La civetta di Minerva
Studi di filosofia politica tra Kant e Hegel

a cura di Carla De Pascale

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

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

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

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

---

Prospetto delle sigle*

<table>
<thead>
<tr>
<th></th>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>BdG</td>
<td>Fichte Johann Gottlieb, Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten.</td>
</tr>
<tr>
<td>BdM</td>
<td>Fichte Johann Gottlieb, Die Bestimmung des Menschen.</td>
</tr>
<tr>
<td>Beitrag</td>
<td>Fichte Johann Gottlieb, Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publizums über die französische Revolution.</td>
</tr>
<tr>
<td>De l'inégalité</td>
<td>Rousseau Jean-Jacques, Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes.</td>
</tr>
<tr>
<td>Enzyklopädie</td>
<td>Hegel Georg Wilhelm Friedrich, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.</td>
</tr>
<tr>
<td>GA</td>
<td>Fichte Johann Gottlieb, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ss.</td>
</tr>
<tr>
<td>Gemeinspruch</td>
<td>Kant Immanuel, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, tagt aber nicht für die Praxis.</td>
</tr>
<tr>
<td>GMdS</td>
<td>Kant Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.</td>
</tr>
<tr>
<td>GNR</td>
<td>Fichte Johann Gottlieb, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre.</td>
</tr>
<tr>
<td>Grundzüge</td>
<td>Fichte Johann Gottlieb, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.</td>
</tr>
<tr>
<td>Idee</td>
<td>Kant Immanuel, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.</td>
</tr>
<tr>
<td>KA</td>
<td>Kritische F. Schlegels Ausgabe, München-Padborn-Wien 1960 ss.</td>
</tr>
<tr>
<td>KdU</td>
<td>Kant Immanuel, Kritik der Urteilskraft.</td>
</tr>
</tbody>
</table>

* Gli Autori sono intervenuti nella traduzione dei testi quando l’hanno ritenuto opportuno.
Capitolo Primo

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

Carlo Sabbatini

1. Potere e libertà di coscienza nella Prussia fredericiana

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

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

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


2 I due criticano la dottrina del male radicale come un regresso verso l’ortodossia, cfr. JOHANN WOLFGANG VON GÖTHE, An das Ehepaar Herder, 7-6-1793, in Brie
e, II: Briefe der Jahre 1786-1803, hrsg. von Karl Robert Mandelkow, DTV, München
La civetta di Minerva

problemi con l’autorità, che ne suggano la vicenda prima e dopo la diffusione. I fatti sono noti; se ne trovano tracce nella prima Prefazione al libro e, per quanto riguarda gli eventi successivi, ne possediamo un rendiconto grazie all’Introduzione al Conflitto delle facoltà (1798). In questa sede farò solo qualche cenno. Nel 1792 la censura blocca la pubblicazione di alcuni saggi di Kant sulla religione, ospitati dalla «Berlinerische Monatschrift». Egli cerca di aggirare l’ostacolo, sfrit-


4 Cfr. IMMANUEL KANT, Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten, Königsegg 1798, Ak, VII, pp. 5-12; trad. it., II conflitto delle facoltà, in Scrutii di filosofia della religione, a cura di Giuseppe Riccardo, Mursia, Milano 1989, pp. 231-239.


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

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

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


8 Ex teologo evangelico e feroce antilluminista, bollato da Federico II come prete imbroglione ed intrigante, comincia la scalata al potere sotto Federico Guglielmo II, a cui lo lega una comune avversione per il deumto sovrano, cfr. PETER SCHWARTZ, Der erste Kulturkampf im Preussen um Kirche und Schule (1788-1798), Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1925, pp. 36-47. Alla fine degli anni ’80 Wöllner (che ricopre le cariche di Ministro della giustizia e di capo del Dipartimento degli affari ecclesiastici) promulga due editti su religione e censura, imponendo una rigorosa ortodossia e restrin-
l'illuminismo prussiano ed in particolare per quello berlinese; occorre anche ricordare la lotta sotterranea del governo contro le società segrete di ispirazione massonica, penetrate negli strati alti della compagnia sociale ed interessate ad una diversa spartizione del potere.

