, solo un'aurora boreale, che non lascia profetizzare alcun chiliasmo cosmopolitico, se non, appunto, standosene imbacuccato e protetto dietro la stufa*¹⁴⁴.

3. Orientarsi nel pensare: tra spinozismo e libertinismo

«Probabilmente subiremo presto un mutamento di cui ancora non si può sapere (come di tutte le cose future) se andrà a vantaggio o piuttosto a svantaggio della libertà di pensiero. Certo è che, sia per la buona causa sia per la persona, a tutti dovrebbe dispiacere se a quel punto si potesse accusare con qualche parvenza di verità il primo filosofo del nostro paese e la filosofia in generale di favorire l'ateismo dogmatico. Allora quest'accusa odiosa potrebbe suscitare una certa impressione, che verrebbe invece del tutto annullata se in precedenza Lei avesse smentito ogni legame con questo ateismo fanatico¹⁴⁵. In una lettera del giugno 1786, chiedendo a Kant un intervento nella polemica sullo spinozismo, Biester esprime così preoccupazioni che non si limitano all'illuminismo berlinese, accusato da Jacobi di divinizzare Mendelssohn¹⁴⁶, ma si estendono alla sorte culturale e politica di tutta l'*Aufklärung* e della Prussia. Che lo voglia o no, Kant è un punto di riferimento e tanto le sue azioni quanto le sue omissioni sono in grado di spostare i consensi da una parte o dall'altra.

Tutto è cominciato l'anno precedente con la pubblicazione, a cura di Jacobi, della *Dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, un testo che ha per oggetto il presunto spinozismo di Lessing. Jacobi afferma che nel 1780 quest'ultimo gli ha confessato l'adesione al principio spinoziano dell'*hen kai pan* (uno tutto) e l'insoddisfazione per i concetti ortodossi della divinità¹⁴⁷. L'autore rievoca il dialogo per

¹⁴⁴ JOHANN GEORG HAMANN, *Brief an Christian Kraus vom 18. Dezember 1784*; trad. it., *Lettera sulle contraddizioni dell'illuminismo del 18 dicembre 1784*, in *Che cos'è l'Illuminismo? I testi e la genealogia del concetto*, a cura di Andrea Tagliapietra, Silvia Manzoni, Elisa Tetamo, Bruno Mondadori, Milano 1997, pp. 50-51, corsivo mio. Per una critica all'immobilismo della borghesia tedesca cfr. ERIC J. HOBBSBAWM, *The Age of Revolutions*, London 1962; trad. it., *L'età della rivoluzione (1789-1848)*, a cura di Orazio Nicotra, Mondolibri, Milano 2000, pp. 395-403.

¹⁴⁵ JOHANN ERICH BIESTER, *An Kant, den 11 Jun. 1786*, in *Ak*, X, p. 457; trad. it., *A Kant, 11 giugno 1786*, in IMMANUEL KANT, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, a cura di Franco Volpi, Petra Dal Santo, Adelphi, Milano 1996, pp. 104-105.

¹⁴⁶ Cfr. ivi, p. 454; trad. it., p. 100.

¹⁴⁷ Cfr. FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau 1785 (II ed. accr. 1789); trad. it., *La dottrina di*

sostenere che ogni sapere razionale, se sviluppato con coerenza, conduce ad un esito fatalista ed ateistico¹⁴⁸ e quindi allo spinozismo. È proprio il rigore a far emergere i limiti del razionalismo¹⁴⁹ e ad aprire la via ad uno scetticismo, dal quale prende le distanze perfino Jacobi¹⁵⁰; egli crede in una causa intelligente e personale del mondo¹⁵¹, ma ribadisce, nei confronti dello stesso Lessing, la necessità di un salto mortale, che dalle estreme conseguenze del fatalismo porti al suo superamento attraverso la fede¹⁵²; una devozione naturale a un Dio incognito¹⁵³. La posizione di Jacobi è significativa; sfruttando abilmente – e con una certa parzialità – i limiti del sapere speculativo indicati da Kant, egli restringe all'orizzonte mondano il dominio della filosofia e le preclude ogni conoscenza di Dio, della libertà e della personalità umane¹⁵⁴. È evidente anche lo scontro con Mendelssohn, che sottopone tali concetti all'*habitus* dimostrativo della propria metafisica¹⁵⁵. L'errore del panteismo nasce per Jacobi dal tentativo di superare la mediatezza e condizionatezza del conoscere, trascinando la causa prima all'interno del mondo¹⁵⁶; egli sostiene che non c'è una filosofia na-

Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn, a cura di Francesco Capra, Valerio Verra, Laterza, Bari 1969, p. 67.

¹⁴⁸ Cfr. ivi, pp. 68-69.

¹⁴⁹ «A me piace Spinoza, perché, più di qualunque altro filosofo, mi ha portato alla perfetta convinzione che certe cose non si possono spiegare: cose davanti a cui non si possono chiudere gli occhi, ma che bisogna prendere come si trovano [...]. Con ciò io devo ammettere un'origine del pensiero e dell'azione, che mi rimane affatto inesplicabile», ivi, p. 75.

¹⁵⁰ Cfr. *ibid.*

¹⁵¹ «Il mio credo non è in Spinoza. Io credo in una causa intelligente e personale del mondo», ivi, p. 69.

¹⁵² «Io me la cavo con un salto mortale [...]. Tutto l'affare consiste in questo: che io dal fatalismo concludo immediatamente contro il fatalismo e tutto ciò che vi è connesso», ivi, pp. 69-70.

¹⁵³ Cfr. ivi, p. 16.

¹⁵⁴ Cfr. ivi, p. 44.

¹⁵⁵ Kant afferma in una lettera del novembre 1785: «L'opera dello stimato Mendelssohn è da considerarsi fondamentalmente come un capolavoro dell'illusione nella quale la nostra ragione cade quando scambia le condizioni soggettive della sua determinazione degli oggetti in generale per condizione della possibilità di questi oggetti stessi [...]. Quest'ultimo retaggio di una metafisica con tendenze dogmatiche può essere considerato al tempo stesso come il suo prodotto più perfetto, dal punto di vista tanto della coerenza deduttiva quanto della straordinaria chiarezza espositiva», IMMANUEL KANT, *An Christian Gottfried Schütz. Ende Nov. 1785*, in *Briefwechsel, Ak*, X, pp. 428-429; trad. it., *A Christian Gottfried Schütz, in Epistolario filosofico*, cit., p. 143 e p. 146.

¹⁵⁶ Cfr. JACOBI, *La dottrina di Spinoza*, cit., pp. 69-77.

turale del soprannaturale¹⁵⁷, perché «ogni umana conoscenza procede dalla rivelazione e dalla fede»¹⁵⁸. Una rivelazione veramente miracolosa fonda tanto la nostra convinzione che ci siano le cose fuori di noi¹⁵⁹, quanto la conoscenza e la certezza della realtà e della verità degli oggetti al di là della natura¹⁶⁰.

Jacobi teme la ripresa dello spinozismo che, in una lettera a Mendelssohn del 26 aprile 1785, descrive come un'ombra che si aggira per la Germania, facendo presa non solo tra miscredenti e gente superstiziosa, ma anche tra uomini di prim'ordine¹⁶¹. E profetizza: «Forse assisteremo ancora alla lotta che nascerà sul cadavere di Spinoza, simile alla lotta fra l'arcangelo e Satana su quello di Mosè»¹⁶². Lo spinozismo è generalmente considerato una dottrina critica rispetto agli equilibri dello Stato assoluto ed allo stesso moderatismo borghese¹⁶³ e negli anni '80 si associa ad un'impostazione materialista di provenienza francese, riscontrabile anche nel giurista Karl von Knoblauch o nel predicatore Schultz, il quale denuncia l'accordo tra fede e ragione in Mendelssohn come analogo di una dottrina politica del compromesso¹⁶⁴.

In virtù di tali considerazioni si comprende meglio l'atteggiamento di Biester che, nella citata lettera a Kant, ritiene secondari l'adesione di Lessing alla filosofia di Spinoza e i dettagli dello scontro fra Mendelssohn e Jacobi¹⁶⁵. Il livore che esprime contro quest'ultimo nasce dal fatto che gli imputa «l'affossamento e lo spregio di ogni conoscenza razionale di Dio, l'elogio e la quasi divinizzazione dell'incomprensibile vaneggiamento spinoziano, l'intollerabile raccomandazione ad am-

¹⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 77.

¹⁵⁸ FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, Breslau 1787 (II ed. Leipzig 1815); trad. it., *David Hume e la fede o Idealismo e realismo*, a cura di Norberto Bobbio, De Silva, Torino 1948, p. 5.

¹⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 96.

¹⁶⁰ Cfr. *ivi*, pp. 33-34.

¹⁶¹ Cfr. JACOBI, *La dottrina di Spinoza*, cit., p. 114.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ Sui timori della borghesia moderata per le implicazioni radicali di tale orientamento, cfr. MERKER, *L'illuminismo tedesco*, cit., p. 326.

¹⁶⁴ Cfr. *ibid.* e pp. 332-336. Prima degli anni '80 il materialista e psicologo di Göttinga Michael Hissmann critica la dottrina dell'anima, puntando anche sulla felicità ultraterrena come ideologia della rinuncia e della stabilizzazione politica, cfr. *ivi*, pp. 326-332.

¹⁶⁵ «Ma anche ammesso che si possa provare con sicurezza che Lessing fosse ateo e Moses Mendelssohn un uomo un po' debole, che cosa ci si guadagnerebbe?», BIESTER, *An Kant den 11 Jun. 1786*, cit., p. 454; trad. it., p. 99.

mettere una religione positiva, intesa come l'unica via d'uscita necessaria ed al tempo stesso adeguata ad ogni uomo razionale»¹⁶⁶. In altri termini «per un caso singolare, entrambe le aberrazioni dell'intelletto umano addirittura si congiungono nelle menti di questi nuovi ingannatori»¹⁶⁷, in modo tale che si passi dall'ateismo dogmatico all'esaltazione: «Esaltazione tramite ateismo! [*Schwärmerei durch Atheismus!*]»¹⁶⁸.

