





BIBLIOTECA SCIENTIFICA UNIVERSALE

- 5 -

# METHEXIS

## *Comitato Scientifico*

Brunella Casalini (Direttore, Università di Firenze)  
Maria Chiara Pievatolo (Direttore, Università di Pisa)  
Nico De Federicis (Università di Pisa)  
Roberto Gatti (Università di Perugia)  
Roberto Giannetti (Università di Pisa)  
Michele Nicoletti (Università di Trento)  
Claudio Palazzolo (Università di Pisa)  
Gianluigi Palombella (Università di Parma)  
Salvatore Veca (Università di Pavia)  
Danilo Zolo (Università di Firenze)

IMMANUEL KANT

# Sette scritti politici liberi

a cura di

MARIA CHIARA PIEVATOLO

FIRENZE UNIVERSITY PRESS

2011

Sette scritti politici / Immanuel Kant ; a cura  
di Maria Chiara Pievatolo. – Firenze : Firenze  
University Press, 2011.  
(Biblioteca scientifica ; 5)

<http://digital.casalini.it/9788866550006>

ISBN 978-88-6453-298-1 (print)  
ISBN 978-88-6655-000-6 (online PDF)  
ISBN 978-88-6655-002-0 (online HTML)

La traduzione dei testi è ad opera della curatrice, ad eccezione della *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* e della seconda parte del *Conflitto delle facoltà*, che sono revisioni del lavoro di Francesca Di Donato. La curatrice si è avvalsa di osservazioni del prof. Giuliano Marini. Per approfondimenti sui criteri di traduzione si rimanda al § 5 dell'Introduzione.

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández

© 2011 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze  
Firenze University Press  
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy  
<http://www.fupress.com/>

*Printed in Italy*

*In memoria di Giuliano Marini*





## SOMMARIO

INTRODUZIONE	
1. Liberare Kant	11
2. Dal privilegio intellettuale alla censura	15
3. Kant e l'ecologia dell'informazione	17
4. Oltre il giardino: un argomento kantiano per la responsabilità degli autori	22
5. Nota generale alla traduzione	24
IDEA PER UNA STORIA UNIVERSALE IN UN INTENTO COSMOPOLITICO	27
ANNOTAZIONE DELLA CURATRICE	
1. Kant e la filosofia della storia	40
2. Potenza e atto	43
3. L'insocievole socievolezza	44
4. Il problema del diritto	48
5. Il chiasmo della filosofia	47
6. Rischiamenti	49
7. Rivoluzioni	51
RISPOSTA ALLA DOMANDA: CHE COS'È L'ILLUMINISMO	53
ANNOTAZIONE DELLA CURATRICE	
1. Una scelta di vita	60
2. La vocazione di ogni essere umano a pensare da sé	61
3. Uso pubblico e privato della ragione	62
4. L'obiezione di coscienza: una questione soltanto religiosa?	63
5. Dalla religione alla politica	64
6. Il secolo di Federico	66
7. Dalla cultura alla politica	67
8. Questa traduzione	68
L'ILLEGITTIMITÀ DELLA RISTAMPA DEI LIBRI	69
ANNOTAZIONE DELLA CURATRICE	
1. Il dibattito sulla ristampa	76

2. Un conservatore illuminato	79
3. Le opere d'arte	80
4. Diritti reali e diritti personali	80
5. I diritti degli «scrittatori»	82
6. I diritti del pubblico	83
7. Il problema dell'esclusiva	85
8. Appendice: <i>Che cos'è un libro?</i>	86
 SUL DETTO COMUNE: QUESTO PUÒ ESSERE GIUSTO IN TEORIA, MA NON VALE PER LA PRATICA	 91
 ANNOTAZIONE DELLA CURATRICE	
1. Teoria e pratica: la delimitazione del problema	125
2. Kant contro Garve: perché essere morali?	128
3. Kant contro Hobbes: lo stato secondo ragione	134
4. Kant contro Mendelssohn: che cosa possiamo sperare?	147
 PER LA PACE PERPETUA	 153
 ANNOTAZIONE DELLA CURATRICE	
1. Alla pace perpetua	195
2. Gli articoli preliminari	195
3. La partizione sistematica del diritto pubblico	202
4. Il primo articolo definitivo: la costituzione repubblicana	202
5. Il secondo articolo definitivo: il federalismo	207
6. Il terzo articolo definitivo: verso una costituzione cosmopolitica	212
7. La garanzia della pace perpetua	214
8. Il secondo supplemento: l'articolo segreto per la pace perpetua	220
9. La sapienza e la prudenza	221
10. La forma della pubblicità	226
11. Appendice: il §61 della <i>Metafisica dei costumi</i>	231
 SU UN PRESUNTO DIRITTO DI MENTIRE PER AMORE DEGLI ESSERI UMANI	 235
 ANNOTAZIONE DELLA CURATRICE	
1. Una polemica politica	240
2. La veridicità come dovere incondizionato	242
3. La responsabilità del mentitore	244
4. Dal privato al pubblico	246

RIPROPOSIZIONE DELLA QUESTIONE: SE IL GENERE UMANO SIA IN COSTANTE PROGRESSO VERSO IL MEGLIO	249
ANNOTAZIONE DELLA CURATRICE	
1. Il senso della storia	264
2. La filosofia della storia come pratica	265
3. Tre immagini del futuro	265
4. L'occhio di Dio	266
5. L'entusiasmo	269
6. Trasparenza	271
7. Che cosa possiamo sperare	273
BIBLIOGRAFIA	275
INDICE DEI NOMI	281



## INTRODUZIONE

### 1. Liberare Kant

«Quando il mondo della creatività avrà compiuto la sua secessione, l'industria dell'appropriazione che limita i diritti d'uso [...] deperirà lentamente nel campo cinto di filo spinato che finge di coltivare. Ne è così consapevole che è pronta a tutto per impedirlo. Noi dobbiamo proteggere l'ecosistema dell'informazione da questi attacchi, ma ciò non ci esime dal riflettere sui vincoli al suo sviluppo e al suo divenire. E se ce ne daranno l'occasione, potrà essere utile aiutare questa industria a reinventarsi in forme meno distruttive».<sup>1</sup> Queste parole di Philippe Aigrain, nel suo libro dedicato al conflitto fra la condivisione libera e il monopolio proprietario dei beni informativi, possono essere lette e riprodotte in virtù di una scelta coerente e consapevole del suo autore, che ha sottoposto il testo a una licenza *Creative Commons*. La domanda di Aigrain - fino a che punto la cosiddetta «proprietà intellettuale», un monopolio che rende artificialmente costoso qualcosa che sta diventando riproducibile sempre più facilmente, danneggia la creatività e la cultura? - è ormai molto comune,<sup>2</sup> anche se buona parte degli autori accademici italiani, almeno nel settore delle scienze umane, sembra continuare a ignorarla.

Per affrontare una simile questione, prima nella prospettiva ristretta e pragmatica del regime di questa traduzione e poi in un orizzonte teorico più ampio e - spero di dimostrare - kantiano, occorre innanzitutto rettificare il linguaggio. L'espressione «proprietà intellettuale» è tanto fuorviante quanto propagandistica: chi riproduce un testo senza autorizzazione non sottrae nessun oggetto, materiale o immateriale, dalla disponibilità di qualcun altro: viola, semplicemente, un monopolio temporaneo riconosciutogli dal diritto positivo, ossia, propriamente, un «privilegio intellettuale».<sup>3</sup> Il privilegio intellettuale, messo a repentaglio dalla pratica quotidiana di chi usa la rete, è stato indirizzato creativamente da

<sup>1</sup> P. Aigrain, *Cause commune: l'information entre bien commun et propriété*, Fayard, Paris, 2005, pp. 215-216, traduzione mia.

<sup>2</sup> Si veda per esempio l'articolo *Protecting creativity. Copyright and wrong. Why the rules on copyright need to return to their roots* («The Economist», April 8th 2010, <[http://www.economist.com/node/15868004?story\\_id=15868004](http://www.economist.com/node/15868004?story_id=15868004)>), che propone di ridurre i termini di un *copyright* ormai sbilanciato in favore degli interessi delle aziende e sproporzionato nella sua durata ai termini dello *Statute of Anne* (14 anni raddoppiabili a richiesta dell'autore).

precursori come Richard Stallman per la libertà della copia e della ricerca,<sup>4</sup> discusso da giuristi come Lawrence Lessig, allo scopo di ridurlo entro i limiti della sua giustificazione, a tutelare non tanto gli interessi monopolistici delle aziende, quanto il lavoro e la creatività individuali,<sup>5</sup> e criticato da economisti come Michele Boldrin e D.K. Levine<sup>6</sup> i quali si chiedono in che misura esso rallenti l'innovazione in luogo di promuoverla, favorendo un illiberale perseguimento di rendite da monopolio.<sup>7</sup> Il movimento per la pubblicazione ad accesso aperto<sup>8</sup> ha ottenuto l'appoggio, con la dichiarazione di Berlino del 2003, di numerosi importanti enti di ricerca e poco dopo della quasi totalità dei rettori delle università italiane.<sup>9</sup> Francesca Di Donato, nella conclusione del suo libro dedicato all'uso pubblico della ragione nell'età del *web*,<sup>10</sup> descrive una pratica di ricerca in rete letta da alcuni come utopica, ma che è semplicemente la quotidianità del suo e del mio lavoro. Uscire dal recinto di filo spinato dei monopoli intellettuali è possibile. E ci sono ottime ragioni per liberare i classici, non solo nei loro originali - di solito già nel pubblico dominio - ma anche e soprattutto nelle loro traduzioni.

Per quanto questo volume nel suo complesso sia soggetto a una licenza *Creative Commons* più restrittiva, le singole traduzioni possono essere liberamente riprodotte e modificate. Nel mio caso, l'argomento per il quale soltanto la speranza di guadagnare una modestissima per-

<sup>3</sup> T.W. Bell, *Intellectual Privilege: A Libertarian View of Copyright*, 2010 <<http://www.intellectualprivilege.com/book.html>>.

<sup>4</sup> Il *software* libero è protetto da un *copyright* «virale», cioè modulato in modo tale da conservare la libertà del programma in tutti i suoi passaggi di mano e in tutte le sue trasformazioni.

<sup>5</sup> L. Lessig, *Free Culture*, Random House, New York, 2001 <[http://www.lessig.org/blog/2008/01/the\\_future\\_of\\_ideas\\_is\\_now\\_fre\\_1.html](http://www.lessig.org/blog/2008/01/the_future_of_ideas_is_now_fre_1.html)>. Per una discussione più ampia rinvio al mio *Lawrence Lessig e la libertà del software* <<http://bfp.sp.unipi.it/ebooks/mcpla/ch01s04.html>>, in M.C. Pievatolo, *I padroni del discorso*, Pisa, Plus, 2003.

<sup>6</sup> M. Boldrin e D.K. Levine, *Against Intellectual Monopoly*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, <<http://www.dklevine.com/general/intellectual/against-final.htm>>.

<sup>7</sup> «La proprietà intellettuale non ha a che vedere col tuo diritto di controllare la tua copia della tua idea [...]. Quello con cui la proprietà intellettuale ha veramente a che fare è il mio diritto di controllare la tua copia della mia idea», M. Boldrin e D.K. Levine, *ivi*, p. 175, traduzione e corsivo mio.

<sup>8</sup> Per una breve introduzione al concetto si veda il mio *Il professore dà alle stampe: la pubblicazione ad accesso aperto*, «Inchiesta. Trimestrale di ricerca e pratica sociale», a. XXXV, n. 150, ottobre-dicembre 2005, <<http://www.unitus.it/biblioteche/webif/06-docs/download/openaccess/professore.pdf>>.

<sup>9</sup> *Berlin Declaration on Open Access to Knowledge in the Sciences and Humanities*, 2003 <<http://oa.mpg.de/lang/en-uk/berlin-prozess/berliner-erklarung/>>; *Documento italiano a sostegno della Dichiarazione di Berlino*, 2004, <<http://eprints-phd.biblio.unitn.it/help/MessinaIT.pdf>>.

<sup>10</sup> F. Di Donato, *La scienza e la rete*, Firenze University Press, Firenze, 2009 <<http://www.fupress.com/scheda.asp?IDV=1953>>.

centuale del prezzo del libro e di offrire una rendita, fino a settant'anni dopo la mia morte, a sconosciuti pronipoti mi avrebbe indotto a impegnarmi in questo lavoro è così ridicolmente falso che non merita di essere confutato. Altrettanto astratta e remota è la prospettiva che questo lavoro possa avere un qualche significato per la mia carriera accademica.

Ma perfino in questa situazione ci sono molti buoni motivi per liberare Kant. Io sono stipendiata da un'università statale e l'edizione di questo testo è stata finanziata con fondi di ricerca altrettanto statali: la mia traduzione, in altre parole, esiste grazie a denaro pubblico. Che senso ha privatizzare col privilegio intellettuale qualcosa che è nato pubblico, perché il contribuente lo ha pagato con le sue imposte?<sup>11</sup> Come possiamo chiedere il sostegno economico del pubblico se l'esito più immediato del nostro lavoro non può essere fruito da tutti?

Nel caso delle traduzioni dei classici, il privilegio intellettuale impoverisce il pubblico dominio, lasciandovi solo testi dal linguaggio desueto, e rende la ricerca inefficiente e ridondante. Se mi imbatto in una traduzione sotto *copyright* che contiene qualche inesattezza o qualche svista, non posso semplicemente emendarla, ma devo produrne una nuova versione, per evitare il rischio di incorrere nel reato di plagio-contraffazione. Il monopolio, in altre parole, mi costringe a reinventare la ruota, mettendomi in un'inutile concorrenza con gli altri traduttori. Se in generale fosse lecito - come è in particolare reso possibile dalla licenza che ho scelto per la mia versione - modificare una traduzione altrui per migliorarla o per aggiornarla, gli umanisti potrebbero ripetere con profitto l'esperienza del *software* libero, collaborando per uno sforzo comune e cumulativo, anziché ricominciare ogni volta da capo.

Qualcuno, pensando al proprio lavoro come qualcosa su cui infiniti altri metteranno le mani e non come un *unicum* che reca il marchio del proprio caro io, potrebbe provare l'angoscia descritta da Max Weber nella sua conferenza sulla scienza come professione:

[...] ognuno di noi sa che, nella scienza, il proprio lavoro dopo dieci, venti, cinquanta anni è invecchiato. È questo il destino, o meglio, è questo il significato del lavoro scientifico, il quale, rispetto a tutti gli altri elementi della cultura di cui si può dire la stessa cosa, è a esso assoggettato e affidato in senso assolutamente specifico: ogni lavoro scientifico «compiuto» comporta nuovi «problemi» e vuol invecchia-

<sup>11</sup> L'European Research Council correttamente impone che le pubblicazioni derivanti da progetti di ricerca finanziati dall'ente siano rese ad accesso aperto entro sei mesi dall'uscita (*ERC Scientific Council Guidelines for Open Access*, 2007 <[http://erc.europa.eu/pdf/ScC\\_Guidelines\\_Open\\_Access\\_revised\\_Dec07\\_FINAL.pdf](http://erc.europa.eu/pdf/ScC_Guidelines_Open_Access_revised_Dec07_FINAL.pdf)>. Per gli USA si veda SPARC, *Federal Research Public Access Act*, 2010 <<http://www.arl.org/sparc/advocacy/frpaa/index.shtml>>.

re ed esser «superato». A ciò deve rassegnarsi chiunque voglia servire la scienza.<sup>12</sup>

Più di due millenni prima, il Socrate del *Gorgia* affrontava la prospettiva del proprio superamento con serenità:

[...] io sono uno di quelli che si fanno confutare con piacere, se non dice la verità, ma che con piacere confutano se qualcun altro non dice il vero, e anzi mi lascio confutare con un piacere non minore di quello che provo confutando. Infatti ritengo che essere confutato sia un bene maggiore, tanto maggiore quanto lo è essere liberati dal male piuttosto che liberarne altri. Perché io penso che per l'essere umano non ci sia un male paragonabile a un'opinione falsa su ciò di cui ora verte il discorso.<sup>13</sup>

L'*elenchos* o confutazione è, per chi la subisce, un'esperienza umiliante. E negli ambienti in cui l'interesse del potere si mescola con quello della ricerca non è percepito come uno strumento per l'avanzamento del sapere, bensì come un attacco personale. Per questo motivo, il Socrate del *Gorgia*, nel confronto col suo interlocutore, ha cura di separare l'oggetto dal metodo della discussione: da scienziato a scienziato, è possibile disconoscere il valore dell'*elenchos*, riducendolo a un'arma impropria nella lotta per la reputazione? *Gorgia*, davanti al pubblico, si trova costretto a rispondere di no. Un venditore di sapere il quale dichiarasse pubblicamente che della ricerca della verità non gli importa nulla, e che considerava chi lo critica un nemico da mettere a tacere, anche quando - o soprattutto quando - ha ragione, perderebbe la propria credibilità. Perché un cliente dovrebbe aver interesse a pagarlo? Perché un contribuente dovrebbe finanziarlo?

La posizione socratica sarebbe quella più naturale se il mondo della ricerca non si organizzasse competitivamente, bensì collaborativamente. In una scala ciascun gradino è fatto per essere superato, ma tutti insieme conducono in alto. Una traduzione che rotola per le mani di tutti, venendo corretta e alterata nel tempo, ha la speranza di sopravvivere rimanendo utile anche quando il traduttore sarà diventato polvere.

Socrate poteva permettersi di elogiare la confutazione perché era padrone delle sue conversazioni e viveva in una città che, pur giustiziandolo per un reato d'opinione, lo prendeva sul serio nella vita e nella morte. Di contro, il ricercatore odierno, non possedendo gli strumenti del proprio lavoro, non ha neppure quelli della propria stima di sé: perfino i

<sup>12</sup> M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, 1922, <<http://www.textlog.de/2320.html>> trad. di A. Giolitti, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1997, p. 18.

<sup>13</sup> Platone, *Gorgia*, 458a-b, traduzione con alcune modifiche di F. Adorno (Platone, *Gorgia*, Laterza, Roma-Bari, 2007).



suoi articoli, per essere valutati, devono entrare in un circuito di oligopoli commerciali<sup>14</sup> al di fuori del suo controllo. Weber lo paragona esplicitamente al proletario di Marx,<sup>15</sup> al lavoratore separato dai mezzi di produzione e condannato all'alienazione, cioè a ignorare il senso di ciò che fa, determinato e speso in un mondo che non gli appartiene. Condannato a essere individuo, a preoccuparsi soltanto della sua carriera e della sua reputazione, perché non sa più superare se stesso in una comunità di conoscenza progressiva.

In questo momento, avremmo in mano le tecnologie della parola per ricostruire questa comunità, offrendo il nostro lavoro alla modifica e alla cooperazione - cioè socializzando i nostri mezzi di produzione -, se siamo finanziati dal pubblico, o promuovendo forme di remunerazione della creatività che non impongano a chi ci legge il privilegio intellettuale.<sup>16</sup> Cedere i propri diritti a un editore che ci priva della proprietà della nostra biblioteca, cioè, weberianamente, dei nostri mezzi di produzione, ci avvicina al proletariato. Ma svilire la dignità del proprio lavoro al punto di credere che il suo valore non dipenda dall'essere usato, condiviso e discusso, bensì dall'essere privatizzato da un qualche editore di prestigio ci fa scendere fra la plebe.

## 2. Dal privilegio intellettuale alla censura

Nel 2004, un articolo di Sarah Glazer uscito sul «New York Times»<sup>17</sup> denunciò al grande pubblico uno scandalo scientifico direttamente imputabile al privilegio intellettuale sulle traduzioni: il lettore di lingua inglese poteva ricevere un'opera fondamentale per la storia del pensiero femminista, *Le Deuxième Sexe* di Simone De Beauvoir, soltanto impi-

<sup>14</sup> La convinzione che uno scritto abbia valore solo se è pubblicato da certi editori e da certe riviste, ha paradossalmente condotto, nel settore delle riviste scientifiche, a una crisi dei prezzi dovuta agli oligopoli da essa determinati, proprio quando la digitalizzazione stava rendendo la pubblicazione facile ed economica: J-C. Guédon, *Per la pubblicità del sapere*, Plus, Pisa, 2004, <<http://bfp.sp.unipi.it/ebooks/preguedon.html>>.

<sup>15</sup> M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, <<http://www.textlog.de/2317.html>> cit., trad.it. p. 8.

<sup>16</sup> Contro il luogo comune che le opere dell'ingegno abbiano bisogno di un monopolio concesso dallo stato per essere remunerative, si veda D. Baker (*The reform of intellectual property*, «Post-Autistic Economic Review», 5, 32, 2005 <<http://www.paecon.net/PAERreview/development/Baker32.htm>>) il quale suggerisce di sostituire il *copyright* con forme di mecenatismo diffuso, rendendo per esempio fiscalmente deducibili i contributi alle arti e alle scienze, oppure adottando un sistema di finanziamento pubblico diretto e di *voucher* individuali.

<sup>17</sup> S. Glazer, *Lost in Translation*, «New York Times», August 22, 2004, <<http://www.sartre.org/Existentialism/TheLegacyofSimonededeBeauvoir.htm#10>>.

gionata nella versione del 1953, decurtata e filosoficamente infedele,<sup>18</sup> prodotta da uno zoologo, Howard M. Parshley, per i tipi di un editore, Knopf, che ne aveva acquisito l'esclusiva ritenendolo «a modern day sex manual». L'editore americano - riferiva l'articolo - era rimasto sordo a tutti i tentativi di convincerlo a permettere una nuova traduzione. Un simile comportamento, per quanto possa apparire scientificamente scandaloso, è tuttavia economicamente razionale: perché spendere per una nuova traduzione quando si gode di un redditizio monopolio che permette di lucrare sulla versione esistente fino al 2056?

I sostenitori del privilegio intellettuale potrebbero trovare consolatorio apprendere che nel 2006, forse anche grazie all'articolo del New York Times, Cape, detentore dei diritti britannici e facente capo, come Knopf, alla Random House Corporation, decise di commissionare una nuova traduzione.<sup>19</sup> La nuova versione, uscita alla fine del 2009, è stata finanziata per un terzo del suo costo dal denaro pubblico offerto dallo stato francese. Questo, però, non ha posto fine alle polemiche: Toril Moi, la studiosa che aveva analizzato più a fondo i difetti della traduzione Parshley, ha individuato anche nella versione di Constance Borde e Sheila Malovany-Chevalier vari limiti linguistici e stilistici. Ne è seguita una lunga controversia, nella quale Moi è stata accusata perfino di risentimenti personali, perché l'incarico della traduzione è stato dato ad altri piuttosto che a lei.<sup>20</sup> Una simile polemica merita l'aggettivo di «plebea», non tanto per la volgarità delle accuse, quanto per la situazione che le ha originate: se la dignità del nostro lavoro - anzi, la possibilità stessa di compierlo - dipende dalla benevolenza di un privilegiato, è ben comprensibile che gli autori si azzuffino come pezzenti che si contendono l'elemosina. Se il privilegio intellettuale non ci fosse o avesse una durata minore, Toril Moi potrebbe produrre una traduzione sua propria, o correggerne una esistente, senza chiedere il permesso a nessuno, lasciando al pubblico dei lettori - con l'aiuto del dibattito scientifico - la scelta della versione che preferisce.

Un caso meno recente, ma assai più scandaloso, di censura economica che si trasforma in censura politica, riguarda la traduzione inglese di

<sup>18</sup> M.A. Simons, *The Silencing of Simone De Beauvoir. Guess What's Missing From 'The Second Sex'*, «Women's Studies Int. Forum», 6/5, 1983, pp. 559-563 <<http://www.laurenelkin.com/files/simons1983beauvoir.pdf>>; T. Moi, *While We Wait: The English Translation of The Second Sex*, «Signs», 27/4, Summer 2002, pp. 1005-1035 <<http://www.laurenelkin.com/files/moi2001beauvoir.pdf>>; Toril Moi mostra, fra l'altro, che la traduzione Parshley ha indotto a gravi fraintendimenti anche autrici note come Judith Butler (p. 1023) o Drucilla Cornell (pp. 1024-1027).

<sup>19</sup> S. Glazer, *A Second Sex*, «Bookforum», Apr/May 2007, <[http://www.bookforum.com/inprint/014\\_01/113](http://www.bookforum.com/inprint/014_01/113)>.

<sup>20</sup> La recensione di Moi e la conseguente discussione sono visibili sul sito della «London Review of Books»: T. Moi, *The Adulteress Wife*, 32/3, 2010 <<http://www.lrb.co.uk/v32/n03/toril-moi/the-adulteress-wife>>.

*Mein Kampf*. Alan Cranston, corrispondente dell'*International News Service* nei due anni precedenti alla seconda guerra mondiale, si rese conto che la versione inglese autorizzata, i cui diritti erano detenuti da Houghton Mifflin, era stata espurgata di varie parti significative e in particolare delle sezioni che illustravano il progetto hitleriano di dominio del mondo.<sup>21</sup> Per rendere noti al lettore americano i piani di Hitler, Cranston produsse una nuova traduzione commentata e annotata che, pur ridotta da 270.000 a 70.000 parole, conteneva quanto bastava per avere una rappresentazione precisa dell'ideologia nazista. Informare, alla vigilia della seconda guerra mondiale, l'opinione pubblica della più grande democrazia del mondo di allora su quanto covava al di là dell'oceano era un esercizio nobile della libertà di stampa e di parola. Anch'esso, però, dovette cedere al privilegio intellettuale: Houghton Mifflin, l'editore autorizzato da Hitler, intentò una causa per violazione del *copyright*. Nel luglio del 1939 un tribunale statunitense gli diede ragione, mandando al macero cinquecentomila copie già stampate. Poco meno di due mesi dopo, le truppe tedesche invasero la Polonia, attuando il piano che Cranston aveva tentato di far conoscere ai suoi concittadini.

L'uso censorio del *copyright* ha il sapore di un ritorno alle origini, quando i precursori dell'istituto servivano per imporre l'identificazione dell'autore per poterlo più facilmente punire come eretico o come sovversivo.<sup>22</sup> In questo momento però, al tramonto dell'età della stampa, Kant potrebbe aiutare a pensare la libertà della parola e della scienza in una maniera un po' meno plebea.

### 3. Kant e l'ecologia dell'informazione

Solo un *pubblico colto* [*gelehrtes Publicum*] che dal suo inizio sia durato ininterrottamente fino a noi può autenticare la storia antica. Al di là di quello è tutto *terra incognita*; e la storia dei popoli che ne vivono al di fuori si può cominciare soltanto dall'epoca in cui vi entrarono. Questo avvenne col popolo *ebraico* al tempo dei Tolomei tramite la traduzione greca della Bibbia, senza la quale si potrebbe attribuire poca fede alle sue comunicazioni *isolate*. Da allora (se questo inizio è stato appropriatamente individuato) in poi si possono seguire i suoi racconti. La prima pagina di *Tucidide* (dice Hume) è l'unico inizio di ogni vera storia.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> A.O. Miller, *Court Halted Dime Edition of 'Mein Kampf'. Cranston Tells How Hitler Sued Him and Won*, «Los Angeles Times», February 14, 1988 <[http://articles-latimes.com/1988-02-14/news/mn-42699\\_1\\_mein-kampf](http://articles.latimes.com/1988-02-14/news/mn-42699_1_mein-kampf)>. V. anche J. Boyle, *The Public Domain*, Yale University Press, New Haven-London, 2008, p. 95 <<http://www.thepublicdomain.org/download/>>.

<sup>22</sup> J. Boyle, *ivi*, p. 8.

La storia, scriveva Kant nel 1784, non è una collezione di eventi che si fa da sé, ma la consapevolezza che, collettivamente, ne abbiamo. Per questo è identica alla continuità di un pubblico colto, che conserva e tramanda il passato, attraverso il presente, per l'avvenire.

Tucidide, quando descriveva la sua opera come una *ktema eis aiei*<sup>24</sup> - un possesso per sempre -, era convinto che il suo testo, divenuto patrimonio collettivo, non sarebbe scomparso con lui. La scrittura antica era il regno della copia libera e incontrollabile, dei testi che - come scrive Platone nel *Fedro*<sup>25</sup> - rotolavano per le mani di tutti: «v'è una ragione importante per cui è corretto dire che tutti gli scritti dell'antichità erano una sorta di *samizdat*: non perché fossero sempre, o anche abitualmente, illeciti, ma perché la loro circolazione era limitata a copie preparate manualmente e passate manualmente da persona a persona.[...] Il *samizdat* riduce la capacità dello stato di prevenire la diffusione di materiale suscettibile di contestazione».<sup>26</sup> Se non fosse per la difficoltà connessa alla copiatura manuale e al reperimento materiale dei testi, il mondo delle scritture antiche potrebbe essere paragonato alle «sabbie mobili» della rete, come le descriveva l'*hacker* Fravia: una volta pubblicato qualcosa sul web, se ha un qualche contenuto originale, o è di un qualche interesse, esso 'cresce e si moltiplica'.<sup>27</sup> In virtù di una simile libertà, Tucidide poteva permettersi di dare per scontato che un testo, una volta messo per iscritto e condiviso, avesse la potenzialità di essere e di fare la storia, entro la continuità di un pubblico colto, cioè, materialmente, attraverso le mani pazienti di generazioni e generazioni di copisti.

Immaterialmente, la continuità del pubblico colto è affidata alla libertà dell'uso pubblico della ragione, compiuto da chiunque, nella veste di studioso, si rivolga all'intero pubblico dei lettori.<sup>28</sup> Per parlare da studiosi, ci si deve pensare come parte della società dei cittadini del mondo o cosmopolitica. Per pretendere di essere ascoltati al di là delle nostre organizzazioni particolari, si deve assumere un punto di vista in grado di trascenderle. È libero chi, compiuto questo superamento, riesce a parlare a tutti: se esiste un ambito nel quale possiamo dire quello che pensiamo e non quello che ci è imposto da funzioni o bisogni particolari, ogni nostra parola aiuterà ogni altro a fare altrettanto.

In questa prospettiva, la storia autenticata dalla continuità di un pubblico colto non può essere quella fatta dai vincitori, per il consumo di

<sup>23</sup> Si veda, in questo volume, I. Kant, *Idea per una storia universale in un intento cosmopolitico*, 029 nota.

<sup>24</sup> Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, I.22.4 <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Thuc.+1.22&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0199>>.

<sup>25</sup> Platone, *Fedro*, 275d-e.

<sup>26</sup> M. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Mondadori, Milano, 1992, p. 113.

<sup>27</sup> Fravia, *Web Searchlores 1995-2009*, <<http://www.searchlores.org/basimk.htm>>.

<sup>28</sup> I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, 037, in questo volume.

gruppi particolari, ma solo quella che potrebbe nascere *idealmente* da un uso pubblico della ragione universalmente libero, cioè da una conversazione universalmente accessibile.<sup>29</sup> Chi nega questa accessibilità, con la censura politica ed economica, limita la nostra autocoscienza collettiva e rende la nostra cultura in radice discriminatoria.

Allo stato della tecnologia settecentesca, la stampa era il *medium* che offriva l'accessibilità più ampia. Nel saggio sull'Illuminismo, però, il «libro che ha intelletto per me» (035) è elencato fra le espressioni di un sapere istituzionale e istituzionalizzato che favorisce la pigrizia e la viltà di chi non ha voglia di pensare da sé. Il sistema editoriale produce una mediazione, negando la parola ad alcuni e dandola ad altri, e avendo la forza tecnica ed economica di raccogliere un pubblico che sopravanza infinitamente quello che potrebbe essere radunato dalla sola voce degli autori. Mentre Tucidee, nelle sabbie mobili del *samizdat* antico, poteva parlare direttamente a tutti, confidando che la sua opera, liberamente letta e copiata, avesse bisogno solo delle menti e delle mani dei suoi lettori per diventare un possesso per sempre, Kant deve passare attraverso un sistema di comunicazione controllabile dallo stato e da privati tecnologicamente ed economicamente più potenti di lui. La libertà dell'uso pubblico della ragione rischia di ridursi, da libertà di chiunque sappia pensare da sé, a privilegio di pochissimi padroni del discorso.