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


13 Tra il 1783 ed il 1798 riuscì noti illuministi prussiani; oltre a Swarz e Klein ne sono membri i già citati Gedike e Bieser, il ministro Johann Friedrich von Struensee, i poeti Johann Samuel Diterich e Wilhelm Abraham Teller (membri del Consiglio, l’organo statale di controllo sulla religione), il diplomatico Christian Wilhelm von Dohn, il filosofo Moses Mendelssohn e l’editore Christoph Friedrich Nicolai, cfr. M. Möller, Stato assoluto o Stato nazionale, cit., pp. 447-455.


15 Cfr. ivi, pp. 229-230.

è consapevole che il rafforzamento della Prussia deriva anche dalla mutata composizione degli strati sociali (esemplificata a Berlino dall’immigrazione di Francesi ed Ebrei)\(^17\); ciò la tolleranza il frutto delle circostanze storiche, piuttosto che il risultato delle convinzioni personali del sovrano\(^18\). Per garantire la stabilità del processo di sviluppo del paese, Federico trova un sostegno nell’*Oberkonsistorium*. Si tratta di un organismo governativo di supervisione dell’intero ambito religioso, istituito a metà del XVIII secolo per irrobustire il controllo della monarchia sulla Chiesa protestante; ha competenze che vanno dalla nomina dei predicatori, all’amministrazione delle pie istituzioni, fino all’esame delle candidature dei docenti di teologia presso le università di Halle e di Königsberg. L’inquadramento nell’amministrazione, consolidato dal pragmatismo riformista di Federico, determina una forte presenza di componenti laiche ed illuministe nel Concistorio (ad esempio ne è membro scolare Friedrich Gedike, uno dei direttori della *Berlinische Monatschrift*) e pone le condizioni di una coalizione tra materia civile e religiosa, che si cementa con la sovrapposizione tra i suoi vertici e quelli dell’ordinamento giudiziario\(^19\).

Se tale corrispondenza può corroborare l’ipotesi di un clero come veicolo delle idee del sovrano\(^20\), non si deve sottovalutare che la spregiudicata politica federiciano\(^21\) mira a contrastare l’ortodossia più reativa; integrata nell’ordinamento statale e sottoposta alla sua auto-

---


\(^{19}\) Sull’*Oberkonsistorium* cfr. ivi, pp. 312-326 e cfr. SCHÖPFL, *Der erste Kulturkampf im Preussen von Kirche und Schule* (1788-1790), cit., pp. 18-34.


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

Un ulteriore esempio di questa compenetrazione è riscontrabile nella dottrina dei doveri, contenuta nel Libro degli inni protestante (Gesangsbuch zum gottsdienstlichen Gebrauch in den königlich-preußischen Ländern) del 1780: una siloche delle virtù del fedele e del suddito – o del suddito fedele – tesa a garantire la conservazione dell’ordine costituito30. I maggiori predicatori ed esponenti della teologia riformata puntano sulla valenza morale del catechismo luterano: virtù, bene comune, felicità in accordo con la ragione di Stato. Si tratta di un “cristianesimo pratico” che guarda al progresso dell’uomo dedicando particolare attenzione alla società; per questo serve un messaggino...
Karl Barth colloca questa svolta in un percorso di «umanizzazione del cristianesimo», culminato nell'illuminismo settecentesco; un'umanizzazione che fa sì che l'autore descriva il XVIII come «il secolo classico della Chiesa di Stato e del cesaropapismo». Quali che ne siano le forme (ad esempio il territorialismo oppure il collegialismo), l'obiettivo è l'assorbimento della Chiesa nello Stato; operazione che va letta non tanto in riferimento agli aspetti più eclatanti, legati alla maestà ed alla visibilità del potere principesco, quanto alla convergenza dei cristiani, sia come laici sia come clero, nell'interpretare la fede alla luce di un «generale sentimento dell'ordine e del diritto».