Le ripercussioni del dibattito sul razionalismo – questa la preoccupazione di Biester – rischiano di vanificare i progressi che la borghesia moderata ed illuminista ha compiuto sul piano sociale. Non si deve trascurare che la lotta per uscire dalla minorità e le dispute interne all'illuminismo indicano anche che si cerca di sostituire la vecchia tutela con una nuova; ricordando a Kant che ha il dovere di intervenire, Biester osserva che i lettori capiscono poco delle sue complicate trame concettuali, ma il suo nome può fare la differenza, spostare consensi e, se male utilizzato, trarre in inganno molte degne persone¹⁶⁹. Anche da questa parte della barricata ci si preoccupa delle persone di riguardo e tutt'altro che incolte, ma non abbastanza illuminate; esse sono il punto di raccordo rispetto a quel «popolino» che nulla sa di Kant, né dei suoi alleati ed avversari e la cui immaturità è considerata cronica o endemica. È l'implicita conferma dell'intuizione di Hamann, che si beffa dell'illuminismo kantiano e, con esso, dell'autointerpretazione dell'intero movimento. Esiste una divaricazione tra gli interessi della nuova classe intellettuale e politica e quelli del popolo che dev'essere illuminato – ma forse non del tutto – ed al quale, principalmente, occorre dare nuovi simboli da seguire.

Quando Biester gli scrive, Kant sta già lavorando ad un contributo che gli invia i primi di agosto e che si intitola *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*. Le attese di Biester sono soddisfatte, ma in quello stesso mese ne sono confermate anche le preoccupazioni: la morte di Federico II porta una svolta conservatrice nelle scelte della Corona. A dire il vero una buona dose di cautela gli intellettuali l'hanno utilizzata anche durante il regno fredericiano; ne è prova il fatto che due anni prima lo stesso Kant (in un'epoca che se non è illuminata è tuttavia un'epoca di illuminismo)¹⁷⁰ si affrettava a tranquillizzare il go-

¹⁶⁶ *Ibid.*; trad. it., pp. 99-100.

¹⁶⁷ *Ibid.*; trad. it., p. 100.

¹⁶⁸ *Ibid.*; trad. it., p. 102.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ Cfr. *WiA*, p. 40; trad. it., p. 50. Con altre parole, nella coeva *Idea di una storia universale*, Kant scrive: «Siamo civilizzati, sino all'eccesso, in ogni forma di cortesia e de-

verno, professando un uso legittimista della ragione¹⁷¹. La sua è una scelta strategica: critico del meccanicismo in nome della dignità umana, ritiene che la libertà di pensiero richieda una mediazione tra l'esigenza statale di controllo e le incursioni di una ragione, che potrebbe scegliere qualunque direzione, tanto nell'uso pubblico quanto in quello privato. Nel nuovo articolo, pubblicato sulla «*Berlinische Monatschrift*» nell'ottobre 1786, l'autore ritrova tali accenti e, in linea con Biester, torna a riflettere sulla pericolosa deriva di una ragione «esleige»: «[...] poiché la ragione umana non cessa mai di tendere verso la libertà, il primo uso che, una volta spezzate le proprie catene, farà di una libertà rimasta a lungo senza esercizio sarà destinato a degenerare in abuso»¹⁷². Lungo il percorso che conduce dalle catene all'abuso viene fornita al potere una lunga serie di occasioni per rinnovare e potenziare l'apparato di controllo, in modo tale che, circolarmente, l'anarchia della ragione porti con sé altri ceppi in campo civile¹⁷³.

Benché un'analisi sotto il profilo teoretico ecceda i limiti del presente lavoro, è necessario fornire alcune coordinate del discorso kantiano¹⁷⁴. L'autore riflette sulle conseguenze del razionalismo della «filosofia popolare» di Mendelssohn; la dimostrazione dogmatica dell'esistenza di Dio, da lui fornita ricorrendo ad un acritico «senso comune» (o «sana ragione» o «semplice intelletto umano»), potrebbe essere facile preda delle obiezioni di Jacobi; una confutazione, detronizzando la ragione, aprirebbe la via all'ispirazione immediata, all'irrazionalismo ed al fantasticare esaltato (*Schwärmerei*). Kant nega che in teologia il senso comune possa orientare l'uso speculativo della ragione e ritiene che Mendelssohn abbia nociuto alla sua stessa causa¹⁷⁵. Scrive: «Io mo-

coro sociale. Ma per ritenerci *moralizzati* ci manca ancora molto», *Idee*, p. 26; trad. it., p. 38.

¹⁷¹ «Ma 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 un'aperta critica di quella già data; di ciò abbiamo uno splendido esempio, in cui *nessun monarca ha superato quello che noi veneriamo*», *WiA*, p. 41; trad. it., p. 51, corsivo mio.

¹⁷² *SDO*, pp. 145-146; trad. it., p. 28.

¹⁷³ Cfr. *ibid.*

¹⁷⁴ In merito cfr. FRANCO VOLPI, *Kant e l'«orientamento» della ragione*, in KANT, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, cit., pp. 33-39; inoltre cfr. BIANCO, *Fede e sapere*, cit., pp. 185-207.

¹⁷⁵ *SDO*, pp. 133-134; trad. it., p. 16.

strerò [...] che in realtà è solo mediante la ragione che occorre orientarsi e non già facendo ricorso a un preteso occulto senso della verità o ad un'intuizione esaltata gabelata per fede, sulla quale possano venire innestate, senza l'assenso della ragione, la tradizione o la rivelazione»¹⁷⁶.

L'uso speculativo è riportato da Kant alla funzione critica di liberare dalle contraddizioni ed evitare le strettoie dei sofismi¹⁷⁷; perciò viene fornita una ridefinizione del concetto di orientamento, articolata su tre livelli. Al primo si trova la capacità di determinare geograficamente la propria posizione rispetto ai punti cardinali, capacità che deriva dal sentimento della differenza tra mano destra e sinistra, naturalmente radicato nel soggetto e non derivabile dall'intuizione esterna. Il secondo livello consiste nell'ampliare tale accezione, applicandola ad uno spazio matematico in generale, nel quale ci si orienta ricordando semplicemente la posizione degli oggetti, ciò che conferma come una simile attitudine sia connessa alla struttura dell'intelletto umano. Il terzo ed ultimo livello riguarda l'estensione massima del concetto di orientamento, che viene considerato «logicamente»; poiché l'oltrepassamento dei confini dell'esperienza implica l'assenza di oggetti possibili del conoscere, si deve riportare l'uso della ragione a principi o criteri di assenso che sono «soggettivi» non in quanto mutevoli, ma perché legati alla struttura della ragione nel soggetto¹⁷⁸. Un vero e proprio «bisogno» anima la ragione e poiché in tali casi non è possibile formulare un giudizio determinante¹⁷⁹, ciò che si può e si deve fare è elaborare una massima che consenta di esprimere i giudizi, saggiando l'assenza di contraddizioni e riportando ai concetti puri dell'intelletto il rapporto che l'oggetto cercato ha con quelli dell'esperienza. In mancanza di questo si fantasticherebbe (*schwärmen*) invece di pensare¹⁸⁰.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 134; trad. it., p. 16.

¹⁷⁷ Cfr. *ibid.*

¹⁷⁸ Cfr. *ivi*, pp. 134-136; trad. it., pp. 17-18.

¹⁷⁹ Questo, secondo la *Logica Jäsche*, è contrapposto al giudizio provvisorio, o coscientemente problematico, nel quale le ragioni dell'assenso alla verità prevalgono su quelle del dissenso, ma non in maniera definitiva, cfr. IMMANUEL KANT, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, Königsberg 1800, *Ak*, IX, p. 74; trad. it., *Logica*, a cura di Leonardo Amoroso, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 67-68.

¹⁸⁰ Cfr. *SDO*, pp. 136-137; trad. it., pp. 18-19. Così Kant riassume la sua posizione: «Ma si fa a questo punto avanti, a titolo di principio soggettivo, il *diritto del bisogno* della ragione di presupporre e di ammettere ciò che la ragione medesima non può pretendere di sapere attraverso principi oggettivi; si fa quindi avanti, in questo sterminato (e per noi pieno delle più fitte tenebre) campo del soprasensibile, il diritto della ragione a orientarsi nel pensiero unicamente secondo il suo proprio bisogno», *ivi*, p. 137; trad.

In questa sede è sufficiente sottolineare il legame istituito con il concetto di una fede razionale che, sulla scorta della *Critica della ragion pura*, consiste in un assenso soggettivamente sufficiente, accompagnato dalla coscienza della sua insufficienza dal punto di vista oggettivo¹⁸¹. Anche nel saggio del 1786, riaffermando l'illiceità delle prove sull'esistenza di Dio, Kant richiama le linee portanti della *Critica*: il concetto di Dio è postulato come condizione di pensabilità di un ordine che comprende le leggi morali, ma non può essere considerato esistente se non a prezzo di un'illicita conoscenza teoretica¹⁸².

Attraverso tali considerazioni sulla polemica tra Mendelssohn e Jacobi si arriva ad una tesi fondamentale politicamente e giuridicamente: il fallimento della ragione come conseguenza di un uso improprio (illecito nei termini del criticismo) è nefasto per la società, perché il disordine che produce accresce l'esigenza di controllo. Kant si rivolge agli uomini di grande ingegno e di larghe vedute coinvolti nella disputa, prospettando loro le conseguenze dell'attacco alla ragione, implicito in quello alla religione. Un apparente rigore argomentativo rischia di inficiare la vera libertà di pensiero, che opera su tre piani. In primo luogo essa si contrappone alla costrizione civile, legandosi agli atti del parlare e dello scrivere e cioè del comunicare, strumenti indispensabili del pensare in comunione con gli altri; è un tesoro unico tra i fardelli della vita civile, che ci consente di cercare un rimedio ai mali che in

it., p. 19. Sul bisogno della ragione cfr. ADRIANO FABRIS, *Il problema del senso e il concetto di bisogno in alcuni testi kantiani*, in *Immanuel Kant. Filosofia e religione*, a cura di Domenico Venturini, Alberto Pirni, Editrice Impressioni Grafiche, Acqui Terme (AL) 2003, pp. 69-92.