In una prospettiva kantiana, questo rischio è delicato e importante, soprattutto se la libertà dell'uso pubblico della ragione diviene, da libertà culturale, anche strumento di controllo del potere politico. Nel 1793, Kant chiama questa libertà «libertà della penna»,<sup>30</sup> e non libertà della stampa, a significare che essa insiste sugli scrittori e non sugli editori. Il suo saggio sulla ristampa<sup>31</sup> giustifica i diritti degli editori solo se e quando, in luogo di imporre barriere monopolistiche alla circolazione delle idee, aiutano gli autori a raggiungere il pubblico. La loro libertà, che si esercita su mandato, è meramente economica. La libertà della penna, di contro, concerne direttamente l'uso pubblico della ragione. Kant non giustappone il potere dei monopoli editoriali al monopolio della forza legittima: pensa, piuttosto, a una sfera pubblica a cui chiunque ha pari

<sup>29</sup> La scontata critica per la quale Kant, collocando la storia in Europa e in Europa soltanto, avrebbe assunto come universale la prospettiva degli uomini istruiti dell'Europa illuminista (v. per esempio R. Boyd, *The Progress of Progress*, <[http://cssaame.com/jhs/post\\_2.html](http://cssaame.com/jhs/post_2.html)>) è fuorviante: Tucidee, non diversamente da Sima Qian, riporta eventi particolari dal suo proprio punto di vista. Il loro essere universali dipende dalla continuità di un pubblico colto, che per gli europei può cominciare con Tucidee per estendersi fino a Sima Qian, e per i cinesi può partire da Sima Qian per raggiungere Tucidee. L'importante è che alla fine questo pubblico divenga effettivamente uno.

<sup>30</sup> I. Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica*, 304, nel presente volume.

<sup>31</sup> Per una trattazione estesa si rinvia alla mia annotazione al saggio stesso.

facoltà di partecipare, senza censure politiche o economiche. Una sfera pubblica nella quale sia effettivo quello spirito di libertà che, trascendendo la coercizione, dà sostanza alle ragioni del diritto.

Il diritto d'autore di Kant non è costruito sul discutibile concetto di proprietà intellettuale, bensì su qualcosa di molto più simile al nostro diritto alla *privacy*: chi scrive fa un discorso al pubblico, del quale l'editore si fa soltanto mediatore. Chi si fa tramite di un nostro discorso senza la nostra autorizzazione commette un abuso non perché ci «ruba» qualcosa, ma perché ci mette in un rapporto col pubblico che non abbiamo scelto di avere. L'abuso, in questa prospettiva, non sta nella riproduzione di un testo, ma nella sua distribuzione al pubblico senza il nostro permesso.<sup>32</sup>

Il presupposto della rilevanza degli abusi della mediazione culturale è una tecnologia - come la stampa - che li rende facili e frequenti, in quanto il potere di diffusione di chi la domina è di gran lunga superiore a quello di chi ne è utente in veste di lettore o di scrittore. Kant, fra gli abusi, non considera solo quello, ovvio, dell'edizione pirata, cioè della ristampa non autorizzata, ma anche quello, assai più insidioso, della censura e della manipolazione editoriale, riconoscendo al pubblico specifici diritti qualora l'editore usi i suoi privilegi per ostacolare la diffusione del discorso di un autore.

Dove la produzione e l'elaborazione dei testi non tocca l'attività di mediazione, l'ambiente kantiano riconosce la più ampia libertà. I pensieri sono indefinitamente condivisibili e quindi la copia non può sottrarli a chi li ha concepiti. Le elaborazioni creative, come le traduzioni e i compendi, sono da considerarsi discorsi di chi le ha composte.<sup>33</sup> In un regime kantiano, Alan Cranston avrebbe potuto tradurre Hitler senza chiedergli il permesso e Toril Moi potrebbe fare la sua versione del *Secondo sesso* senza dipendere dall'arbitrio di chi ne detiene il privilegio intellettuale, a vantaggio della crescita culturale e della consapevolezza politica di quanti sono condannati a parlare e leggere una lingua sola. La licenza *Creative Commons* che protegge la mia traduzione è studiata per mimare il regime kantiano: se qualcuno ha da ridire sulla mia versione non deve

<sup>32</sup> Di conseguenza, chi copia o permette di copiare un testo per un uso meramente personale non compie nessuna violazione. Prima dell'età della rete, questa conseguenza riguardava solo le fotocopie tipicamente prodotte da studenti e studiosi per il loro lavoro individuale. Oggi, però, questo caso è assai meno marginale perché la rete funziona letteralmente come una gigantesca fotocopiatrice: un documento abbandonato su un *server* viene letto solo se qualcuno, con il suo *browser*, lo copia sul suo computer, per il suo uso personale. La similitudine della fotocopiatrice è stata proposta da Kevin Kelly in un articolo dedicato all'esplorazione di modelli economici alternativi allo sfruttamento delle rendite da monopolio entro un ambiente tecnologico che tende a neutralizzare il privilegio intellettuale (*Better Than Free*, «Edge», 2008, <[http://www.edge.org/3rd\\_culture/kelly08/kelly-08\\_index.html](http://www.edge.org/3rd_culture/kelly08/kelly-08_index.html)>).

<sup>33</sup> I. Kant, *L'illegittimità della ristampa dei libri*, 086.

fare altro che ringraziarmi per il mio lavoro, modificarla come crede e ridistribuirla al pubblico con gli stessi diritti con cui l'ha ricevuta, sempre che io stessa non trovi le sue critiche talmente appropriate da applicarle direttamente alla mia opera, con tutta la mia gratitudine. In questo modo il tempo che gli umanisti dedicano a reinventare la ruota e a polemizzarci sopra potrà essere usato più proficuamente altrove.

Per quanto la rete oggi offra agli autori infinite possibilità di autopubblicazione e autoarchiviazione, la limitatezza dell'attenzione umana ripropone, in modi diversi, il problema della mediazione. I motori di ricerca, che indicizzano materiale pubblicato altrove, possono essere trattati alla stregua di testimoni,<sup>34</sup> ma le piattaforme private delle reti sociali, in quanto si riservano la facoltà di cancellare *link*, immagini e interi gruppi di discussione, hanno una posizione paragonabile a quella degli editori kantiani e vanno trattate con la medesima cautela, essendo provviste degli strumenti tecnologici e giuridici per esercitare forme di censura economica e politica,<sup>35</sup> e per frammentare l'unità - e quindi la storia - della conversazione di un pubblico colto in isole racchiuse entro barriere architettoniche e informative.<sup>36</sup> Componente importante di questa cautela è la consapevolezza degli autori: ogni volta che «pubblichiamo» un testo senza renderlo effettivamente pubblico, perché abbiamo scelto di affidarlo a un privato che si fa forte della sua posizione dominante, firmiamo un'ipoteca sull'uso pubblico della ragione, o, meglio, su una sua parte forse di per sé infinitesimale, ma significativa entro aggregazioni e tendenze più ampie. Quello che sappiamo, quello che diciamo, come e dove scegliamo di dirlo, per quanto possa apparire minimo, è importante, perché gli esseri umani non sono solo lettori, ma anche «scrittoretti» della loro storia:<sup>37</sup> chi non crede di poter progredire non progredirà, chi non gioca per paura di perdere non potrà mai vincere.

<sup>34</sup> Il paragone è di Dag Elgesem (*Search engines and the public use of reason*, «Ethics and Information Technology», 10/4, 2008, <<http://www.springerlink.com/content/v3505876727m01v2/>>).

<sup>35</sup> M. De Rossi, *Una questione di democrazia*, 2010, <<http://www.shannon.it/blog/una-questione-di-democrazia/>>.

<sup>36</sup> Tim Berners-Lee (*Long Live the Web: A Call for Continued Open Standards and Neutrality*, «Scientific American», 2010, <<http://www.scientificamerican.com/article.cfm?id=long-live-the-web>>) ricorda che il web era stato progettato come uno spazio informativo aperto, universale, decentralizzato e interconnesso. Questa struttura è però a repentaglio sia per gli interventi censori dei governi, sia per la diffusione di reti sociali centralizzate e private e di siti - come *iTunes* - il cui accesso richiede programmi e protocolli proprietari. Rischiamo di restar confinati in isole connesse solo internamente, invece di navigare liberi nel mare della conoscenza.

<sup>37</sup> Si veda il secondo paragrafo della seconda parte del *Conflitto delle facoltà*.

#### 4. Oltre il giardino: un argomento kantiano per la responsabilità degli autori

Nel 1797 Kant sostenne, polemizzando con Benjamin Constant, una tesi tuttora scandalosa agli occhi di qualche kantista: se un assassino, alla caccia di un nostro amico nascostosi da noi per sfuggirgli, ci chiede informazioni su di lui, la legge morale proibisce di mentire per salvarlo. Noi abbiamo un dovere assoluto alla verità, che qui deve essere intesa soggettivamente come veridicità o sincerità, in quanto la verità in senso oggettivo - l'essere vero di una nozione - esula dal diritto perché non dipende dalle nostre decisioni.<sup>38</sup> Il controverso saggio kantiano sul diritto di mentire, interrogandosi sulla comunicazione di quello che sappiamo, si occupa di un problema di ecologia dell'informazione. Ma se ne occupa, come osservava Simmel, a partire da un esempio racchiuso entro un orizzonte privato, ristretto, piccolo-borghese.<sup>39</sup>

Secondo Christine Korsgaard,<sup>40</sup> il caso esemplare considerato da Kant è, nei fatti, improbabile: nessun assassino seriamente intenzionato verrebbe a trovarci dichiarandosi tale. Esistono però situazioni in cui una simile intenzione può essere resa pubblica senza recar detrimento al progetto omicida: sono i casi in cui essa non nasce da un intento privato, ma da una linea di condotta politicamente riconosciuta, come nelle persecuzioni religiose o razziali promosse da uno stato o da qualche altra potenza preponderante, e anche socialmente apprezzata, come nel caso del delitto d'onore.<sup>41</sup> Anche se l'esempio di cui si discute sembra privato, la materia del contendere è essenzialmente giuridica e politica: il problema del diritto di mentire si presenta al cancello del nostro giardino solo quando lo spazio dell'uso pubblico della ragione è violentemente dominato da un discorso irresistibile. Ma quali sono le condizioni e i comportamenti che ci riducono - venuta meno la libertà della sfera pubblica - entro l'orizzonte piccolo-borghese della menzogna per difendere gli amici?

Il cuore dell'argomento di Kant, espurgato dei tecnicismi giusnaturalistici,<sup>42</sup> è questo: il potere - politico e sociale - può essere controllabile

<sup>38</sup> I. Kant, *Su un presunto diritto di mentire per amore degli esseri umani*, 426, *infra*.

<sup>39</sup> G. Simmel, *Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*, München, Duncker & Humblot, 1913, p. 117, <<http://www.archive.org/details/kantsechzehnvorl00simm>>.

<sup>40</sup> C. Korsgaard, *The right to lie: Kant on dealing with evil*. «Philosophy and Public Affairs», 15/4, 1986, p. 5, <<http://dash.harvard.edu/handle/1/3200670>>.

<sup>41</sup> Nella *Pace perpetua* (384-385) proprio l'ipotesi della presenza di un potere preponderante rende insufficiente la prima formula trascendentale del diritto pubblico come criterio esclusivo di giustizia.

<sup>42</sup> Per una interpretazione più analitica si rinvia alla mia annotazione al *Diritto di mentire*.



solo se è strutturato e limitato dal diritto. Ma non si dà diritto senza pubblicità: se leggi e regolamenti fossero segreti, non ci sarebbe nessuna differenza apprezzabile fra gli atti dello stato e le decisioni prese da una loggia a vantaggio esclusivo dei propri membri; se i tribunali fossero dei segreti consigli notturni, non ci sarebbe differenza fra l'esecuzione di una pena detentiva e un sequestro di persona. Una pubblicità ad accesso riservato è una contraddizione in termini: «La verità non è un possesso sul quale all'uno possa essere accordato il diritto e all'altro rifiutato».<sup>43</sup>

Chi mente, per Kant, avvelena la fonte stessa del diritto.<sup>44</sup> L'ordinamento giuridico si fonda su un contratto ideale, nel quali le parti delegano a un giudice terzo il potere di dirimere le controversie. Se questo contratto fosse stipulato con delle riserve mentali, se la parola dei contraenti non fosse attendibile, non sarebbe possibile costruire una società civile: chi rinuncia a farsi giustizia da sé per rivolgersi a un giudice compie un gesto di fiducia che sarebbe impensabile se fosse in vigore il diritto di mentire. Di più: nel momento in cui accordo a me stesso il diritto di mentire per il bene di qualcuno, devo coerentemente riconoscerlo anche agli altri, esponendo tutti alla mistificazione: la politica non può rinunciare alla trasparenza, se vuole rimanere entro i limiti della giustizia. È facile, per chi è al potere, trovare qualcuno per il cui bene valga la pena mentire.

Quando giustifichiamo la menzogna in favore degli amici, scegliamo di limitare la nostra responsabilità ai confini del nostro giardino. Kant ha scelto un esempio piccolo-borghese, privato, perché la tentazione di mentire si presenta più forte nelle situazioni in cui siamo così personalmente coinvolti da dimenticare la nostra responsabilità del mondo. Per il ricercatore, una simile condizione è in verità familiare: ogni volta che «pubblichiamo» il nostro lavoro ad accesso chiuso, in nome dell'interesse immediato per la nostra carriera, contribuiamo alla nostra proletarianizzazione e all'impovertimento dello spazio pubblico della discussione e della scienza. Contribuiamo a una veridicità ad accesso riservato, cioè a una menzogna.<sup>45</sup>

È vero che, quando gli assassini alla porta possono impunemente dichiararsi, siamo già in una condizione nella quale è venuta meno ogni speranza di diritto pubblico. Oltre il giardino c'è uno spazio dominato

<sup>43</sup> I. Kant, *Su un presunto diritto di mentire per amore degli esseri umani*, 428.

<sup>44</sup> I. Kant, *Su un presunto diritto di mentire per amore degli esseri umani*, 426.

<sup>45</sup> Platone, nella *Repubblica* (415a-c) fa raccontare a Socrate un mito, il racconto fenicio, esplicitamente presentato come una nobile menzogna. I contenuti del mito sono in realtà conformi alla teoria della legittimazione politica precedentemente esposta; il racconto, però, è una bugia perché le sue premesse filosofiche vengono tenute nascoste ai destinatari della narrazione, che lo ricevono come un mero oggetto di fede. Ma questo è esattamente quanto avviene con una scienza ad accesso chiuso, che offre al pubblico soltanto materiale divulgativo od obsoleto, tenendo nascosta la discussione razionale.

esclusivamente dalla forza<sup>46</sup> nel quale nessuno più è in grado di costruire relazioni di fiducia. Ma, prima di chiudere il cancello, dobbiamo ancora domandarci come è stato possibile arrivare a questo punto, se, cioè, ne siamo o no corresponsabili perché abbiamo taciuto quando avremmo potuto parlare, o, meglio, abbiamo preferito sussurrare nelle nostre conventicole quando avremmo avuto i mezzi per gridare sui tetti. Il modo in cui distribuiamo il nostro sapere non è innocente: ogni volta che preferiamo l'accesso chiuso, regalando il nostro discorso a padroni diversi da noi stessi e dal pubblico, contribuiamo a rendere più asfittico l'ecosistema informativo. Ad avvicinarlo d'un passo a quelle situazioni in cui il dominio di un verbo monopolistico è talmente forte da ridurci a curarci soltanto di noi stessi e dei nostri amici, degradandoci da piccoli borghesi, a proletari, a plebe.<sup>47</sup>

### 5. Nota generale alla traduzione

Questa traduzione si basa sui testi kantiani digitalizzati in *Das Bonner Kant-Korpus*, presso <<http://korpora.org/Kant>>. Questo *corpus* contiene anche i volumi 1-23 dell'*Akademie-Ausgabe*, i cui riferimenti sono stati aggiunti fra parentesi quadre nel testo italiano. Si è scelto di lavorare soltanto con il materiale liberamente e legalmente accessibile in rete, perché il nostro intento non è aggiungere un'altra versione degli scritti politici kantiani alle numerose già commercializzate sul mercato italiano, bensì aprire la traduzione di un classico all'uso pubblico della ragione così come lo permette la rete, se assistita dalla consapevolezza degli autori.

In questo spirito si è cercato per quanto possibile di far uso, anche nella letteratura secondaria, di fonti ad accesso aperto. Gli URL si intendono visitati nell'aprile 2011. Le citazioni di passi platonici fanno riferimento al *corpus* platonico messo a disposizione del pubblico in seno al Perseus Project, presso <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>>.

<sup>46</sup> Siamo dunque in una condizione che Kant avrebbe chiamato di barbarie (*Antropologia pragmatica*, 330-331), in cui, non essendoci diritto, la resistenza è lecita.

<sup>47</sup> J.C. Burgelman, D. Osimo, M. Bogdanowicz (*Science 2.0 (change will happen...)*), «First Monday», July 2010, <<http://www.uic.edu/htbin/cgiwrap/bin/ojs/index.php/fm/article/view/2961/2573>>) prevedono che una scienza ad accesso aperto produrrà una competizione esasperata per l'unica risorsa scarsa, l'attenzione, con una importanza crescente della reputazione e la sua concentrazione nelle mani di pochi, secondo una legge di potenza. Una simile prospettiva potrebbe indurre a rinunciare alla pubblicità della rete, ma solo se si dimostrasse che il sistema tradizionale è immune da questi effetti (si veda il mio *Sul detto comune: il sapere è pubblico in teoria, ma privato nella pratica*, «Cosmopolis», II,2, 2007 <<http://www.cosmopolisonline.it/20071201/pievatolo.php>>).

Il testo nel suo complesso è soggetto a una licenza *Creative Commons by-nc-nd*; le singole traduzioni dei saggi kantiani sono invece sottoposte a una licenza *Creative Commons by-sa*.

Le traduttrici<sup>48</sup> hanno consultato la copia, con numerose osservazioni ed emendamenti annotati a mano, della versione di Filippo Gonnelli edita da Laterza che Giuliano Marini metteva a disposizione degli studenti dei suoi corsi presso la facoltà di Scienze politiche pisana. La loro traduzione ha anche lo scopo di non far andare interamente perso il suo lavoro incompiuto.

<sup>48</sup> Tutti i testi qui raccolti sono stati tradotti dalla curatrice, a eccezione della *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* e della seconda parte del *Confitto delle facoltà*, che sono revisioni del lavoro di Francesca Di Donato.



## IDEA PER UNA STORIA UNISERSALE IN UN INTENTO COSMOPOLITICO

[017]<sup>1</sup> Qualunque concetto della *libertà del volere* ci si voglia fare anche nell'intento metafisico, i suoi *fenomeni*, le azioni umane, sono però determinate proprio come ogni altro evento naturale, secondo leggi universali della natura. La storia, che si occupa del racconto di questi fenomeni, per quanto profondamente nascoste ne possano pur essere le cause, fa nondimeno sperare di sé che, se si contempla il gioco della libertà del volere umano in *grande*, si possa scoprire un loro corso regolare e che in questo modo ciò che appare aggrovigliato e sregolato, possa però essere, nell'intero genere, riconosciuto come uno sviluppo delle sue disposizioni originarie costantemente progrediente, sebbene lento. Così i matrimoni, le nascite da essi derivanti, la morte, poiché la volontà libera degli esseri umani ha una così grande influenza su di essi, non sembrano soggetti a una regola secondo la quale si possa determinarne il numero in anticipo col calcolo; eppure nei grandi paesi le loro tabelle annuali provano che esse avvengono secondo leggi di natura costanti proprio come le condizioni meteorologiche, così incostanti che il loro verificarsi non può essere predeterminato singolarmente, ma che nel complesso non mancano di conservare in un andamento uniforme e ininterrotto la crescita delle piante, il corso dei fiumi e gli altri apparati della natura. I singoli esseri umani e anche i popoli interi pensano poco al fatto che, mentre perseguono il proprio intento, ciascuno secondo il proprio disegno e spesso l'uno contro l'altro, procedono inavvertitamente, come seguendo un filo conduttore, secondo l'intento della natura che è a loro stessi sconosciuto e lavorano alla sua promozione, cosa di cui, anche se fosse loro nota, importerebbe loro ben poco.

Poiché gli esseri umani, nelle loro aspirazioni, non agiscono in modo meramente istintivo, come animali, ma neppure interamente secondo un piano stabilito come cittadini del mondo razionali, così non sembra neppure possibile, su di loro, una storia conforme a un progetto (all'in-

<sup>1</sup> I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in «Berlinerische Monatsschrift», 04 (November), 1784, pp. 385-411. I riferimenti numerici fra parentesi quadra nel testo riguardano il volume SIII dell' *Akademie-Ausgabe* (<<http://korpora.org/Kant/aa08/>>).

Questa traduzione è soggetta a una licenza *Creative Commons by-sa* (<<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.0/it/>>).

circa come quella delle api e dei castori). Non si può trattenere un certo sdegno se si vede il loro fare e omettere presentato sul grande palcoscenico del mondo e [018] anche se di quando in quando nel caso singolo c'è una apparenza di sapienza, in generale tutto si trova infine intessuto di follia, di vanità infantile e spesso anche di infantile malvagità e distruttività; per questo alla fine non si sa che concetto farsi del nostro genere [*Gattung*] così borioso per i propri privilegi. Qui per il filosofo non c'è nessun rimedio, se non, dato che non può presupporre negli esseri umani e nel loro gioco in generale nessun *intento* razionale *proprio*, di tentare se sia in grado di scoprire, in questo corso insensato delle cose umane, un *intento della natura*, a partire dal quale, di creature che agiscono senza un proprio piano, sia nondimeno possibile una storia secondo un piano determinato della natura. - Vogliamo vedere se si riuscirà a trovare un filo conduttore per una tale storia, e vogliamo poi lasciare alla natura il compito di produrre l'uomo che sia in grado di formularla conformemente a esso. In questo modo essa ha prodotto un *Keplero*, che ha assoggettato le orbite eccentriche dei pianeti a leggi determinate in una maniera inattesa, e un *Newton*, che ha spiegato queste leggi in base a una causa naturale universale.

### *Prima tesi*

*Tutte le disposizioni naturali di una creatura sono destinate a dispiegarsi un giorno pienamente e conformemente al fine.*

Tanto l'osservazione esterna quanto quella interna, dissettiva, lo conferma. Un organo che non deve essere usato, un ordinamento che non raggiunge il suo scopo è una contraddizione nella dottrina teleologica della natura. Infatti se deviamo da quel principio non abbiamo più una natura che è conforme a leggi, ma che gioca senza scopo, e al posto del filo conduttore della ragione subentra il caso sconcertante.

### *Seconda tesi*

*Nell'essere umano (come unica creatura razionale sulla terra) quelle disposizioni naturali che sono dirette all'uso della sua ragione possono svilupparsi pienamente solo nel genere ma non nell'individuo.*

In una creatura la ragione è una facoltà di dilatare le regole e gli intenti dell'uso di tutte le sue forze molto oltre l'istinto naturale, e non conosce [019] limiti ai suoi progetti. Essa però non agisce istintivamente, ma ha bisogno di esperimenti, esercizio e insegnamento per progredire a poco a poco da uno stadio di discernimento a un altro. Perciò ciascun essere umano dovrebbe vivere smisuratamente a lungo per imparare in

che modo fare un uso completo di tutte le sue disposizioni naturali; oppure, se la natura ha fissato solo un termine breve alla sua vita (come è effettivamente avvenuto), allora essa ha bisogno di una serie forse indeterminabile di generazioni di cui l'una tramandi all'altra i propri lumi, per portare infine i suoi germi nel nostro genere a quel grado di sviluppo che è pienamente adeguato al suo intento. E questo momento deve essere, almeno nell'idea dell'uomo, la meta delle sue aspirazioni, perché altrimenti le disposizioni naturali dovrebbero essere considerate in massima parte vane e senza scopo; la qual cosa sopprimerebbe tutti i principi pratici e per questo esporrebbe la natura, la cui sapienza deve del resto servire da principio fondamentale nel giudizio di tutti i rimanenti apparati, al sospetto di aver fatto solo con l'essere umano un gioco infantile.

### *Terza tesi*

*La natura ha voluto che l'uomo traesse interamente da se stesso tutto ciò che oltrepassa l'ordinamento meccanico della sua esistenza animale e che non divenisse partecipe di nessun'altra felicità o perfezione tranne quella che si fosse procurato da sé, libero dall'istinto, tramite la propria ragione.*

La natura, cioè, non fa niente di superfluo e non è prodiga nell'uso dei mezzi per i suoi scopi. L'aver dato all'essere umano la ragione e la libertà del volere che si fonda su questa era già un segnale chiaro del suo intento riguardo al suo apparato. Egli, infatti, non doveva essere condotto dall'istinto o sostenuto e informato con una conoscenza innata; doveva piuttosto trar tutto da se stesso. L'invenzione dei suoi mezzi di nutrimento, del suo vestiario, della sua sicurezza e difesa esterna (per la quale non gli ha dato né le corna del toro, né gli artigli del leone, né la dentatura del cane, ma solo le mani), ogni delizia che possa rendere la vita piacevole, anche il suo discernimento e prudenza e perfino la bontà del suo volere dovevano essere interamente opera sua. Sembra, qui, che la natura si sia compiaciuta della sua massima parsimonia e [020] abbia commisurato il suo apparato animale in modo così sobrio, così preciso per il bisogno supremo di una esistenza primitiva, come se avesse voluto che l'essere umano, se un giorno si fosse elevato dalla massima rozzezza alla più grande abilità, alla perfezione interiore del modo di pensare e quindi alla felicità (quanto è possibile sulla terra), dovesse averne interamente il merito ed essere grato solo a se stesso; come se avesse mirato di più alla sua *stima di sé* razionale che al suo benessere. Infatti in questo corso delle vicende umane c'è una intera schiera di fatiche che attende gli uomini. Sembra però che alla natura non sia importato affatto che egli visse bene, bensì che progredisse tanto da rendersi degno della vita e del benessere col suo comportamento. Rimane sempre sconcertante che le generazioni precedenti sembrano condurre i loro negozi penosi solo a fa-

vore delle successive e cioè per approntare per loro un livello dal quale portare più in alto la costruzione che la natura ha come intento, ma che solo le più tarde debbano avere la fortuna di abitare nell'edificio a cui ha lavorato (certo pur senza intenzione) una lunga serie di loro antenati, senza nemmeno poter partecipare alla felicità per la quale hanno compiuto la loro opera preparatoria. Ma per quanto ciò sia enigmatico, è allo stesso tempo necessario, una volta che si accetti che un genere animale debba avere la ragione e nondimeno arrivare, come classe di esseri razionali che muoiono tutti ma sono immortali come genere, a sviluppare completamente le sue disposizioni.

#### Quarta tesi

*Il mezzo di cui si serve la natura per mettere in opera lo sviluppo di tutte le loro disposizioni è il loro antagonismo nella società, in quanto però infine diventa causa di un ordine legittimo.*

Qui per antagonismo intendo l'*insocievole socievolezza* degli esseri umani, cioè la loro tendenza a entrare in società che però è connessa con una resistenza pervasiva la quale minaccia costantemente di dividere questa società. La disposizione a ciò sta palesemente nella natura umana. L'essere umano ha una inclinazione ad *associarsi* perché in una tale situazione sente di più se stesso come essere umano, [021] cioè avverte lo sviluppo delle sue disposizioni naturali. Ma ha anche una grande tendenza a *isolarsi*, perché trova contemporaneamente in sé l'insocievole caratteristica di voler disporre tutto secondo le sue intenzioni, e perciò si attende ovunque resistenza, così come sa di sé di essere incline, da parte sua, a resistere contro gli altri. È proprio questa resistenza che risveglia tutte le forze dell'uomo, che lo porta a superare la sua tendenza alla pigrizia e, mosso dall'ambizione, dalla sete di potere o dall'avidità di procurarsi una posizione fra i suoi consoci, che non può *patire*, ma da cui non può neppure *separarsi*. Così avvengono i primi veri passi dalla rozzezza alla cultura, che consiste propriamente nel valore sociale dell'uomo; così vengono a poco a poco sviluppati tutti i talenti, formato il gusto, e addirittura, tramite un rischiaramento [*Aufklärung*] continuato, prodotto l'inizio della fondazione di un modo di pensare che può trasformare, col tempo, la grossolana disposizione naturale al discernimento etico in principi pratici determinati, e quindi, infine, una concordanza a una società estorta *patologicamente* in un intero *morale*. Senza quelle caratteristiche di insocievolezza, in sé certo non amabili, da cui scaturisce la resistenza che ciascuno deve necessariamente trovare nelle sue pretese egoistiche, tutti i talenti rimarrebbero eternamente celati nei loro germi, in un'arcadica vita da pastori di perfetta concordia, contentezza e reciproco amore: gli esseri umani, docili come le pecore che fanno pascolare, procurerebbero alla loro esistenza un valore a malapena maggio-



re di quanto ne abbia questo loro bestiame domestico; non riempirebbero il vuoto della creazione riguardo al loro scopo, in quanto natura razionale. Sia dunque reso grazie alla natura per l'intrattabilità, per la vanità che rivaleggia invidiosa, per la brama incontentabile di avere o anche di potere! Senza di esse, tutte le eccellenti disposizioni naturali dell'umanità sonnecchierebbero in eterno senza svilupparsi. L'essere umano vuole concordia; ma la natura conosce meglio che cosa è buono per il suo genere: essa vuole discordia. Egli vuole vivere comodo e contento; ma la natura vuole che si debba tuffare dall'indolenza e dalla contentezza inattiva nel lavoro e nelle fatiche, per escogitare in compenso anche il modo di trarsene di nuovo sagacemente fuori. I moventi naturali a ciò, le fonti dell'insocievolezza e della resistenza pervasiva, da cui scaturiscono tanti mali, ma che inducono ancora a un nuovo impegno delle forze, e perciò a un maggiore [022] sviluppo delle disposizioni naturali, rivelano l'ordine di un creatore sapiente, e non certo la mano di uno spirito maligno che si sia immischiato nel suo grandioso impianto o l'abbia rovinato per invidia.

#### Quinta tesi

*Per il genere umano il problema più grande alla cui soluzione la natura lo costringe è il conseguimento di una società civile che amministri universalmente il diritto.*

Poiché solo nella società, e precisamente quella che ha la massima libertà e quindi un pervasivo antagonismo dei suoi membri eppure la più precisa determinazione e assicurazione dei confini di questa libertà, perché possa coesistere con la libertà altrui, - poiché solo in essa può essere conseguito nell'umanità l'intento supremo della natura, cioè lo sviluppo di tutte le sue disposizioni, la natura vuole anche che essa debba ottenere da sé questo traguardo, come tutti gli scopi della sua costituzione; perciò una società nella quale la *libertà sotto leggi esterne* si ritrovi al massimo grado possibile connessa con un potere irresistibile, cioè una *costituzione civile* perfettamente giusta, deve essere il compito supremo della natura per il genere umano, perché la natura può raggiungere i suoi intenti ulteriori col nostro genere solo mediante la sua risoluzione e attuazione. A entrare in questo stato di coercizione l'uomo, altrimenti tanto favorevole a una libertà senza vincoli, è costretto dalla necessità, e precisamente dalla più grande di tutte, cioè quella che reciprocamente si infliggono gli esseri umani, le cui inclinazioni fanno sì che non possano esistere a lungo l'uno accanto all'altro in selvaggia libertà. Solo in un recinto come l'unione civile le medesime inclinazioni producono poi l'effetto migliore, come gli alberi in un bosco ottengono una crescita diritta e bella proprio in virtù del fatto che ciascuno cerca di togliere all'altro aria e sole e si necessitano a vicenda a cercarli sopra di sé, mentre quelli

che, in libertà e separati l'uno dall'altro, gettano i loro rami a piacimento, crescono deformati, sbilenchi e storti. Ogni cultura e arte che adorna l'umanità, l'ordinamento sociale più bello, sono frutti dell'insocievolezza, che da se stessa è necessitata a disciplinarsi e così sviluppare pienamente i germi della natura con un'arte estorta.