La naturalità con cui viene accettata tale condizione è rilevabile nello stesso Kant; nel saggio *Cbe cos'è l'illuminismo?* (1784), auspicando che il sovrano non si abbusbi fino ad inerischiere nelle idee di cui discutono i sudditi, il filosofo spera che costui non scada al livello dei tiranni che nel suo Stato cercano di esercitare un dispostismo morale su tutti gli altri sudditi del re. L'abuso dell'autorità spirituale sembra una faccenda che riguarda i piani bassi del potere, non certo il suo impianto generale e soprattutto i suoi livelli più alti. Non sembrano neppure considerati la natura ancipite dei poteri del *Concistorio* ed il fatto che lo stesso sovrano sia istituzionalmente capo della chiesa. Ciò conferma che l'ambiente culturale prussiano ha versato l'autorità ad alti impegni cauto, quasi rivecente, che si accentua in prossimità degli eventi francesi; perfino chi è “in odore” di giacobinismo cerca di distinguere tra illuminismo e rivoluzione ed esorta alla moderazione ed al convincimento razionale.

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


La civetta di Minerva

Causa di regresso culturale e muovono alla rivendicazione della libertà civile ed alla sua tutela, nelle varie perorazioni della libertà egli non ha mai pensato all’abolizione di tale controllo, avvenuta in Inghilterra già nel 1694 ed introdotta negli Stati Uniti nel 1791.

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


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

2. Il coraggio della ragione

Che cos’è l’illuminismo? del 1784 mostra come la pubblicità sia divenuta il concetto chiave per una concezione giuridica della libertà civile e, insieme, uno strumento operativo per la sua realizzazione; nel rivendicare il ruolo, tanto in questo scritto quanto nella contemporanea Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico, Kant attribuisce alla libertà religiosa un rilievo che, trascurando tutto ciò che è stato detto, si farebbe fatica a comprendere. Scrive nel saggio sull’illuminismo: «Ho posto il punto principale dell’illuminismo, l’illuminismo dell’uscita dell’uomo dalla minorità di cui ha colpa egli stesso, soprattutto in cose di religione, perché riguardo ad arti e scienze i nostri signori non hanno alcun interesse a far la parte dei tutovi sui loro sudditi; inoltre quella minorità, così com’è la più dannosa, è anche la più diso
norante di tutte\textsuperscript{33}. Denunciando l’arretratezza del popolo, legato ad un’ortodossia dogmatica che spesso degenera in superstizione, il filosofo ha ben presenti le implicazioni politiche della religione come veicolo di interiorizzazione dei meccanismi di controllo; essa rappresenta la forma più persuasiva nell’esercizio del potere, poiché ne colloca la fonte non più all’esterno ma direttamente nella coscienza del soggetto\textsuperscript{34}.

Questa consapevolezza si rispecchia in un passo fondamentale per l’architettura del sistema critico. Nel 1787 Kant pubblica la seconda edizione della \textit{Critica della ragion pura}; nella \textit{Prefazione}, tracciando i confini tra dominio pratico e speculativo, lega sempre più esplicitamente al primo la possibilità di concepire Dio, libertà e immortalità dell’anima: «Ho dunque dovuto sospendere [aufhoben] il sapere per far posto alla fede; il dogmatismo della metafisica, convinto di poter procedere in essa senza una critica della ragion pura, è la vera sorgerne dello scetticismo che contrasta con la moralità ed è sempre dogmatico»\textsuperscript{35}. Sullo sfondo si può cogliere una presa di distanze dall’irrazionalismo di Friedrich Heinrich Jacobi così come dal razionalismo di Moses Mendelssohn, affrontati in \textit{Che cosa significa orientarsi nel pensare?} (1786), ma per ora è importante sottolineare che per Kant fare posto alla fede significa scalfire il pregiudizio e colpire il monopolio delle scuole\textsuperscript{36} e che dunque la \textit{Critica della ragion pura} si riafferma come passo fondamentale verso l’affrancamento delle coscienze.

Nel 1788, riaffermando tale istanza, Ludwig Wilhelm Weckhrin invoca l’arena pubblica come la sede per valutare alla luce del diritto dell’umanità le leggi positive dello Stato di polizia\textsuperscript{37} e nel 1793, in tempi assai difficili politicamente, Heinrich Christoph Albrecht ammonisce che l’ignoranza è il vero pericolo e che la privazione della libertà di espressione toglie una valvola di sfogo, accrescendo il rischio che la protesta esploda\textsuperscript{38}. Albrecht contrappone la discussione all’inerzia delle istituzioni e dei governi, che si irrigidiscono contro le mutate condizioni so-

ciali e vanificano anche quel po’ di buono che hanno già fatto\textsuperscript{39}; ammonisce che se in Germania si volesse sacrificare la libertà di stampa, si interromperebbe il flusso che va dai libri agli uditori e da questi ai governi ed ai tribunali e su tutto si stenderebbero l’abitudine priva di pensiero e l’abilità meccanica\textsuperscript{40}. La sua tesi, come si vedrà, riprende termini centrali dello scritto kantiano sottolineandone, ancora una volta, l’importanza.