¹⁸¹ La fede razionale o morale consiste in un assenso soggettivamente sufficiente, accompagnato dalla coscienza della sua insufficienza dal punto di vista oggettivo, cfr. *KrV*, pp. 532-538; trad. it., pp. 617-623. Su di essa scrive Kant: «Poiché la prescrizione morale è la mia massima (la ragione comanda infatti che sia così) io avrò fede nell'esistenza di Dio e in una vita futura, e ho la certezza che nulla potrà mai indebolire questa fede, perché in tal caso verrebbero scalzati quei principi morali cui non posso rinunciare senza apparire spregevole ai miei stessi occhi», ivi, p. 536; trad. it., p. 621. Inoltre cfr. *SDO*, p. 141; trad. it., p. 23.

¹⁸² Se sul piano teoretico si tratterebbe di una ipotesi della ragione, su quello pratico si può parlare di un vero e proprio postulato, attraverso cui il filosofo speculativo si orienta allorché deve affrontare quegli oggetti sovrasensibili che sono preclusi all'uso empirico della ragione, cfr. ivi, pp. 141-142; trad. it., pp. 23-24. Sulle prove dell'esistenza di Dio cfr. *KrV*, pp. 392-419; trad. it., pp. 472-501. Sul postulato cfr. ivi, p. 421; trad. it., p. 503. Per la critica kantiana alla teologia cfr. DIETER HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1967²; trad. it., *La prova ontologica dell'esistenza di Dio*, a cura di Sonia Carboncini, Prismi, Napoli 1983, pp. 173-232.

questa ci affliggono. Inoltre la libertà è contraria alla costrizione delle coscienze, che ha luogo quando un'autorità religiosa tutrice impone agli uomini formule di fede, impedendone il libero esame. Infine implica l'autonomia e cioè la sottomissione a quella legge che un essere razionale dà a se stesso. Poiché neppure l'assurdità più grande riesce a tenersi in piedi senza leggi, ritenere che la ragione non ne abbia di proprie significa aprire la porta alla loro imposizione dall'esterno, l'eteronomia: la ricerca sfrenata di libertà conduce alla massima schiavitù¹⁸³.

La disputa sullo spinozismo costituisce una preoccupante discontinuità sul piano culturale, che si associa a quella, temuta in politica, della fine dell'era di Federico; ciò spinge Kant a tornare sul rapporto tra autorità e libertà, toccato due anni prima. In *Che cos'è l'illuminismo?* ha scritto che il corso delle cose umane è strano, inatteso e perfino paradossale, poiché solo in apparenza un elevato grado di libertà civile favorisce la libertà dello spirito di un popolo. Sotto la monarchia fredericiana è esistito quindi un rapporto di proporzionalità inversa tra le due libertà, a quanto pare ben visto da Kant; egli considera un grado minore nella prima come la garanzia di un campo, in cui lo spirito può svilupparsi con tutte le sue forze¹⁸⁴. Ma quest'area potrebbe restringersi sotto la spinta dei liberi pensatori e del governo, che con mire opposte possono lavorare ad un risultato comune, che nei fatti è confermato, tra le altre cose, dalla fuga della «Berlinerische Monatsschrift» sotto il dicastero Wöllner.

In *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* Kant osserva che in un primo momento la Babele di una ragione priva di leggi è tenuta insieme dalla superstizione; poi, quando questa viene scardinata, si avvia una corsa alla libertà che degenera in abuso o persuasione dell'autocrazia della ragione speculativa. Se si comincia ad ammettere solo ciò che può essere provato dogmaticamente, si produce la miscredenza razionale e cioè l'incertezza più completa nelle questioni che non sono risolvibili secondo i canoni tradizionali. La prima vittima sarebbe la legge morale, rifiutata dal libertinismo, il quale consiste nel non riconoscere più alcun dovere; a questo punto interviene lo Stato che, posto in allarme, impone la sua autorità ed abolisce la libertà di pensiero¹⁸⁵. Certa-

¹⁸³ Cfr. *SDO*, pp. 144-145; trad. it., pp. 26-27. Per Kant l'uomo agisce conformemente alla propria volontà secondo il fine della natura, ma come volontà universalmente legislatrice, ciò che viene configurato come opposizione tra eteronomia ed autonomia, cfr. *GMdS*, pp. 432-433; trad. it., pp. 91-92.

¹⁸⁴ Cfr. *WiA*, p. 40; trad. it., p. 51.

¹⁸⁵ Cfr. *SDO*, p. 146; trad. it., p. 28.

mente una protesta radicale, libertina se si preferisce, va prendendo corpo. Ne è esempio Bahrtdt; massone dal 1777, prima di finire come oste è anche pastore e titolare della cattedra di teologia a Lipsia e nel 1789 attacca perfino gli editti di Wöllner, subendo una condanna a due anni di prigione¹⁸⁶. Il suo radicalismo, improntato alla religione naturale e contrario al culto esteriore, lo mantiene in rotta di collisione con lo stesso clero, che accusa con toni del tutto diversi da quelli kantiani¹⁸⁷, affiancato, con non minor veemenza, da Peter Villaume¹⁸⁸.

Kant non si scaglia contro il governo e neppure si rivolge direttamente ad esso. Esorta gli amici del genere umano a non contestare alla ragione il ruolo di ultima pietra di paragone della verità (*letzter Probestein der Wahrheit*); andrebbero incontro ad una sventura che è la perdita della libertà, la quale dovrebbe essere esercitata secondo la legge (*gesetzmäßig*) per promuovere un mondo migliore¹⁸⁹. Ma a questo punto il rinvio kantiano alla legge appare ambiguo, poiché la mozione d'ordine in senso filosofico si confonde con quella dell'autorità e l'autonomia trapassa nell'eteronomia. Una "sovrana" indecisione sulla sovranità rischia di vanificare ogni nobile speculazione sul pensiero autonomo.

Occorre valutare con attenzione il pur brillante ripescaggio kantiano dell'illuminismo, condotto all'insegna del «pensare da sé» come «suprema pietra di paragone della verità»¹⁹⁰. Si tratta di un «principio

¹⁸⁶ Cfr. MÖLLER, *Stato assoluto o Stato nazionale*, cit., pp. 394-395 e p. 601. Ancora su Bahrtdt cfr. BARTH, *La teologia protestante nel XIX secolo*, cit., pp. 216-217 e cfr. VALJAVEC, *Storia dell'illuminismo*, cit., pp. 172-173.

¹⁸⁷ Bahrtdt si scaglia contro il fanatismo religioso, autore della religione positiva e responsabile di aver reso tiranni i principi e ribelli i sudditi; dopo aver scritto che la religione ha oppresso ed oscurato le coscienze, rincara la dose: «solo i preti e la fede nella religione positiva potevano trasformare intere nazioni in bestie da macello ed i loro re in carnefici, mentre entrambi in una religione naturale sarebbero rimasti uomini», CARL FRIEDRICH BAHRDT, *Würdigung der natürlichen Religion und des Naturalismus in Beziehung auf Staat und Menschenrechte* (ed. or. Halle 1791), parz. in *Revolutionäre Vernunft*, cit., p. 67, trad. mia.

¹⁸⁸ Ponendo a confronto commercio e religione, di questa Villaume condanna la rabbia omicida, la brama di dominio, che non finisce mai di accanirsi su chi ne è stato conquistato; mentre il commercio dopo aver imperversato si acqueta e si pente quasi dei suoi crimini (così la pensa Villaume), «la religione, dopo aver inferito, rende grazie a Dio, compiaciuta gli offre in sacrificio i propri crimini e si aspetta una ricompensa, poiché ha fatto tutto in suo nome ed in suo onore. Un primo delitto è il preludio ad altri, poiché di esso si fa un merito», PETER VILLAUME, *Über das Verhältniß der Religion zur Moral und zum Staate* (ed. or. Libau 1791), ivi, p. 68, trad. mia.

¹⁸⁹ Cfr. SDO, pp. 146-147; trad. it., pp. 28-29.

¹⁹⁰ «Pensare da se stesso significa cercare in sé (cioè nella propria ragione) la su-

negativo dell'uso della facoltà di conoscere», in quanto rifiuta ogni regola che non superi la prova dell'universalizzazione ed è definito anche come «massima dell'autoconservazione della ragione»¹⁹¹. Viene riproposto un criterio già individuato nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, dove presiede alla scelta di massime per l'agire morale¹⁹² e sul quale poggia l'edificio del «regno dei fini»¹⁹³. La fondazione kantiana del rapporto tra ragione teoretica e pratica determina ancora una volta il sistema delle nostre libertà; ma non dispiega tutto il suo potenziale. La peculiare interpretazione del nesso tra pubblico e privato (riconducibile nello scritto sull'illuminismo alla libertà di coscienza in materia di fede) funge da «camera di compensazione»; la comunità religiosa, che è innanzitutto una comunità di esseri morali, assorbe ed esaurisce le energie da destinare alla riforma di quella civile. Il riconoscimento dell'autorità costituita, mosso dalle buone intenzioni di una continuità pacifica e riformista, lascia Kant fuori dal perimetro delle prerogative regie, che restano intatte.