[023]

### Sesta tesi

*Questo problema è allo stesso tempo il più difficile e quello che sarà risolto più tardi.*

La difficoltà che già la semplice idea di questo compito pone davanti agli occhi è questa: l'essere umano è un animale che, se vive fra altri del suo genere, ha *bisogno di un signore*. Infatti egli abusa sicuramente della sua libertà rispetto ai suoi simili e sebbene come creatura razionale desidera una legge che ponga limiti alla libertà di tutti, la sua inclinazione animale egoistica però lo induce a esimersene quando è possibile. Perciò ha bisogno di un *signore*, che infranga la sua volontà particolare e lo necessiti a obbedire a una volontà universalmente valida, in cui ciascuno può essere libero. Ma dove va a prendere questo signore? Non altrove che dal genere umano. Questo signore, però, è ugualmente un animale che ha bisogno di un signore. Comunque si cominci, non si vede come ci si possa procurare un capo della giustizia pubblica che sia egli stesso giusto, sia che lo si cerchi in una persona singola, sia che lo si cerchi in una associazione di molte persone scelte a questo scopo. Infatti ciascuno di loro abuserà sempre della sua libertà, se non ha nessuno al di sopra di sé che eserciti la forza su di lui secondo la legge. Il capo supremo, però, deve essere giusto di *per se stesso* e tuttavia essere un *uomo*. Perciò questo problema è il più difficile di tutti, anzi la sua soluzione integrale è impossibile: da un legno così storto come quello di cui è fatto l'uomo non si può costruire nulla di completamente diritto. Solo l'approssimazione a questa idea ci è imposta dalla natura.<sup>2</sup> Inoltre, che sia anche quella che viene posta in opera più tardivamente segue anche dal fatto che si richiedono, a questo proposito, concetti corretti della natura di una costituzione possibile, una grande esperienza esercitata per molti corsi del mondo, e in più una volontà buona preparata alla sua accettazione; però, questi tre elementi possono trovarsi insieme in un solo momento assai difficil-

<sup>2</sup> Il ruolo dell'essere umano è dunque pensato con molta arte [*künstlich*]. Come sia con gli abitanti di altri pianeti e la loro natura, non lo sappiamo; se però eseguiamo bene questo incarico della natura, potremmo ben lusingarci di essere autorizzati a tenere una posizione non bassa fra i nostri vicini nell'edificio del mondo. Da loro, forse, ogni individuo può pienamente conseguire la sua destinazione nella sua vita. Da noi è altrimenti: lo può sperare solo il genere.

mente, e, quando ciò avviene, solo molto tardi, dopo numerosi tentativi vani.

[024]

### Settima tesi

*Il problema dell'edificazione di una costituzione civile compiuta è dipendente dal problema di una relazione esterna fra stati conforme a legge e non può essere risolto senza di esso.*

A che serve lavorare a una costituzione civile conforme a legge, cioè all'ordinamento di una cosa comune, fra gli esseri umani singoli? La medesima insocievolezza che li ha necessitati a ciò è di nuovo la causa per la quale ciascuna cosa comune in relazione con l'esterno, cioè come stato in rapporto a stati, sta in una libertà senza vincoli, e perciò l'uno deve aspettarsi dall'altro gli stessi mali che hanno oppresso gli esseri umani singoli e li hanno costretti a entrare in una condizione civile legale. La natura ha dunque di nuovo usato l'intrattabilità degli esseri umani, e anche delle grandi società e corpi statuali di questa specie di creature, come un mezzo per reperire in questo loro inevitabile *antagonismo* una condizione di pace e sicurezza, cioè, tramite le guerre, tramite la loro preparazione esasperata che non si allenta mai, tramite l'indigenza che finalmente ogni stato deve internamente sentire anche in piena pace, essa induce a tentativi imperfetti all'inizio, ma alla fine, dopo molte devastazioni, rivolgimenti e pure il generale esaurimento interno delle loro forze, a ciò che la ragione avrebbe potuto dire anche senza una così triste esperienza, e cioè: uscire dalla condizione senza legge dei selvaggi ed entrare in una lega di popoli [*Völkerbund*] in cui ciascuno stato, anche il più piccolo, possa aspettarsi sicurezza e diritti non dalla propria potenza, o dal proprio giudizio giuridico, ma solo da questa grande lega di popoli (*Fœdus Amphictyonum*),<sup>3</sup> da una potenza unificata e dalla decisione secondo leggi della volontà unificata. Per quanto questa idea appaia da sognatori [*schwärmerisch*] e come tale sia derisa in un abate di *Saint-Pierre* o in un *Rousseau* (forse perché la credevano troppo vicina nel compimento), essa è tuttavia l'esito inevitabile della necessità in cui gli esseri umani si mettono reciprocamente, che deve appunto costringere gli stati alla decisione (per quanto arduo possa loro risultare) a cui l'uomo selvaggio fu costretto ugualmente controvoglia, e cioè: rinunciare alla propria libertà

<sup>3</sup> La lega anfizionica era una organizzazione religiosa interellenica finalizzata al sostegno comune di un tempio o di un altro luogo sacro. In questo senso, non poteva originariamente intendersi come una normale alleanza militare. Kant usa questa reminiscenza classica proprio con l'intento di alludere a qualcosa di differente da un mero trattato fra stati. [N.d.T.]

brutale e cercare quiete e sicurezza in una costituzione conforme a legge. - Dunque tutte le guerre sono altrettanto tentativi (certo non nell'intento degli esseri umani, ma in quello [025] della natura) di instaurare relazioni nuove fra gli stati e, tramite la distruzione o almeno lo smembramento dei vecchi corpi, di formarne di nuovi, i quali però a loro volta non sono in grado di conservarsi o in se stessi o l'uno accanto all'altro e devono patire nuove rivoluzioni simili, finché in parte internamente, tramite il miglior ordinamento possibile della costituzione civile, in parte esternamente, tramite una concertazione e legislazione comune, si istituisca finalmente uno stato [*Zustand*] che, in modo analogo a una cosa comune civile, possa mantenersi come un *automa*.

Se allora ci so debba attendere da un concorso *epicureo* di cause efficienti<sup>4</sup> che gli stati, come i piccoli atomi di materia sperimentino, per la loro collisione casuale, formazioni di ogni specie che sono a loro volta distrutte da un nuovo urto, finché *per caso* ne riesca una in grado di mantenersi nella sua forma (una fortunata coincidenza, che ben difficilmente avrà mai luogo); o se invece si debba assumere che la natura segua qui un andamento regolare nel condurre a poco a poco il nostro genere dallo stadio inferiore dell'animalità al grado supremo dell'umanità, e precisamente con un arte propria dell'uomo, per quanto estorta, e sviluppi quelle disposizioni originarie in questo ordine apparentemente selvaggio; o se si preferisca che da tutte queste azioni e reazioni degli esseri umani non ne esca complessivamente nulla, o almeno nulla di saggio, che tutto resterà come è stato da sempre e perciò non si può dire in anticipo se la discordia, che è così naturale al nostro genere, non prepari per noi alla fine un inferno di mali anche in una condizione così civilizzata, in quanto forse essa annienterà di nuovo questa stessa condizione e tutti i progressi compiuti finora nella cultura con barbarica devastazione (un destino per il quale non si può stare sotto il governo del cieco caso, al quale è di fatto identica la libertà senza legge, se non le si attribuisce un filo conduttore della natura segretamente legato alla sapienza!) - ciò va a finire approssimativamente nella domanda: è ragionevole assumere *adeguatezza alla finalità* [*Zweckmäßigkeit*] dell'impianto della natura nelle parti ma *manca di scopo* [*Zwecklosigkeit*] nel tutto? Dunque, quanto fece la situazione senza scopo dei selvaggi, cioè trattenere tutte le disposizioni naturali del nostro genere, ma alla fine, con tutti i mali in cui lo metteva, necessitarlo a uscire da questa situazione e a entrare in una costituzione civile, nella quale tutti quei germi possono essere sviluppati, [026] lo fa anche la libertà barbarica di stati già fondati, e cioè che, con l'uso di tutte le forze delle cose comuni per gli armamenti delle une con-

<sup>4</sup> Kant allude alla dottrina epicurea del *clinamen*, la deviazione casuale che conduce gli atomi da una caduta in linea retta nel vuoto infinito a formare aggregazioni e dunque corpi estesi (Lucrezio, *De rerum natura*, II.293-294, <[http://www.intra-text.com/IXT/LAT0019/\\_P2.HTM](http://www.intra-text.com/IXT/LAT0019/_P2.HTM)>).[N.d.T.]

tro le altre, con le devastazioni che la guerra compie, ma ancor di più con la necessità di tenersene continuamente preparati, lo sviluppo pieno delle disposizioni naturali viene certamente rallentato nel suo progresso, eppure i mali che ne scaturiscono necessitano il nostro genere, per la resistenza, in se salutare, di molti stati in reciproco confronto che deriva dalla loro libertà, a escogitare una legge d'equilibrio e un potere unificato che le dia forza, e quindi a introdurre una condizione cosmopolitica [*weltbürgerlichen Zustand*] di pubblica sicurezza statale, che non sia del tutto senza rischio, perché le forze dell'umanità non si intorpidiscano, ma neppure senza un principio di *uguaglianza* delle loro reciproche *azioni e reazioni*, perché non si distruggano a vicenda. Prima che abbia luogo questo passo (cioè pressoché soltanto a metà della sua formazione), la natura umana patisce i mali più crudeli sotto l'apparenza ingannevole di un benessere esteriore; e, non appena si tralasci questo ultimo gradino che il nostro genere ha ancora da salire. *Rousseau* non aveva così torto a preferire la situazione dei selvaggi Noi siamo in alto grado *coltivati* in virtù dell'arte e della scienza. Siamo *civilizzati* fino alla noia in ogni tipo di compitezza e di decoro sociale. Ci manca, però, ancora molto per poterci considerare *moralizzati*. Perché l'idea della moralità appartiene ancora alla cultura, ma l'uso di questa idea che porta soltanto al simulacro del buon costume [*Sittenähnliche*] nell'amore per l'onore e nel decoro esteriore è semplicemente civilizzazione. Ma finché gli stati impiegano tutte le loro forze per le loro vane e violente mire espansionistiche e così trattengono incessantemente il lento sforzo per la formazione interiore della mentalità dei cittadini e addirittura li privano di ogni appoggio per questo intento, non ci si deve aspettare nulla di questa specie: perché per ciò si esige, all'interno di ogni cosa comune, un lungo lavoro per la formazione dei suoi cittadini. Però ogni bene che non si innesti sull'intenzione moralmente buona non è nient'altro che rumorosa apparenza e miseria brillante. In questa condizione il genere umano rimarrà finché non si sarà tratto fuori, nel modo che si è detto, dalla situazione caotica delle sue relazioni interstatali.

[027]

#### Ottava tesi

*In grande la storia del genere umano può essere considerata come il compimento di un progetto nascosto della natura per instaurare una costituzione statale perfetta internamente e, a questo scopo, anche esternamente, come unica situazione nella quale essa può pienamente sviluppare tutte le sue disposizioni nell'umanità.*

La tesi è un corollario della precedente. Si vede che anche la filosofia può avere il suo *chiliasmo*, tale però che la sua stessa idea, sebbene molto da lontano, può diventare utile per il suo avvento e dunque non è affatto

fantastica [*schwärmerisch*]. Si tratta solo di capire se che l'esperienza scopra qualcosa di un tale andamento dell'intento della natura. Io dico: scopre *qualcosa, ma poco*, perché questo corso sembra richiedere un tempo così lungo per concludersi che, dalla piccola parte che l'umanità ha compiuto per tale intento, si può stabilire la forma della sua traiettoria e la relazione delle parti col tutto con tanta incertezza quanta quella dell'orbita che prende il nostro Sole con l'intera schiera dei suoi satelliti nel grande sistema delle stelle fisse, sulla base delle osservazioni celesti finora compiute; sebbene, per il principio universale della costituzione sistematica dell'universo e per il poco che si è osservato, ricaviamo dati abbastanza affidabili per concludere a favore dell'effettività di un tale corso circolare.<sup>5</sup> Ma ciò comporta che la natura umana non sia indifferente neppure nella considerazione dell'epoca più distante che il nostro genere deve incontrare, se solo si può attendere con sicurezza. Specialmente nel nostro caso ciò può aver luogo tanto meno in quanto sembra che noi potremmo far venire a essere più velocemente, con la nostra propria disposizione razionale, questo momento così lieto per i nostri discendenti. Per questo motivo anche delle deboli tracce della sua approssimazione diventano molto importanti per noi. Già adesso gli stati sono in una relazione reciproca così elaborata [*künstlich*] che nessuno di essi può calare in cultura interna senza perdere in potenza e influenza nei confronti degli altri; è dunque assicurato a sufficienza, se non il progresso, nondimeno la conservazione di questo scopo della natura, proprio in virtù degli intenti ambiziosi degli stati. Inoltre: anche adesso la libertà civile non può essere significativamente violata senza che se avverta il danno in tutte le attività economiche, specialmente nel commercio, ma così anche la diminuzione delle forze dello stato nei rapporti esterni. [028] Ma questa libertà avanza a poco a poco. Quando si impedisce al cittadino di cercare il proprio benessere in ogni modo che gli piaccia purché possa consistere con la libertà degli altri, si frena la vivacità del movimento complessivo e con ciò, ancora una volta, le forze dell'intero. Perciò la restrizione personale nel fare e nell'omettere sarà sempre più attenuata, si aggiungerà la libertà universale di religione e così scaturisce gradualmente, tra follia e capricci, il *rischiamento* [*Aufklärung*], come un gran bene che il genere umano deve trarre perfino dagli egoistici intenti espansionistici dei suoi dominatori, purché questi comprendano il loro proprio tornaconto. Però questo rischiamento, e con esso una certa partecipazione del cuo-

<sup>5</sup> Il Sole ha effettivamente un moto di rivoluzione (<[http://en.wikipedia.org/wiki/Orion\\_Arm](http://en.wikipedia.org/wiki/Orion_Arm)>) attorno al centro della nostra galassia. Kant aveva proposto questa tesi nel suo *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*, del 1755, nel quale aveva ipotizzato che la Via Lattea fosse un corpo rotante composto da un gran numero di stelle tenui assieme dalla forza di gravità e che alcune nebulose visibili nel cielo notturno fossero altre galassie simili a quella in cui noi ci troviamo. [N.d.T.]

re che l'essere umano illuminato non può evitare di avere per il bene che comprende pienamente, deve a poco a poco salire fino ai troni e avere influenza anche sui loro principio di governo. Per esempio, sebbene ora ai nostri governanti mondani non rimanga denaro per istituti pubblici di istruzione e in generale per quanto concerne il bene comune, perché tutto è già messo in conto in anticipo per la guerra futura, essi troveranno tuttavia un vantaggio loro proprio almeno nel non ostacolare gli sforzi, per quanto deboli e lenti, del loro popolo in questo ambito. Alla fine anche la guerra diverrà a poco a poco un'intrapresa non solo così artificiosa, così incerta nell'esito da ambo le parti, ma anche così sospetta per i postumi che lo stato risente da un debito sempre crescente (una nuova invenzione), la cui estinzione diventa imprevedibile, e inoltre l'influsso che ogni sommovimento di uno stato esercita su tutti gli altri, nel nostro continente tanto concatenato per le sue attività, diventa così visibile che questi, costretti dal loro stesso pericolo, si offrono come arbitri, sebbene senza valore legale, e così, partendo da lontano, predispongono tutto per un grande corpo statale futuro, del quale il passato non ha mostrato nessun esempio. Per quanto, per ora, questo corpo statale sia presente soltanto come un progetto molto rozzo, comincia però già a risvegliarsi, per così dire, un sentimento in tutte le membra. a ciascuna delle quali interessa la conservazione dell'intero: e questo dà speranza che dopo alcune rivoluzioni trasformative finalmente un giorno si attuerà ciò che la natura ha per intento<sup>6</sup> supremo, una *condizione universale cosmopolitica* [*weltbürgerlicher Zustand*], come il grembo in cui saranno sviluppate tutte le disposizioni originarie del genere umano. [029]

### *Nona tesi*

*Un tentativo filosofico di trattare la storia universale secondo un disegno della natura che miri, nel genere umano, a una unificazione civile compiuta deve essere considerato possibile e anzi utile a promuovere questo intento della natura.*

È certamente un progetto sconcertante e apparentemente insensato voler redigere una *storia* secondo un'idea di come dovrebbe andare il corso del mondo se dovesse essere adeguato a certi scopi razionali; sembra che, in un tale intento, si possa fare soltanto un *romanzo*. Se invece fosse lecito supporre che la natura non proceda, anche nel gioco della libertà umana, senza un disegno e un intento finale, questa idea potrebbe

<sup>6</sup> Gli appunti di Giuliano Marini suggeriscono talvolta di rendere *Absicht* con il calco «traguardo». Questa versione invece ha adottato la traduzione «intento» perché tale termine, il cui spettro semantico contiene anche l'idea di «meta», si può usare con coerenza in tutte le occorrenze di *Absicht*. [N.d.T.]

ben diventare utile e sebbene siamo di vista troppo corta per penetrare il meccanismo segreto della sua organizzazione, essa potrebbe però servirci da filo conduttore per rappresentare – almeno in grande – come un *sistema* un *aggregato* di azioni umane altrimenti casuale. Se si comincia dalla storia *greca*<sup>7</sup> – come quella tramite cui ogni altra storia più antica o contemporanea è per noi stata conservata o almeno deve essere certificata –; se si segue fino al nostro tempo il suo influsso sulla formazione e deformazione del corpo statale del popolo romano, che inghiottì lo stato greco, e l'influsso di quest'ultimo sui *barbari* che di nuovo lo distrussero; se poi si aggiunge, *episodicamente*, la storia degli stati degli altri popoli nel modo in cui la sua conoscenza ci è pervenuta a poco a poco proprio attraverso queste nazioni rischiarate, allora si scoprirà un andamento regolare di miglioramento della costituzione statale del nostro continente (il quale verosimilmente un giorno darà leggi a tutti gli altri). [030] Inoltre, se si considera dovunque la costituzione civile e le sue leggi nonché il rapporto fra gli stati, in quanto entrambi, con il bene che avevano in sé, servirono per un momento a esaltare e glorificare dei popoli (e con essi anche arti e scienze), ma a farli di nuovo cadere per il manchevole che li gravava, sempre però in modo tale che rimanesse un germe di rischiaramento il quale, ulteriormente sviluppato da ogni rivoluzione, preparava un grado successivo di miglioramento ancora superiore, si scoprirà, come credo, un filo conduttore che non può servire meramente per la spiegazione del gioco così confuso delle cose umane o per l'arte del pronosticatore politico dei mutamenti statali futuri (un utile che si è già altrimenti tratto dalla storia degli esseri umani anche quando la si riteneva effetto sconnesso di una libertà senza regola!); bensì verrà anche aperta (cosa che non si può fondatamente sperare senza presupporre un disegno della natura) una prospettiva confortante nella quale si rappresenta il genere umano in un lontano futuro, e come esso si elevi infine alla condizione in cui possono pienamente svilupparsi tutti i germi che la natura vi ha posto e possa essere realizzata la sua destinazione qui sulla terra. Una simile *giustificazione* della natura – o, meglio, della *provvidenza* – non è un movente insignificante per la scelta di un punto di vista speciale nella contemplazione del mondo. Infatti a che serve lodare la magnificenza e la sapienza della creazione nel regno naturale privo di

<sup>7</sup> Solo un *pubblico colto* [*gelehrtes Publicum*] che dal suo inizio sia durato ininterrottamente fino a noi può autenticare la storia antica. Al di là di quello è tutto terra incognita; e la storia dei popoli che ne vivono al di fuori si può cominciare soltanto dall'epoca in cui vi entrarono. Questo avvenne col popolo *ebraico* al tempo dei Tolomei tramite la traduzione greca della Bibbia, senza la quale si potrebbe attribuire poca fede alle sue comunicazioni *isolate*. Da allora (se questo inizio è stato appropriatamente individuato) in poi si possono seguire i suoi racconti. La prima pagina di *Tucidide* (dice Hume [in *Of the Populousness of Ancient Nations*, 1742, <[http://www.econlib.org/library/LFBooks/Hume/hmMPL34.html#anchor\\_bb139](http://www.econlib.org/library/LFBooks/Hume/hmMPL34.html#anchor_bb139)>, N.d.T.]) è l'unico inizio di ogni vera storia.



ragione e raccomandarne la contemplazione, se la parte del gran teatro della sapienza suprema che contiene lo scopo di tutto questo – la storia del genere umano – deve rimanere una costante obiezione contraria, la cui vista ci necessita a volgere con sdegno lo sguardo altrove e, facendoci disperare di potervi mai trovare un intento razionale compiuto, ci induce a sperarlo solo in un altro mondo?

Che io, con quest'idea di una storia del mondo [*Weltgeschichte*] la quale abbia in un certo qual modo un filo conduttore *a priori*, voglia soppiantare l'elaborazione della storia [*Historie*] in senso proprio formulata in modo meramente empirico, sarebbe una interpretazione falsa; è solo un pensiero di ciò che una testa filosofica (che del resto dovrebbe essere molto erudita storicamente) potrebbe tentare da un altro punto di vista. Inoltre la meticolosità, altrimenti lodevole, con cui oggi si redige la storia del proprio tempo deve però portare ognuno naturalmente al dubbio su come i nostri discendenti tardi prenderanno ad [031] accogliere il carico di storia che noi vorremmo lasciar loro dopo qualche secolo. Senza dubbio apprezzeranno le epoche più antiche, i cui documenti, per loro, dovrebbero essere scomparsi da tempo, solo dal punto di vista di quel che interessa a loro, cioè di quanto popoli e governi hanno fatto o disfatto nell'intento cosmopolitico. Ma aver riguardo a questo, e allo stesso modo all'ambizione dei capi di stato come a quella dei loro servitori per orientarli all'unico mezzo in grado di portare la loro memoria gloriosa fino all'epoca più lontana può rappresentare ancora un *piccolo* movente ulteriore per tentare una tale storia filosofica.

## ANNOTAZIONE DELLA CURATRICE

### 1. Kant e la filosofia della storia

Questo saggio, uscito sulla «*Berlinische Monatsschrift*» nel 1784, è anteriore sia alla *Critica del Giudizio*, del 1790, sia agli scritti politici concentrati nell'ultimo decennio del '700. Il suo interesse è in primo luogo evolutivo, a meno di non voler leggere Kant come un precursore delle filosofie della storia marxiste del secolo successivo.<sup>1</sup>

Come nella terza parte del *Detto Comune* e nella seconda parte del *Conflitto delle facoltà* Kant si chiede se sia possibile rintracciare nella storia umana un senso complessivo e collettivo, al di sopra della prospettiva limitata e parziale di ciascuno di noi. Una simile questione deve fare i conti con due difficoltà:

1. gli esseri umani sono agenti liberi, che non agiscono né in modo del tutto istintivo, come gli animali, né interamente come «cittadini del mondo razionali» secondo un piano comune: non se ne può dunque fare una storia naturale come quella delle api e dei castori (017);
2. la complessità dell'interazione fra le vicende storiche è paragonabile a quella della meccanica celeste prima di Keplero e Newton (018).<sup>2</sup>

La libertà degli esseri umani come elemento di complicazione della nostra prospettiva sulla storia sopravvive nel quarto paragrafo della seconda parte del *Conflitto delle facoltà*.<sup>3</sup> Questo però non rende impossibile fare previsioni naturalisticamente fondate: nel quinto paragrafo del medesimo testo Kant osserva che una storia pronosticante del genere umano - se non vuole essere divinatoria - deve pur dipendere da qualche esperienza. In modo simile, l'*incipit* del saggio del 1784 (017) nota che, indipendentemente dall'idea metafisica che possiamo farci della libertà,

<sup>1</sup> Questa annotazione fa uso di concetti che sono spiegati nel dettaglio nelle annotazioni ai successivi scritti contenuti in questa raccolta. Mentre i lettori della versione ipertestuale possono usare i *link* predisposti, si consiglia a chi preferisce la versione testuale di leggere questo testo per ultimo.

<sup>2</sup> Per un'illustrazione più dettagliata si veda la parte dedicata («L'occhio di Dio») nell'annotazione al *Conflitto delle facoltà*.

<sup>3</sup> Questo testo merita di essere usato come termine di confronto in quanto - sulla filosofia della storia - contiene le posizioni del Kant più maturo.

le azioni umane sono pur sempre dei fenomeni empiricamente constatabili e possono essere comprese sotto leggi universali della natura.

Il Kant del 1784 pensa che le vicende umane, se considerate macroscopicamente, seguano, come i fenomeni meteorologici, delle regolarità tali da rendere possibili previsioni di carattere generale, anche se non sugli eventi particolari. Le azioni dei singoli, a causa della loro vanità, malvagità e follia, non rispondono a un piano complessivo da loro saputo e voluto. Ci si può però chiedere - è questo l'oggetto del saggio - se la natura abbia un intento o traguardo proprio, che dia un senso al complesso delle azioni compiute da agenti inconsapevoli, al di sopra dei loro progetti (017).

Nel 1784 la risposta a questa domanda è affidata alla possibilità di trovare anche per la storia un Keplero, che ha assoggettato le orbite eccentriche dei pianeti a leggi determinate in una maniera inattesa, e un Newton, che ha spiegato queste leggi in base a una causa naturale universale (018). La similitudine della meccanica celeste viene usata per introdurre la possibilità di un'analogia meccanica storica: quindi, in modo esattamente opposto al testo del 1798, quando la medesima similitudine serve per negarne la praticabilità umana, in quanto in essa si concilierebbero libertà e necessità solo se gli esseri umani fossero dotati dell'intuizione intellettuale di Dio.

Quando noi guardiamo la storia, guardiamo a una molteplicità, di per sé senza senso, di fatti o esperienze, e cerchiamo di collegarli, mostrando in che modo il passato dà origine al presente e il presente prepara il futuro. Raccontare che la Rivoluzione francese è avvenuta perché gli uomini, nella loro libertà, l'hanno voluta equivale a *non* darne una spiegazione storica. Ci troviamo in questa condizione perché nessuno di noi «fa» propriamente la storia: essa sta di fronte a noi come un infinito senza senso a cui dobbiamo cercare di dar significato con le forme di cui disponiamo. Un ipotetico intelletto divino, al di fuori del tempo e dello spazio, crea tutta la storia - come ogni altra cosa - nel momento stesso in cui la comprende. Nel suo colpo d'occhio libertà e necessità sono compatibili, perché l'universo prende forma tutto insieme immediatamente nella sua intuizione intellettuale, senza che ci sia nulla da spiegare, e senza sequenze temporali da ordinare tramite nessi causali.<sup>4</sup>

Il sistema tolemaico, geocentrico, dava conto dei moti dei pianeti soltanto con la complessità della teoria degli epicicli. Le tre leggi di Keplero che rappresentano i pianeti in orbite ellittiche attorno al sole, riuscirono

<sup>4</sup> Per farsi un'immagine dell'operare di un'intuizione intellettuale, si può paragonare Dio all'autore di un romanzo ben riuscito, i cui personaggi, anche se frutto della sua creazione, risultano così «veri» da apparire come agenti liberi, per chi fa esperienza della narrazione nella sua sequenza temporale. Per esempio, leggendo i *Promessi sposi*, riusciamo a vedere in Don Abbondio un esemplare umano gravato dalla responsabilità morale della servitù volontaria, pur sapendolo creatura di Alessandro Manzoni e personaggio immutabile di una storia già scritta.

a ridurre questa complessità tramite una soluzione inattesa;<sup>5</sup> Newton le spiegò con una sola causa universale, la forza di gravità. Il Keplero della storia dovrebbe ridurre la molteplicità complessa delle vicende umane a leggi semplici e il corrispondente Newton dovrebbe indicare una causa universale che ne dia conto, con la sola differenza che questa causa - l'intento della natura - avrebbe un carattere teleologico o finalistico.

Questa strada, dalla quale il Kant degli anni '90 progressivamente devia, darebbe una sicurezza che travalica la legge morale, ma esponendo la sua autorità a un grave rischio. Chi segue la legge morale sa che la sua azione è giusta, sebbene soggetta al fallimento; ma sa anche che un eventuale fallimento, legato a un corso degli eventi che non può interamente dominare, non intacca affatto la moralità della sua posizione. Chi vince non ha necessariamente ragione e chi perde non ha necessariamente torto: essere e dover essere seguono due tipi di legalità diversi. Quando ci chiediamo che cosa sia giusto fare non ci stiamo interrogando su che cosa succede nel mondo.<sup>6</sup>

Il dio Termine della morale non cede a Giove (il dio Termine del potere); questo, infatti, è ancora sottoposto al destino, cioè la ragione non è abbastanza illuminata per abbracciare con lo sguardo la serie delle cause predeterminanti, che permettono di preannunciare con sicurezza, secondo il meccanismo della natura, l'esito fortunato o sfortunato delle azioni e delle omissioni umane (benché lo lascino sperare in conformità al desiderio). Ma per ciò che si ha da fare per rimanere nel tracciato del dovere (secondo regole di sapienza), e quindi per lo scopo finale, la ragione ci fa ovunque lume con sufficiente chiarezza (*Per la pace perpetua*, 370).

Chi abbraccia la legge morale senza credere a una filosofia della storia sa che agire giustamente non garantisce, di per sé, il successo: che, cioè, si può fallire anche avendo ragione. Chi ha la certezza di un indirizzo oggettivo della storia crede che la riuscita finale sia scritta - a lungo termine - nel libro della provvidenza. Questa confidenza gli farà sopportare i piccoli insuccessi: ma come affronterà i grandi fallimenti?

Nella *Pace perpetua* (373), Kant mette a confronto il moralista dispozzante - un politico che, pur seguendo la legge morale, manca di prudenza - con il politico moralizzante o moralista politico, il quale disconosce la legge morale in quanto inefficace per lo scopo del successo, a causa della malvagità del materiale umano con cui ha a che fare. Il primo, che vuole cambiare il mondo senza conoscerlo, è esposto a commettere errori, ma può pur sempre imparare dall'esperienza. Il secondo, che

<sup>5</sup> Tanto Tolomeo quanto Copernico assumevano platonicamente le orbite come circolari.

<sup>6</sup> Per uno sguardo dettagliato su questo argomento si rinvia al *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica* e alla sua *Annotazione*.

nega la legge morale in nome della sua conoscenza del mondo, non imparerà né cambierà mai niente, perché per lui gli esseri umani non sono liberi, ma incatenati alla loro natura trista che rende anche le sue ingiuste manipolazioni senza alternativa. Questa capacità di imparare dall'esperienza, che rende il moralista dispotizzante preferibile al moralista politico, viene gravemente distorta dalla fede nella filosofia della storia. L'esperienza contiene *fatti*, che sta a noi sottoporre a rendiconti teorici e valutazioni morali. La filosofia della storia carica la connessione dei fatti di un senso provvidenziale, inclinando a pensare che essa dia torto e ragione e inducendo a confondere fallimenti, errori e delitti. A trarre dall'esperienza non una maggior conoscenza del mondo e dunque una maggior prudenza, ma la convinzione che la legge morale, quando ci fa fallire, è anche *sbagliata*.

## 2. Potenza e atto

«Tutte le disposizioni naturali di una creatura sono destinate a dispiegarsi un giorno pienamente e conformemente al fine» (018). Se la natura ha un fine, tutto ciò che è in potenza deve essere destinato all'attuazione, altrimenti il suo progetto non avrebbe senso e si ridurrebbe a una serie di conati senza scopo e senza leggi. Come i pianeti non possono muoversi a caso, così la natura deve sviluppare le sue creazioni secondo un progetto. Negli esseri umani, dice la seconda tesi, la razionalità può svilupparsi pienamente solo nella collettività e non negli individui, finiti. Il genere umano può estendere il nostro patrimonio di esperienza e di sapere al di là della nostra mortalità, conservandolo, e compiendo quanto nel singolo rimane parziale. In questo progetto, secondo la terza tesi, ha spazio anche la libertà umana, perché la natura ci ha costruiti in modo talmente indeterminato - fisiologicamente e istintualmente - che la nostra ragione deve farsi carico della nostra vita, tramite la tecnica e la cultura.