Nel 1784 Kant cerca un equilibrio tra la libertà di pensiero e l’uso meccanico di una ragione obbediente; regole e formule sono considerate come condizioni per un abuso delle disposizioni naturali, ceppi di un’eterna minorità\textsuperscript{61}, ma non sono condannate indiscriminatamente, poiché assolvono l’indispensabile compito di armonizzare e stabilizzare la comunità\textsuperscript{62}. Si tratta di individuare ciò che ostacola l’illuminismo e Kant procede distinguendo tra due usi della ragione: uno privato che può essere limitato ed è quello che ciascuno «può fare della sua ragione in un certo impiego o ufficio civile a lui affidatosi»\textsuperscript{63} ed uno pubblico che «deve essere sempre libero e solo [...] può attuare l’illuminismo tra gli uomini»\textsuperscript{64} e che spetta a ciascuno «come studioso dinanzi all’intero pubblico dei lettori»\textsuperscript{65}. Kant si propone come interprete autentico della volontà di Federico II ed alle richieste di obbedienza incondizionata che provengono dai tre cardini della sovranità statale (esercito, finanza e religione)\textsuperscript{66} oppone le parole del monarca: «Ragionate quanto volete e su ciò che volete, ma obbedite!»\textsuperscript{67}. Da studiosi e membri del consorzio umano possiamo rivolgerci al pubblico della società cosmopolitica, in modo che ciò non leda le attività che svolgiamo.

\textsuperscript{33} Cfr. ibid.
\textsuperscript{34} Cfr. ivi, p. 293.
\textsuperscript{35} Cfr. WZ, p. 293.
\textsuperscript{36} Kant, \textit{Critica della ragion pura}, p. 46.
\textsuperscript{37} «Ora, in alcuni affari che concernono l’interesse del corpo comune, è necessario un certo meccanismo, via di quale alcuni membri del corpo comune non possono che comportarsi in modo meramente passivo, così da essere diretti dal governo, con un’armonia artificiale, verso pubbliche finalità, o perlomeno trattenuti dal distruggerle», ivi, p. 37; trad. it., p. 47.
\textsuperscript{38} Ibid.
\textsuperscript{39} Ibid.
\textsuperscript{40} Ibid.
\textsuperscript{41} Ibid.
\textsuperscript{42} Cfr. \textit{Hyperboreische Briefe}, II (ed. or. s.l. 1788), parz. in \textit{Von der städtischen zur bürgerlichen Gesellschaft}, cit., pp. 277-278.
come membri passivi della macchina di governo.

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

Quest’opera si profila come orizzonte fondativo degli scritti coerenti e pone le condizioni per confutare il teorema del meccanismo eudemonistico, adottato dal dispotismo illuminato. Ricorrendo all’immagine del libero pensiero come seme o germe, Kant dà un’interventi politica alla plasticità della forma sistemica, introdotta con la Critica della ragion pura e che deve crescere in modo armonico mediante sviluppo interno e non con aggiunte dall’esterno. In questa sede non è possibile porre a tema l'argomento, ma è opportuno sottolineare il peso di queste anticipazioni. Infatti nella Critica del Giudizio tali argomenti saranno ripresi con un'analogia che lega corpo politico ed essere vivente e Kant sosterrà che una monarchia, se è governata da leggi esprimenti la volontà di un popolo, non è una macchina, un mulo a braccia, ma si avvicina ad un corpo animato. Il filosofo si sofferma sull’autorganizzazione di un organismo, che distingue dall’orologio, l’immagine chiave del meccanismo statale hobbesiano; come macchina esso è incapace di rigenerarsi o di generare propri simili, perché è dotato di una forza motrice, laddove l’organismo ne ha una formatrice. Affinché lo Stato si mantenga, non può mancargli una stabile forma istituzionale; ma se questa si converte in artificiosa fissità, contrasta il progresso della ragione. La sua irrazionalità è la morte o, meglio, una vita come semplice meccanismo, animale ma non umana.