Nell'accettazione kantiana di questo sistema ed in quella della censura, presenti già in *Che cos'è l'illuminismo?*, sono implicite le conseguenze che nel 1786 il filosofo, ammonendo i pensatori troppo liberi, proietta in un futuro non troppo lontano e dipinto a tinte fosche: eccedere significa esporsi a contromisure di segno opposto. Stupisce l'ingenuità con cui il meccanismo statale viene restaurato dopo essere stato guardato in modo tanto circospetto; la reazione che oppone all'azione esterna non è commentata, non è valutata. Per Kant è scontato che ciò accada in base ad un automatismo; esso, in fondo, gli permette di attribuire le responsabilità dei perturbamenti dell'ordine a quella che oggi si direbbe società civile. Le condizioni poste con la distinzione

prema pietra di paragone della verità: e la massima di pensare in ogni circostanza da se stesso è l'illuminismo», ivi, p. 146; trad. it., p. 29.

¹⁹¹ Cfr. ivi, p. 147; trad. it., p. 29.

¹⁹² «Il fondamento di ogni legislazione pratica [...] si risolve oggettivamente nella regola e nella forma dell'universalità che la rende idonea [...] ad essere una legge (in questo caso una legge della natura) e, soggettivamente, nel fine; ma il soggetto di tutti i fini è ogni essere ragionevole in quanto fine in se stesso [...]; dal che deriva ora il terzo principio pratico della volontà come condizione suprema del suo accordo con la ragione pratica universale, cioè l'idea del volere di ogni essere ragionevole in quanto volontà universalmente legislatrice», *GMdS*, p. 431; trad. it., p. 431.

¹⁹³ «Il concetto che ogni essere ragionevole deve considerarsi l'autore, in virtù delle massime della sua volontà, di una legislazione universale affinché possa, da questo punto di vista, giudicare se stesso e le sue azioni, conduce a un concetto assai fecondo che si connette a questo, cioè al concetto di un regno dei fini», ivi, p. 433; trad. it., p. 92.

ne, insieme ufficiale ed officiosa, tra uso pubblico e privato della ragione producono le prime conseguenze visibili. L'acritica coabitazione con il potere, garantita dalla scissione degli ambiti, apre la via agli eccessi di un governo arbitro, che è stato "trascurato" nel quadro teorico della lotta per la libertà. L'appello alla misura non si può indirizzare a Federico Guglielmo II o a Wöllner, ma neppure lo si sarebbe potuto a Federico II. Come si è visto, i re vanno lodati ed obbediti ed i cittadini e sudditi comandati oppure esortati dai loro pari.

È facile illuminare i singoli, prendendoli da giovani, ma è difficile illuminare un'epoca, scrive Kant, perché spuntano sempre ostacoli che fanno l'opera in parte vana ed in parte gravosa¹⁹⁴. E le ragioni di tale difficoltà vanno esplicitate. Accanto ai giovani ci sono i vecchi e cioè coloro che non sono stati educati all'illuminismo. Di tale "senilità" partecipano anche gli statuti immutabili di una religione positiva rivelata, come insegna lo scritto sull'illuminismo; ma ne fanno parte anche la positività degli statuti normativi – che si trovano a monte di tutto questo – ed il residuo di eudemonismo che ancora guida chi governa e chi legifera, pericolosamente sovrapposti dall'assolutismo. Ma se il potere non può essere messo in questione, come se non fosse esercitato dall'uomo sull'uomo, diviene una variabile strutturale ed ingombrante della storia umana; in tal modo rischia di regredire da atto a fatto, uno di quelli che la provvida natura usa per stimolare l'insocietabile socievolezza umana e far nascere la società, che dovrà poi progredire da unione patologica – o forzata – ad unione morale¹⁹⁵. Lo sguardo kantiano, per riprendere un'immagine appena usata, è basso sull'orizzonte della ragione e resta ai piedi della mole autoritaria; questa getta un'ombra minacciosa e certo assai più corposa dei bagliori della sua *Aufklärung*.

4. Teodicea e diritto pubblico

Nel 1791, sempre sulla «Berlinerische Monatsschrift», Kant pubblica *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*; si tratta di un saggio che mette in evidenza le ragioni del distacco dalla filosofia leibniziana, già consumatosi nel 1766 con i *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*¹⁹⁶. Non è possibile ripercorrere analiticamen-

¹⁹⁴ Cfr. *SDO*, p. 147; trad. it., p. 29.

¹⁹⁵ Cfr. *Idee*, pp. 19-23; trad. it., pp. 31-36.

¹⁹⁶ Cfr. IMMANUEL KANT, *Träume eines Geistersehers erläutert durch die Träume*

te i rapporti di Kant con il pensiero di Leibniz e quello di Wolff, che si presenta come sua derivazione¹⁹⁷; nel percorso dalle tre *Critiche* alla "resa dei conti" del 1791, sarà opportuno soffermarsi su quei nuclei argomentativi che, muovendo dai domini teoretico e pratico, conducono alla teologia. In relazione a quest'ultima si mostrerà come le distinzioni kantiane tra gli ambiti del sapere svolgano una funzione di garanzia, che dal piano gnoseologico si estende a quello politico, riconnettendosi alla suddivisione tra uso privato e pubblico della ragione.

Nella *Critica della ragion pura* Kant sostiene che Leibniz e Wolff, considerando meramente logica la differenza tra sensibile ed intellettuale, hanno «impresso a tutte le ricerche sulla natura e l'origine delle nostre conoscenze un indirizzo del tutto erroneo»¹⁹⁸. Le conseguenze di tale rilievo sono visibili nel capitolo sul *Fondamento della distinzione di tutti gli oggetti in generale in fenomeni e noumeni*¹⁹⁹ e sono ancor più esplicite nell'appendice sulla *Anfibolia dei concetti della riflessione*, dove la mancata separazione tra oggetto puro dell'intelletto e fenomeno è l'occasione per un affondo contro i cardini del pensiero di Leibniz: l'identità degli indiscernibili, l'idealità di spazio e tempo, ma soprattutto la monadologia, che rende intellettuale la differenza tra interno ed esterno, e la connessa armonia prestabilita, unica garanzia dell'interazione tra le sostanze individuali in un disegno unitario superiore²⁰⁰. Poste le condizioni per un sapere teoretico fondato, Kant confuta le prove *speculative*

der Metaphysik, Königsberg 1766, *Ak.*, II, pp. 315-374; trad. it., *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in *Scritti precritici*, a cura di Pantaleo Carabellese, revisione e ampliamento a cura di Rosario Assunto, Rolf Hohenemser e Angelo Pupi, Laterza, Roma-Bari 2000³, pp. 347-405.

¹⁹⁷ Sulle relazioni della filosofia precritica di Kant con il pensiero di Leibniz e la sua interpretazione wolffiana cfr. JOSEF KREMER, *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller*, Reuther & Reichard, Berlin 1909, pp. 155-168; cfr. OTTO LEMPP, *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller*, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, Leipzig 1910, pp. 241-353: 241-275; inoltre cfr. STEFANO SEMPLICI, *Dalla teodicea al male radicale. Kant e la dottrina illuminista della "giustizia di Dio"*, CEDAM, Padova 1990, pp. 45-77 e cfr. GERARDO CUNICO, *La teodicea etico-teleologica*, in *Kant e la filosofia della religione*, cit., I, pp. 417-442. Per una valutazione dei rapporti tra religione e filosofia critica cfr. WILLI OELMÜLLER, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979, pp. 103-239; in particolare sullo scritto *Sul fallimento* cfr. ivi, pp. 189-218.

¹⁹⁸ *KrV*, p. 66; trad. it., p. 115.

¹⁹⁹ Cfr. ivi, p. 204; trad. it., p. 266.

²⁰⁰ Cfr. ivi, pp. 217-218 e pp. 220-221; trad. it., pp. 282-283 e pp. 286-287.

dell'esistenza di Dio e quindi le stesse dimostrazioni leibniziane²⁰¹, puntando su una teologia morale in cui l'incondizionatezza delle leggi pratiche fa postulare l'esistenza di un essere supremo²⁰².

Nella *Critica della ragion pratica* la distinzione tra dominio teoretico e pratico permette a Kant di affrontare il rapporto tra Dio e la libertà umana, criticando Leibniz in riferimento al meccanismo ed alla sua necessità. Com'è noto, la questione della libertà e del male si sviluppano in Leibniz a partire dalla limitatezza delle sostanze individuali, intesa nella *Teodicea* come male metafisico o imperfezione, da cui conseguono il male morale (peccato) e quello fisico (dolore)²⁰³. Si può riassumere la questione attraverso i capitoli VIII, XIII e XXX del *Discorso di metafisica*. Agli occhi di Dio la natura umana è leggibile ovvero pre-determinata in tutte le sue azioni, ma ciò non annulla la libertà. Se dalla nozione di sostanza individuale Dio può dedurre il passato ed il futuro – così come dalla natura del cerchio si passa alle sue proprietà –, l'uomo è opaco a se stesso in virtù della predetta finitezza; è in base ad essa che prende le decisioni e vuole realmente ciò che fa. Dunque per Leibniz la questione se il peccare di Tizio sia sicuro *ab aeterno* passa in subordine di fronte al fatto che egli ha deciso in quel modo²⁰⁴. L'esi-

²⁰¹ Cfr. *ivi*, pp. 385-403; trad. it., pp. 464-476. Sulla critica delle prove dell'esistenza di Dio in riferimento al pensiero leibniziano cfr. KREMER, *Das Problem der Theodicee*, cit., pp. 168-186. Sul ruolo delle idee e dell'ideale nella teologia kantiana cfr. ITALO MANCINI, *Kant e la teologia*, Cittadella Editrice, Assisi 1975, pp. 40-47.

²⁰² Cfr. *KrV*, pp. 420-426; trad. it., pp. 501-508.

²⁰³ Cfr. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von Carl Immanuel Gerhardt, 7 Bde, Berlin 1875-1890, VI; trad. it., *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, in *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai ed Enrico Pasini, vol. III, UTET, Torino 2000, III, pp. 123-127. Sulla distanza di Kant rispetto alla finitezza umana intesa come male metafisico, cfr. FRIEDRICH BILLICHSICH, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. II: Von Eckehart bis Hegel*, Verlag A. Söxl, Wien-Köln 1952, p. 231.