La prima tesi ha un linguaggio enfaticamente oggettivo e descrittivo. Kant sembra credere in una teleologia dotata di una necessità simile a quella della meccanica celeste. La sua convinzione si attenua negli scritti politici degli anni '90 del Settecento, posteriori alla *Critica del Giudizio*, fino alla già menzionata negazione esplicita della seconda parte del *Confitto delle facoltà*:

- la terza parte del *Detto comune* si vale di due argomenti a favore di un senso progressivo della storia, dei quali il primo è dedotto esclusivamente dalla legge morale, (309) e solo il secondo è di

carattere teleologico (310). Il grado di certezza di quest'ultimo, però, è quello di una opinione o mera ipotesi (312).<sup>7</sup>

- Nella *Garanzia della pace perpetua*, Kant scrive che la teleologia nella natura è solo una supposizione nel rispetto teoretico, ed è ben fondata esclusivamente nel rispetto pratico (362). È, cioè, qualcosa in cui possiamo credere nel momento in cui agiamo, ma su cui non possiamo stare seduti, in attesa di magnifiche sorti e progressive.<sup>8</sup>
- Nel quinto paragrafo della seconda parte del *Confitto delle facultà* Kant si chiede se nel genere umano possiamo isolare qualcosa che lo indichi capace di miglioramento, come se la protagonista della storia fosse l'umanità - con tutti i suoi limiti - e non la provvidenza.

L'evoluzione del pensiero di Kant sulla storia dal saggio del 1784 muove dunque da un ordine oggettivo verso l'incertezza di un ordine di produzione umana, limitato da forti vincoli cognitivi, o dalla felicità della speranza verso la fragilità dell'impegno morale.

Nella prima parte del *Detto comune* (286), con il celebre esempio del deposito, Kant mostra che, mentre la legge morale indica chiaramente che cosa sia giusto fare, la previsione dell'esito felice o infelice di un'azione è incerta per la parzialità e complessità dell'intreccio di dati empirici da cui essa dipende. Come singoli, sappiamo che cosa è giusto, mentre la speranza del successo rimane, per sua natura, nebulosa. Sarebbe ben poco meritorio comportarsi onestamente solo quando si ha la certezza di una riuscita favorevole. Perché Kant, sul piano collettivo, dovrebbe voler produrre una filosofia della storia che abbia un ruolo più che sussidiario, esautorando l'impegno morale?

### 3. *L'insocievole socievolezza*

Per la quinta tesi il fatto che l'essere umano si realizzi nella società, ma in antagonismo con gli altri, è il motore usato dalla natura per far progredire l'umanità. Kant chiama questo antagonismo, con un ossimoro, «insocievole socievolezza» (020). Gli esseri umani tendono ad associarsi, ma nello stesso tempo ognuno di loro vorrebbe fare quello che gli pare. Si produce così una rivalità e una competizione che sono all'origine del progresso tecnico, culturale e infine morale (021).

<sup>7</sup> Per un maggiore approfondimento si veda il paragrafo dedicato («Kant contro Mendelssohn: che cosa possiamo sperare?») nell'annotazione al *Detto comune*.

<sup>8</sup> Si veda la parte pertinente («La garanzia della pace perpetua») nell'Annotazione alla *Pace perpetua*.

Come per il Rousseau del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* le caratteristiche dell'uomo in uno stato di cultura sono per Kant poco gradevoli, ma la sua filosofia della storia gli permette di ricomprenderle in una giustificazione provvidenziale: l'evoluzione culturale avviene secondo un piano della natura che conduce verso un progresso morale.

Nella «Garanzia per la pace perpetua» (365), del 1795, c'è una discontinuità fra ciò che fa la natura e ciò che sarebbe nostro dovere compiere: «Quando io della natura dico: *vuole* che questo o quello accada, ciò non significa tanto che essa ci impone un dovere di farlo (perché lo può solo la ragion pratica senza coercizione), bensì che lo *fa* da sé, lo si voglia o no (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*)». Progredire per il proprio impegno morale non è identico a farlo per l'imposizione della natura: nel primo caso, il progresso ha luogo pacificamente con l'estensione della legalità, nel secondo attraverso esperienze sanguinose, che possono portare con sé l'estinzione di interi popoli. La pace perpetua attuata attraverso il diritto è molto diversa da quella che viene dal cimitero. Questa discontinuità fra natura e moralità è invece ancora assente nello scritto del 1784:

Così avvengono i primi veri passi dalla rozzezza alla cultura, che consiste propriamente nel valore sociale dell'uomo; così vengono a poco a poco sviluppati tutti i talenti, formato il gusto, e addirittura, tramite un rischiaramento [*Aufklärung*] continuato, prodotto l'inizio della fondazione di un modo di pensare che può trasformare, col tempo, la grossolana disposizione naturale al discernimento etico in principi pratici determinati, e quindi, infine, una concordanza a una società estorta *patologicamente* in un intero *morale*. (021)

Nel 1784, alla fine della storia c'è una moralità che si colloca entro il progetto provvidenziale della natura, come se fosse un suo effetto. Nel 1795 la natura interviene con metodi amorali soltanto a garanzia e in supplenza quando gli esseri umani non sono all'altezza del loro dovere: le due modalità non sono né in continuità reciproca, né reciprocamente equivalenti. Anche in questo caso, Kant indebolisce nel tempo la sua filosofia della storia, piuttosto che svilupparla, man mano che il suo interesse morale e politico si accresce.

#### 4. Il problema del diritto

La quinta e la sesta tesi contengono due immagini molto citate: quella dell'essere umano come un legno storto, dal quale non si può costruire nulla di completamente retto (023) e quella della foresta, nella quale gli alberi crescono tuttavia dritti perché, a causa della loro forzata vicinanza,

cercando di togliersi a vicenda l'aria e la luce (022), si orientano tutti verso l'alto.

Il legno storto rappresenta la natura corrotta dell'essere umano, in una prospettiva rigorosamente circoscritta all'antropologia dell'*Homo sapiens*. In nota Kant precisa che i limiti dell'umanità - i quali comportano la possibilità di raggiungere la propria destinazione solo collettivamente e non anche singolarmente - forse non valgono per gli abitanti di altri pianeti. Questa osservazione indica che è ozioso, se non fuorviante, deplorare che Kant non usi mai l'espressione «diritti umani» e cercare di porvi rimedio. Per Kant l'*Homo sapiens* è una specie di animale razionale accanto a infinite altre, anche eventualmente migliori. Fregiarla, dunque, di diritti *ad hoc* sarebbe razzismo, perché i cosiddetti diritti umani sarebbero connessi all'essere nati entro una specie determinata. E la nascita, per Kant, non è un atto giuridico perché non deriva dall'azione volontaria di chi è nato e non può ricadere nella sua responsabilità (*Detto comune*, 293). Accogliere la lettera dell'espressione «diritti umani»<sup>9</sup> significherebbe aprire la strada non solo ai privilegi nobiliari dell'*Ancien Régime* ma a ogni sorta di diritto particolare assegnato su base razziale. Kantianamente, la capacità di avere dei diritti dipende dall'autonomia della ragione e non dall'appartenenza all'uno o all'altro ramo della tassonomia biologica o esobiologica.

La foresta rappresenta la costituzione civile, che limita la libertà di ciascuno per proteggere la libertà di ogni altro,<sup>10</sup> in modo da rendere possibile la vicinanza di esseri umani fra loro antagonisti e una reciproca limitazione e concorrenza, che, similmente a quanto avviene per gli alberi nel bosco, promuove la crescita armoniosa di tutti e di ciascuno. Una costituzione civile perfettamente giusta sarebbe essenziale per l'attuazione del piano della natura, lo sviluppo culturale e morale dell'umanità.

Il diritto, tuttavia, è legato alla coercizione, perché l'essere umano non è interamente razionale, ma è anche affetto da tendenze egoistiche. È, dunque, un animale che ha bisogno di un signore. Il signore, però, essendo a sua volta umano, ha le stesse tendenze dei suoi sudditi. Questo comporta che l'ordine del diritto sia realizzabile solo approssimativamente, con molta fatica (023).

L'elemento dell'approssimazione rimane costante nella filosofia della storia kantiana, tanto è vero che si ritrova anche nel suo ultimo testo pubblicato, il *Conflitto delle facoltà* del 1798, nella forma della distinzione fra la *res publica phaenomenon*, storica, e la *res publica noumenon*,

<sup>9</sup> Il dialogo seguente rappresenta la questione con efficacia: CHEKOV: We do believe all planets have a sovereign claim to inalienable human rights. AZETBUR: Inalien... If only you could hear yourselves? 'Human rights.' Why the very name is racist. The Federation is no more than a *homo sapiens* only club. (*Star Trek VI: The Undiscovered Country*, 1992, <<http://www.chakoteya.net/movies/movie6.html>>).

<sup>10</sup> Qui la libertà giuridica di Kant è ancora liberale e negativa, come nel *Detto comune*.



ideale (091).<sup>11</sup> Anche il Kant più provvidenzialista, quello del 1784, non crede nella possibilità di una perfezione storicamente raggiungibile. Questo gli rende già possibile una prospettiva critica, che contribuirà a indebolire la sua filosofia della storia nel corso del tempo.

La «Garanzia per la pace perpetua» (366), del 1795, affronta il problema del diritto con maggiore di fiducia, perché Kant ha nel frattempo sviluppato la sua riflessione sulla forma della costituzione civile e ha distinto chiaramente la repubblica dal dispotismo. Anche un popolo di diavoli, se intelligenti, sceglierebbe un ordinamento repubblicano, basato su rappresentanza e divisione dei poteri (352), perché nessun diavolo avrebbe convenienza a mettere un potere assoluto in mano a un signore malvagio quanto lui. La forma del diritto, una volta che gli esseri umani abbiano, naturalisticamente, l'intelligenza di capirne il vantaggio e di adottarla,<sup>12</sup> oppure, moralmente, la capacità di riconoscerne il valore, ha, per quanto solo approssimativamente realizzabile, una certa rigidità rispetto alle pretese dei despoti.

### *L'ordine internazionale*

La realizzabilità dell'ordine giuridico riposa sulla pensabilità della struttura della natura come adeguata a uno scopo, per il quale l'umanità venga fatta procedere dalla libertà selvaggia alla cultura e infine alla moralità - cosa che è possibile solo se il problema del diritto viene risolto non solo negli stati, ma anche *fra* gli stati (026).

Nel 1784, Kant è già consapevole della necessità di superare l'orizzonte degli stati. Le stesse ragioni per le quali gli esseri umani devono uscire dallo stato di natura e dalla precarietà della loro libertà selvaggia operano, rafforzate, anche per gli stati, i cui rapporti sono tanto antagonistici quanto quelli fra gli individui, ma la cui forza rende la guerra tanto più terribile dei conflitti fra i singoli. La settima tesi non perfeziona l'analogia interna, come nella *Pace perpetua* (354). Non teorizza, dunque, una soluzione federale, per la quale gli stati, come gli esseri umani all'uscita dello stato di natura, cedano la loro sovranità a un'autorità terza dotata di potere coercitivo, bensì propone genericamente una lega di popoli. In questo caso, però, il *Völkerbund* non viene specificato nel senso di una repubblica mondiale, come nella *Religione nei limiti della semplice ragione*,<sup>13</sup> bensì come *Foedus Amphictyonum* (024). Nella Grecia

<sup>11</sup> Per un approfondimento, si veda il paragrafo «Trasparenza» nell'annotazione pertinente.

<sup>12</sup> L'intelligenza, naturalmente, è qualcosa che non si può dare per scontato. Su questo tema si veda la nota dedicata, nell'annotazione alla *Pace perpetua*, al problema dei diavoli stupidi.

<sup>13</sup> Si veda per un approfondimento l'annotazione al secondo articolo definitivo della *Pace perpetua*.

antica il *Foedus Amphictyonum* era una associazione di città per il sostegno comune di un tempio o di qualche altro luogo sacro: Kant sta cercando, in un'epoca in cui dominava il paradigma della sovranità statale, qualcosa di più e di diversamente finalizzato rispetto a un trattato di alleanza militare. Il suo scopo, infatti, è di evitare che la guerra - cioè la legge del più forte - sia usata per risolvere le controversie internazionali. La mancanza di precisione giuridica - Kant parla genericamente di una condizione cosmopolitica (026) -, anche in questo caso, va di pari passo con l'enfasi sulla filosofia della storia.

### 5. *Il chiliasmo della filosofia*

Nel 1793, nella *Religione nei limiti della semplice ragione* (AA VI, 034), Kant distingue fra due tipi di chiliasmo, o millenarismo: il chiliasmo teologico e quello filosofico. Il chiliasmo teologico è l'attesa religiosa di un rinnovamento etico delle anime, nelle loro intenzioni morali: cancellato il marchio del peccato, gli uomini diventeranno buoni. Il chiliasmo filosofico è la più modesta speranza che gli esseri umani diventeranno migliori nel loro comportamento esteriore, grazie all'estensione del diritto. Nel saggio del 1784 l'ottava tesi sostiene che anche la filosofia può avere il suo chiliasmo, il quale riguarda esplicitamente l'instaurazione di una costituzione statale perfetta, che regoli le relazioni interne ed esterne (027).

La specificità dell'oggetto che è filo conduttore dell'agire della natura o provvidenza<sup>14</sup> - l'instaurazione di una costituzione civile fino al raggiungimento di una condizione universale cosmopolitica - suggerisce che il chiliasmo di cui parla Kant ricada in quello filosofico. L'esito giuridico può essere previsto dagli scarsi dati empirici di cui disponiamo, proprio come l'esperienza e le leggi della fisica possono suggerire un movimento di rivoluzione del Sole attorno al centro della Galassia.

Anche in questo caso Kant usa una similitudine ispirata alla meccanica celeste che rappresenta gli esseri umani sospinti, come astri, in rivoluzioni al cui senso non partecipano. Questa similitudine è destinata a essere superata nel *Conflitto delle facoltà*. E anche in questo scritto c'è il germe di una filosofia della storia meno potente, ma più vicina all'impegno culturale e morale degli esseri umani.

Secondo l'ottava tesi l'evoluzione storica conduce alla libertà civile e alla cultura (027): uno stato che ha dietro di sé una società complessa e si trova a operare in un mondo sempre più interconnesso non può sacrificare libertà e cultura senza perdere anche in potenza. In questo orizzonte, puramente pragmatico, si apre anche la possibilità del rischiaramento

<sup>14</sup> L'esplicitazione dell'equivalenza fra provvidenza e natura si trova nella nona tesi (030).

(*Aufklärung*) - e con esso «una certa partecipazione del cuore che l'essere umano illuminato non può evitare di avere per il bene che comprende pienamente» -, che alla fine influenzerà anche i principi del governo (028).<sup>15</sup> Se alla conclusione del progetto della natura sta il rischiaramento, il corso della storia procede verso l'autonomia della ragione, dall'eteronomia di esseri umani che, facendo i propri interessi egoistici, vengono però indirizzati, tramite l'antagonismo interno e la guerra esterna, a scopi al di là di quanto sanno e vogliono. La natura lavora per approssimarsi al superamento degli stessi strumenti della sua azione.

## 6. Rischiamenti

I filosofi hanno soltanto variamente *interpretato* il mondo: si tratta ora di *cambiarlo*.<sup>16</sup>

La filosofia della storia del Kant del 1784 è contemplativa o attiva? Interpreta o cambia il mondo?

Chi vede nella storia leggi, deterministiche o teleologiche, che la indirizzano indipendentemente da quanto gli esseri umano sanno e vogliono deve avere una prospettiva contemplativa. Anche il Kant del 1783 ce l'ha: se prendiamo sul serio il progetto della natura, allora per realizzare la pace garantita dal diritto non occorre cambiare noi stessi - non occorrono politici morali<sup>17</sup> - ma basta lasciare che la storia faccia il suo corso. La massima di perseguire la pace con la guerra, che sarebbe contraddittoria se assunta da un essere umano, è coerente nell'economia di un progetto provvidenziale. Se però la pace garantita dal diritto si fa con la guerra, il suo amorale merito provvidenziale deve ricadere su quello che il Kant del 1795 chiamerà moralista politico (*Per la pace perpetua*, 374) - il politico realista che crede che il fine giustifichi i mezzi. E questo significa che si può solo essere o contemplatori senza gambe, o attori senza testa. Il filosofo vola, come la nottola di Minerva hegeliana, solo sul far del crepuscolo,<sup>18</sup> quando tutto è finito. Dall'altro lato, il politico realista rimane libero di perseguire i suoi interessi, con la fiducia che la storia sistemerà le cose e che si troverà sempre qualche filosofo a giustificarlo, con il senno del poi.

<sup>15</sup> Kant riecheggia la conclusione (041) del suo saggio sull'Illuminismo, pubblicato nel 1784.

<sup>16</sup> K. Marx, *Thesen über Feuerbach* (1845), *Marx-Engels Werke*, Band 3, p. 5 ss, Dietz Verlag, Berlin, 1969.

<sup>17</sup> Si sta qui usando il vocabolario del Kant della prima parte dell'appendice alla *Pace perpetua*.

<sup>18</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, «Vorrede», *Werke*. Band 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979, p. 29 <<http://tinyurl.com/4nlsaxq>>.

Il Kant del 1784, quando riconosce l'insocievole socievolezza come motore del progetto della natura per l'instaurazione del diritto e il superamento della guerra, è cittadino di un mondo di teorici senza gambe e politici senza testa. Quando parla come filosofo della storia, giustifica, evolutivamente, la guerra; quando parla come filosofo del diritto, la deve condannare. Per uscire dalla contraddizione occorrerebbe che la nostra conoscenza delle leggi della storia, che valgono per la collettività, fosse tanto solida quanto quella delle leggi morali, che valgono per i singoli, e che si stabilisse una continuità fra le une e le altre: occorrerebbe, cioè, una filosofia della storia potente come quella marxista o neoliberale. La riflessione successiva di Kant, però, come già visto, non imbecca questa strada, preferendo indebolire la certezza del nostro sapere sul disegno della storia e trattando, nella «Garanzia della pace perpetua», l'ipotetica soluzione secondo la natura come - sanguinoso - surrogato di quella secondo il diritto. Se gli uomini non faranno il dovere dettato loro dalla ragione, la guerra provvederà a renderli pacifici, nella legge o nella morte. La contemplazione dell'opera spietata della natura è la conseguenza del fallimento della ragion pratica a guidare gli esseri umani.<sup>19</sup>

Ma qual è l'azione della filosofia? La nona tesi afferma che trattare filosoficamente la storia universale come ispirata a un disegno della natura di unificazione civile è possibile e anzi utile a promuovere questo stesso disegno. Cominciando dalla storia greca, una mente filosofica può trovare un filo conduttore indirizzato al progresso della costituzione statale, perché ogni decadenza e rivoluzione conserva in sé un germe di rischiaramento che prelude a uno sviluppo verso il meglio (029).

Perché partire proprio dalla storia greca? Solo un pubblico colto - spiega Kant in nota - che abbia una continuità ininterrotta può autenticare la storia antica: la storia di ciascun popolo comincia solo nel momento in cui entra in questa comunità di memoria e di discussione. La storia, in altre parole, non si fa nella materialità dei fatti e nell'impersonalità delle sue eventuali leggi di sviluppo oggettivo, ma è ciò che l'umanità, intesa come collettività concreta che discute su di sé nel tempo, sa di se stessa. Chi riflette sulla storia contribuisce a farla. Questo ha alcune importanti conseguenze.

1. Se la storia è costituita dalla continuità di un pubblico colto - e tutto quello che ne rimane fuori è *terra incognita* - allora essa è fatta dalla comunicazione, condivisione e disseminazione del sapere. Il filosofo della storia, perfino qualora fosse materialista, è partecipe della creazione del suo oggetto.
2. Il modo in cui il sapere è condiviso è di immediato interesse e per la filosofia e per la storia e deve essere oggetto diretto di considera-

<sup>19</sup> Si veda, nell'annotazione alla *Pace perpetua* il paragrafo «*Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*».

zione filosofica. Significativamente, in questi stessi anni Kant si occupa tanto dell'uso pubblico della ragione, quanto del problema della mediazione editoriale, essenziale in un mondo in cui la stampa era il principale mezzo di comunicazione di massa.<sup>20</sup> La pubblicità - o la privatizzazione - dei discorsi e dei racconti rende facile, o difficile, la continuità del pubblico colto che costituisce la storia stessa. Non è dunque una questione che si possa ignorare o delegare come meramente tecnica.

3. La contemplazione della storia, nella misura in cui si rende pubblica diventando filosofia - o, meglio, illuminismo che si prende a cuore l'uso pubblico della ragione, anziché cercare di ingraziarsi i signori dell'uso privato -, è nello stesso tempo azione.

4. In questo senso, la filosofia della storia è oggetto del Giudizio illuminato dalla ragione pratica e non della ragione teoretica. Non si può dunque avere per la storia, come Kant stesso infine riconoscerà, né un Keplero né un Newton.

## 7. Rivoluzioni

Il cammino della filosofia della storia di Kant fra il 1784 e il 1798 è un percorso che va dalle rivoluzioni dei corpi celesti alla Rivoluzione francese, scandito in tappe nelle quali ci si sposta dall'operare della natura, oggetto di attenzione teoretica, alla realizzabilità storica degli imperativi morali, oggetto d'interesse pratico.

1. *Idea per una storia universale in un intento cosmopolitico* (1784): lo scopo della storia è il progresso culturale e morale (giuridico) del genere umano, che la natura attua valendosi, provvidenzialisticamente, delle tendenze egoistiche dei singoli per orientare il tutto verso una condizione cosmopolitica.

Gli eventi storici appaiono erratici come quelli dei pianeti nel cielo ma, una volta trovato il loro filo conduttore sono spiegabili con la stessa limpidezza con cui Keplero e Newton diedero conto della meccanica celeste: è possibile, in altre parole, una filosofia della storia dotata di consistenza *teoretica*.

La storia però richiede la continuità di un pubblico colto che certamente trae origine dall'azione teleologica della natura/provvidenza, ma la cui autoconsapevolezza influenza il corso degli eventi: la natura/provvidenza è destinata a superare se stessa, lasciando il testimone all'umanità.

<sup>20</sup> Questi temi sono affrontati nello scritto sull'illuminismo e in quello sulla ristampa, composti fra il 1783 e il 1785.

2. *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica*, terza parte (1793): il problema del senso della storia viene introdotto in una prospettiva esplicitamente morale. Dei due argomenti che gli rispondono, il primo è dedotto dalla legge morale (309), e il secondo - incentrato sull'antagonismo - è di carattere teleologico (310), ma come «opinione o mera ipotesi» (312). Non solo, quindi, la loro forza è di grado diverso, ma, soprattutto, la domanda sul senso della storia nasce come questione in primo luogo pratica.

3. *Per la pace perpetua*, primo supplemento (1795): l'argomento morale e quello teleologico, che rispondono anche qui a una questione di interesse pratico, sono distinti e gerarchizzati, così che il secondo subentra - in modo tutt'altro che indolore - solo qualora l'essere umano non sia all'altezza della sua obbligazione primaria.

4. *Il conflitto delle facoltà*, seconda parte (1798): Kant, esclusa la possibilità di un Keplero e di un Newton della storia, suggerisce l'uso del calcolo delle probabilità, e va alla ricerca di un segno prognostico che riveli le potenzialità del genere umano, per una scommessa sul futuro che può essere sia persa, sia vinta.

Kant si interroga non su un piano provvidenziale, ma sulla capacità del genere umano di migliorare se stesso, entro i confini ristretti del chiliasmo filosofico. Contro il prometeismo delle grandi filosofie della storia del secolo successivo, nell'ultimo Kant il genere umano riesce a prendere in mano il proprio destino solo nel momento in cui riconosce i propri limiti, per rendersi conto che le sue rivoluzioni non possono essere lette nel cielo.

## RISPOSTA ALLA DOMANDA: CHE COS'È L'ILLUMINISMO?

[035]<sup>1</sup> *L'illuminismo è l'uscita dell'essere umano<sup>2</sup> dallo stato di minorità di cui egli stesso è colpevole. Minorità è l'incapacità di servirsi della propria intelligenza<sup>3</sup> senza la guida di un altro. Colpevole è questa minorità, se la sua causa non dipende da un difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi di essa senza essere guidati da un altro. Sapere aude!<sup>4</sup> Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! Questo dunque è il motto dell'illuminismo.*

<sup>1</sup> I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* in «Berlinische Monatsschrift», 04 (Dezember), 1784, pp. 481-94. I riferimenti numerici fra parentesi nel testo riguardano il volume SIII dell'*Akademie-Ausgabe* (<<http://korpora.org/Kant/aa08/>>). Il sottotitolo originale dell'articolo di Kant rimanda a p. 516 della «Berlinische Monatsschrift» del 5 dicembre 1783, ove Johann Friedrich Zöllner, nel saggio *Ist es ratsam, das Ehebündnis ferner durch eligion zu sanzieren?* («È opportuno non sancire più il vincolo matrimoniale con la religione?») si chiedeva: «Che cosa è l'illuminismo? Questa domanda, che è importante quasi quanto quella: che cosa è la verità?, dovrebbe ricevere una risposta completa, prima che si cominci a rischiarare! E invece non le ho trovato risposta da nessuna parte!».

Questa traduzione, frutto del lavoro di Francesca Di Donato e della revisione di Maria Chiara Pievatolo, è soggetta a una licenza *Creative Commons by-sa* <<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.0/it/>>.

<sup>2</sup> Il tedesco *Mensch*, come il greco *anthropos*, designa l'uomo indipendentemente dal suo sesso. Nella lingua italiana non esiste un termine equivalente; l'uso «uomini e donne» avrebbe recato il marchio dell'affettazione di una *political correctness* del tutto fuori luogo in un testo settecentesco. Si è pertanto preferito ricorrere alla perifrasi «essere umano» in tutti i casi in cui è stato possibile farlo senza appesantimenti. [Nota di Maria Chiara Pievatolo]

<sup>3</sup> Il termine *Verstand* nella *Critica della ragion pura* ha il senso, tecnico, di intelletto; la traduzione di *Verstand* con intelligenza risulta tuttavia più efficace; perciò, la traduttrice ha optato nel testo per la seconda traduzione, visto anche che in questo contesto Kant non fa specifico riferimento all'intelletto e alle categorie. [Nota di Francesca Di Donato] Un argomento a favore di questa versione viene offerto anche da G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, Laterza, Roma-Bari, p. 14 <<http://archiviomarini.sp.unipi.it/101/>>. [Aggiunta di Maria Chiara Pievatolo]

<sup>4</sup> È una citazione della lettera a Lollio Massimo di Orazio (*Epistulae*, I, 2, 40, <<http://www.thelatinlibrary.com/horace/epist1.shtml>>): «nam cur / quae laedunt oculos festinas demere, si quid/ est animum, differs curandi tempus in annum?/ dimidium facti qui coepit habet: sapere aude:/ incipe». («Perché, se qualcosa ti dà noia / all'occhio, sei sollecito a rimuoverla/ e d'anno in anno rimandi la cura/ del male interno che ti rode l'animo? Cominciare significa aver fatto/ metà dell'opera; osa conoscere; comincia», trad. it. di E. Cetrangolo, Sansoni, Firenze, 1968, con alcune correzioni). [Nota di Francesca Di Donato]

Pigrizia e viltà sono le cause per le quali tanta parte degli esseri umani, dopo che la natura li ha da lungo tempo liberati dall'altrui guida (*naturaliter maiorennes*), rimangono tuttavia volentieri minorenni a vita; e per questo riesce tanto facile ad altri erigersi a loro tutori. È così comodo essere minorenni! Se ho un libro che ha intelletto per me, un direttore spirituale che ha coscienza per me, un medico che valuta la dieta per me, ecc., non ho certo bisogno di sforzarmi da me. Non ho bisogno di pensare, purché sia in grado di pagare: altri si assumeranno questa fastidiosa occupazione al mio posto. A far sì che la stragrande maggioranza degli esseri umani (e fra questi tutto il gentil sesso) ritenga il passaggio allo stato di maggioranza, oltreché difficile, anche molto pericoloso, si preoccupano già quei tutori che si sono assunti con tanta benevolenza l'alta sorveglianza su di loro. Dopo averli in un primo tempo istupiditi come fossero animali domestici e aver accuratamente impedito che queste placide creature osassero muovere un passo fuori dal girello da bambini in cui le hanno ingabbiate, in un secondo tempo descrivono a esse il pericolo che le minaccia qualora tentassero di camminare da sole. Ora, tale pericolo non è poi così grande, poiché, con qualche caduta, [036] essi alla fine imparerebbero a camminare: ma un esempio di questo tipo rende tuttavia timorosi e, di solito, distoglie da ogni ulteriore tentativo.

Per ciascun essere umano singolarmente preso è dunque difficile liberarsi da una minorità divenutagli quasi natura. È giunto perfino ad amarla, e di fatto è effettivamente incapace di servirsi della propria intelligenza, non essendogli mai stato consentito di metterla alla prova. Precepti e formule, questi strumenti meccanici di un uso razionale, o piuttosto di un abuso, delle sue disposizioni naturali, sono i ceppi di una permanente minorità. E anche chi si scrollasse di dosso il giogo, farebbe nondimeno solo un salto malsicuro anche sopra il fossato più stretto, non essendo abituato a muoversi così liberamente. Quindi solo pochi sono riusciti, lavorando sul proprio spirito, a districarsi dalla minorità camminando, al contempo, con passo sicuro.

Che invece un pubblico [*Publikum*] si rischiarì da sé, è cosa più possibile; e anzi è quasi inevitabile, purché gli si lasci la libertà. Poiché, perfino fra i tutori ufficiali della grande massa, ci sarà sempre qualche pensatore libero che, scrollatosi di dosso il giogo della minorità, diffonderà lo spirito di una stima razionale del proprio valore e della vocazione di ogni essere umano a pensare da sé. E il particolare sta in ciò: che il pubblico, il quale in un primo tempo è stato posto da costoro sotto quel giogo, li obbliga poi esso stesso a rimanervi quando sia a ciò istigato da quei suoi tutori incapaci a loro volta di un compiuto rischiaramento; perciò, seminare pregiudizi è tanto nocivo: perché essi alla fine costano cari a coloro che ne sono stati autori o ai loro predecessori. Per questa ragione, un pubblico può giungere al rischiaramento solo lentamente. Forse attraverso una rivoluzione potrà determinarsi un affrancamento da un dispotismo personale e da un'oppressione assetata di guadagno o di potere, ma non avverrà mai una vera riforma del modo di pensare. Al con-



trario: nuovi pregiudizi serviranno, al pari dei vecchi, da dande<sup>5</sup> per la grande folla che non pensa.