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

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

Tutt’altro che critico verso l’assoggettamento della Chiesa allo Stato e senza chiederne l’affrancamento da esso, sembra che il filosofo cerchi di battere un percorso con il quale laicizza e secolarizza l’intera serie degli atti che un religioso compie, svolgendo il compito affidato dalla società. Per evitare lo scollamento tra i due versanti, l’interno e l’esterno, Kant ricorre all’ammissione “problematica”, da parte del ministro del culto, degli articoli di fede e degli insegnamenti da diffondere tra i fedeli; quest’ultimo dovrà solo preoccuparsi che tali dottrine non contraddicano apertamente alla propria religione interiore, cosa che ne imporrebbene le dimissioni. In tal modo dovrebbe rendersi possibile la coabitazione dei due usi della ragione, sottoposta ad un continuo riesame.

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

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

Poiché nel divieto culmina la pars destructa dell’argomento, è necessario passare a quella construens; serve un criterio guida per le scelte, che Kant esprime con un’immagine fondamentale della sua filosofia: «La pietra di paragone [Probiestein] di tutte ciò che può essere deliberato come legge su un popolo sta nella domanda: un popolo potrebbe davvero imporre a se stesso una tale legge?». Si potrebbe contravvenire a tale canone solo in attesa di una maturazione delle coscienze, allora (con l’unione dei voti dei cittadini, anche se non di tutti) sarebbe possibile avanzare presso il sovran della istanze di cambiamento nella costituzione religiosa, fatte salve le volontarie adesioni all’antica. Kant afferma in modo ancor più netto: «Ciò che un popolo non può mai deliberare su se stesso, ancor meno può deliberarlo un monarca sul popolo; poiché la sua autorità legislativa si fonda precisamente sul fatto che egli unifica l’intera volontà del popolo nella sua. Purché badi che ogni vero o presunto miglioramento si accordi con l’ordine civile, egli non può per il resto che lasciar fare ai suoi sudditi ciò che trovano necessario per la salute della loro anima».

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

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

Attraverso la salvezza dell’anima si determinano i limiti dell’attività del sovrano. In linea di principio l’affermazione è forte; ma occorre anche considerare come Kant la riconduca al contesto politico prussiano ed è mia opinione che, a questo punto, al discorso venga meno buona parte della forza propositiva. L’asmissione della libertà anche in materia di religione, prosegue Kant, non è dannosa e la stessa libertà di critica è possibile e testimoniata dal regno di Federico II; nel suo secolo gli ostacoli cadono progressivamente, benché sia lontano il tempo di un corpo sociale che ragiona da sé in materia di fede¹⁰³. In Federico Kant individua il padrone di cui l’uomo ha bisogno nella vita civile (ne parla nell’Idea di una storia universale)¹⁰⁴ e Che cos’è l’illuminismo? cerca di mostrare quale ne sia lo spazio d’azione nell’indebito progresso, che è posto come scopo dalla natura. Ma la lettura del presente al cospetto di tale irraggiungibile traguardo “sfuma” pericolosamente i limiti dell’operato del sovrano. Se si considera che teoricamente l’ideale cantiano consiste nell’idea non semplicemente in concreto, ma in individuo, ossia come cosa singolare, determinabile o determinata esclusivamente per mezzo dell’idea¹⁰⁵; e inoltre se si tiene conto che, ad esempio, virtù e saggezza sono idee pure e la figura del saggio è l’ideale o archetipo corrispondente (un “criterio indispensabile” per valutare la nostra imperfezione pratica e teoretica)¹⁰⁶, allora la laudatio cantiana appare pericolosamente vicina ad elevare Federico all’empireo archetipico del capo e del potere ovvero a trasformare questi sulla terra, ipostatizzandoli e riducendoli alla singularità empirica di un re.