²⁰⁴ Cfr. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique*, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Darmstadt-Berlin-Leipzig 1923 ss., VI, 4, Akademie Verlag, Berlin 1999; trad. it., *Discorso di metafisica*, in *Scritti filosofici*, cit., I, pp. 268-269; pp. 272-274 e pp. 292-294. Leibniz ritiene di salvaguardare la libertà con la distinzione tra necessario e certo; il primo è verità di ragione e fondato sul principio di non contraddizione, mentre il secondo è verità di fatto, basato sul principio di ragion sufficiente: nulla accade senza una causa. In base a ciò le azioni degli uomini non sono tali che il loro contrario sarebbe impossibile/contraddittorio; la libertà sarebbe preservata dalla loro appartenenza alle verità di fatto e dunque alla possibilità di un esito differente, cfr. GOTTFRIED WILHELM

stenza del male morale e di quello fisico, si legge altrove, va spiegata con la circostanza che tutte le azioni si compongono in un ordine più vasto che Dio ha scelto in vista del Bene, creando il migliore dei mondi possibili²⁰⁵; allo stesso modo opera ogni grande Architetto, allorché considera l'occorrente per una costruzione e, nel progettartela, non può separare i fini dai mezzi necessari a raggiungerli²⁰⁶. Riepilogando, la prescienza divina non implica necessità: la contingenza del futuro resta preservata²⁰⁷.

Opponendosi alla fondazione teoretica del nesso tra etica e teologia e dubitando delle tesi leibniziane sulla libertà dell'uomo, nella *Critica della ragion pratica* Kant afferma che la libertà trascendentale dev'essere sottratta al condizionamento empirico, ma anche a quello delle rappresentazioni, poiché entrambi costituiscono motivi determinanti della causalità di un essere, la cui esistenza è determinabile nel tempo; in entrambi i casi si tratterebbe di una necessità, che può essere tanto quella dell'«automaton materiale», quanto quella dell'«automaton spirituale» di cui parla proprio Leibniz²⁰⁸. Kant non accetta che tutto nell'uomo, comprese le rappresentazioni in base a cui ragiona e desidera, sia predeterminato agli occhi di Dio e nel contempo libero; per questo bolla la condizione dell'automa leibniziano come «libertà del girarrosto»²⁰⁹. L'autonomia della ragion pratica kantiana è il punto chiave della reinterpretazione del rapporto tra uomo e Dio; una rilettura capace di colpire la tendenza alla schematizzazione morale, che tra il XVII e il XVIII secolo caratterizza tanto i negatori quanto i sostenitori delle dimostrazioni speculative dell'esistenza di Dio²¹⁰. Laddove Leib-

LEIBNIZ, *Ohne Ueberschrift, enthaltend die sogenannte Monadologie*, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, cit., VI; trad. it., *Principi filosofici o Monadologia*, in *Scritti filosofici*, cit., III, pp. 457-459 e cfr. *Saggi di teodicea*, cit., p. 136.

²⁰⁵ Cfr. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, cit., VI; trad. it., *Principi della natura e della grazia, fondati nella ragione*, in *Scritti filosofici*, cit., III, p. 449.

²⁰⁶ Cfr. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, cit., p. 155.

²⁰⁷ Cfr. *ivi*, pp. 130-133.

²⁰⁸ Sull'«automaton spirituale» scrive Leibniz: «Tutto è dunque certo e determinato in anticipo nell'uomo, come ovunque, del resto; e l'anima umana è una specie di automa spirituale, sebbene le azioni contingenti in genere e quelle libere in particolare non siano, per questo motivo, necessarie di una necessità assoluta, che sarebbe davvero incompatibile con la contingenza», *ivi*, p. 140; sul medesimo argomento cfr. *ivi*, pp. 388-389.

²⁰⁹ Cfr. *KpV*, p. 97; trad. it., p. 240.

²¹⁰ Cfr. COSTANTINO ESPOSITO, *Introduzione a IMMANUEL KANT, Lezioni di filosofia della religione*, a cura di Costantino Esposito, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 52-53.

niz rivendica il merito di aver condotto tali prove dalla certezza morale a quella metafisica²¹¹, le distinzioni rammentate consentono a Kant di invertire il percorso e porre la prima certezza al di sopra della seconda; la soluzione di continuità tra facoltà ed ambiti del sapere assegna alla morale una funzione tutt'altro che *schematica* o subordinata.

La riflessione sulla teleologia nella *Critica del Giudizio*, che precede di un anno il saggio *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, poggia sull'idea pura della ragione di una libertà che è sottratta alla determinazione teoretica: «Fra le tre idee pure della ragione, Dio, la libertà e l'immortalità, quello della libertà è l'unico concetto del soprasensibile che dimostri la sua realtà oggettiva nella natura (per mezzo della causalità che vi è pensata) mediante gli effetti che può avere in essa, e appunto perciò rende possibile il legame delle altre due con la natura e di tutte e tre in una religione»²¹². Ogni teologia fisica (sostiene Kant riprendendo argomenti della *Critica della ragion pura*) cerca di risalire dagli scopi della natura alla causa suprema ed alle sue proprietà, ma non può che ricadere nel dominio empirico, senza inferire alcunché di lecito in rapporto al sovrasensibile²¹³. Solo l'uomo come essere morale – e quindi all'interno di una teologia morale²¹⁴ – è condi-

²¹¹ Leibniz critica l'argomento *a priori* cartesiano, che, posto Dio, passa all'esistenza senza mostrare la non contraddittorietà e cioè la possibilità dell'esistenza stessa e scrive: «Si deve ammettere che se non si dà una dimostrazione metafisica della possibilità dell'essere perfetto, se ne ha certo una forte presunzione che può arrivare fino alla certezza morale, per non parlare, in questa sede, delle dimostrazioni perfette dell'esistenza di Dio, che si possono trarre *a posteriori* e cioè a partire dagli effetti», GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Obne Ueberschrift, enthaltend ein Schreiben Leibnizens in Betreff der zu Basel 1699 erschienenen Schrift: Judicium de argumento Cartesii pro existentia Dei petito ab ejus idea*, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, cit., IV, p. 404, trad. mia. Nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* Leibniz ribadisce simili considerazioni, cfr. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, cit., VI, 6, Akademie Verlag, Berlin 1962; trad. it., *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in *Scritti filosofici*, cit., II, pp. 423-424; e successivamente afferma della prova *a posteriori*, fondata sull'ordine dell'universo: «Ma un simile argomento, che non sembra essere che di una certezza morale, è spinto fino a una necessità pienamente metafisica, in virtù della nuova specie di armonia che io ho introdotto e che è l'*armonia prestabilita*», ivi, p. 426.

²¹² *KdU*, p. 474; trad. it., p. 637.

²¹³ Cfr. ivi, pp. 436-442; trad. it., pp. 559-569.

²¹⁴ Sulla distinzione tra teleologia fisica e morale e sulla capacità del dominio morale di compensare le insufficienze del sapere teoretico cfr. ivi, pp. 447-448; trad. it., pp. 581-583. Riflettendo sulla teleologia morale come unica base possibile per una teologia, Kant osserva che quest'ultima, così fondata, «conduce anche immediatamente alla religione, vale a dire alla conoscenza dei nostri doveri in quanto ordini divini», ivi, p. 481; trad. it., p. 655.

zione per concepire il mondo come un tutto connesso secondo fini a lui subordinati e per giungere al concetto di un'intelligenza legislatrice della natura, di un Dio che è anche supremo legislatore in un regno morale dei fini; ciò permette di definirlo onnisciente, onnipotente, assolutamente buono e giusto e, infine, eterno ed onnipresente²¹⁵.

Cercandone un'integrazione, Kant affronta l'alternativa tra le due anime dell'illuminismo: una è la teodicea come "dover essere" di una filosofia della storia legata alla finalità ultraterrena, progetto di realizzazione della bontà del creato; e l'altra è la conoscenza meramente empirica, che si pretende scevra da pregiudizi in un riferimento diretto ai fatti²¹⁶. Com'è stato accennato, le distinzioni kantiane tra dominio teoretico e pratico servono a fondare e garantire tanto il sapere scientifico quanto la morale e la religione, poggiandoli su basi più sicure e senza l'intenzione di fare "piazza pulita" di ogni certezza, come invece pensa il Mendelssohn delle *Ore mattutine*²¹⁷. Benché siano state rilevate delle zone d'ombra nel percorso di Kant, va riconosciuto che le convinzioni contro cui si rivolge sono quelle che "ideologicamente" supportano una continuità tra teoresi, teologia e morale e che passano dalla conoscenza del mondo a quella di Dio e delle regole che egli prescriverebbe all'uomo; rintracciando nelle leggi dell'uomo la volontà e la saggezza divine, questo tipo di sapere diviene strumento di legittimazione e controllo per il potere costituito²¹⁸. Così si comprende me-

²¹⁵ Cfr. ivi, pp. 443-444; trad. it., pp. 573-575.

²¹⁶ Cfr. WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN, *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, pp. 7-9. Sulla centralità della teodicea nella Germania del '700 cfr. ERNST CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932; trad. it., *La filosofia dell'illuminismo*, a cura di Ervino Pocar, La Nuova Italia, Scandicci 1973, pp. 195-227. Sempre sulla teodicea e sul dibattito che coinvolge fronte ortodosso, deisti e critici radicali francesi cfr. MÖLLER, *Stato assoluto o Stato nazionale*, cit., pp. 391-393.

²¹⁷ Mendelssohn parla di un «Kant che macina tutto», MOSES MENDELSSOHN, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* (ed. or. Berlin 1785), in *Gesammelte Schriften*, III, 2, bearbeitet von Leo Strauss, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, p. 3, trad. mia. In seguito Heine, ricostruendo la storia della religione e della filosofia tedesca da Lutero ad Hegel, rivendica per Kant il ruolo di grande distruttore (*größte Zerstörer*) del deismo e ne paragona l'impatto rivoluzionario a quello di Robespierre, dichiarando anzi che si è spinto ben oltre quest'ultimo sulla via del terrore, cfr. HEINRICH HEINE, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (ed. or. 1834), in *Werke*, IV, hrsg. von Helmut Schanze, Insel, Frankfurt a.M. 1968, p. 124.