A questo rischiaramento, invece, non occorre altro che la *libertà*; e precisamente la più inoffensiva di tutte le libertà, quella cioè di fare *pubblico uso* della propria ragione in tutti i campi. Ma sento gridare da ogni parte: *non ragionate!* [037] L'ufficiale dice: non ragionate, fate esercitazioni militari! L'intendente di finanza: non ragionate, pagate! L'ecclesiastico: non ragionate, credete! (Un unico signore al mondo dice: *ragionate* quanto volete e su tutto ciò che volete, *ma obbedite!*) Qui c'è restrizione alla libertà dappertutto. Ma quale restrizione è d'ostacolo all'illuminismo, e quale non lo è, ma piuttosto lo favorisce? Io rispondo: il *pubblico* uso della propria ragione deve sempre essere libero, ed esso solo può realizzare il rischiaramento tra gli uomini; al contrario, l'*uso privato* della ragione può essere spesso limitato in modo stretto, senza che il progresso del rischiaramento venga da questo particolarmente ostacolato. Intendo per uso pubblico della propria ragione l'uso che uno ne fa, *in quanto studioso* [*als Gelehrter*], davanti all'intero pubblico dei lettori [*dem ganzen Publikum der Leserwelt*]. Chiamo invece uso privato della ragione quello che a un uomo è lecito esercitare in un certo *ufficio* o *funzione civile* a lui affidata. Ora, in alcune attività che riguardano l'interesse della cosa comune [*gemeinen Wesen*] è necessario un certo meccanismo per il quale alcuni membri di essa devono comportarsi in modo puramente passivo, così che il governo, tramite un'armonia artefatta, diriga costoro verso pubblici scopi, o almeno li induca a non contrastare tali scopi. Qui però non è certamente permesso ragionare; al contrario, si deve obbedire. Ma nella misura in cui queste parti della macchina si considerano, allo stesso tempo, membri dell'intera cosa comune, e anzi persino della società cosmopolitica, e assolvono quindi la funzione dello studioso nel senso proprio della parola il quale, attraverso i suoi scritti, si rivolge a un pubblico, essi possono certamente ragionare, senza perciò danneggiare le attività che svolgono in quanto membri passivi. Così sarebbe assai dannoso che un ufficiale in servizio, il quale avesse ricevuto un ordine dal suo superiore, volesse ragionare in pubblico sulla opportunità di tale ordine, o sulla sua utilità: egli deve obbedire. Ma non si può di diritto impedirgli, in qualità di studioso, di fare le sue osservazioni sugli errori del servizio militare e di sottoporle al giudizio del suo pubblico. Il cittadino non può rifiutarsi di pagare le tasse che gli sono imposte; e, anzi, una critica inopportuna di tali imposizioni quando devono essere da lui assolte, può venir punito come uno scandalo<sup>6</sup> (poiché potrebbe indurre a ribellioni generali). Tuttavia, egli non agisce contro il suo dovere

<sup>5</sup> Le dande sono le due strisce usate per sorreggere i bambini che cominciano a camminare. [Nota di Francesca Di Donato]

<sup>6</sup> Sul significato del termine, si veda l'annotazione di M.C. Pievatolo al V articolo preliminare della *Pace perpetua*. [Nota di Francesca Di Donato]

di cittadino se, come studioso, [038] manifesta pubblicamente il suo pensiero sull'inadeguatezza e persino sull'ingiustizia di simili imposizioni. Così, un ecclesiastico è tenuto a insegnare il catechismo agli allievi e alla sua comunità in modo conforme al simbolo [*Symbol*] della chiesa che egli serve, essendo stato assunto per questo: ma come studioso egli ha piena libertà e anzi il compito di condividere con il pubblico tutti i pensieri che un esame attento e proposto con buone intenzioni gli ha suggerito sui difetti di quel simbolo, incluse le sue proposte di riforma in cose di religione e di chiesa. Qui non c'è nulla sulla cui base incolpare la coscienza. Infatti, ciò che costui insegna nel suo lavoro, in qualità di funzionario della chiesa, egli lo presenta come qualcosa intorno a cui non ha libertà di insegnare secondo le sue proprie idee, ma secondo le disposizioni e nel nome di un altro. Egli dirà: «la nostra chiesa insegna questo e quest'altro, e queste sono le prove di cui essa si serve». Dunque, egli ricava tutta l'utilità pratica che alla sua comunità religiosa può derivare da affermazioni che egli stesso non sottoscriverebbe con piena convinzione, ma al cui insegnamento può comunque impegnarsi perché non è affatto impossibile che in esse non si celi qualche velata verità, e in ogni caso, almeno, non si riscontra in esse nulla che contraddica alla religione interiore. Se invece credesse di trovarvi qualcosa che vi contraddica, egli non potrebbe esercitare la sua funzione con coscienza; dovrebbe dimettersi. L'uso che un insegnante fa della propria ragione nel proprio lavoro, davanti alla sua comunità di fedeli è dunque solo un *uso privato*; e ciò perché quella comunità, per quanto grande sia, è sempre soltanto una assemblea domestica; e a questo riguardo egli, in qualità di sacerdote, non è libero e non può neppure esserlo, poiché esegue un incarico altrui. Invece, in qualità di studioso che parla attraverso scritti al pubblico propriamente detto, vale a dire al mondo, dunque in qualità di ecclesiastico nell'*uso pubblico* della propria ragione, egli gode di una libertà illimitata di valersi della propria ragione e di parlare in prima persona. Che i tutori del popolo (nelle cose religiose) debbano a loro volta rimanere minori a vita, è un'assurdità che tende a perpetuare nuove assurdità.

Ma una società di religiosi, a esempio un'assemblea di chiesa o una «venerabile classe» (come viene definita dagli olandesi), avrebbe forse il diritto di obbligare se stessa tramite giuramento a un certo simbolo religioso immutabile, per esercitare in tal modo sopra ciascuno dei suoi membri, e attraverso questi sul popolo, una tutela senza fine, [039] e addirittura per rendere questa tutela eterna? Io dico: questo è assolutamente impossibile. Un tale contratto, che sarebbe stato concluso per tenere l'umanità per sempre lontana da ogni ulteriore rischiaramento, è assolutamente nullo; e dovrebbe esserlo anche se a sancirlo fossero stati il potere sovrano [*oberste Gewalt*], le Diete imperiali e i più solenni trattati di pace. Un'epoca non può impegnarsi e congiurare per porre la successiva in una condizione che la metta nell'impossibilità di estendere le sue conoscenze (soprattutto quelle tanto indispensabili), di emendarsi dagli errori e, in generale, di progredire nel rischiaramento. Questo sarebbe un

crimine contro la natura umana, la cui originaria destinazione consiste proprio in questo progredire; e quindi le generazioni successive sono perfettamente legittimate a respingere tali deliberazioni come illecite e delittuose. La pietra di paragone di tutto ciò che può essere decretato su un popolo come legge, sta in questa domanda: se un popolo potrebbe imporre a se stesso una tale legge. Ora, ciò sarebbe certo possibile, per così dire in attesa di una legge migliore e per un breve tempo determinato, al fine di introdurre un certo ordine; purché nel frattempo si lasci libero ogni cittadino, soprattutto l'uomo di chiesa, di fare, nella sua qualità di studioso, osservazioni pubbliche, cioè tramite scritti, sui difetti dell'istituzione vigente, mentre permanga l'ordine costituito, finché non si sia pubblicamente affermata e dimostrata valida una prospettiva in merito a tali cose che, con l'unione dei voti dei cittadini (anche se non di tutti), sia in grado di presentare al trono una proposta conforme alle loro idee che abbia trovate d'accordo quelle comunità in favore di un mutamento in meglio della costituzione religiosa, e senza pregiudizio per quelle comunità che invece scegliessero di restare fedeli alla tradizione. Ma riunirsi, fosse anche soltanto per la durata della vita di un essere umano, sotto una costituzione religiosa immutabile che nessuno possa pubblicamente porre in dubbio, e con ciò annullare per così dire una fase cronologica del cammino dell'umanità verso il suo miglioramento e rendere questa fase sterile e per ciò stesso forse addirittura dannosa alla posterità, questo è assolutamente proibito. Certamente un essere umano può rimandare il rischiaramento per la propria persona, e anche in tal caso solo per un certo tempo, riguardo a ciò che è tenuto a sapere; ma rinunciare per sé e più ancora per i posteri, significa violare e calpestare i sacri diritti dell'umanità. Ora, quello che neppure un popolo può decidere circa se stesso, [040] lo può ancora meno un monarca circa il popolo; infatti la sua autorità legislativa si fonda precisamente sul fatto che riunisce nella sua la volontà generale del popolo. Purché egli badi che ogni vero o presunto miglioramento non contrasti con l'ordine civile, egli non può per il resto che lasciare liberi i suoi sudditi di fare quel che trovano necessario per la salvezza della loro anima. Ciò non lo riguarda affatto, mentre quel che lo riguarda è di impedire che l'uno ostacoli con la violenza l'altro nell'attività che costui, con tutti i mezzi che sono in suo potere, esercita in vista dei propri fini e per soddisfare le proprie esigenze. Il monarca reca detrimento alla sua stessa maestà se si immischia in queste cose ritenendo che gli scritti nei quali i suoi sudditi mettono in chiaro le loro idee siano passibili di controllo da parte del governo: sia ch'egli faccia ciò invocando il proprio intervento autocratico ed esponendosi al rimprovero: *Caesar non est supra grammaticos*<sup>7</sup>; sia, e a mag-

<sup>7</sup> Questa frase è attribuita al vescovo Placentius, che, avendo corretto l'imperatore del Sacro Romano Impero Sigismondo del Lussemburgo per un errore di latino, si era sentito rispondere: *Ego sum rex Romanus et supra gramaticam: Herders Conver-*

gior ragione, se egli abbassa il suo potere supremo tanto da sostenere il dispotismo spirituale di qualche tiranno del suo stato, contro tutti gli altri suoi sudditi.

Se dunque ora si domanda: viviamo noi attualmente in un'età *rischiata*? Allora la risposta è: no, bensì in un'età di *rischiamento*. Che gli uomini presi assieme siano, per come stanno le cose, già in grado, o che possano anche solo essere posti in grado di valersi con sicurezza e bene della propria intelligenza in cose di religione, senza l'altrui guida, è una condizione da cui siamo ancora molto lontani. Ma che a essi, adesso, sia comunque aperto il campo per lavorare ed emanciparsi verso tale stato, e che gli ostacoli alla diffusione del generale rischiamento o all'uscita dalla minorità a loro stessi imputabile diminuiscano gradualmente, di ciò noi abbiamo invece segni evidenti. Riguardo a ciò, questa è l'età dell'illuminismo o il secolo di *Federico*.

Un principe che non trova indegno di sé dire che egli ritiene suo *dovere* non prescrivere niente agli esseri umani in cose di religione, bensì lasciare loro in ciò piena libertà, e che inoltre allontana da sé anche l'appellativo altezzoso della *tolleranza*, è illuminato egli stesso e si guadagna la gratitudine del mondo e dei posteri in quanto è lodato come colui che per primo emancipò il genere umano dalla minorità, perlomeno per quanto riguarda il governo, e ha lasciato ciascuno libero di servirsi della propria ragione, in tutto ciò che è affare di coscienza. Sotto di lui venerabili ecclesiastici, senza recar pregiudizio al loro dovere d'ufficio, propongono liberamente e pubblicamente all'esame del mondo, in qualità di studiosi, i loro giudizi e le loro vedute che qua o là si discostano dal simbolo tradizionale; [041] e tanto più può farlo chiunque non è limitato da un dovere d'ufficio. Un tale spirito di libertà si espande anche verso l'esterno, perfino là dove esso deve scontrarsi contro barriere esteriori provocate da un governo che fraintende se stesso. Il governo infatti ha comunque davanti agli occhi un fulgido esempio che mostra che la pace pubblica e la concordia della cosa comune non hanno nulla da temere dalla libertà. Gli uomini lavorano da sé per uscire a poco a poco dalla rozzezza, se non ci si adopera intenzionalmente per trattenerveli.

Ho posto il punto principale del rischiamento, cioè dell'uscita dell'essere umano dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso, specialmente nelle *cose di religione*: riguardo alle arti e alle scienze [*Künste und Wissenschaftliche*], infatti, i nostri signori non hanno alcun interesse a esercitare la tutela sopra i loro sudditi. Inoltre la minorità in cose di religione, fra tutte le forme di minorità, è la più dannosa ed anche la più umiliante. Ma il modo di pensare di un capo di stato che favorisca quel tipo di rischiamento va ancora oltre, poiché egli comprende che

perfino nei riguardi della *legislazione* da lui statuita non si corre pericolo a permettere ai sudditi da fare uso *pubblico* della loro ragione e di esporre pubblicamente al mondo le loro idee sopra un migliore assetto della legislazione stessa, addirittura criticando apertamente quella esistente. Su questo abbiamo un fulgido esempio, e anche in ciò nessun monarca ha superato colui cui rendiamo onore.

Ma solo chi, illuminato egli stesso, non teme le ombre e dispone, al contempo, di un esercito numeroso e ben disciplinato a garanzia della pubblica pace, può affermare quello che invece una repubblica non può arrischiarsi a dire: *ragionate quanto volete e su tutto ciò che volete; solamente obbedite!* Così si mostra uno strano e inatteso andamento delle cose umane; come del resto anche in altri casi, a considerare questo andamento in grande, quasi tutto in esso sembra paradossale. Un maggiore grado di libertà civile sembra vantaggioso per la libertà dello *spirito* del popolo, e tuttavia pone a essa barriere invalicabili; un grado minore di libertà civile, al contrario, offre allo spirito lo spazio per svilupparsi secondo tutte le sue capacità. Quando dunque la natura abbia sviluppato sotto questo duro involucro il seme di cui essa si prende la più tenera cura, e cioè la tendenza e vocazione al *libero pensiero*: allora questo agisce a sua volta gradualmente sul modo di sentire del popolo (attraverso la qual cosa questo diventerà più e più capace della *libertà di agire*), e alla fine addirittura sui principi del *governo*,<sup>[042]</sup> il quale trova vantaggioso per sé trattare l'uomo, che ormai è *più che una macchina*,<sup>8</sup> in conformità alla sua dignità<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Questa espressione può essere interpretata come una critica al meccanicismo materialista teorizzato da La Mettrie nel suo celebre *L'Homme Machine* <[http://fr.wikisource.org/wiki/L%27Homme\\_Machine](http://fr.wikisource.org/wiki/L%27Homme_Machine)> (1747). [Nota di Maria Chiara Pievatolo]

<sup>9</sup> Nelle «Notizie settimanali» di Büsching dello scorso 13 settembre leggo oggi, il 30 dello stesso, la segnalazione della «Berlinische Monatsschrift» di questo mese, in cui viene presentata la risposta del signor Mendelssohn alla medesima domanda. Non l'ho ancora avuta tra le mani; altrimenti avrebbe trattenuto la presente, che ora sta lì solo come prova di quanto il caso possa portare ad avere l'identica idea. [Si tratta della rivista del teologo, filosofo e geografo Anton Friedrich Büsching «Wöchentliche Nachrichten von neuen Landcharten, geographischen, statistischen und historischen Büchern und Schriften». (Nota di Maria Chiara Pievatolo)]

## ANNOTAZIONE DELLA CURATRICE

### 1. Una scelta di vita

Il termine tedesco *Aufklärung* designa sia l'illuminismo come movimento di pensiero sia, genericamente, un processo di rischiaramento. L'*incipit* dell'articolo kantiano si riferisce molto più al rischiaramento che all'illuminismo come *corpus* dottrinario. Esso, infatti, non è designato oggettivamente come la liberazione dall'ignoranza e dall'errore, bensì, soggettivamente, come l'uso autonomo della propria intelligenza. Gli ostacoli all'uscita dalla minorità non sono in primo luogo teoretici, bensì etici e sociali:

1. eticamente, la pigrizia e la viltà inducono gli individui a preferire la comoda condizione del minorenne ai rischi della libertà;
2. socialmente, la pigrizia è favorita dal sapere istituzionale e istituzionalizzato che si manifesta, per esempio:
  - nel sistema dell'editoria (un libro che ha intelletto per me)
  - nelle gerarchie ecclesiastiche (un direttore spirituale che ha coscienza per me)
  - nel sistema sanitario (un medico che valuta la dieta per me).

Kant non sta criticando i contenuti dei singoli libri, gli articoli di fede delle chiese o le terapie dei medici. Sta, piuttosto, affrontando - nello spirito della filosofia antica<sup>1</sup> - il tema delle condizioni sociali e personali per la costruzione di un sapere libero, a partire da un punto di vista fortemente sovversivo. Il sapere istituzionalizzato è nemico del sapere libero, indipendentemente dalle sue verità o falsità.

Una simile impostazione,<sup>2</sup> per non ridursi a retorica, impone di rispondere a due questioni, una morale e l'altra istituzionale:

<sup>1</sup> Come scrive Pierre Hadot (*Qu'est-ce que c'est la philosophie antique?*, Gallimard, Paris, 1995, p. 18; trad. it. di E. Giovannelli, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino, 1998, p.5), la filosofia antica non poneva la scelta di un modo di vivere alla fine del processo dell'attività filosofica ma alla sua origine. Questa scelta conduceva al discorso filosofico, il cui compito era appunto quello di chiarirla e giustificarla razionalmente, e la cui validità, a sua volta, si poteva corroborare sulla pietra di paragone della coerenza esistenziale. In *Menone* 81d Socrate, spiegando la teoria dell'*anamnesis*, menziona - in significativa consonanza con Kant - il coraggio e l'infaticabilità come condizioni esistenziali della ricerca.

- perché è così importante pensare da sé?
- è possibile concepire un sistema del sapere che non produca, di per sé, minorità?

Il gruppo in cui la condizione di minorità è più diffusa ed evidente è per Kant quello delle donne: «tutto il gentil sesso». Il fatto stesso che egli la deplori implica che per lui la situazione femminile non sia dovuta a una irrimediabile inferiorità naturale, ma a un'azione particolarmente intensa e capillare dei consueti vincoli etici e sociali.<sup>3</sup>

## 2. La vocazione di ogni essere umano a pensare da sé

Per l'individuo isolato, oppresso dal sapere istituzionale, il rischiaramento è difficile, mentre per un pubblico - cioè una collettività di persone in grado di comunicare fra loro - lo è assai di meno: basta, infatti, che fra loro ci sia qualche pensatore indipendente perché si diffonda «lo spirito di una stima razionale del proprio valore e della vocazione di ogni essere umano a pensare da sé» (036).

Perché è così importante pensare da sé? Semplicemente perché ogni essere umano ha la vocazione (*Beruf*) a farlo. L'espressione *Beruf* viene impiegata nel suo originario significato religioso: una chiamata personalissima a cui si può rispondere soltanto spontaneamente, senza imposizioni esterne. Se la motivazione o la giustificazione del pensare da sé fosse l'effetto di una causa o il prodotto di un sistema, il pensiero non sarebbe più autonomo. L'unico interesse della ragione è quello della ragione stessa.

<sup>2</sup> Secondo Foucault (*Qu'est-ce que les Lumières?*, in P. Rabinow (ed), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York, 1984, pp. 32-50 <<http://foucault.info/documents/whatIsEnlightenment/foucault.questcequeLesLumieres.fr.html>>) in Kant c'è una certa ambiguità fra il rischiaramento come compito affidato al coraggio individuale e l'illuminismo come processo storico collettivo. Va però notato che la pigrizia e la viltà non nascono dal nulla, ma trovano il loro *humus* nelle strutture del sapere istituzionalizzato, di modo che non è possibile considerare le prime senza connetterle immediatamente con le seconde. In *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Kant scrive: «quanto, e quanto correttamente penseremmo, se non pensassimo per così dire in comune con altri a cui comunichiamo i nostri pensieri, e che ci comunicano i loro?» (AA VIII, 144, I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Adelphi, 1996 pp. 62-3). Si veda sul tema F. Di Donato, «L'idea e l'autore», in *L'architettura della ragion pura di Kant*, «Bollettino telematico di filosofia politica», <<http://bfsp.sp.unipi.it/dida/arch/index.html>>.

<sup>3</sup> Le donne, almeno fino al saggio del 1793 contro Burke, sono da Kant esplicitamente escluse dal diritto di voto: la deplorazione della loro condizione di minorità nel 1784 indica che il rischiaramento kantiano non ha a che fare colla libertà politica di chi gode dello *status* di cittadino, ma con la più ampia libertà della coscienza degli esseri umani in generale.

La risposta a una simile vocazione non può essere determinata da una rivoluzione solamente politica, esteriore: possiamo liberarci dai despoti e dagli oppressori, ma se non impariamo a pensare da noi passeremo semplicemente dal giogo di un sapere ufficiale particolare a quello di un altro. Com'è possibile concepire un sistema del sapere favorevole o almeno compatibile con il pensiero autonomo, che permetta a ciascuno di rispondere liberamente alla sua vocazione?

### 3. *Uso pubblico e privato della ragione*

Tutti noi, come cittadini e funzionari di organizzazioni collettive particolari, abbiamo esperienza di sistemi istituzionali che dipendono da una qualche forma di sapere. In tutti questi casi la nostra capacità di ragionare è indispensabile al funzionamento di quelle organizzazioni, ma entro i limiti del loro meccanismo. Un cittadino non può rifiutarsi di pagare le imposte, un militare non può disobbedire agli ordini, un ecclesiastico che parla dal pulpito non può insegnare una dottrina diversa da quella della sua chiesa: perché queste organizzazioni funzionino, i loro membri devono comportarsi come gli ingranaggi di una macchina. Kant, però, chiama il loro uso della ragione «privato», cioè deficitario o manchevole, sovvertendo la prassi invalsa dalla riscoperta del diritto romano, che aveva portato a identificare il *publicum* con lo statale.<sup>4</sup>

Mentre l'uso privato della ragione è quello che compiamo come funzionari di una organizzazione collettiva in un ufficio a noi affidato, l'uso pubblico è quello «che uno ne fa, *in quanto studioso*, davanti all'intero pubblico dei lettori», indipendentemente dall'organizzazione di cui fa parte. Per parlare come studiosi, dice Kant - anticipando culturalmente un tema che diventerà per lui politicamente centrale nel decennio successivo - si deve semplicemente appartenere alla società dei cittadini del mondo, o società cosmopolitica. Lo studioso, per Kant, non è necessariamente un professore: è chiunque parli a tutti e con tutti, proponendo un punto di vista indipendente e un ragionamento autonomo.

Negativamente, far parte della società dei cittadini del mondo significa emanciparsi dagli interessi, dai rituali o dai pregiudizi di enti e gruppi particolari: in questo senso, riuscire a parlare a tutti significa essere liberi. E proprio la libertà dell'uso pubblico della ragione è la condizione collettiva per il rischiaramento: se ci viene riconosciuto uno spazio in cui possiamo esprimere quello che abbiamo in mente, e non quello che ci viene ordinato di dire, aiuteremo ogni altro a pensare da sé.

Quello che diciamo, però, deve essere accessibile al pubblico; gli studiosi di Kant non stanno rinchiusi negli archivi, ma si rivolgono a tutti

<sup>4</sup> J. C. Laursen, *The Subversive Kant: The Vocabulary of "Public" and "Publicity"* «Political Theory» 14(4), 1986, pp. 584-603 <<http://dx.doi.org/10.2307/191281>>.



usando il mezzo di comunicazione più capillare ed economico - la stampa - disponibile nel Settecento.<sup>5</sup> Perché è così importante riuscire a raggiungere questo pubblico? Perché i lettori - a differenza dei colleghi e dei superiori gerarchici entro le organizzazioni particolari - sono i soli che possono essere coinvolti in un dibattito disinteressato. Il professore che parla solo ai membri della sua università, che non dice quello che pensa per timore o per servile ambizione, semplicemente non è uno studioso, per quanti riconoscimenti possa ricevere nella sua conventicola. La condizione istituzionale del rischiaramento è che a ciascuno sia aperta la possibilità di spogliarsi delle vesti di funzionario e di dipendente per parlare da cittadino del mondo.

Secondo Onora O' Neill, Kant trascurerebbe le condizioni sociali della pubblicità perché quello che gli preme non è ciò che fa materialmente una comunicazione pubblica, bensì quello che la rende *pubblicizzabile*, e cioè l'esprimere un punto di vista indipendente e non fondato su una autorità esterna.<sup>6</sup> Nel Settecento, la stampa era l'unico *medium* in grado di raggiungere il pubblico dei cittadini del mondo: Kant, in effetti, è talmente consapevole di questa condizione materiale da identificare il suo pubblico cosmopolitico con il pubblico dei *lettori*. Però egli stesso annovera il libro fra una delle forme del sapere istituzionalizzato, che scoraggia l'uscita dalla minorità.<sup>7</sup> Come può il sistema dell'editoria essere compatibile con l'uso pubblico della ragione? La risposta a questa domanda è contenuta nel saggio del 1785 sulla ristampa dei libri, nel quale i diritti dell'editore sono giustificati solo entro i limiti del suo ruolo di mediatore del discorso dell'autore al pubblico.

#### 4. *L'obiezione di coscienza: una questione soltanto religiosa?*

Kant si sofferma sul caso dell'ecclesiastico che opera come insegnante entro la chiesa di cui è ministro. In queste vesti, il suo uso della ragione è privato: egli è dunque tenuto a informare il suo uditorio delle dottrine della chiesa per la quale lavora, anche qualora non le condivida, ferma restando la sua facoltà, come studioso, di scrivere e pubblicare testi che le contraddicono. Questo, però, vale solo nella misura in cui l'ecclesiasti-

<sup>5</sup> Anche in Germania il '700 vide un'esplosione del mercato librario accompagnata dalla nascita di un pubblico colto, al di là di quello delle varie categorie di lettori professionali: v. per esempio J.A. McCarthy, *Literatur als Eigentum: Urheberrechtliche Aspekte der Buchhandelsrevolution*, «MLN» 104(3), 1989, pp. 531-547.

<sup>6</sup> O. O'Neill, *The Public Use of Reason*, pp. 529 ss, «Political Theory» 14(4), 1986, pp. 523-551.

<sup>7</sup> La critica al libro di Kant può essere paragonata alla critica alla scrittura contenuta nel *Fedro* di Platone (274b-275c), in quanto vettrice di una collezione di opinioni cristallizzate e indiscutibili.

co condivida con la sua chiesa gli articoli di fede fondamentali: se ciò non avviene, dice Kant, farebbe meglio a dimettersi.

Nella prospettiva di una istituzione, le dimissioni di un singolo funzionario sono poca cosa: ma se moltissimi dissidenti si dimettessero tutti insieme, la loro chiesa sarebbe condannata alla dissoluzione. Kant prevede esplicitamente la possibilità delle dimissioni per motivi di coscienza solo nel caso dell'ecclesiastico, e nulla dice sui funzionari statali e sui militari. È possibile estendere questa possibilità dagli ecclesiastici ai funzionari di organizzazione collettive in generale?

Ai funzionari è richiesto pur sempre un uso della *ragione* - e quindi della loro autonomia di pensiero - ancorché rigidamente limitato. Se è così, è verosimile che anche a loro si possano presentare dei casi di coscienza talmente radicali da consigliare le loro dimissioni. Le organizzazioni collettive, affinché il loro meccanismo funzioni, hanno bisogno di un certo grado di adesione sincera da parte dei loro funzionari almeno per quanto concerne i principi più importanti. Una simile interpretazione estensiva si regge sul presupposto che anche chi lavora per uno stato, un esercito, un'azienda o un partito non svolga mai compiti interamente meccanici e che, di conseguenza, nessuna istituzione possa legittimarsi di fronte alle coscienze con argomenti esclusivamente meccanicistici. Kant, del resto, fa sua questa tesi nella seconda parte del saggio del 1793 (*Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica*, 304 ss.) quando stigmatizza Hobbes perché fonda lo stato esclusivamente sulla forza.

### 5. Dalla religione alla politica

La legittimità di un'interpretazione estensiva dell'obiezione di coscienza può essere corroborata dal fatto che lo stesso Kant trae spunto da una questione di amministrazione ecclesiastica per illustrare un principio politico generale.

Una comunità ecclesiastica, aristocratica o anche democratica, può impegnarsi a mantenere *in perpetuo* una dottrina assunta come articolo di fede, dopo averla liberamente discussa? Secondo Kant, un simile impegno sarebbe una violazione dei «sacri diritti dell'umanità». In questo caso, infatti, la chiesa negherebbe contraddittoriamente alle generazioni successive quello stesso diritto di discutere liberamente e di pensare da sé che, nel momento della definizione del dogma, aveva attribuito a se stessa. In generale, «la pietra di paragone di tutto ciò che può essere decretato su un popolo come legge, sta in questa domanda: se un popolo potrebbe imporre a se stesso una tale legge» (039); «quello che neppure un popolo può decidere circa se stesso, lo può ancora meno un monarca

circa il popolo; infatti la sua autorità legislativa si fonda precisamente sul fatto che riunisce nella sua la volontà generale del popolo» (039-40).<sup>8</sup>

Kant, parlando di religione, afferma molto chiaramente, con un vocabolario rousseauiano, che l'autorità politica si fonda sulla *volontà generale* del popolo; e che però questa autorità ha dei limiti nella libertà della coscienza e della scienza, che rispondono a ragioni diverse da quelle della politica. Una grammatica latina che un imperatore ignorante imponesse con la forza smetterebbe di essere una scienza.

Kant può permettersi di estendere un principio nato come religioso alla sfera politica, perché si non sta occupando di una questione di amministrazione ecclesiastica, ma di un problema molto più ampio: quello del rapporto fra le organizzazioni collettive e l'autonomia della coscienza in generale - che si esprime con la medesima dignità nella fede,<sup>9</sup> nella scienza e nell'arte.

Nella prospettiva della storia costituzionale degli ultimi due secoli, che certamente non è quella kantiana, ci si può chiedere se quanto detto in questo testo sia adeguatamente e interamente traducibile nell'articolo 28 della *Dichiarazione dei diritti* che precedeva la costituzione francese del 1793: «Un popolo ha sempre il diritto di rivedere, riformare e cambiare la propria Costituzione. Una generazione non può assoggettare alle sue leggi le generazioni future».<sup>10</sup>

Se leggiamo Kant con gli occhiali del positivismo giuridico, il saggio del 1784 prefigura il primato giacobino del potere costituente sul potere costituito, e quindi la flessibilità della costituzione.<sup>11</sup> Tuttavia, il motivo

<sup>8</sup> Questo criterio viene ripreso nella seconda parte del saggio del 1793, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica*, 304.

<sup>9</sup> Il rischiaramento kantiano, liberando l'intelletto di tutti, libera anche la religione dall'onere di essere strumento di potere e di manipolazione delle coscienze. Come termine di confronto si veda l'elogio di Montesquieu alla religione dell'antica Roma, fatta per lo stato e intrisa di superstizione: «Se questo culto fosse stato più ragionevole, le persone d'ingegno ne sarebbero state ingannate al pari del popolo, e così si sarebbe perduto tutto il vantaggio che se ne poteva trarre: occorre dunque cerimonie che potessero alimentare la superstizione degli uni e tornar utili alla politica degli altri: era proprio questo che ci si aspettava dalle divinazioni. I decreti del cielo erano trasmessi per bocca dei principali senatori, gente illuminata e parimenti consapevole sia del ridicolo sia dell'utilità delle divinazioni» (*Dissertazione sulla politica dei romani nella religione*, 1716, trad. a cura di D. Felice, 2010, <[http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Politica\\_romani.pdf](http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Politica_romani.pdf)>).

<sup>10</sup> *Atto costituzionale del 24 giugno 1793 e Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, meritoriamente messo a disposizione del pubblico nell'Archivio di diritto e storia costituzionale del Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'università di Torino all'indirizzo <<http://www.dircost.unito.it/cs/docs/francia180.htm>>.

<sup>11</sup> Per uno schematico quadro storico della questione si consiglia M. Gregorio, *Sovranità, Stato, Costituzione. Breve introduzione alla storia del costituzionalismo moderno*, 1997 <<http://www.unife.it/giurisprudenza/giurisprudenza/studiare/pianostudi/storia-del-diritto-penale/materiale/sovranita-costituzione-stato-lezione-rovigo-97-03.ppt>>; per uno sguardo più ampio M. Fioravanti, *Costituzione*, il Mulino, Bo-

per il quale i princípi fondamentali di una società devono rimanere flessibili è qualcosa di rigido, che né i popoli né, a maggior ragione, i re, possono toccare: il diritto alla libertà della coscienza e dell'uso pubblico della ragione, che deve valere per le generazioni future come per quelle passate. Per quanto la sua rigidità sia extragiuridica e dunque senza garanzie ordinamentali, Kant considera questa specie di diritto addirittura preliminare all'instaurazione e alla conservazione di un sistema giuridico giusto. Una rivoluzione (036) può cambiare gli assetti del potere; ma un vero mutamento costituzionale, nei princípi del governo (041-42), ha bisogno del rischiaramento che è possibile soltanto se l'informazione e la discussione pubblica sono libere. Per questo motivo, come indica l'articolo segreto della *Pace perpetua*, quando il potere costituito gli nega la libertà di parola, Kant semplicemente se la prende.

Il costituzionalismo dei secoli successivi escogiterà strumenti di diritto positivo, quali le corti costituzionali e le procedure aggravate di revisione, per rendere rigide le costituzioni formali; qui, di contro, la rigidità fondamentale, in grado di tenere sotto controllo la costituzione materiale, sta nella qualità del suo *humus* culturale.

## 6. Il secolo di Federico

La conclusione dello scritto sull'Illuminismo è dedicata in gran parte a Federico II Hohenzollern, re di Prussia. Il suo dispotismo illuminato non è per Kant il regime politico ideale: come abbiamo visto, già in questo testo il fondamento della legittimità politica è la volontà generale del popolo, nei limiti del rispetto dell'autonomia della coscienza di ciascuno, e non il diritto divino del re. Il filosofo prussiano, suddito di Federico, adotta la strategia dell'elogio selettivo, tacendo accuratamente dei suoi tentativi filosofici<sup>12</sup> e lodando il suo rifiuto dell'«appellativo altezzoso della *tolleranza*» in ambito religioso.