La fondazione razionale pura della libertà segna un punto di svolta e Che cos’è l’illuminismo? ne mette in evidenza le implicazioni politiche; come si legge nell’incipit: «L’illuminismo è l’uscita dall’uomo dalla minorità di cui è egli stesso colpevole. Minorità è l’incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Colpevole è questa minorità, quando la sua causa non si trovi nella mancanza di intelletto, bensì nella mancanza di decisione e di coraggio nel servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Sapere e muovere nel proprio intelletto! Questa è dunque la parola d’ordine dell’illuminismo»¹⁰⁷. Il senso forte di tale Aufklärung va cercato nel raccordo strutturale con il principio dell’autonomia e con le decisioni ricadute sulla filosofia del diritto: l’illuminismo è un atto di care il padrone tra gli uomini e quindi nel fatto che egli stesso ha bisogno di un padrone: «Non si vede come l’uomo possa procurarsi un capo della giustizia pubblica che sia egli stesso giusto, che lo si cerchi in una persona singola o in un’associazione di molte persone prescelte a tal fine. Perché ciascuna di queste abuserà sempre della sua libertà se non ha nessuno sopra di sé che eserciti su di lei la forza secondo le leggi», Idee, p. 23; trad. it., p. 35.


¹⁰⁸ Cfr. KU, p. 384; trad. it., p. 463.

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

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


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


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

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

Le prospettive indicate sono di indubbia rilevanza ed esercitano un fascino altrettanto forte; tuttavia la svolta kantiana deve essere consi-
derata anche alla luce di alcune circostanze, che ne consentano un esame più completo e permettano di valutarne la reale incidenza. In primo luogo la distinzione tra uso pubblico e privato della ragione rimprende, quasi alla lettera, le posizioni del ministro dell’educazione Karl Abraham von Zedlitz, dedicario della Critica della ragione pura. Tra il 1776 ed il 1783 questi si pronuncia sui contrasti tra le autorità religiose da una parte e, dall’altra, rispettivamente il teologo Johann August Starck (collega di Kant a Königsberg) ed il predicatore Johann Heinrich Schultz. Più che il dettaglio delle controversie interessa il criterio utilizzato per dirimere; la tesi ufficiale del governo è che i due hanno il dovere di attenersi al catechismo ufficiale come funzionari e membri del ceto e che, d’altro canto, possono liberamente ricercare ed esprimersi come studiosi.119

In tal modo si comprende meglio l’apprezzamento kantiano della libertà concessa da Federico II; ma per una valutazione più ampia è utile considerare anche la polemica, che segue alla pubblicazione del libro di Mendelssohn Genesalmente, ovvero il potere religioso ed il giudizioso (1783). L’autore propone una netta separazione tra Stato e Chiesa e fornisce un’interpretazione razionalistica dell’ebraismo, rivendicando la più ampia libertà di coscienza;120 Kant non tarda a testimoniare la sua approvazione, inviando una lettera all’autore.122 Dai reiteratedi attacchi di Mendelssohn all’obbligo giurato di fedeltà alle verità di fede123 sorge una polemica con l’orientalista Johann David Michaelis124; su di essa in-

121 Su cattolichiti e predicatòri che mettono in discussione principi dottrinali a cui sono obbligati per giuramento, Mendelssohn scrive: «È la sola ragione a dire loro che nessuno, né lo Stato, né la Chiesa, ha avuto il diritto di farli giurare su cose di fede; e che né lo Stato, né la Chiesa hanno il diritto di mettere in relazione la fede e il giuramento su determinate proposizioni con cateche, onori e prestigio, oppure di fare della professione di fede su determinate proposizioni la condizione in virtù della quale quelli vengono conferiti», ivi, p. 81.
124 Per la ricostruzione della vicenda cfr. SCHULZ, Kant und die Berliner Aufklärung, cit., pp. 61-65.

terviene il parroco berlinesio Johann Friedrich Zöllner, il promotore del dibattito sull’illuminismo, che propone di distinguere tra Chiesa e religione, sostenendo che la prima è una società, un rapporto tra uomini fondato su norme e che deve supportare la seconda, consistente nel legame che gli uomini hanno con Dio. Perciò l’impegno formale concerne i doveri che gli uomini assumono tra loro.125 Zöllner fornisce a Kant una base teorica, che viene integrata e circondata con il criterio di distinzione introdotto da von Zedlitz.126

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

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

126 Cfr. ivi, p. 68.