²¹⁸ Tarello descrive la situazione nell'area tedesca tra XVII e XVIII secolo, individuando due tendenze prevalenti; una risale a Leibniz attraverso Wolff e pone il nesso tra teodicea e comunità degli uomini, fondando il diritto nella legge di Dio. L'altra fa ca-

glio anche l'intervento nella polemica sul panteismo, perché, accanto ai pericoli che derivano dall'ispirazione immediata e dallo scetticismo, Kant vede nello stesso Mendelssohn l'esponente di un partito, il cui bagaglio teorico risale alla teologia naturale di Wolff e, più indietro, all'orizzonte della teodicea di Leibniz²¹⁹ e dunque al predetto legittimismo politico, che affonda le sue radici nel terreno speculativo e teologico. Quale che sia il giudizio sulla coerenza e sui risultati conseguiti da Kant, gli si deve riconoscere che la distinzione tra teoretico e pratico è condizione fondamentale per pensare quella tra uso privato ed uso pubblico della ragione, considerata come garanzia del soggetto davanti al potere.

Nel *Fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea* Kant riparte dal tribunale della ragione. Si tratta senza dubbio di una corrispondenza e di una risposta all'immagine usata da Leibniz nella *Teodicea*²²⁰. D'altra parte l'impostazione giuridica delle controversie del sapere anima l'intero corpus critico della filosofia kantiana; trova un esempio notissimo nella *Prefazione* alla prima edizione della *Critica della ragion pura*²²¹ ed un'applicazione altrettanto nota in rapporto alle antinomie²²². Le forti tensioni politiche che si addensano sulla religione spingono Kant ad accentuare il nerbo giuridico della sua argomentazione ed a sfruttarlo con incisività anche sul piano retorico. Com'è stato notato, un processo alla saggezza divina rappresenta un'emancipazione rispetto alla tradizione, in cui ad essere sotto accusa è sempre stato l'uomo; nel contempo l'affrancamento non può spingersi tanto oltre da fare a meno di Dio, della cui sapienza e bontà le parti convenute in giudizio devono dibattere²²³.

po a Pufendorf e Thomasius e segna il ripensamento dei principi del diritto naturale, puntando sull'autonomia della legge umana per affrancarsi dalla teologia morale del primo indirizzo, cfr. TARELLO, *Storia della cultura giuridica europea*, cit., pp. 97-98 e pp. 106-156; inoltre cfr. GUIDO FASSÒ, *Pufendorf e altri scrittori di diritto naturale del Seicento*, in *Storia della filosofia del diritto. II. L'età moderna*, edizione aggiornata a cura di Carla Faralli, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 137-151 e NORBERTO BOBBIO, *Leibniz e Pufendorf*, in ID., *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli 1971², pp. 129-145.

²¹⁹ Cfr. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Theodizee und Tatsachen*, cit., p. 154.

²²⁰ L'espressione compare nei §§ 29 e 49 della *Prefazione*, cfr. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, cit., p. 69, p. 81.

²²¹ Cfr. *KrV*, p. 9; trad. it., p. 65.

²²² Sull'immagine del tribunale cfr. *KrV*, p. 345; p. 442; p. 485; p. 491 e p. 512; trad. it., p. 421; p. 524; p. 567; p. 574 e p. 596. Sul modello giuridico con esplicito riferimento alle antinomie cfr. DAVID ROLAND DOUBLET, *Die Vernunft als Rechtsinstanz*, Solum Verlag-Ferdinand Schöningh, Oslo-Paderborn 1989, p. 172, trad. mia.

²²³ Cfr. OELMÜLLER, *Die unbefriedigte Aufklärung*, cit., pp. 192-193.

Ma nel procedimento istituito da Kant i ruoli dell'accusa, della difesa e l'istanza giudicatrice sono sostenuti dall'intelletto umano²²⁴ e ciò comporta una novità fondamentale; nella sua teologia morale l'autonomia pratica fa della ragione il luogo di un'interpretazione originaria della volontà divina, come se la libertà fosse l'occasione per un atto riflessivo della divinità: «Dio diventa [...], tramite la nostra stessa ragione, l'interprete della propria volontà, annunciata attraverso la creazione; e questa interpretazione possiamo chiamarla autentica»²²⁵. Dietro le singole posizioni, alle spalle delle individualità che disputano sulla teodicea, Kant pone dunque una ragione che cerca l'unità con se stessa e la cui imperatività morale, come si vedrà più dettagliatamente, riassume ed esprime la voce di Dio in una «teodicea autentica».

I sostenitori della teodicea, scrive Kant nel 1791, credono che la somma saggezza del creatore abbia prodotto l'armonia degli scopi nel migliore dei mondi possibili, mentre i loro oppositori sottolineano la presenza di un male che contraddirebbe un simile finalismo della creazione (*das Zweckwidrige*)²²⁶. L'aver indicato i limiti della ragione teoretica e l'aver fondato una fede razionale sulla ragione pratica consente a Kant di sostenere che anche la teodicea si riduce ad una perorazione (*verfechten*) della causa di Dio, un atto presuntuoso della ragione che non riconosce i propri limiti; perché ciò non accada è indispensabile il libero esame di ogni dottrina che esiga il nostro rispetto, affinché questo sia sincero e non simulato²²⁷. Perciò si dovrà ricorrere ad una sorta di procedimento giudiziario, in cui il sostenitore della teodicea operi da avvocato di Dio (*Sachwalter Gottes*) e confuti le tesi della controparte²²⁸. Tutta l'area semantica della disputa cade nel dominio giuridico ed all'immagine della perorazione dell'avvocato di Dio viene dato un ulteriore sviluppo: «L'autore d'una teodicea acconsente pertanto a che questa causa [*Rechtshandel*] sia portata dinanzi al tribunale della ragione [*Gerichtshof der Vernunft*], e s'impegna, come avvocato della difesa [*Sachwalter*], a difendere [*vertreten*] la parte accusata [*der angeklagte Theil*] con una confutazione in piena regola di tutte le impu-

²²⁴ Cfr. *ivi*, p. 191.

²²⁵ *MVT*, p. 264; trad. it., p. 141.

²²⁶ Cfr. *ivi*, p. 255; trad. it., p. 131. In altri termini alcuni vedono una "controfinalità" pura nella presenza del male morale, una relativa in quello fisico ed una terza nella mancata corrispondenza tra delitti e pene; sulle argomentazioni ed i commenti kantiani cfr. *ivi*, pp. 256-262; trad. it., pp. 133-139.

²²⁷ Cfr. *ivi*, p. 255; trad. it., p. 131.

²²⁸ Cfr. *ibid.*

tazioni [*Beschwerde*] mosse dalla parte avversa: egli non ha pertanto il diritto, nel corso del processo [*Rechtsgang*], di respingere queste accuse sollevando d'autorità [*durch einen Machtspruch*] un'eccezione di incompetenza del tribunale [*Unstatthaftigkeit des Gerichtshofes*] dell'umana ragione (*exceptionem fori*)»²²⁹.

Kant giudica arbitrarie le argomentazioni di entrambi i convenuti; dato che la teodicea interpreta la natura come manifestazione della volontà divina²³⁰ e conclude alla moralità di quest'ultima partendo dall'esperienza²³¹, anche le sue argomentazioni oltrepassano i limiti dell'intelletto individuati dal criticismo e perciò l'esito di questo processo (*der Ausgang dieses Rechtsbandels*) non le è favorevole. Per indicare un'alternativa a quello che, nei termini del criticismo, si conferma come un "uso illecito" della nostra facoltà di conoscere, Kant resta ancora nel modello della razionalità giuridica, riassumendo in un'immagine il percorso fatto negli anni precedenti. Egli rinvia al metodo ermeneutico di un giurisperito, che indaghi la volontà del legislatore: l'interpretazione è «dottrinale» se, muovendo dalla "lettera", cerca di ricostruire il senso della norma, riportandola alle intenzioni espresse in altra sede da chi legifera; è invece «autentica» se è quest'ultimo a fornirla²³². Nella teodicea, sostiene Kant, il mondo dei fenomeni è il "testo" dal quale l'uomo pretende di risalire alla volontà ultima del Creatore; e questa è la «teodicea vera e propria», che quindi non è altro che «dottrinale». Tuttavia, prosegue il filosofo, non si può negare l'appellativo di teodicea – e per giunta «autentica» – a quella in cui ci facciamo un'idea di un Dio come essere morale e saggio; in base ai risultati delle *Critiche* può sostenere che è possibile formarsi una tale idea prima d'ogni esperienza, se si rinuncia ad una «ragione raziocinante (speculativa)» a favore di una «ragione pratica dotata di un'autorità». Qui emerge appieno il ruolo dell'autonomia: poiché la ragion pratica è «nel legiferare assolutamente imperativa e libera da altre motivazioni,

²²⁹ Ibid.; trad. it., p. 132.

²³⁰ Cfr. ivi, p. 264; trad. it., p. 140.

²³¹ Cfr. ivi, p. 256; trad. it., p. 132. Basterà ricordare che nella *Teologia naturale* Wolff, dopo aver affermato che la volontà divina conduce sempre a ciò che è ottimo [cfr. CHRISTIAN WOLFF, *Theologiae naturalis methodo scientifica pertractata pars II*, Francofurti et Lipsiae 1741, in *Gesammelte Werke*, II, VIII (édition critique avec introduction, notes et index par Jean École, Olms, Hildesheim-New York 1981, p. 321)], trae la conseguenza che il mondo esistente e visibile è il più perfetto (*perfectissimus*) tra tutti quelli possibili (cfr. ivi, p. 326) ed è il miglior modo per manifestare la gloria divina, cfr. ivi, p. 330.