Tradizionalmente, la tolleranza era concepita come *permissio negativa mali*:<sup>13</sup> in questo senso tollerare significa sopportare che altri si comportino male senza intervenire per correggerli. Chi tollera attribuisce a se stesso il diritto di stabilire quale sia il giusto e considera il tollerato in errore.

La tolleranza si addiceva alle monarchie assolute, perché poteva essere presentata come una graziosa concessione, soggetta a essere revocata

logna, 1999, nonché G. Palombella, *Costituzione e sovranità. Il senso della democrazia costituzionale*, Dedalo, Bari, 1997 <<http://bfp.sp.unipi.it/rec/palomb.htm>>.

<sup>12</sup> Federico II aveva scritto varie opere filosofiche, fra cui un *Antimachiavelli* (1740), che però Kant sembra non ritenere meritevoli di menzione.

<sup>13</sup> Stanford Encyclopedia of Philosophy, *Toleration* <<http://plato.stanford.edu/entries/toleration/#HisTol>>

ad arbitrio. Federico merita apprezzamento perché non vuole essere chiamato tollerante: rispettare la libertà della coscienza di ciascuno è qualcosa di più che sopportare che altri professino religioni assunte dallo stato come sbagliate ed eretiche. Nel primo caso, ci si pone un limite morale, nel secondo si esibisce una pazienza in ogni momento revocabile.<sup>14</sup>

Kant elogia Federico perché concede la libertà di parola non solo nella religione, nelle arti e nelle scienze, ma perfino a proposito della legislazione. La distinzione fra uso pubblico e uso privato della ragione permette al despota di riconoscere, senza immediato detrimento per il suo potere, una libertà culturale ma non politica e dunque, sottolinea retoricamente Kant, del tutto inoffensiva: ragionate quanto volete e su tutto ciò che volete, ma obbedite!

### *7. Dalla cultura alla politica*

Se l'elogio di Federico il Grande fosse l'ultima parola del saggio sull'Illuminismo, l'uso pubblico della ragione si ridurrebbe a un esercizio vuoto, in un mondo altrimenti disciplinato dispoticamente. Per Kant, però, il dispotismo illuminato è destinato a venir superato, come il duro involucro di un seme è destinato a infrangersi perché la pianta possa germogliare. Il suo valore è soltanto provvisorio: l'esercizio della libertà della discussione pubblica senza la libertà politica educa gli esseri umani a pensare da sé almeno sul piano della cultura. In tale prospettiva, esso è temporaneamente più efficace di un regime in cui si goda di libertà politica ma non culturale: in questo caso, infatti, la libertà del pensiero viene continuamente messa a repentaglio dall'espressione politica della volontà del popolo sovrano. Di contro, in un regime monarchico ma illuminato, i sudditi saranno costretti a distinguere le questioni scientifiche e religiose da quelle politiche e a discuterle disinteressatamente, perché il re li tiene lontani dal potere (041).

Questo, però, non durerà per sempre: quando l'educazione al pensiero autonomo verrà completata, avremo un popolo di uomini liberi e non più di minorenni, che diventerà sempre più difficile trattare dispoticamente. Così, alla fine anche i principi in base ai quali lo stato li governa dovranno cambiare. Per quanto l'uso privato della ragione, che limita i sudditi di Federico, richieda un certo meccanicismo, un essere umano capace di pensare da sé è più di una macchina (042): non è giusto ridurlo a un ingranaggio. Alla vigilia della Rivoluzione francese, Kant sogna qualcosa di più di un mutamento politico: solo quando gli esseri umani

<sup>14</sup> Anche Kant fece esperienza della precarietà di queste concessioni: il successore di Federico il Grande, Federico Guglielmo II, sul trono dal 1786 al 1797, introdusse una rigida censura di cui egli stesso fu vittima <<http://bfp.sp.unipi.it/dida/streit/>>.

impareranno a ragionare da sé, si potrà uscire compiutamente dall'assolutismo dello stato.

### 8. Questa traduzione

La versione qui presentata si basa sul lavoro che Francesca Di Donato ha compiuto per il «Bollettino telematico di filosofia politica», basandosi sulle annotazioni lasciate da Giuliano Marini in calce alla traduzione edita da Laterza. Questo lavoro, tuttora visibile sul sito del «Bollettino»<sup>15</sup> ha ricevuto soltanto qualche piccola modifica in sede di revisione. Se il documento non fosse stato sottoposto a una licenza *Creative Commons*, una simile operazione non sarebbe stata legalmente possibile e si sarebbe dovuto ricorrere o una nuova traduzione oppure alla copiatura non autorizzata - prassi, questa, tanto più deplorabile se adottata da studiosi strutturati ai danni di giovani precari.

<sup>15</sup> I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, traduzione italiana di Francesca Di Donato, in «Bollettino telematico di filosofia politica» <<http://bfsp.unipi.it/classici/illu.html>>.

## L'ILLEGITTIMITÀ DELLA RISTAMPA DEI LIBRI

[079]<sup>1</sup> Quelli che vedono l'edizione di un libro come l'impiego della proprietà riferita a una copia [*Exemplar*] (che può essere pervenuta al possessore o dallo scrittore, come manoscritto, o da un editore già presente, come stampa) e vogliono tuttavia restringerne l'uso tramite la riserva di certi diritti o dello scrittore, o dell'editore da lui investito, così che non si abbia licenza di ristamparla - non possono giungere allo scopo in questo modo. Infatti la proprietà dello scrittore sui suoi pensieri (se pure si conceda che essa abbia luogo secondo diritti esterni) rimane a lui indipendentemente dalla ristampa;<sup>2</sup> e poiché non può propriamente esserci una *adesione esplicita* dei compratori di un libro a una tale restrizione della loro proprietà,<sup>3</sup> come potrebbe una meramente *presunta* essere sufficiente a creare un'obbligazione?

Ma io credo di aver motivo di considerare l'edizione non come il commercio di una merce *in proprio nome*, bensì come la *conduzione di un negozio in nome di un altro*, cioè lo scrittore, e di poter così rappresentare facilmente e chiaramente l'illegittimità del ristampare. Il mio argomento è contenuto in un sillogismo, che prova il *diritto dell'editore*; gliene segue un secondo, che deve confutare la *pretesa del ristampatore*.

<sup>1</sup> I. Kant, *Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks* in «Berlinische Monatsschrift», 05 (Mai), 1784, pp. 403-417. I riferimenti numerici fra parentesi nel testo riguardano il volume SIII dell'*Akademie-Ausgabe* (<<http://korpora.org/Kant/aa08/>>).

Questa traduzione è soggetta a una licenza *Creative Commons by-sa* <<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.0/it/>>.

<sup>2</sup> Si è scelto di tradurre la parola tedesca *Nachdruck* come «ristampa» perché nella Germania del XVIII secolo la questione della legittimità della riproduzione a stampa di un libro senza autorizzazione era molto controversa. Rendere, tendenziosamente, il termine con «edizione pirata» sarebbe come dare per risolta una questione che non lo era affatto. Si veda sul tema la mia recensione a R. Pozzo (a cura di), *I. Kant, J.G. Fichte, J.A.H. Eimarus, L'autore e i suoi diritti. Scritti polemici sulla proprietà intellettuale*, Milano, Biblioteca di via Senato, 2005, in «Recensioni filosofiche», 5, 2006 <<http://www.recensionifilosofiche.it/crono/2006-03/pozzo.htm>>. [N.d.T.]

<sup>3</sup> Un editore oserebbe mai vincolare ognuno, all'acquisto dell'opera da lui edita, alla condizione di essere messo in stato d'accusa, se la copia comprata fosse ristampata di proposito o anche per una sua disattenzione, per l'appropriazione indebita di un bene altrui affidato a lui? Sarebbe difficile che qualcuno vi acconsentisse, perché, in questo modo, si esporrebbe a tutti i disagi dell'indagine e della responsabilità. L'edizione, quindi, gli resterebbe in gola.

### I. Deduzione del diritto dell'editore nei confronti del ristampatore

*Chi conduce un negozio di un altro in nome suo, e tuttavia contro la sua volontà, è tenuto [080] a cedere a lui o al suo procuratore ogni utile che gliene risulti, e a compensare ogni danno che ne deriva al primo o al secondo.*

Ebbene, il *ristampatore* è colui che conduce un negozio di un altro (l'autore) etc.; *dunque è tenuto* a cedere a questo o al suo procuratore (l'editore) etc.

#### *Prova della premessa maggiore*

Poiché chi conduce un negozio intromettendovisi agisce in nome di un altro senza averne licenza, non ha titolo all'utile che ne deriva; di contro, colui nel cui nome egli conduce il negozio, o un altro procuratore cui quello l'abbia affidato, possiede il diritto di appropriarsi di questo utile come frutto della sua proprietà. Inoltre, poiché questo negoziatore lede il diritto del possessore con la sua intromissione non autorizzata in affari estranei, egli deve necessariamente risarcire ogni danno. Questo si trova senza dubbio nei concetti elementari del diritto di natura.

#### *Prova della premessa minore*

Il primo punto della premessa minore è: *l'editore conduce, tramite l'edizione, un negozio di un altro*. Qui tutto dipende dal concetto di un libro o di uno scritto in generale, come lavoro dello scrittore, e dal concetto dell'editore in generale (sia o no autorizzato): se cioè il libro sia una merce, che l'autore può fare oggetto di traffico col pubblico, [im]mediatamente o tramite la mediazione di un altro e dunque trasferire con o senza la riserva di certi diritti, oppure se sia piuttosto un mero *uso delle sue forze* (opera), che certamente può *accordare* (concedere) ma mai trasferire (alienare); inoltre, se l'editore conduca un negozio suo in suo nome, o un negozio non suo in nome di un altro.

In un libro, in quanto scritto, l'autore *parla* al suo lettore; e chi lo ha stampato non parla, tramite la sua copia, per se stesso, ma totalmente in nome dello scrittore. Lo stampatore presenta l'autore in quanto parla pubblicamente [*öffentlich*] e media soltanto la consegna di questo discorso al pubblico. La copia di questo discorso, in manoscritto o a stampa, può appartenere a chiunque; dunque usarla per sé o farne commercio è un affare che ogni suo proprietario [081] può compiere *a proprio nome* e a sua discrezione. Soltanto *far parlare* qualcuno pubblicamente [*öffentlich*], portare il suo discorso come tale nel pubblico, significa parlare in suo nome e nello stesso tempo dire al pubblico: «Per mio tramite uno scrittore fa riportare letteralmente questo o quello, fa insegnare etc.



Io non rispondo di nulla, nemmeno della libertà che si prende nel parlare in pubblico per mio tramite; io sono solo l'intermediario che permette di raggiungervi»; *questo è senza dubbio un negozio che si può compiere solo in nome di un altro e mai in nome proprio (come editore). È vero che l'editore acquisisce a suo nome lo strumento muto della consegna di un discorso dell'autore al pubblico*<sup>4</sup>; ma portare nel pubblico tramite la stampa il discorso pensato e così mostrarsi come colui *per il cui tramite l'autore gli parla*, questo lo può fare solo in nome di un altro.

Il secondo punto della premessa minore è: il *ristampatore* intraprende il negozio (dell'autore) non solo senza la licenza del proprietario, ma anche *contro la sua volontà*. Infatti, poiché egli mette le mani nel negozio di un altro, che è autorizzato all'edizione dallo stesso autore, si chiede se l'autore possa conferire ancora a un altro la medesima autorizzazione e consentirvi. Ma è chiaro che, dal momento che ognuno dei due – il primo editore e chi in seguito si arroga l'edizione (il ristampatore) – condurrebbe il negozio dell'autore con un unico e medesimo pubblico nella sua interezza [*ganz*], l'elaborazione dell'uno dovrebbe rendere quella dell'altro inutile e dannosa per ciascuno di loro; quindi è impossibile un contratto dell'autore con un editore con la riserva di poter permettere ancora a qualcun altro all'infuori di lui, l'edizione della sua opera; di conseguenza, l'autore non può essere stato legittimato a emanare una licenza a nessun altro (come ristampatore), e pertanto non si può neppure presumere che questi abbia tale licenza dall'autore stesso [082]; di conseguenza, la ristampa è un negozio intrapreso interamente contro la *volontà autorizzata* del proprietario e nondimeno a suo nome.

Da questa ragione segue anche che non viene leso l'autore, ma il suo editore autorizzato. Infatti, perché l'autore ha ceduto interamente e senza riserva all'editore il suo diritto in merito all'amministrazione del suo negozio col pubblico, e anche quello di disporne altrimenti, questi soltanto è proprietario della sua conduzione, e il ristampatore danneggia, nel suo diritto, l'editore e non lo scrittore.

Ma poiché non si deve considerare di per sé *inalienabile* (*ius personalissimum*) questo diritto alla conduzione di un negozio, il quale può essere svolto con puntuale esattezza altrettanto bene anche da un altro – se non si è concluso nessun accordo particolare –, l'editore ha l'autorizzazione a cedere il suo diritto di edizione anche a un altro, perché egli è titolare della procura; e dal momento che lo scrittore è necessariamente d'accordo, chi intraprende il negozio di seconda mano non è un ristam-

<sup>4</sup> Un libro è lo strumento della consegna al pubblico di un discorso, e non semplicemente dei pensieri, come le immagini, rappresentazione simbolica di una qualche idea o evento. Qui l'aspetto più essenziale sta nella circostanza che non è una cosa a venire così consegnata, bensì un'opera, cioè un discorso, e certamente alla lettera. Chiamandolo muto strumento, lo distinguo da ciò che consegna il discorso attraverso un suono, come ad esempio un megafono, o anche la stessa bocca altrui.

patore, bensì un editore legittimamente autorizzato, cioè qualcuno cui l'editore investito dall'autore ha ceduto la sua procura.

## *II. Confutazione del pretestuoso diritto del ristampatore nei confronti dell'editore*

Deve ancora aver risposta la domanda se, per la circostanza che l'editore *aliena* nel pubblico l'opera del suo autore, non scaturisca dalla proprietà della copia anche il consenso da parte dell'editore (e dunque anche dell'autore che gli diede la procura) a qualsiasi suo uso, e di conseguenza anche alla ristampa, per quanto spiacevole possa essergli. Infatti, forse l'editore è stato attirato dal vantaggio di intraprendere il suo negozio a questo rischio, senza precludervi l'acquirente con un contratto esplicito, perché avrebbe potuto annullare il suo affare.[083] Che la proprietà della copia non dia questo diritto, lo dimostro col seguente ragionamento:

*Un diritto affermativo personale nei confronti di un altro non può mai essere fatto risultare esclusivamente dalla proprietà di una cosa. Ora, il diritto all'edizione è un diritto affermativo personale. Di conseguenza, non può mai essere fatto risultare esclusivamente dalla proprietà di una cosa (la copia).*

### *Prova della premessa maggiore*

Con la proprietà di una cosa è certamente connesso il diritto negativo di resistere a chiunque voglia ostacolarmi nell'uso a discrezione di essa, ma dalla mera proprietà di una cosa non può scaturire un diritto affermativo su una persona di pretendere da lei che mi debba fornire una qualche prestazione o essermi di servizio in qualcosa. È vero che si può accludere quest'ultimo al contratto tramite il quale acquisto una proprietà da qualcuno, con un accordo particolare, stabilendo per esempio che, quando compro una merce, il venditore la debba anche spedire in un certo luogo in franchigia. Ma allora il diritto che la persona faccia qualcosa per me, non segue dalla mera proprietà della mia cosa acquistata, bensì da un contratto particolare.

### *Prova della premessa minore*

Qualcuno ha un diritto alla cosa di cui può disporre in proprio nome a sua discrezione. Ma un negozio che si può fare solo *in nome di un altro* è svolto in modo tale che l'altro viene obbligato per la circostanza che è come se questo negozio fosse condotto da lui stesso (*quod quis facit per*

*alium, ipse fecisse putandus est*).<sup>5</sup> Dunque il mio diritto alla conduzione di un negozio in nome di un altro è un diritto affermativo personale, cioè un diritto di obbligare l'autore del negozio a prestare qualcosa, vale a dire a rispondere per tutto quello che fa compiere tramite me, o per ciò a cui, attraverso di me, si rende vincolato. Ora, l'edizione è un discorso al pubblico (tramite la stampa) in nome dello [084] scrittore, e di conseguenza un negozio in nome di un altro. Quindi il diritto all'edizione è un diritto dell'editore nei confronti di una persona, non semplicemente di difendersi contro di lui nell'uso discrezionale della sua proprietà, bensì di obbligarlo a riconoscere per suo proprio e a rispondere di un certo negozio, che l'editore conduce in nome suo – perciò, un diritto affermativo personale.

La copia, su cui l'editore esercita la stampa, è un'opera dell'autore (*opus*) e appartiene interamente all'editore dopo che questi ne ha trattato l'acquisto, in manoscritto o a stampa, per farne tutto quello che vuole e che può essere compiuto *in proprio nome*; questo, infatti, è un requisito del diritto perfetto su una cosa, cioè della proprietà. Ma l'uso, che egli non può fare se non soltanto in nome di un altro (cioè lo scrittore), è un negozio (opera)<sup>6</sup> che questo altro compie attraverso il proprietario della copia, per il quale oltre la proprietà si richiede in più un contratto speciale.

Ora, l'edizione di un libro è un negozio che può essere condotto solo in nome di un altro, cioè l'autore, che l'editore presenta come parlante al pubblico per suo tramite; dunque il relativo diritto non può appartenere ai diritti che sono annessi alla proprietà di una copia, ma può diventare legittimo solo in virtù di uno speciale contratto con lo scrittore. Chi pubblica senza un tale contratto con lo scrittore (o, se questi ha già concesso un simile diritto a un altro come autentico editore, senza contratto con quest'ultimo) è il ristampatore, il quale dunque lede l'editore autentico e deve risarcirgli ogni danno.

### *Annotazione generale*

Che l'editore conduca il suo negozio di editore non meramente a suo proprio nome ma a nome di un altro<sup>7</sup> (cioè lo scrittore)[085] e che non

<sup>5</sup> «Ciò che qualcuno fa tramite altri, va considerato come fatto da lui stesso». [N.d.T.]

<sup>6</sup> Qui il sostantivo latino neutro *opus* (*operis*) designa l'oggetto prodotto, mentre il sostantivo femminile *opera* (*operae*) indica l'azione. [N.d.T.]

<sup>7</sup> Se l'editore è contemporaneamente anche redattore, i due negozi sono tuttavia distinti; ed egli pubblica in qualità di commerciante ciò che ha scritto in qualità di studioso. Ma possiamo mettere da parte questo caso e limitare la nostra discussione solo a quello in cui l'editore non è nello stesso tempo redattore; sarà poi facile estendere la deduzione anche al primo caso.

lo possa fare senza la sua autorizzazione, è comprovato da certe obbligazioni, che, per riconoscimento generale, sono annesse all'editore. Se lo scrittore è morto dopo che ha consegnato il suo manoscritto all'editore per la stampa e questi vi si è reso obbligato, quest'ultimo non è libero di trattenere il manoscritto come sua proprietà, ma il pubblico ha, in mancanza di eredi, il diritto di costringerlo all'edizione o a cedere il manoscritto a un altro che offra di pubblicarlo. Prima, infatti, era un negozio che l'autore voleva svolgere con il pubblico per suo tramite, per il quale egli si offriva come conduttore di negozi. Il pubblico non era neppure in bisogno di conoscere questa promessa dello scrittore, né di accettarla; ottiene questo diritto sull'editore (di fornire qualcosa) esclusivamente per legge. Perché l'editore possiede il manoscritto solo alla condizione di usarlo per un negozio dell'autore con il pubblico; questa obbligazione nei confronti del pubblico rimane, anche se quella nei confronti dell'autore è cessata con la sua morte. Qui non viene posto a fondamento un diritto del pubblico al manoscritto, bensì al negozio con l'autore. Se l'editore, dopo la sua morte, facesse uscire l'opera dell'autore mutilata o falsificata, o facesse mancare copie in numero occorrente alla domanda, allora il pubblico avrebbe la facoltà di costringerlo a una maggiore correttezza o a un aumento della tiratura, e altrimenti di procurarsela altrove. Tutto questo non potrebbe aver luogo se il diritto dell'editore non fosse derivato da un negozio che egli conduce fra il pubblico e l'autore, *in nome di quest'ultimo*.

A questa obbligazione dell'editore, che presumibilmente sarà concessa, deve però corrispondere anche un diritto fondato su di essa, e cioè il diritto a tutto ciò senza cui quella obbligazione non potrebbe essere adempiuta. Questo diritto è: che egli eserciti il diritto di edizione in modo esclusivo, perché la concorrenza di altri al suo negozio gliene renderebbe la conduzione praticamente impossibile.

Di contro, le *opere d'arte*, come cose, possono essere copiate, sulla base di un loro esemplare che si è legittimamente acquistato, e riprodotte, e le loro copie possono essere fatte pubblicamente oggetto di traffico senza il consenso dell'artefice del loro originale, o di coloro di cui si è servito come tecnici per le sue idee. Un disegno che qualcuno ha tracciato, o ha fatto incidere da un altro nel rame, o realizzare in [086] pietra, metallo o gesso, può essere impresso o colato da chi compra questi prodotti, e così essere reso pubblicamente oggetto di traffico; così come non ha bisogno dell'assenso di un altro tutto quello che qualcuno può fare con una cosa sua, *a suo proprio nome*. La *Dattilioteca* di Lippert<sup>8</sup> può essere copiata ed esposta alla vendita da ogni possessore che la capisca, senza che il suo inventore possa lamentare intrusioni nei suoi affari. In-

<sup>8</sup> Una dattilioteca è una collezione di anelli o di gemme anulari. La *Dattilioteca* di Lippert (Leipzig, 1767) era un'opera a stampa che conteneva le riproduzioni di un gran numero di pietre incise. [N.d.T.]

fatti è un'*opera* (*opus, non opera alterius*)<sup>9</sup> che ciascun suo possessore può alienare, senza mai menzionare il nome dell'artefice, e quindi anche copiare e usare a suo nome come propria in un pubblico traffico. Ma lo scritto di un altro è il *discorso* di una persona (*opera*) e chi la pubblica può parlare al pubblico solo in nome di questo altro e di sé non può aggiungere nulla se non che lo scrittore per suo tramite (*Impensis Bibliopolarum*)<sup>10</sup> tiene al pubblico il seguente discorso. Infatti è una contraddizione fare in proprio nome un discorso che pure, per proprio annuncio e in conformità alla richiesta del pubblico, deve essere il *discorso di un altro*. Dunque, la ragione per la quale tutte le opere d'arte altrui possono essere copiate per il pubblico traffico, ma i libri che hanno già i loro editori autorizzati non possono essere ristampati consiste in questo: le prime sono *opere* (*opera*), i secondi *azioni* (*operarum*); quelle sono come cose esistenti di per se stesse, mentre questi possono avere il loro esserci solo in una persona. Di conseguenza, questi ultimi spettano esclusivamente alla persona dello scrittore<sup>11</sup> e questi ha un diritto inalienabile (*ius personalissimum*) di parlare sempre egli stesso attraverso quell'altro: nessuno, cioè, può tenere il medesimo discorso al pubblico altrimenti che in suo (dell'autore) nome. Se però si modifica il libro di un altro (abbreviandolo, ampliandolo o rielaborandolo) tanto che si commetterebbe anche ingiustizia, se lo si facesse poi uscire in nome [087] dell'autore dell'originale, allora la rielaborazione fatta a proprio nome dal curatore non è una ristampa e non è proibita. Infatti in questo caso un altro autore compie, rispetto al primo, un negozio tramite il suo editore e non si intromette nel suo negozio col pubblico; l'editore non presenta quell'autore come parlante attraverso di lui, bensì un altro. Neanche la traduzione in un'altra lingua può essere ritenuta una ristampa, perché non è il medesimo discorso dello scrittore, sebbene i pensieri possano essere gli stessi.

Se l'idea di una edizione di libri in generale qui posta a fondamento fosse ben compresa ed elaborata con l'eleganza richiesta dalla giurisprudenza romana (come mi lusingo sia possibile), la querela contro il ristampatore potrebbe ben essere portata davanti ai tribunali senza la necessità di sollecitare preliminarmente una nuova legge a questo scopo.

<sup>9</sup> «Un prodotto e non un'azione di altri». [N.d.T.]

<sup>10</sup> «A spese del libraio». [N.d.T.]

<sup>11</sup> L'autore e il proprietario della copia possono dire entrambi della medesima cosa, con uguale diritto, «è il mio libro», ma in senso diverso. Il primo prende il libro come scritto o discorso; il secondo semplicemente come il muto strumento della consegna del discorso a lui o al pubblico, cioè come copia. Ma questo diritto del redattore non è un diritto sulla cosa, cioè sulla copia (infatti il proprietario può bruciarla davanti agli occhi del redattore), bensì un diritto innato nella sua propria persona, cioè il diritto di impedire che un altro lo faccia pronunciare al pubblico senza il suo assenso – il quale assenso non può essere presunto, perché lo ha già concesso in via esclusiva a un altro.

## ANNOTAZIONE DELLA CURATRICE

### 1. Il dibattito sulla ristampa

Secondo una *vulgata* assai persistente esiste una correlazione meccanica tra il monopolio del diritto di riprodurre i testi detto diritto d'autore o *copyright*,<sup>1</sup> l'invenzione della stampa e la nascita dal capitalismo. Questa *vulgata* presuppone che il concetto di proprietà intellettuale, su cui si fonda tale monopolio, sia sempre stato indiscutibile e che fosse semplicemente in attesa della tecnologia appropriata per poter diventare economicamente sfruttabile.

In realtà, il concetto di proprietà venne stabilmente in contatto col mondo delle idee solo a partire dal XIII secolo. I poeti antichi legittimavano se stessi non come creatori, ma come ripetitori di quello che le Muse cantavano.<sup>2</sup> Confucio diceva «Io trasmetto ma non invento nulla; rispetto gli antichi e ho fede in loro»<sup>3</sup>. Nell'Europa medioevale si diceva: *Scientia donum Dei est, unde vendi non potest*.<sup>4</sup> Prima del XIII secolo era ovvio che il sapere fosse quello che gli economisti chiamano un bene pubblico, non escludibile e non rivale.<sup>5</sup>

Sul piano giuridico, il diritto romano - che fu il diritto comune dell'Europa continentale fino all'epoca delle codificazioni - considerava oggetto di proprietà solo le cose materiali, cioè le *res quae tangi possunt*<sup>6</sup> o cose che possono essere toccate. Che senso avrebbe avuto porre barriere

<sup>1</sup> Per quanto il *copyright* e il diritto d'autore siano solitamente usati alla stregua di sinonimi, e risalgano entrambi all'Europa del XIII secolo, i due termini non sono storicamente intercambiabili. Il *copyright*, tipico dei paesi di *common law*, insiste sugli aspetti economici; il diritto d'autore, tipico dei paesi di *civil law*, si fonda invece sui diritti morali connessi alla persona dell'autore in quanto creatore di un'opera dell'ingegno.

<sup>2</sup> Si veda per esempio l'*incipit* della *Teogonia* di Esiodo <<http://bfp.sp.unipi.it/dida/invpol/esiodo.htm>>.

<sup>3</sup> *Analecta*, 7.1 <<http://afpc.asso.fr/wengu/wg/wengu.php?l=Lunyu&no=151>>

<sup>4</sup> «La scienza è un dono di Dio e perciò non può essere venduta» (G. Post, *The Medieval Heritage of a Humanistic Ideal: "Scientia donum Dei est, unde non vendi potest"*, «Traditio», 11, 1955, p. 195-234). Sulla tradizione premoderna si veda C. Hesse, *The rise of intellectual property, 700 b.c.-a.d. 2000: an idea in the balance*, «Daedalus», (Spring), 2002.

<sup>5</sup> Un bene è non escludibile quando è difficile o impossibile impedirne la fruizione ad altri; è non rivale quando il suo uso da parte di alcuni non impedisce agli altri di trarne ugualmente profitto.

proprietarie a entità che ciascuno può usare senza che nessuno sia privato di nulla?

Queste convinzioni, tuttavia, non erano affatto connesse alla libertà della stampa. Nella prima modernità la stampa fu infatti assoggettata ad autorizzazioni esclusive conferite dal potere politico, dette privilegi. Il privilegio aveva a oggetto non tanto una proprietà intellettuale, allora inconcepibile, quanto le azioni della stampa e del commercio librario. Il suo scopo era la regolamentazione e il controllo di queste pericolose attività. Si trattava, in altri termini, di una forma di supervisione politica sulla produzione e sulla diffusione di testi a stampa talmente contigua alla censura da esserne indistinguibile. Questa restrizione, peraltro, era gradita agli editori perché il privilegio offriva loro un lucroso monopolio economico.<sup>7</sup>

Nel 1710 il parlamento britannico aveva rotto il regime del privilegio approvando la prima legge europea sul *copyright*, lo *Statute of Anne*.<sup>8</sup> Per la prima volta, l'autore, in luogo dello stampatore, fu riconosciuto come titolare originario del monopolio sulla riproduzione del proprio lavoro. Il monopolio, però, non era più perpetuo, come il privilegio, bensì temporaneo: il termine era di 21 anni per le opere già pubblicate al momento dell'entrata in vigore dello statuto e, per quelle uscite dopo, di 14 - raddoppiabili solo con un atto esplicito di volontà dell'autore.

Lo statuto britannico ricevette una interpretazione definitiva solo sessantaquattro anni più tardi. Scaduti i termini fissati dallo statuto, i librai scozzesi avevano cominciato a ristampare i testi editi dai librai inglesi per rivenderli a prezzi inferiori. I librai inglesi avevano reagito trascinandoli in tribunale: secondo loro, al di sotto della legge statutaria, il *copyright* doveva essere inteso come una forma di proprietà di *common law*, non temporanea, bensì perpetua. I tribunali scozzesi, che applicavano il diritto romano, rigettavano questa pretesa: la proprietà è un diritto su una cosa (*ius in re*) - una *res* che, nel caso del *copyright*, non si può riconoscere come tale, perché immateriale. I tribunali inglesi, di contro, davano ragione ai librai inglesi.

Dal momento che i tribunali inglesi e quelli scozzesi deliberavano in modo diverso, in Inghilterra il *copyright* veniva trattato come perpetuo mentre in Scozia era considerato temporaneo, secondo i termini dello *Statute of Anne*. Soltanto con il caso *Donaldson v. Beckett* (1774) si arrivò a una pronuncia valida per tutti da parte del tribunale di ultima istanza del Regno Unito, la camera dei *Lord*, che diede ragione agli scozzesi,

<sup>6</sup> G. Grosso, *Corso di diritto romano. Le cose*, «Rivista di Diritto Romano», I, 2001, p. 5 <<http://www.ledonline.it/rivistadirittoromano/allegati/dirittoromano0102grosso.pdf>>.

<sup>7</sup> M. Rose, *Authors and Owners. The Invention of Copyright*, Harvard U.P., Cambridge (Mass.), 1993, pp. 10-30.

<sup>8</sup> Visibile presso <<http://www.copyrighthistory.com/anne.html>>.

sancendo la nascita del pubblico dominio. Dal momento che, per la natura dell'oggetto, non si poteva pensare la proprietà letteraria come una proprietà di *common law*, dovevano valere esclusivamente i termini stabiliti dallo *Statute of Anne*. Con le parole di Lord Camden: «la scienza e l'istruzione sono per loro natura *publici iuris* e dovrebbero essere tanto libere e universali quanto l'aria e l'acqua»; «la conoscenza non ha valore o utilità per il possessore solitario: per essere goduta deve essere comunicata».<sup>9</sup>

Nel frattempo, nell'Europa continentale persisteva il regime del privilegio. Per avere una normativa sul diritto d'autore paragonabile a quella britannica si dovettero attendere la Rivoluzione francese e le leggi Le Chapelier (1791) e Lakanal (1793). Questo ritardo permise agli illuministi del continente di affrontare la questione della cosiddetta proprietà intellettuale in maniera filosoficamente approfondita e di arricchirla con un nuovo ingrediente: i cosiddetti diritti morali dell'autore.<sup>10</sup>

Anche negli stati tedeschi, il XVIII secolo vide una fioritura senza precedenti del commercio librario: i limiti territoriali del privilegio, combinati con la frammentazione politica della Germania produssero una grande quantità di ristampe non autorizzate. Il dibattito sulla proprietà intellettuale fu dunque molto vivace e arricchito dalla partecipazione di figure di primo piano, come Lessing, Klopstock, Fichte e lo stesso Kant.<sup>11</sup> Una forte tradizione romanistica militava contro l'idea di una proprietà intellettuale che insiste su un oggetto immateriale.<sup>12</sup> Nella seconda metà del '700, però, personalità come Lessing cominciarono a sostenere - sia contro la teoria luterana del talento come dono di Dio,<sup>13</sup> sia contro il regime del privilegio, che dava il monopolio della stampa e dei

<sup>9</sup> Sulla vicenda si veda M. Rose, *Authors and Owners. The Invention of Copyright* cit., nonché dello stesso autore *Nine-Tenths of the Law: The English Copyright Debates and the Rhetoric of the Public Domain*, «Law & Contemporary Problems» 75 (Winter-Spring 2003), pp. 75-87, <<http://www.law.duke.edu/journals/lcp/articles/lcp66dWinterSpring2003p75.htm>>. La citazione di Camden viene da W. Cobbett, XVII *The Parliamentary History of England* col. 999 (London, Bragshaw 1813).

<sup>10</sup> Si vedano per esempio i diritti morali d'autore riconosciuti da una normativa continentale come quella italiana in M. Prospero, *I diritti morali dell'autore*, <<http://www.dirittoproarte.com/leggi/aut/dirmor.html>>.

<sup>11</sup> I testi più significativi di questo dibattito sono raccolti nell'archivio «Giuliano Marini» all'URL: <<http://archiviomarini.sp.unipi.it/view/subjects/094.html>>.

<sup>12</sup> Per esempio, una perizia della facoltà giuridica di Lipsia del 1665 affermava che, sulla base della dottrina romanistica della proprietà, l'editore ha solo il diritto reale sul manoscritto, quando lo acquista. Secondo la facoltà giuridica di Jena, nel 1722, dalla circostanza che un libro è stato fatto da un autore e rimane legato a lui anche dopo la sua morte non si può inferire che gli esemplari, una volta stampati, appartengano all'autore o al suo concessionario, o che uno dei due abbia uno *ius prohibendi* sulla ristampa (J.A. McCarthy, *Literatur als Eigentum: Urheberrechtliche Aspekte der Buchhandelsrevolution*, «MLN», 104/3, 1989, pp. 531-547).

<sup>13</sup> M. Lutero, *Monito agli stampatori* (Wittenberg, 1541), «Bollettino telematico di filosofia politica», <<http://bfp.sp.unipi.it/classici/lutero.html>>.



suoi proventi agli editori - il diritto dell'autore a essere remunerato per la sua opera, in quanto prodotto del suo proprio lavoro.<sup>14</sup>

## 2. *Un conservatore illuminato*

Il saggio kantiano sulla ristampa è talvolta trascurato dagli studiosi in quanto ritenuto di interesse prevalente per gli storici della proprietà intellettuale, i quali tendono a vederlo come un gradino entro un processo evolutivo il cui termine è già noto.<sup>15</sup> Il suo tema, tuttavia, non è affatto marginale: nell'articolo sull'Illuminismo, per quanto il libro sia trattato come un esempio di sapere istituzionalizzato che ci trattiene nella minorità, l'uso pubblico della ragione è quello che ciascuno fa come studioso davanti a un pubblico di *lettori*. Gli illuministi tedeschi si interrogavano sulla legittimità della ristampa - pratica che, nel regime del privilegio, non era illegale al di là dei confini dello stato che l'aveva concesso - perché erano variamente interessati all'autonomia economica degli autori e alle modalità di disseminazione del sapere. Il lettore di Kant può aggiungere a questi interrogativi una questione ulteriore: come può la mediazione editoriale conciliarsi con la libertà dell'uso pubblico della ragione?

Questa chiave interpretativa può essere correttamente usata perché Kant *non è un teorico della proprietà intellettuale*: l'uso pubblico della ragione può dunque essere letto come qualcosa che travalica i diritti - e i monopoli - economici.

La proposta di Kant, come viene detto esplicitamente nella conclusione del saggio del 1785, vuole rimanere entro i limiti tracciati dalla tradizione romanistica: non si vuole, cioè, introdurre un nuovo e inusitato diritto di proprietà su un oggetto immateriale.

Se l'idea di una edizione di libri in generale qui posta a fondamento fosse ben compresa ed elaborata con l'eleganza richiesta dalla giurisprudenza romana (come mi lusingo sia possibile), la querela contro il ristampatore potrebbe ben essere portata davanti ai tribunali senza la necessità di sollecitare preliminarmente una nuova legge a questo scopo.(087)

<sup>14</sup> G.E. Lessing, *Leben und leben lassen. Ein Projekt für Schriftsteller und Buchhändler*, <<http://archiviomarini.sp.unipi.it/140/>> La mia traduzione italiana è disponibile presso il «Bollettino telematico di filosofia politica»: <<http://bfp.sp.unipi.it/classici/lessing.html>>.

<sup>15</sup> M. Borghi, *Writing Practices in the Privilege - and Intellectual Property - Systems*, «Social Science Research Network Working Paper Series», 2003, <[http://papers.ssrn.com/sol3/Delivery.cfm/SSRN\\_ID1031639\\_code880933.pdf?abstractid=1031639&mirid=1](http://papers.ssrn.com/sol3/Delivery.cfm/SSRN_ID1031639_code880933.pdf?abstractid=1031639&mirid=1)>.

Per Kant non è possibile costruire un diritto di proprietà intellettuale in nome di una pretesa proprietà dell'autore sui suoi pensieri (079), perché la ristampa non li sottrae all'autore. Le idee, entità immateriali, sono infatti indefinitamente condivisibili senza che chi le ha pensate per primo sia privato della loro paternità storica e della facoltà di continuare a concepirle e ad applicarle.

Quanto ai libri, se li intendiamo come oggetti materiali, dobbiamo anche riconoscere che la loro proprietà passa interamente a chi li compra. Sarebbe difficile, infatti, che qualcuno fosse disposto ad acquistare un libro con il vincolo esplicito - e vessatorio - di dover rispondere della sua eventuale ristampa. A maggior ragione è anche insostenibile che una simile obbligazione possa essere accettata tacitamente (079).

### 3. *Le opere d'arte*

La distanza di Kant dai teorici della proprietà intellettuale si misura chiaramente dalle sue tesi sulle opere d'arte, le quali, una volta che se ne è venuti legittimamente in possesso, possono essere liberamente riprodotti e le loro copie possono essere altrettanto liberamente regalate o vendute (085-86).

Le opere d'arte sono oggetti che esauriscono il loro senso in se stessi e non hanno bisogno di essere ricollegate alle persone, come loro azioni: per questo possono essere trattate come entità materiali sottoponibili, senza riserve, a diritti reali, sia dalla parte del venditore, sia da quella dell'acquirente.

La proprietà kantiana si applica solo agli oggetti materiali, e milita sistematicamente a favore della libertà di copia. Se qualcosa diventa mio, io ho il diritto di farne quello che voglio. In un ambiente kantiano, quello che oggi sarebbe bollato come pirateria rientrerebbe fra i diritti dell'acquirente: perché la proprietà di un produttore discografico o cinematografico dovrebbe prevalere sulla proprietà del consumatore che ha acquistato qualcosa da lui?

### 4. *Diritti reali e diritti personali*

Nella prospettiva kantiana, l'illegittimità della ristampa non può essere argomentata in modo convincente se viene fondata su una teoria della proprietà intellettuale che estenda il modello dei diritti reali, o diritti sulle cose, al mondo delle idee. Per l'aspetto immateriale dell'opera dell'ingegno, una tutela proprietaria è insensata in quanto i pensieri non possono essere sottratti; per quello materiale la proprietà privata, presa sul serio, dà a chi la acquista tutti i diritti su una cosa, compreso quello di copiarla e di distribuirne le copie come preferisce.

Preclusa la strada dei diritti reali, Kant adotta una strategia differente, basata sui diritti personali. Kant intende i diritti personali, secondo la tradizione, come *diritti a ottenere prestazioni da persone*: «il possesso dell'arbitrio di un altro, come facoltà di determinarlo, attraverso il mio arbitrio, a una certa prestazione secondo leggi di libertà, (il mio e il tuo esterni in considerazione della causalità di un altro)».<sup>16</sup> Questi diritti non possono mai sorgere originariamente o unilateralmente, ma, in quanto insistono su relazioni fra esseri liberi, possono derivare esclusivamente da impegni bilaterali espliciti.

Che cos'è un libro? Per Kant non è solo un oggetto materiale, o una raccolta di pensieri, ma è anche un'azione: un discorso che un autore fa al pubblico (080-81), costruendo un rapporto di cui risponde in modo personale - proprio come è personale il processo collettivo del rischiaramento tramite l'uso pubblico della ragione. L'editore, che offre all'autore lo strumento per raggiungere il pubblico, è un agente che parla in nome dell'autore, su suo mandato, instaurando un rapporto con la collettività le cui responsabilità ricadono sullo scrittore. Il ristampatore, dal canto suo, è un mandatario senza mandato: qualcuno che pretende di impegnare l'autore con il pubblico senza avere la sua autorizzazione (081). L'illegittimità della ristampa, quindi, non consiste nel «rubare» metaforicamente qualcosa a qualcuno, come vorrebbero i teorici della proprietà intellettuale.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> I. Kant, *Metafisica dei costumi*, §18. I diritti personali di Kant non equivalgono affatto ai «diritti della personalità» come li intendono oggi i giuristi, e cioè dei diritti assoluti (riconosciuti al soggetto nei confronti di tutti) a tutela della persona umana, che si considerano spettanti all'uomo in quanto tale, come il diritto alla vita, all'integrità fisica, al nome, all'onore, alla salute, alla libertà personale, all'espressione e così via, indipendentemente dallo stato in cui ciascuno si trova a vivere.

<sup>17</sup> Su questo tema, vale la pena citare interamente quanto scrive su Kant lo storico dell'editoria Adrian Johns (*Piracy*, The University of Chicago Press, Chicago, 2009, p. 55, trad. mia), collegando il saggio sulla ristampa a quello di poco anteriore sull'Illuminismo: «La questione che Kant affrontava ora derivava direttamente dalla sua conclusione per la quale l'uso pubblico della ragione aveva a che vedere con lo scrivere di ogni autore «nella sua propria persona». Che cosa sarebbe successo se gli agenti mediatori della stampa si fossero appropriati di quella persona - come facevano così spesso, in un mondo piratesco? Kant osservava che un libraio che intraprende un'edizione deve avere l'obbligazione di essere fedele. Questa fedeltà, aggiunse, era facilitata dalla clausola dei diritti esclusivi. Tuttavia, egli concedeva, decenni di tentativi di mettere la ristampa fuori legge invocando una qualche specie di proprietà erano falliti. E sarebbero sempre falliti, Kant sostenne ora, perché la proprietà dell'autore, se mai esisteva, era inalienabile - era l'estensione inseparabile del soggetto creativo. In ogni caso, un vero diritto di proprietà avrebbe eliminato la stessa editoria, per la semplice ragione che nessun acquirente avrebbe mai accettato la responsabilità per l'uso della sua copia come modello di una ristampa. Invece, Kant tornò alla sua idea che un vero autore esercitasse la libertà di parola nella sua propria persona. Egli ribadì questo principio, notando che un libro non era semplicemente un contenitore passivo di significato, ma un veicolo per un processo di comunicazione dinamico. L'editore era propriamente paragonabile a uno «strumento» in questo proces-

Kant qui dice «mio» in un senso diverso sia dal «mio» della proprietà delle cose tangibili sia dal «mio» della tipicità individuale: si tratta del «mio» dell'imputazione. Se io parlo, compio un'azione che è mia nel senso che è imputabile a me. Se qualcun altro parla in mio nome, anche recitando la mia lista della spesa,<sup>18</sup> ma senza che io l'abbia autorizzato, commette la stessa illegittimità di cui si macchia il ristampatore: mi fa entrare in un rapporto a cui non ho dato il mio assenso.

Il possesso legittimo di una cosa dà titolo a riprodurla senza l'assenso di chi l'ha fatta. Il possesso legittimo di un libro, di contro, non dà titolo a ristamparlo senza l'autorizzazione di chi lo ha scritto: dal possesso di una cosa, spiega Kant (083-84), non può seguire un diritto affermativo personale, cioè il titolo a pretendere da un agente non una semplice astensione,<sup>19</sup> bensì un'azione. Una simile pretesa, insistendo su un agente libero, è legittima solo se questi si è esplicitamente obbligato con un contratto. L'impegno di una persona non può quindi seguire dal mero possesso di una cosa: voler ristampare un libro di cui si possiede legittimamente una copia sarebbe come pretendere di sposare una donna solo perché si è acquistato il suo anello nuziale.

### 5. I diritti degli «scrittatori»

Il ristampatore viola il diritto dell'autore non perché riproduce il testo, ma perché parla al pubblico in nome dell'autore senza esserne autorizzato. Il divieto di ristampa, perciò, non può valere per le riproduzioni a uso personale di testi legittimamente acquisiti, che non vengono distribuite al pubblico. Il diritto d'autore di Kant infatti non riposa sulla proprietà intellettuale, ma sul diritto di ciascuno a controllare con la propria

so - qualcosa come un altoparlante. Ne seguiva che *il torto della ristampa non aveva nulla a che fare con la proprietà* [corsivo mio]. Quello che la rendeva un reato era il suo mescolare l'autorità con la mediazione. In effetti, era una specie di ventriloquo: il pirata dirottava la voce di un altro. Ancor peggio, i pirati obbligavano gli autori, piuttosto che il contrario - li rendevano responsabili di significati trasmessi senza il loro consenso (sotto il reazionario Federico Guglielmo II, la censura tornò di nuovo in auge e Kant stesso entrò in collisione con la polizia proprio su questo). Era la violazione dell'identità dell'autore che rendeva la pirateria potenzialmente fatale per la stessa idea di sfera pubblica e quindi per l'illuminismo stesso. Il fatto che la ristampa diffondesse il sapere in modo più ampio, economico e accessibile era vero ma oltre il punto. Una simile conoscenza non sarebbe stata più *pubblica* perché gli autori non sarebbero più stati *privati*.

<sup>18</sup> Un simile argomento potrebbe essere esteso in una teoria d'ispirazione kantiana della tutela dei dati personali: pubblicare senza autorizzazione la mia lista della spesa mi fa entrare in un rapporto col pubblico al quale non ho dato il mio assenso.

<sup>19</sup> Kant chiama questo diritto, che mi permette di oppormi se qualcuno interferisce col godimento della mia proprietà, «diritto negativo personale» (083).

delega chiunque abbia la pretesa di agire a nome suo. Tutto ciò che non comporta un'azione abusiva in nome dell'autore rimane libero.

Nell'*Annotazione generale* del saggio del 1785 (086) Kant afferma che le elaborazioni creative, come le traduzioni e i compendi, sono da considerarsi come discorsi di chi le ha composte. Non richiedono pertanto l'autorizzazione degli autori delle opere da cui sono derivate, anche qualora comunichino le medesime idee: i pensieri, in quanto entità immateriali, possono essere infatti indefinitamente condivisi.

*Wreader*, «scrittore»,<sup>20</sup> è un neologismo creato dai teorici dell'ipertesto per parlare di un lettore che è nello stesso tempo scrittore, perché partecipa alla composizione del testo. Uno scritto rinchiuso nel recinto della proprietà intellettuale non si presta all'attività di un lettore-scrittore, perché ogni opera derivativa, a cominciare dalla traduzione, costituisce una violazione del diritto dell'autore. Kant, però, che concepisce il testo come un discorso, si sottrae a questo rischio, lasciando liberi tutti gli usi personali e rielaborativi. All'autore rimana la facoltà di decidere se e come pubblicare il suo testo: ma le componenti essenziali dell'uso pubblico della ragione - l'istruzione personale, l'esercizio della critica, la reinterpretazione creativa e la diffusione delle idee - rimangono completamente libere.

## 6. I diritti del pubblico

Kant non solo contempera l'esigenza di autodeterminazione degli autori e la libertà di circolazione delle idee rimanendo fedele alla tradizione romanistica, ma aggiunge, nel rapporto fra l'autore e l'editore, il pubblico.

Per Kant il rapporto fra autore ed editore non è una relazione a due, fra un proprietario e il suo usufruttuario. L'editore funge da mediatore fra l'autore e il pubblico: i suoi interessi meritano di essere legalmente riconosciuti e tutelati solo *perché e se* il loro rispetto agevola la diffusione del suo testo. Quando essi ostacolano la circolazione dei testi, prevale l'interesse del pubblico ad accedere agli scritti.

Che l'editore conduca il suo negozio di editore non meramente a suo proprio nome ma a nome di un altro (cioè lo scrittore)[085] e che non lo possa fare senza la sua autorizzazione, è comprovato da certe obbligazioni, che, per riconoscimento generale, sono annesse all'editore. Se lo scrittore fosse morto dopo che ha consegnato il suo manoscritto all'editore per la stampa e questi vi si è reso obbligato, que-

<sup>20</sup> Si veda D. de Kerckhove *The Transformation of Language, Media and Consumer in the Digital Era*, Fiab Forum, 2006, p. 31 <[http://www.iabforum.it/media/pdf\\_relatori/De\\_Kerckhove.pdf](http://www.iabforum.it/media/pdf_relatori/De_Kerckhove.pdf)>.

st'ultimo non è libero di trattenere il manoscritto come sua proprietà, ma il pubblico ha, in mancanza di eredi, *il diritto di costringerlo all'edizione o a cedere il manoscritto a un altro che offra di pubblicarlo*. Prima, infatti, era un negozio che l'autore voleva svolgere con il pubblico per suo tramite, per il quale egli si offriva come conduttore di negozi. Il pubblico non era neppure in bisogno di conoscere questa promessa dello scrittore, né di accettarla; ottiene questo diritto sull'editore (di fornire qualcosa) *esclusivamente per legge*. Perché *l'editore possiede il manoscritto solo alla condizione di usarlo per un negozio dell'autore con il pubblico*; questa obbligazione nei confronti del pubblico rimane, anche se quella nei confronti dell'autore è cessata con la sua morte. Qui non viene posto a fondamento un diritto del pubblico al manoscritto, bensì *al negozio con l'autore*. Se l'editore, dopo la sua morte, facesse uscire l'opera dell'autore mutilata o falsificata, o facesse mancare copie in numero occorrente alla domanda, allora il pubblico avrebbe la facoltà di costringerlo a una maggiore correttezza o a un aumento della tiratura, e altrimenti di procurarsela altrove. Tutto questo non potrebbe aver luogo se il diritto dell'editore non fosse derivato da un negozio che egli conduce fra il pubblico e l'autore, *in nome di quest'ultimo*. (084-85, corsivi aggiunti)

Kant riconosce il diritto del pubblico, a cui il discorso dell'autore è indirizzato, ad accedere ai testi, una volta che l'autore abbia scelto di renderli pubblici. Egli può permettersi di fare questo proprio perché per lui il diritto dell'autore non nasce da una proprietà<sup>21</sup> il cui usufrutto può essere trasmesso all'editore senza riguardo per gli interessi dei terzi, bensì di un'azione comunicativa, che si perfeziona solo quando l'autore riesce a parlare col pubblico. L'editore ha dei diritti solo se e quando facilita la comunicazione fra l'autore e il pubblico, cioè solo se e quando facilita l'uso pubblico della ragione. A rigore, infatti, l'editore, in quanto opera per una azienda e su incarico dell'autore, fa della ragione un uso soltanto privato.

Se Kant si fosse piegato alla proprietà intellettuale, avrebbe assoggettato la libertà dell'uso pubblico della ragione alla censura economica e alla possibilità di manipolazione culturale e politica intrinseca nel dispositivo dei mezzi di comunicazione di massa in cui un emittente attivo distribuisce informazioni a recettori passivi, i quali non possono interagire se non attraverso la sua mediazione centralizzata.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Nel saggio sul diritto di mentire del 1797 (428), Kant, affermando che la verità non è un possesso sul quale all'uno possa essere accordato il diritto e all'altro rifiutato, mostra quanto sia lontano da una concezione proprietaria dell'informazione. Se il sapere fosse privato, il potere politico ed economico diverrebbe incontrollabile.

<sup>22</sup> Su questo tema si veda per esempio P. Lévy, *Cybercultura*, Milano, Feltrinelli, 1999, trad. it. di D. Feroldi (*Cyberculture*, Paris, O. Jacob, 1997) pp. 18-21.

La versione kantiana del diritto d'autore - proprio perché non si fonda su una teoria della proprietà intellettuale - contiene dunque organicamente, senza sacrificare la libertà dell'autore, lo spazio per la libertà della parola e della cultura, dell'istruzione e della rielaborazione personale.

### 7. Il problema dell'esclusiva

Nel saggio del 1785, Kant sembra teorizzare il carattere esclusivo dell'autorizzazione dell'autore all'editore:

[...] è chiaro che, dal momento che ognuno dei due - il primo editore e chi in seguito si arroga l'edizione (il ristampatore) - condurrebbe il negozio dell'autore con un unico e medesimo pubblico nella sua interezza (*ganz*), l'elaborazione dell'uno dovrebbe rendere quella dell'altro inutile e dannosa per ciascuno di loro; quindi è impossibile un contratto dell'autore con un editore con la riserva di poter permettere ancora a qualcun altro all'infuori di lui, l'edizione della sua opera. (081)

Il diritto dell'autore, per Kant, si fonda sulla sua libertà di scegliere se e come impegnarsi in un discorso con pubblico. Da questo punto di vista, nulla impedirebbe, in linea di principio, che un autore desse mandato di parlare in suo nome non a un solo editore, bensì a una molteplicità, anche indefinita, come fa oggi chiunque scelga di sottoporre la propria opera a licenze libere. Secondo il Kant del 1785 più editori che stampassero un medesimo testo si ostacolerebbero a vicenda. Questo, in effetti, era vero allo stato della tecnologia dell'epoca: la stampa era un'intrapresa difficile, rischiosa e costosa, che richiedeva una organizzazione industriale specializzata e un alto investimento di capitale. Non è più vero oggi: pubblicare in rete ha un costo marginale pressoché nullo, una volta che si è ottenuto l'accesso a un *server*: se l'autore vuole raggiungere un pubblico più vasto, ha tutto l'interesse ad autorizzare a riprodurre il suo testo il maggior numero possibile di persone - per esempio adottando una licenza *Creative Commons*.

Lo stesso Kant si deve essere reso conto che l'esclusività del mandato non era fondabile a priori, ma dipendeva da una contaminazione empirica, tanto che nella *Metafisica dei costumi*,<sup>23</sup> del 1797, l'argomento contenuto nel saggio del 1785 è riproposto nella sua interezza, con la sola eccezione del mandato esclusivo, che viene lasciato cadere.

Kant era un uomo dell'età della stampa, nella quale non era ancora tecnologicamente possibile superare la mediazione editoriale. La sua so-

<sup>23</sup> Precisamente nella *Dottrina del diritto* § 31, II. La traduzione del passo, col titolo *Che cos'è un libro?*, è disponibile nell'appendice della presente annotazione.

luzione cerca di limitare i diritti degli editori subordinandoli alla volontà dell'autore e alle richieste della collettività. L'uso pubblico della ragione, in questo caso, si trova a dipendere da una mediazione privata: ma una simile situazione empirica può cambiare se le tecnologie della comunicazione propongono strumenti che permettono allo studioso di rivolgersi al pubblico direttamente e interattivamente. Il fatto di non aver abbracciato la tesi della proprietà intellettuale<sup>24</sup> permette alla teoria kantiana di illuminare altri rischiaramenti possibili.

*Appendice: traduzione e commento di Metafisica dei costumi, Dottrina del diritto § 31, II: Che cos'è un libro?*

[289] Un libro è uno scritto (se tracciato con la penna o con caratteri tipografici, su pochi o molti fogli, è qui indifferente) il quale rappresenta un discorso che qualcuno tiene al pubblico tramite segni linguistici visibili. - Chi gli parla a suo proprio nome si chiama scrittore (*autor*). Chi parla pubblicamente in nome di un altro (l'autore) tramite uno scritto è l'editore. Questi, se lo fa col suo permesso, è l'editore legittimo, ma se lo fa senza è l'editore illegittimo, cioè il *ristampatore*.

Il complesso di tutte le copie dello scritto d'origine (esemplari) è l'edizione.

*La ristampa dei libri è di diritto vietata*

Uno scritto non è immediatamente indicazione di un *concetto* (per esempio al modo di un'incisione su rame o di un calco di gesso, che

<sup>24</sup> Per capire quanto Kant sia lontano dalla proprietà intellettuale è utile confrontarlo con le tesi dell'articolo di Fichte uscito sulla «*Berlinische Monatsschrift*» del maggio 1793 (*Beweis der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks. Ein Raisonement und eine Parabel*; la mia traduzione italiana, corredata dal testo originale, è disponibile sul sito del «Bollettino telematico di filosofia politica», 2005 <<http://purl.org/hj/bfp/42>>). Fra Kant e Fichte, a dispetto di quanto credeva lo stesso Fichte, ci sono almeno quattro importanti differenze:

- mentre Fichte fonda la sua proprietà intellettuale sull'originalità dell'espressione, Kant non menziona mai questo elemento, e argomenta l'illegittimità della ristampa sulla base del diritto dell'autore di scegliere se e come rivolgersi al pubblico;
- Fichte equipara il diritto d'autore alla proprietà privata; per Kant, di contro, il concetto di proprietà milita sistematicamente a favore della libertà di copia;
- per Fichte il ristampatore è un ladro e deve essere punito penalmente; per Kant, invece, è semplicemente un mandatario senza mandato, tenuto a un mero risarcimento dei danni;
- mentre Fichte ignora il diritto del pubblico, Kant lo prende sul serio, tanto da trattare il diritto dell'editore come strumentale rispetto al rapporto fra autore e pubblico.



come ritratto o come busto rappresentano una persona determinata) [290], bensì un discorso al pubblico, cioè lo scrittore parla pubblicamente tramite l'editore. Ma questo, vale a dire l'*editore*, non parla (tramite il suo tecnico, *operarius*, lo stampatore) in proprio nome (perché si farebbe passare altrimenti per l'autore) bensì nel nome dello scrittore, cosa a cui è autorizzato solo da una *procura (mandatum)* che gli è stata concessa. - Ora, il ristampatore parla certo in nome dello scrittore anche con la sua edizione di propria iniziativa, ma senza averne procura (*gerit se mandatarium absque mandato*);<sup>25</sup> di conseguenza, egli commette, nei confronti dell'editore designato dall'autore (quindi l'unico legittimo), un crimine di sottrazione dell'utile che questi poteva e voleva trarre dall'uso del suo diritto (*furtum usus*); dunque *la ristampa dei libri è vietata di diritto*.

La causa della apparenza giuridica di una ingiustizia tuttavia tanto evidente a prima vista, com'è la ristampa dei libri, sta nel fatto che il libro è *da una parte* un *artefatto corporeo (opus mechanicum)*, che può essere copiato (da chi si trova in legittimo possesso di un suo esemplare) e quindi su di esso ha luogo un *diritto reale*; ma *d'altra parte* il libro è anche un mero *discorso* dell'editore al pubblico, che questi non può ripetere pubblicamente (*praestatio operae*), un *diritto personale*,<sup>26</sup> e l'errore consiste nel confonderli l'uno con l'altro.

La confusione del diritto reale col diritto personale è materia di controversie ancora in un altro caso, che appartiene al contratto di locazione/somministrazione (B.II.),<sup>27</sup> vale a dire quello della locazione (*ius incolatus*).<sup>28</sup> - Si chiede cioè: il proprietario, se vende a un altro, prima della scadenza del tempo stabilito, la casa (o il suo terreno) affittata a qualcuno, è obbligato ad aggiungere al contratto di vendita la condizione della prosecuzione dell'affitto, oppure si può dire: l'acquisto interrompe l'affitto (però entro un termine di disdetta determinato dall'uso)? Nel primo caso la casa avrebbe effettivamente su di sé un peso (*onus*), un diritto a questa cosa, [291] che l'inquilino si sarebbe acquistato su di essa (la casa); cosa che può certo anche accadere (per esempio tramite la registrazione del contratto d'affitto sulla casa); ma allora non sarebbe un mero contratto d'affitto, bensì ad esso si dovrebbe aggiungere un contratto ulteriore (su cui molti locatori non sarebbero d'accordo), Dunque vale il principio: «L'acquisto interrompe l'affitto», cioè il pieno diritto su una cosa (la proprietà) prevale su ogni diritto personale che non possa coesistere con esso; nella qual occasione rimane però aperta all'inquilino,

<sup>25</sup> Cioè: si presenta come mandatario senza mandato. [N.d.T.]

<sup>26</sup> Sul senso di questo termine si veda il commento qui sotto. [N.d.T.]

<sup>27</sup> Cfr. la *locatio conductio* (<[http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/secondary/SMIGRA\\*/Locatio.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/secondary/SMIGRA*/Locatio.html)>) del diritto romano. [N.d.T.]

<sup>28</sup> Diritto di dimora. [N.d.T.]

sulla base del diritto personale, l'azione giudiziaria per tenersi esente dal danno derivante dalla rottura del contratto.

### *Commento della curatrice*

Tradurre il *persönliches Recht* di Kant con diritto della personalità anziché con diritto personale - specie se al fine di invocare una copertura kantiana alla tesi terroristica secondo la quale chi frequenta thepiratebay.org viola i più sacri diritti dell'umanità e mette a rischio la civiltà occidentale - è particolarmente inesatto e fuorviante.<sup>29</sup>

Per diritti della personalità oggi i giuristi intendono una serie di diritti assoluti (riconosciuti al soggetto nei confronti di tutti) a tutela della persona umana, che si considerano spettanti all'uomo in quanto tale, come il diritto alla vita, all'integrità fisica, al nome, all'onore, alla salute, alla libertà personale, all'espressione e così via, indipendentemente dallo stato in cui ciascuno si trova a vivere.<sup>30</sup>

Di contro Kant, nella *Metafisica dei costumi*, recepisce la tradizionale distinzione fra i diritti reali che sono diritti sulle cose, e i diritti personali, che, ben lungi dall'essere i diritti della personalità, sono invece diritti a ottenere prestazioni da persone: «il possesso dell'arbitrio di un altro, come facoltà di determinarlo, attraverso il mio arbitrio, a una certa prestazione secondo leggi di libertà, (il mio e il tuo esterni in considerazione della causalità di un altro)» (§18). Come già visto, questi diritti non possono mai sorgere originariamente o unilateralmente, ma, in quanto insistono su relazione fra esseri liberi, possono derivare esclusivamente da espliciti impegni bilaterali.

Kant sostiene che nel caso del contratto d'affitto insorgono controversie a causa di una non rigorosa distinzione fra diritto reale e diritto personale: il contratto d'affitto è un contratto *personale* fra il locatore e il locatario per il quale il primo si impegna a lasciar godere al secondo la sua casa in cambio di un corrispettivo, e non un trasferimento di diritti reali sulla casa stessa.

Quando la casa viene venduta, il diritto reale su di essa passa nella sua interezza al nuovo proprietario, che non ha preso nessun impegno personale con l'affittuario. Per questo l'acquisto interrompe l'affitto. Naturalmente, la vendita della casa comporta che il precedente proprietario non sia più in grado di rispettare il patto con il suo inquilino; questi, dunque, può agire in giudizio per ottenere il pagamento dei danni a causa della rescissione del contratto.

<sup>29</sup> Si veda la mia recensione alla versione di R. Pozzo citata nella nota 2, dedicata alla traduzione del termine *Nachdruck*.

<sup>30</sup> F. Galgano, *Diritto privato*, Padova, Cedam, 1987, pp. 22 e 84.

Secondo Kant, l'unico modo per trasformare l'affitto in una cessione di diritti reali sarebbe quello di apporre al contratto una clausola che sancisce il diritto dell'inquilino all'usufrutto della casa fino alla scadenza del contratto stesso: non possiamo escludere questa possibilità, anche se è difficile che un locatore accetti di buon grado un contratto per lui più gravoso.