²³² Cfr. MVT, p. 263; trad. it., pp. 139-140.

può essere riguardata come la diretta dichiarazione di Dio, la voce attraverso cui egli conferisce un senso alla lettera della sua creazione»²³³.

Quest'argomento, che pone la ragione al centro della scena, consente il raccordo con l'orizzonte umano e rende possibile il richiamo alla storia biblica di Giobbe; con essa Kant intende mostrare la premienza della fede basata su una condotta buona, piuttosto che sul presunto favore divino. Consapevole dei limiti del sapere umano, Giobbe non cerca giustificazioni, né si lamenta per le disgrazie che l'hanno colpito cancellando la sua prosperità e si rimette all'incondizionatezza del decreto divino²³⁴. Kant utilizza l'affidarsi a Dio di Giobbe, traducendolo nel linguaggio del criticismo: la fede razionale, frutto della legge morale, conduce ad un'ammissione valida sul piano pratico, ma non su quello speculativo, cosa che invece accade nella teodicea. Perciò la fede razionale implica il riconoscimento dei limiti della ragione, che si traduce nel dovere della veracità o sincerità. Muovendo dalla questione teologica e con una strategia assai cauta, Kant giunge alle implicazioni civili che sottendono l'intero dibattito. Infatti osserva che l'umiltà apparente degli amici di Giobbe, i quali giustificano la sua sorte cercando ragioni inaccessibili alla mente umana, avrebbe goduto e godrebbe di una sorte migliore della sincerità al cospetto di «un qualunque tribunale di teologi dogmatici, dinanzi a un Sinodo, ad un'Inquisizione, a una Venerabile Classe, oppure ad un qualunque Alto Concistorio [*Oberconsistorium*] del nostro tempo (*uno solo escluso*)»²³⁵. Quindi nel 1791 un unico Concistorio – sottolinea l'inciso kantiano con una punta critica – fa ancora eccezione in questa cecità ortodossa; si tratta evidentemente di quello Prussiano, di cui si è parlato in precedenza e che, a quanto pare, anche sotto Federico Guglielmo II e Wöllner riesce a conservare convinzioni illuministe, a cui si appella il filosofo.

È già stato sottolineato come lo stretto giro di argomentazioni

²³³ Ivi, p. 264; trad. it., p. 141. Osserva Cunico: «Tutta l'impossibilità del concetto essenziale alla teodicea sta qui: nella pretesa necessaria (sia pur minimale), da parte della teodicea (in quanto argomentante) di *mostrare* qualcosa, cioè di andare al di là del postulato pratico», CUNICO, *La teodicea etico-teleologica*, cit., p. 437. In merito cfr. BILICHSICH, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, cit., p. 230. Scrive ancora Fonnesu: «Il carattere fondamentale della teodicea autentica è l'essere conseguente ad un riconoscimento dei limiti, da parte della ragione umana, per quanto riguarda i propri limiti», LUCA FONNESU, *Kant, Leibniz e la «Aufklärung»: ottimismo e teodicea*, in *Kant e la filosofia della religione*, cit., II, p. 449.

²³⁴ Cfr. MVT, pp. 265-266; trad. it., pp. 141-142.

²³⁵ Cfr. ivi, p. 266; trad. it., p. 143, corsivo mio.

usato da Kant presupponga quelli, ben più ampi, delle tre *Critiche*; perciò, considerata la brevità del saggio in esame, più che una confutazione della teodicea l'obiettivo sembra la riaffermazione della libertà di pensiero in rapporto alla religione. Kant torna alle posizioni di *Che cos'è l'illuminismo?* e di *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?* giovandosi di cinque anni di ricerche fondamentali. Su tali presupposti è assai interessante e fondata l'idea che Giobbe, uomo che discute di Dio ed emblema della veracità, sia il vero nucleo di uno scritto, che «sta alla *Religione nei limiti della semplice ragione* come la *Critica della ragion pura* sta all'intero sistema»²³⁶. In una teologia morale come quella kantiana solo la veracità è in nostro potere; l'affermazione in questo campo non è basata sulla conoscenza teoretica dell'oggetto e non viene comparata con esso, come avverrebbe in un giudizio logico sulla verità. L'obiettivo è porre in relazione il *sogetto* e ciò che sostiene in base alla certezza delle leggi pratiche: l'unica cosa in nostro potere è la garanzia che quanto affermiamo corrisponde ad un intimo convincimento²³⁷. Quando invece si accetta la credenza imposta statutariamente da una professione di fede, ribadisce Kant, si arriva ad una disposizione eteronoma, a cui si accompagna spesso una professione interiore insincera. L'estensione di tale prassi finisce col generare una tendenza alla falsità nel modo di pensare della collettività stessa; in questo caso i responsabili sembrano coloro che, tramite l'imposizione, si sono eretti a garanti dell'altrui coscienza, facendo perno sulla passività che alberga nell'uomo²³⁸.

Con l'implicita chiamata in causa di clero e governo la teodicea diviene materia di diritto pubblico; si comprende perciò come il sag-

²³⁶ Cfr. LIVIO SICHIROLLO, *Fede e sapere. Giobbe e gli amici. Riflessioni in tema di filosofia, religione e filosofia della religione in Kant e in Hegel*, in ID., *Filosofia Storia Istituzioni. Saggi e conferenze*, Guerini e Associati, Milano 1990, p. 197.

²³⁷ Cfr. MVT, p. 267; trad. it., p. 144. Scrive Kant: «Io posso [...] errare nel giudizio, nel quale io *credo* d'aver ragione: il giudizio appartiene infatti all'intelletto, che si limita a giudicare (in modo veritiero, ovvero sbagliando) oggettivamente; ma nella coscienza, che giudica *se io credo effettivamente* d'aver ragione (o se lo do semplicemente ad intendere), non posso in alcun modo sbagliare, perché questo giudizio, o piuttosto questa proposizione si limita a dire che io giudico l'oggetto in questa maniera», ivi, p. 268; trad. it., p. 145.

²³⁸ Cfr. ivi, p. 269; trad. it., p. 146. Anche in questa sede (dopo aver affrontato l'argomento nel saggio sull'illuminismo) Kant attacca il giuramento, che definisce *tortura spiritualis* (cfr. ivi, p. 268; trad. it., p. 145) e ripeterà una dura critica anche nella *Metafisica dei costumi*, denunciando la pretesa di estorcere – o almeno di imporre – la sincerità agli uomini, cfr. *MdS*, pp. 303-305; trad. it., pp. 195-199.

gio in esame possa costituire l'antecedente di un altro scritto, la *Religione nei limiti della semplice ragione*, nel quale il confronto tra la fede razionale e quella rivelata e statutaria è essenziale per determinare il ruolo e le prospettive della società civile; la costruzione di quest'ultima è un compito che in altra sede Kant ha definito il più difficile²³⁹. Nella *Religione* il punto di vista pratico resta la condizione per pensare un Dio come sovrano e legislatore della comunità etica²⁴⁰; tuttavia (benché lo stesso Kant ricorra all'immagine della famiglia e di Dio come padre comune, morale, invisibile)²⁴¹ la sua fondazione inverte i canoni tradizionali. A dettare un comportamento non è più la norma esterna rivelata, la legge statutaria frutto del comando divino fatto proprio ed imposto dall'uomo; è dalla costituzione interna ovvero morale che si deve risalire alle leggi del popolo di Dio. In base a ciò è possibile riaffermare il principio della libertà sia nelle relazioni tra i membri, sia in quelle tra la chiesa ed il potere politico²⁴²; ne viene destituita di fondamento ogni forma di teocrazia²⁴³ ma anche, grazie all'autonomia della ragione, la tutela che degenera nel paternalismo e nel meccanismo di controllo dell'interiorizzazione della norma. Un rischio che sembra presente tanto nel pensiero di Leibniz²⁴⁴, quanto in quello di Wolff²⁴⁵

²³⁹ Cfr. *Idee*, p. 22; trad. it., p. 35.

²⁴⁰ Cfr. *Religion*, pp. 98-100; trad. it., pp. 423-425.

²⁴¹ Cfr. ivi, p. 101; trad. it., p. 427.

²⁴² Cfr. ivi, p. 102; trad. it., p. 427.

²⁴³ Cfr. ivi, p. 99; trad. it., p. 425.

²⁴⁴ Leibniz considera Dio come il monarca assoluto di una repubblica universale e perfetta, autore del mondo e delle sue leggi, cfr. LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique*, cit.; trad. it., *Discorso di metafisica*, in *Scritti filosofici*, cit., I, pp. 300-301; altrove parla ancora di un padre e del perfettissimo tra i monarchi, descrivendo gli spiriti umani come sudditi e figli, cfr. LEIBNIZ, *Principi filosofici o Monadologia*, cit., pp. 466-467. Sulla derivazione del diritto leibniziano dalla volontà divina cfr. KARL LARENZ, *Sittlichkeit und Recht. Untersuchungen zur Geschichte des deutschen Rechtsdenkens und zur Sittenlehre*, in *Reich und Recht in der deutschen Philosophie*, hrsg. von Karl Larenz, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin 1943, I, pp. 241-242. Inoltre cfr. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, cit., pp. 180-192 e cfr. TARELLO, *Storia della cultura giuridica europea*, cit., pp. 141-144.

²⁴⁵ Cfr. ivi, pp. 149-150 e cfr. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, cit., pp. 189-190. In Wolff l'obbligatorietà si lega ad una fede che salvaguarda la verità della Scrittura nell'armonia con la ragione, cfr. CHRISTIAN WOLFF, *Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*, Halle 1712, in *Gesammelte Werke*, cit., I, I, hrsg. und bearbeitet von Hans Werner Arndt, Hildesheim 1965; trad. it. in ID., *Logica tedesca. In Appendice la corrispondenza di J.H. Lambert con J.H. Holland e Kant*, a cura di Raffaele Ciafardone, Patron, Bologna 1978, pp. 149-152; nel contempo la legge di natura è sussunta in quella divina, cfr.

e che viene accresciuto dalla loro incidenza sul pensiero giuridico tedesco. Tale influsso è visibile nell'opzione logico-metodologica di un diritto preesistente, da riunire e chiarificare in un nuovo codice (concepito come sistema di proposizioni legate da regole di trasformazione); ma lo è altresì nella connessa scelta dei principi politici tradizionali operata dalla filosofia wolffiana che, grazie a Svarez, esercita una forte influenza sulla redazione del *Codice generale prussiano*²⁴⁶.

CHRISTIAN WOLFF, *Institutiones juris naturae et gentium*, Halle 1750, in *Gesammelte Werke*, cit., III, XXVI, hrsg. und bearbeitet von Marcel Thomann, Olms, Hildesheim-New York 1969, p. 21. Sulla continuità tra concetto di perfezione e fondazione etica del diritto naturale in Wolff cfr. MANFRED RIEDEL, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975; trad. it., *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, a cura di Fulvio Longato, il Mulino, Bologna 1990, pp. 241-256.

²⁴⁶ Cfr. TARELLO, *Storia della cultura giuridica europea*, cit., pp. 144-150. Sui rapporti di Svarez con le posizioni di Joachim Georg Darjes e Wolff e sull'influsso della filosofia di questo nel Codice prussiano cfr. BUSSI, *Stato e amministrazione nel pensiero di Carl Gottlieb Svarez*, cit., p. 46.

Capitolo Secondo

PACE PERPETUA E TEODICEA NELLA FILOSOFIA PRATICA DI KANT

Emanuele Cafagna

La pace perpetua ha un ruolo centrale nel pensiero di Kant. Non solo perché lo scritto ad essa intitolato ha rappresentato per i suoi contemporanei la sintesi principale del suo apporto alla teoria del diritto e della politica, e non solo perché con l'analisi di questa nozione, che rende possibile un diritto cosmopolitico, culmina la dottrina del diritto. La possibilità che il genere umano abbia nella pace la sua destinazione finale ha una forte rilevanza anche rispetto all'articolazione complessiva della metafisica dei costumi, ossia al sistema della filosofia pratica dettata secondo i canoni della *Critica*.

La constatazione di ciò guida da tempo il lavoro degli interpreti. Soprattutto nella produzione degli ultimi dieci anni, alla generale ripresa di interesse per l'approccio kantiano alla politica è corrisposta una rinnovata stagione di ricerche dedicate in particolare alla pace perpetua¹. Merito non secondario di questa fase di studi è stata la liquidazione dell'immagine di essa come dell'ultima espressione settecentesca della tradizione utopistica. La pace perpetua non esprime un mero ideale sganciato da preoccupazioni teoretiche e sistematiche, e riservato ai testi "popolari" dell'ultimo periodo del pensiero kantiano.

¹ Questa fase è stata propiziata anche dal ricorrere del bicentenario della data di pubblicazione di *Zum ewigen Frieden*; fra i contributi più direttamente legati a questa ricorrenza si possono ricordare «*Zum ewigen Frieden*». *Grundlagen, Aktualität und Ausichten einer Idee von Immanuel Kant*, hrsg. von Reinhard Merkel - Roland Wittmann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996; AA.Vv., *Kant Politico. A duecento anni dalla «Pace perpetua»*, IEPi, Pisa-Roma 1996; *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Projekt einer neuen Weltordnung*, hrsg. von Matthias Lutz-Bachmann - James Bohman, Frankfurt a.M. 1996; di questa silloge esiste anche una versione in inglese con una diversa introduzione e l'aggiunta di un saggio di Apel, cfr. *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, ed. by James Bohman - Matthias Lutz-Bachmann, MIT Press, Cambridge-London 1997; *Hommage à Kant. Kants Schrift "Zum ewigen Frieden"*, hrsg. von Wolfgang Beutin, Bockel Verlag, Hamburg 1996; *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, cit.; *200 Jahre Kants Entwurf "Zum ewigen Frieden". Idee einer globalen Friedensordnung*, hrsg. von Volker Bialas - Hans-Jürgen Häßler, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996.

- Shell, Susan Meld, 104n
 Sichirollo, Livio, 76n
 Siep, Ludwig, 207n
 Silberschlag, Johann Esajas, 31
 Socrate, 105n
 Spalding, Johann Joachim, 31, 31n
 Spinoza, Baruch, 57n, 58
 Starck, Johann August, 50
 Stark, Werner, 124n
 Städtlin, Carl Friedrich 26n
 Stichweh, Rudolf, 187n
 Stollberg-Rilinger, Barbara, 40n
 Stolleis, Michael, 25n
 Stölzel, Adolf, 168n
 Stone, Lawrence, 168n
 Strauss, Leo, 71n
 Struensee, Johann Friedrich von, 29n
 Svarez, Carl Gottlieb, 28n, 29n, 78, 78n
- Tafani, Daniela, 20, 21, 197
 Tagliapietra, Andrea, 56n
 Tarello, Giovanni, 28n, 72n, 77n, 78n
 Tatasciore, Carlo, 152n
 Teller, Wilhelm Abraham, 29n, 31, 31n
 Tessitore, Fulvio, 149n, 188n, 195n
 Tetamo, Elisa, 56n
 Theis, Robert, 167n
 Thibaut, Anton Friedrich Justus, 212n, 221n
 Thomann, Marcel, 78n
 Thomasius, Christian, 72n
 Timm, Hermann, 92n
 Timmons, Mark, 97n
 Tödt, Heinz Eduard, 92n
 Traub, Hartmut, 171n, 180n
 Turner, Roy Steven, 168n, 177n
 Tuschling, Burkhard, 114n
- Ulpiano, 206
- Vaccaro, Nicola, 207n
 Vaihinger, Hans, 94n
 Valjavec, Fritz, 28n, 31n, 64n
 Vattel, Emerich de, 102n, 119n, 122n
 Vento, Maurizio, 48n
 Venturelli, Domenico, 62n
 Venturi, Franco, 214n
 Verra, Valerio, 57n, 133n, 143n, 204n
 Verweyen, Hansjürgen, 135n, 137n
 Villaume, Peter, 64, 64n
 Virgilio Marone, Publio, 142n
 Volonté, Paolo, 38n
 Volpi, Franco, 56n, 60n
 Voltaire, 123, 123n, 149n
 Vorländer, Karl, 81n, 118n, 123n
 Vormbaum, Thomas, 215n
 Voß, Johann Heinrich, 142, 143n
- Wasianski, Andreas Christoph, 26n
 Weber, Christian Friedrich, 142n
 Weber, Claude, 167n
 Wegener, Richard, 86n
 Weischedel, Wilhelm, 166n
 Wekhrlin, Ludwig Wilhelm, 38, 38n
 Wieland, Christoph Martin, 29n
 Willareth, Otto, 86n
 Williams, Howard, 114n
 Wittmann Roland, 79n
 Wolff, Christian, 67, 71n, 72, 74n, 77, 77n, 78n, 89n, 104, 104n, 167, 167n, 182
 Wöllner, Johann Christoph, 27, 27n, 28n, 29, 29n, 31n, 36n, 43n, 52, 63, 64, 66, 75, 82n
 Wolzendorff, Kurt, 33n
- Zedlitz, Karl Abraham von, 11, 26n, 50, 50n, 51, 52
 Ziolkowski, Theodore, 168n, 192n
 Zöllner, Johann Friedrich, 51, 51n

INDICE

Prefazione [Carla De Pascale] 9

Capitolo Primo

CRITICA DELLA RAGIONE PUBBLICA.
 LA VALENZA POLITICA DELLA RELIGIONE
 NEGLI SCRITTI MINORI KANTIANI 25

Carlo Sabbatini

1. Potere e libertà di coscienza nella Prussia fredericiana 25
2. Il coraggio della ragione 37
3. Orientarsi nel pensare: tra spinozismo e libertinismo 56
4. Teodicea e diritto pubblico 66

Capitolo Secondo

PACE PERPETUA E TEODICEA
 NELLA FILOSOFIA PRATICA DI KANT 79

Emanuele Cafagna

1. Saggezza artistica e saggezza morale 81
2. Sistema della libertà e legalità del diritto 92
3. Stato di natura e stato civile 102
4. Stato di guerra e federazione pacifica 113

Capitolo Terzo

ORIGINE DELLA CULTURA E "URGESCHICHTE"
 NELLA FILOSOFIA DELLA STORIA DI FICHTE 127

Roberta Picardi

1. Origine umana e origine sovranaturale della cultura:
 le due ipotesi jenesi 129

- | | |
|---|-----|
| 2. Metafisica e "Urgeschichte": l'intervento di Fichte
nella "controversia mitologica" e nel dibattito sulle razze | 141 |
| 3. "Urgeschlechter" e "Urstaat" nella tarda fase berlinese | 153 |

Capitolo Quarto

FILOSOFIA APPLICATA: L'IDEA DI FICHTE PER UNA NUOVA UNIVERSITÀ	165
---	-----

Stefano Bacin

- | | |
|--|-----|
| 1. «Falsche Freunde» | 165 |
| 2. Insegnare l'«arte dell'uso scientifico dell'intelletto» | 172 |
| 3. Filosofia come intervento politico | 184 |

Capitolo Quinto

PENA E LIBERTÀ IN HEGEL	197
-------------------------	-----

Daniela Tafani

- | | |
|--|-----|
| 1. Morale e diritto: il confronto con Kant | 197 |
| 2. Il delitto e la coazione | 201 |
| 3. La volontà particolare di fronte alla volontà universale:
la nullità del delitto | 204 |
| 4. La restaurazione del diritto: pena e riconciliazione | 208 |
| 5. La misura della pena | 217 |

<i>Gli Autori</i>	223
-------------------	-----

<i>Bibliografia</i>	225
---------------------	-----

<i>Indice dei nomi</i>	257
------------------------	-----

Finito di stampare nel mese di giugno 2007

in Pisa dalle

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com