Anche nel caso del libro entrano in gioco due tipi di diritti: i diritti reali sul libro come artefatto materiale, e quelli personali sul libro come scritto che rappresenta un discorso.

Se considero il libro sotto il primo aspetto, come oggetto materiale, la ristampa senza autorizzazione da parte dell'autore deve essere legittima: quando sono divenuto proprietario di un oggetto fisico, posso farne quello che voglio – perfino copiarlo. Sotto il secondo aspetto, invece, può parlare a nome mio soltanto chi ha la mia autorizzazione: il ristampatore, cioè chi diffonde al pubblico il mio discorso senza avere il mio mandato, non viola dunque un mio diritto reale, non mi priva di una cosa che è mia; prende semplicemente la parola a mio nome senza che io glielo abbia concesso.

È quindi evidente, anche in questo testo tardo, che Kant non può essere interpretato né come un precursore, né come un fautore del concetto di proprietà intellettuale: il ristampatore non si impadronisce abusivamente di una cosa mia – non può cioè essere assimilato a un ladro – bensì si arroga il diritto di rivolgersi al pubblico a mio nome senza avermi prima consultato. Come già visto, un regime kantiano del diritto d'autore non considererebbe illecita la riproduzione di un oggetto qualsivoglia, ma esclusivamente la distribuzione non autorizzata di un testo al pubblico.

La novità del 1797 rispetto al 1784 non è un'aggiunta, bensì una mancanza: Kant non menziona più il requisito dell'esclusiva. Se l'autore ha il diritto di stabilire se e come rendere pubblico il suo discorso, nulla vieta, formalmente, che questi autorizzi più di un portavoce. Nell'età della stampa questa scelta avrebbe reso - pragmaticamente - difficile trovare un editore. Ma entro un dispositivo tecnologico in cui chiunque può riprodurre e distribuire un testo a poco prezzo, un autore potrebbe decidere di eleggere a proprio portavoce l'intero pubblico dei lettori, mettendo fine a una strozzatura monopolistica che non aiuta, ma complica il processo del rischiaramento.



SUL DETTO COMUNE:  
QUESTO PUÒ ESSERE GIUSTO IN TEORIA, MA NON SALE P ER  
LA PRATICA

[273]<sup>1</sup>

[275] Si chiama *teoria* un *corpus* [*Inbegriff*] di regole anche pratiche, quando queste regole, come principi, sono pensate con una certa universalità e quindi si astrae da una serie di condizioni che pure hanno necessariamente influsso sulla loro applicazione. Siceversa si chiama *pratica* non ogni affaccendarsi, bensì solo quella attuazione [*Bewirkung*] di un fine che è pensata come osservanza [*Befolgung*] di certi principi dell'agire, rappresentati in generale.

Che, fra la teoria e la pratica, si richieda ancora un termine intermedio di connessione e di transizione dall'una all'altra, per quanto la teoria possa essere completa, è evidente: infatti al concetto dell'intelletto, che contiene la regola, si deve aggiungere un atto della facoltà di giudicare, tramite cui il praticante [*Praktiker*] distingue se qualcosa sia o no il caso della regola; e poiché alla facoltà di giudicare non si possono dare sempre di nuovo regole secondo cui dirigersi nella sussunzione (perché si andrebbe all'infinito), così ci possono essere teorici che nella loro vita non riescono mai a diventare pratici, perché fa loro difetto la facoltà di giudicare; per esempio medici o giureconsulti che hanno fatto bene la loro scuola, ma che se hanno da dare un parere non sanno come comportarsi. Ma anche qualora si incontri questa dote di natura, può ancora darsi una mancanza nelle premesse; cioè la teoria può essere incompleta e il suo completamento può forse aver luogo solo tramite esperimenti ed esperienze ancora da fare, dai quali il medico, l'agronomo o il cameralista<sup>2</sup> che viene dalla sua scuola possa e debba astrarre nuove regole e completare la sua teoria. Non dipendeva dunque dalla teoria, quando va-

<sup>1</sup> I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in «Berlinische Monatsschrift», 22 (September), 1793, pp. 201-284. I riferimenti numerici fra parentesi nel testo riguardano il volume SIII dell' *Akademie-Ausgabe* (<<http://korpora.org/Kant/aa08/>>). La pagina 273 contiene soltanto il titolo; il testo comincia a p. 275.

Questa traduzione è soggetta a una licenza *Creative Commons by-sa* (<<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.0/it/>>).

<sup>2</sup> Finanziere, nel senso di esperto di scienza delle finanze e dell'amministrazione pubblica: la camera o *Kammer* era il luogo in cui si conservava il tesoro del principe. [N.d.T.]

leva ancora poco per la pratica, ma dal fatto che *non ce n'era abbastanza*; teoria, questa, che egli avrebbe dovuto imparare dall'esperienza e che è vera anche se non è capace di darsela da sé e di rappresentarla sistematicamente, come insegnante, in proposizioni generali e dunque non può pretendere il nome di medico teorico, agronomo teorico e così via.[276] Nessuno quindi può farsi passare per esperto in una scienza sul piano pratico e tuttavia disprezzare la teoria, senza farsi riconoscere semplicemente come un ignorante nella sua disciplina, in quanto crede che brancolando in esperimenti ed esperienze, senza raccogliere certi principi (che formano propriamente ciò che si dice teoria) e senza aver riflettuto sulla sua attività come un intero (che si chiama sistema, se si è proceduto metodicamente) possa andare più lontano di dove la teoria sia in grado di portarlo.

Tuttavia si può ancora tollerare che chi non sa, nella sua presunta pratica, faccia passare la teoria per non necessaria e superflua, piuttosto che un erudito riconosca quest'ultima e il suo valore per la scuola (forse solo per esercitare il cervello), ma affermi contemporaneamente che nella pratica è tutta un'altra musica; che quando ci si trasferisce dalla scuola nel mondo, ci si rende conto di esser andati dietro a ideali vuoti e sogni filosofici; in una parola, che ciò che nella teoria si lascia ben ascoltare, nella pratica non è di nessuna validità. (Questo si esprime spesso anche così: questa o quella proposizione vale certamente *in thesi*, ma non *in hypothesis*)<sup>3</sup> Ora, sarebbero solo oggetto di ridicolo il meccanico empirico o l'artigliere che, a proposito della meccanica generale o della balistica matematica volessero riconoscere che certo la teoria è sottilmente concepita, ma nella pratica non è affatto valida, perché nell'applicazione l'esperienza dà tutt'altri risultati (infatti se alla prima si aggiungesse la teoria dell'attrito e alla seconda quella della resistenza dell'aria e dunque in generale ancor più teoria, si accorderebbero benissimo con l'esperienza). Ma, in una teoria che riguardi gli oggetti dell'intuizione, la faccenda è del tutto diversa da una in cui essi siano rappresentati solo tramite concetti (gli oggetti della matematica e quelli della filosofia): questi ultimi possono forse essere interamente e irreprensibilmente *pensati* (dal lato della ragione), ma niente affatto *dati*, ed essere meramente idee vuote, delle quali nella pratica o non ci sarebbe uso, o esso sarebbe addirittura svantaggioso. Perciò quel detto comune potrebbe anche essere giusto, in casi del genere.

Soltanto in una teoria che sia fondata sul *concetto del dovere* si elimina interamente la preoccupazione per la vuota idealità di questo concet-

<sup>3</sup> Modi di dire forensi che corrispondono a «in teoria» e «in pratica»: per esempio un avvocato difensore può chiedere l'assoluzione del suo cliente *in thesi*, perché convinto che il diritto correttamente interpretato la giustifichi, e una pena molto mite *in hypothesis*, cioè qualora la sua interpretazione non venga riconosciuta dal giudice. [N.d.T.]

to. Infatti non sarebbe dovere mirare a un certo effetto della nostra volontà,[277] se questo non fosse possibile anche nell'esperienza (lo si pensi o come compiuto ora, o come in continua approssimazione al compimento); e nel presente saggio si parla solo di questa specie di teoria. Da essa infatti non di rado si pretende, per lo scandalo della filosofia, che quanto in essa può essere esatto, sia tuttavia invalido per la pratica; e in un tono presuntuoso e sprezzante, pieno dell'arroganza di voler con l'esperienza riformare la ragione proprio in ciò in cui ha il suo onore più alto; e con la pretenziosità di riuscire a vedere più lontano e sicuro con occhi di talpa fissi sull'esperienza, che con gli occhi concessi a un essere fatto per stare dritto e contemplare il cielo.

Questa massima, divenuta molto comune nei nostri tempi pieni di detti e vuoti di fatti, causa ora, quando riguarda qualcosa di morale (doveri di virtù o doveri di diritto), i danni più grandi. Infatti qui si ha a che fare con il canone<sup>4</sup> della ragione (nell'ambito pratico), in cui il valore della pratica riposa interamente sulla sua adeguatezza alla teoria che la sostiene, e tutto è perduto se le condizioni empiriche e dunque accidentali dell'esecuzione della legge sono rese condizioni della legge stessa; così una pratica, che si calcola sulla base di un esito verosimile secondo l'esperienza avuta *fino a ora*, ottiene il diritto di dominare la teoria che consiste in se stessa.

Suddivido questo saggio secondo i tre diversi punti di vista, dai quali il gentiluomo che discetta così sfacciatamente di teorie e sistemi ha cura di giudicare il suo oggetto, e dunque in una qualità triplice: 1) come privato, ma anche come *uomo impegnato nella vita di relazione* [*Geschäftsmann*] 2) come *statista* [*Staatsmann*] 3) come *uomo del mondo* (o cittadino del mondo in generale). Ora, queste tre persone sono unite nell'attaccare lo *studioso* [*Schulmann*], che per tutti loro e per il loro meglio elabora teorie, per ricacciarlo – poiché si illudono di saperne di più - nella sua scuola (*illa se iactet in aula!*),<sup>5</sup> come un pedante che,

<sup>4</sup> Regola per il retto uso di una facoltà umana. [N.d.T.]

<sup>5</sup> Virgilio, *Eneide*, I.140 <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0055%3Abook%3D1%3Acard%3D132>>. Citato da E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, §92: «They despise experience as the wisdom of unlettered men; and as for the rest, they have wrought underground a mine that will blow up, at one grand explosion, all examples of antiquity, all precedents, charters, and acts of parliament. They have «the rights of men». [...] I have nothing to say to the clumsy subtilty of their political metaphysics. Let them be their amusement in the schools.- *Illa se iactet in aula Aeolus, et clauso ventorum carcere regnet.*- But let them not break prison to burst like a Levanter to sweep the earth with their hurricane and to break up the fountains of the great deep to overwhelm us». Nell'*Eneide* Nettuno interviene per sedare una tempesta, dicendo che il vento si può pavoneggiare solo nel suoantro, perché fuori è lui a regnare: Burke è favorevole a questo *status quo*, mentre Kant desidera che i venti della teoria spirino liberamente fuori dalle aule. [N.d.T.]

corrotto per la pratica, sbarra soltanto la via alla loro sperimentata sapienza.

Presenteremo quindi il rapporto della teoria con la pratica in tre parti: *in primo luogo* nella *morale* in generale (a proposito del bene di ogni essere umano), *in secondo luogo* nella *politica* (in riferimento al bene degli stati), *in terzo luogo* nella considerazione *cosmopolitica* (a proposito del bene del genere umano nella sua interezza e cioè [278] in quanto concepito in progresso verso tale bene nella serie delle generazioni di tutti i tempi futuri). Ma i titoli delle parti saranno espressi, per motivi risultanti dalla trattazione stessa, con la relazione fra teoria e pratica nella morale, nel diritto statale [*Staatsrecht*] e nel diritto internazionale [*Völkerrecht*].

### *I. La relazione della teoria con la pratica nella morale in generale (in risposta ad alcune obiezioni del professor Garve)<sup>6</sup>*

Prima di venire al punto autentico della contesa su che cosa nell'uso di un unico e medesimo concetto possa essere valido meramente per la teoria o per la pratica, devo mettere a confronto la mia teoria, come l'ho presentata altrove, con l'esposizione che ne dà il signor Garve, per vedere dapprima se ci capiamo a vicenda.

A. Avevo definito preliminarmente la morale, a mo' di introduzione, in quanto scienza che non ci insegna come dobbiamo diventare felici, bensì come dobbiamo diventar degni di felicità.<sup>7</sup> A questo proposito non avevo mancato di notare che, con ciò, non si richiede all'essere umano che debba rinunciare al suo fine naturale, la felicità [*Glückseligkeit*],<sup>8</sup> quando si tratta di seguire il dovere: infatti egli non è in grado di farlo,

<sup>6</sup> *Saggi su vari argomenti di morale e di letteratura* di Ch. Garve, prima parte, pp. 111-116. Non chiamo la contestazione delle mie tesi attacchi, ma obiezioni di questo degno uomo contro qualcosa su cui egli si augura di essere d'accordo (come spero) con me. Gli attacchi, in quanto affermazioni sfavorevoli, dovrebbero stimolare a una difesa della quale non è questo il luogo, né io ho propensione.

<sup>7</sup> L'essere degni della felicità è quella qualità di una persona, che si fonda sulla volontà propria del soggetto, in conformità con la quale una ragione universalmente legislatrice (della natura così come della volontà libera) si armonizzerebbe con tutti gli scopi di questa persona. Essa dunque è completamente diversa dall'abilità di procurarsi una felicità. Infatti egli non è degno né di questa, né del talento prestatogli dalla natura, se ha una volontà che non si accorda con ciò che si addice esclusivamente a una legislazione universale della ragione, e che perciò non può esservi inclusa (cioè che contraddice la moralità).

<sup>8</sup> Kant usa l'espressione *Glückseligkeit*, composta dalle parole *Glück* (fortuna) e *Seligkeit* (beatitudine). La parola tedesca descrive una situazione di soddisfazione compiuta dell'animo, che include anche la contemplazione delle cose superiori: la traduzione più felice sarebbe la parola greca *eudaimonia*. Si veda G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, cit. p. 42. [N.d.T.]



come nessun altro essere razionale finito in generale; deve bensì, quando sopravviene il comando del dovere, *far interamente astrazione* da questo riguardo; non deve assolutamente renderlo la *condizione* dell'ubbidienza alla legge prescrittagli dalla ragione [279]; anzi, per quanto gli è possibile, deve cercare di prendere coscienza che nessun movente [*Triebfeder*] derivato dalla felicità interferisca inavvertitamente nella determinazione del dovere. Ciò si attua con il rappresentarsi il dovere collegato piuttosto con i sacrifici che costa la sua osservanza (la virtù), che con i vantaggi che ci apporta: allo scopo di renderci presente il comando del dovere in tutta la sua autorità, che richiede obbedienza totale e incondizionata, autosufficiente e non bisognosa di nessun altro influsso.

a. Ebbene, il signor Garve esprime questa mia tesi così: avrei affermato che l'osservanza della legge morale è l'*unico scopo finale* per gli esseri umani, interamente senza riguardo per la felicità, e che essa deve essere considerata l'unico scopo del creatore. (Secondo la mia teoria l'unico scopo del creatore non è né la moralità dell'essere umano di per sé, né la felicità di per sé da sola, bensì il sommo [più alto] bene possibile nel mondo, che consiste nell'unificazione e nell'accordo di entrambe.)

B. Avevo notato, inoltre, che questo concetto del dovere non ha bisogno di porre a fondamento uno scopo particolare, anzi è *causa* di un altro scopo per la volontà dell'essere umano, e cioè adoperarsi, per tutto quanto è in suo potere, per il sommo [più alto] bene possibile nel mondo (la felicità universale nel mondo intero, congiunta anche alla più pura moralità, e conforme a quella); questa cosa, che è certo in nostro potere in uno dei due lati, ma non in entrambi presi insieme, estorce alla ragione, nell'intento pratico, la fede in un signore morale del mondo e in una vita futura. E non come se solo con il presupposto di entrambi il concetto universale del dovere ottenesse fermezza e stabilità, cioè un fondamento sicuro e la forza richiesta a un movente, bensì perché soltanto in quell'ideale dalla ragion pura il concetto del dovere riceve anche un oggetto [*Object*].<sup>9</sup> Infatti di per sé il dovere non è nient'altro che [280] la

<sup>9</sup> Il bisogno di assumere nel mondo un *sommo bene*, possibile anche con la nostra cooperazione, come scopo finale [*Endzweck*] di tutte le cose non è un bisogno che proviene da una carenza nei moventi morali, bensì da una carenza nelle condizioni esterne, nelle quali soltanto, in conformità a questi moventi, può essere creato un oggetto come fine in sé stesso (come *scopo finale* morale). Infatti una *volontà* non può essere senza scopo; per quanto, quando si tratta meramente della necessità legale delle azioni, si debba farne astrazione e la legge debba costituire il solo motivo determinante [*Bestimmungsgrund*] delle azioni stesse. Ma non ogni scopo è morale (per esempio non lo è la felicità propria): al contrario, lo scopo deve essere non egoistico; e il bisogno di uno scopo finale (un mondo come sommo bene possibile anche con la nostra cooperazione) dato tramite la ragion pura, che comprenda sotto un principio la totalità di tutti i fini, è un bisogno di una volontà *non egoistica* che si espande ancora oltre l'osservanza delle leggi formali per la produzione di un oggetto (il sommo bene). - Questa è una determinazione della volontà di tipo particolare, cioè tramite l'idea della totalità di tutti gli scopi, ove si pone a fondamento che, se siamo in certe

*limitazione* della volontà alla condizione di una legislazione universale, possibile tramite l'assunzione di una massima, il cui oggetto o il cui scopo può essere qualsivoglia (dunque anche la felicità), ma da tale oggetto e anche da ogni scopo che si possa avere si fa, in questo caso, completamente astrazione. Quindi, nella questione del *principio* della morale, la dottrina del *sommo bene*, come scopo ultimo [*letzter Zweck*] di una volontà determinata attraverso di essa e adeguata alle sue leggi, può essere (in quanto episodica) superata e messa da parte; come si mostra anche in seguito, quando si tratta dell'autentico punto del contendere, essa non viene affatto presa in considerazione, ma si guarda solo alla morale universale.

b. Il signor Garve espone queste tesi così: «chi è virtuoso non può [*kann*] mai perdere di vista quella prospettiva (della propria felicità) e neppure gli è lecito [*dürfe*] – perché altrimenti perderebbe interamente il transito al mondo invisibile, alla convinzione dell'esistenza di Dio e dell'immortalità; essa dunque secondo questa teoria [281] è assolutamente necessaria per dare *al sistema morale fermezza e stabilità*»; e conclude con un riassunto breve ed efficace del complesso della tesi a me ascritta: «Il virtuoso tenta incessantemente di seguire quei principi, per essere degno di felicità, ma, *nella misura in cui* [*in so fern*] è veramente virtuoso, non per essere felice». (Il termine «nella misura in cui» produce qui una duplicità che deve essere preliminarmente corretta. Esso può significare tanto: *nell'atto* con cui, come virtuoso, si assoggetta al suo dovere: e questa proposizione si accorda perfettamente con la mia teoria. Oppure: se egli è in generale soltanto virtuoso, anche nei casi in cui non si tratti di dovere e non ci sia contrasto con questo, il virtuoso non deve prendere in considerazione la felicità; e ciò contraddice completamente le mie affermazioni.)

Quindi queste obiezioni non sono nient'altro che fraintendimenti (non voglio infatti considerarle interpretazioni false) la cui possibilità dovrebbe sconcertare, se un tale fenomeno non fosse adeguatamente

relazioni morali con le cose nel mondo, dobbiamo in ogni caso obbedire alla legge morale; e a ciò si aggiunge ancora il dovere di far sì, secondo tutte le nostre facoltà, che esista una tale situazione (un mondo commisurato ai fini morali più alti). Qui l'uomo pensa se stesso secondo l'analogia con la divinità, la quale, sebbene non bisognosa soggettivamente di nessuna cosa esterna, non si può ugualmente concepire rinchiusa in se stessa, bensì determinata a produrre fuori di sé il sommo bene, anche tramite la coscienza della propria autosufficienza: tale necessità (che nell'essere umano è dovere) nell'essere sommo non può essere rappresentata da noi se non come bisogno morale. Neanche nell'essere umano, quindi, il movente [*Triebfeder*], che sta nell'idea del sommo bene possibile nel mondo con la sua cooperazione, è l'intenzione della felicità propria, bensì solo questa idea come fine in se stesso, e quindi il suo perseguimento come dovere. Infatti essa non contiene la prospettiva della felicità in assoluto, ma solo una proporzione fra questa e la dignità del soggetto di essere anche felice. Ma *non* è *egoistica* una determinazione della volontà che limita se stessa e il suo intento di appartenere a una tale totalità a questa condizione.

spiegato dalla tendenza umana a seguire il proprio consueto itinerario di pensiero anche nel giudizio del pensiero altrui e così trasferire questo in quello.

Ora, a questa trattazione polemica del principio morale di cui sopra segue una affermazione dogmatica del contrario.<sup>10</sup> Il signor Garve fa le seguenti deduzioni analitiche: «Nell'ordine dei concetti la percezione e la distinzione degli stati [*Zustände*] tramite cui viene data preferenza all'uno piuttosto che all'altro deve precedere necessariamente la scelta di uno di questi e quindi la predeterminazione di un certo scopo. Ma una situazione [*Zustand*] buona è una condizione [*Zustand*] che un essere dotato della coscienza di se stesso e della propria situazione [*Zustand*] preferisce ad altri modi di essere quando questa condizione è presente e da lui percepita; e una serie di simili stati buoni è il concetto generalissimo che la parola *felicità* esprime». Inoltre: «Una legge presuppone motivi, ma i motivi presuppongono una distinzione, percepita preliminarmente, di una situazione [*Zustand*] peggiore da una migliore. Questa distinzione percepita è l'elemento del concetto di felicità etc.». Inoltre: «Dalla felicità nel senso più generale della parola scaturiscono i *motivi per ogni aspirazione* [*bestreben*]; quindi anche per l'obbedienza della legge morale. Io devo preliminarmente sapere in generale che qualcosa è buono, prima di poter chiedere se l'adempimento dei doveri morali ricada nella rubrica del bene; l'essere umano deve [282] avere un *movente* [*Triebfeder*] che lo ponga in movimento, *prima* che gli si possa prefiggere una *meta*<sup>11</sup> a cui debba essere diretto questo movimento».

Questo argomento non è nulla più di un gioco con la duplicità della parola «bene». Infatti questo o si oppone al male in sé, in quanto buono in se stesso e incondizionatamente, oppure, in quanto buono solo condizionatamente, viene confrontato col bene peggiore o migliore, perché lo stato [*Zustand*] oggetto della scelta di quest'ultimo può essere solo una situazione comparativamente migliore, eppure di per se stessa cattiva. - La massima di una osservanza incondizionata, che non prende in considerazione nessun fine posto come fondamento, di una legge che si imponga categoricamente al libero arbitrio (cioè al dovere) è differente in maniera essenziale, cioè *secondo la specie*, dalla massima di andar dietro allo scopo attribuitoci dalla natura stessa come motivo per un certo modo di agire (che in generale si chiama felicità). Infatti la prima è buona di per sé, la seconda no: in caso di collisione con il dovere può essere

<sup>10</sup> Sull'uso di «dogmatico» nel senso, positivo, di dottrinale, rigorosamente dimostrativo si veda G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant* cit., pp. 19 e ss. [N.d.T.]

<sup>11</sup> Questo è appunto ciò su cui insisto. Il movente che l'essere umano può avere prima che gli sia prefissa una meta (scopo) non può essere chiaramente nient'altro che la stessa legge, in virtù del rispetto che essa ispira (a prescindere da quali fini si possano avere e raggiungere in virtù della sua osservanza). Infatti la legge in considerazione dell'elemento formale dell'arbitrio è l'unica cosa che rimane, quando ho lasciato fuori gioco la materia dell'arbitrio (la meta, come il signor Garve la chiama).

molto cattiva. Invece quando viene posto a fondamento un certo scopo, e perciò nessuna legge domina incondizionatamente (ma solo alla condizione di questo scopo), due azioni opposte possono essere entrambe condizionatamente buone, o solo una migliore dell'altra (la quale ultima si direbbe quindi comparativamente cattiva): esse non sono reciprocamente diverse *secondo la specie*, ma solo *secondo il grado*. E così è con tutte le azioni il cui motivo [*Motiv*] non è la legge incondizionata della ragione (dovere), bensì un fine da noi arbitrariamente posto: infatti questo appartiene alla somma di tutti gli scopi il cui conseguimento viene detto felicità; e un'azione può contribuire di più alla mia felicità e un'altra meno, e quindi essere migliore o peggiore dell'altra. Ma la preferenza di una situazione [*Zustand*] della determinazione del volere all'altro è un mero atto di libertà (*res merae facultatis*, come dicono i giuristi), nel quale non viene affatto considerato se questa (determinazione del volere) sia in sé buona o cattiva, e quindi è indifferente rispetto a entrambi.

[283] Una situazione [*Zustand*] di connessione con un certo *fine dato*, che io preferisco a ogni altro del medesimo tipo, è una condizione [*Zustand*] comparativamente migliore, nel campo cioè della felicità (che non viene mai riconosciuto *dalla ragione come buono* se non in modo meramente condizionato, nella misura in cui se ne sia degni). Ma quello stato nel quale, in caso di collisione di un certo mio scopo con la legge morale del dovere, io preferisco consapevolmente quest'ultima, non è semplicemente uno stato migliore, bensì il solo in sé buono: un bene di un campo completamente diverso, in cui non si riguardano affatto gli scopi che mi si possono offrire (e quindi alla loro somma, la felicità) e in cui la semplice forma della universale legalità [*Gesetzmäßigkeit*] della sua massima, e non la materia dell'arbitrio (un oggetto posto a suo fondamento), costituisce il suo fondamento di determinazione. - Dunque non si può affatto dire che ogni stato che io *preferisco* a un altro modo di essere sia da me stimato come felicità. Infatti io devo prima esser sicuro di non agire contro il mio dovere; e solo dopo mi è permesso di ricercare la felicità, per quanto posso armonizzare [lo stato] di questa con quel mio stato moralmente (e non fisicamente) buono.<sup>12</sup>

È vero che la volontà deve avere dei *motivi*: ma questi non sono certi oggetti presupposti, riferiti al *sentimento fisico*, in quanto scopi, bensì

<sup>12</sup> La felicità contiene tutto ciò che ci è fornito dalla natura (e nulla di più); ma la virtù ciò che nessuno all'infuori dell'essere umano può darsi o prendersi. Se si volesse invece dire che tramite la deviazione da quest'ultima l'essere umano potrebbe incorrere almeno in rimproveri e in autocensure puramente morali, e dunque in scontentezza, questo si può in ogni caso concedere. Ma di questa scontentezza puramente morale (che deriva non dalle conseguenze per lui svantaggiose dell'azione, bensì dalla sua stessa illegittimità) è capace solo chi è virtuoso, o chi è sulla via di diventarlo. Di conseguenza non è la causa, ma solo l'effetto del suo essere virtuoso; e il fondamento che muove [*Bewegungsgrund*] a essere virtuoso non poteva essere tratto da questa infelicità (se si vuol chiamare così il dolore derivante da un misfatto).

nient'altro che la stessa *legge* incondizionata, per la quale la suscettibilità della volontà di trovarsi sotto di essa come necessitazione [*Nöthigung*] incondizionata, si chiama *sentimento morale*. Esso dunque non è causa, bensì effetto della determinazione del volere; e non ne avremmo in noi la minima percezione, se quella necessitazione [284] non precedesse in noi. Quindi è da annoverare fra i *passatempi* cavillosi la vecchia canzone per la quale questo sentimento, dunque un godimento [*Lust*] che noi ci diamo come scopo, è la causa prima della determinazione della volontà, e perciò la felicità (cui questo appartiene come elemento) costituisce il fondamento di ogni necessità di agire oggettiva, e quindi di ogni obbligazione [*Verpflichtung*]. Infatti, se non si riesce a smettere di questionare nell'attribuzione di una causa a un certo effetto, alla fine si fa dell'effetto la causa di se stesso.

Ora vengo al punto di cui ci stiamo propriamente occupando: cioè sostenere [*belegen*] ed esaminare con esempi il presunto conflitto d'interesse fra la teoria e la pratica nella filosofia. Il signor Garve ne dà la migliore illustrazione nel suo già menzionato saggio. Dapprima egli dice (parlando della differenza che io trovo fra una dottrina su come diventare felici e una su come dovremmo diventare degni della felicità): «Io da parte mia riconosco che capisco benissimo questa partizione ideale nella mia testa, ma che nel mio cuore non trovo questa suddivisione fra desideri e aspirazioni [*Bestrebungen*]; mi è anzi incomprendibile come un essere umano possa divenir consapevole di aver perfettamente isolato la sua esigenza di felicità e di aver dunque attuato il dovere in modo interamente non egoistico».

Rispondo prima di tutto all'ultima questione. Io concedo volentieri che nessun essere umano può divenire consapevole con certezza *di aver attuato* il suo dovere in modo interamente non egoistico: infatti questo è parte dell'esperienza interna, e a questa coscienza dello stato della propria anima dovrebbe appartenere una rappresentazione complessivamente chiara di tutte le rappresentazioni collaterali e le considerazioni che si accompagnano al concetto di dovere tramite l'immaginazione, l'abitudine e l'inclinazione – una rappresentazione che non può essere in nessun caso postulata; in più in generale il non essere di qualcosa (quindi anche di un vantaggio pensato in segreto) non può essere oggetto di esperienza. Ma che l'essere umano *sia tenuto* a fare il suo dovere in modo del tutto non egoistico e *debba* completamente isolare la sua esigenza di felicità dal concetto del dovere, per averlo interamente puro, di ciò egli è consapevole con la massima chiarezza; oppure, se credesse di non esserlo, si può pretendere da lui che lo sia per quanto è nella sua facoltà: perché proprio in questa purezza è da rinvenirsi il vero valore della moralità, ed egli deve dunque anche poterlo. Forse nessun essere umano ha mai potuto fare il proprio dovere, riconosciuto e da lui anche riverito, in modo interamente non egoistico (senza la mescolanza [285] di altri moventi); forse nessuno, anche con la più grande aspirazione, arriverà così lontano. Ma in quanto egli può avvertire in sé, con il più accurato

autoesame, non solo l'assenza di simili motivi concorrenti, ma anzi l'abnegazione di sé in considerazione dei molti che si oppongono all'idea del dovere, e quindi il divenir consapevole della massima di tendere a quella purezza, egli è in grado di farlo: e questo basta per la sua osservanza del dovere. Di contro, erigersi a massima il favore per l'influsso di tali motivi, col pretesto che la natura umana non permette una simile purezza (cosa che pure non si può affermare con certezza) è la morte di ogni moralità.

Per quanto concerne la dichiarazione del signor Garve di poco sopra, di non trovare quella suddivisione (o propriamente separazione) nel suo *cuore*, non esito a contraddirlo proprio nella sua autoaccusa e a venire in difesa del suo cuore contro la sua testa. Egli, uomo onesto, l'ha sempre trovata effettivamente nel suo cuore (nelle determinazioni del suo volere); ma essa, nella sua testa, si rifiutava soltanto di accordarsi con i principi consueti delle spiegazioni psicologiche (che nel complesso pongono a fondamento il meccanismo della necessità naturale) per l'uso della speculazione e per il concepimento di ciò che è inconcepibile (inspiegabile), cioè la possibilità di imperativi categorici (come quelli del dovere).<sup>13</sup>

Ma quando il signor Garve dice finalmente: «Tali fini distinzioni di idee si *obnubilano* già nella *riflessione* su oggetti particolari: ma si *perdono* interamente quando si tratta dell'agire, [286] se devono essere applicate a desideri e intenzioni. Quanto più è facile, veloce e spoglio di rappresentazioni chiare il passo con cui superiamo la considerazione dei motivi dell'agire effettivo, tanto meno è possibile riconoscere con precisione e sicurezza l'importanza determinata che ogni motivo ha esercitato nel guidare tale passo così e non altrimenti», io devo contraddirlo con forza e zelo [*laut und eifrig*].

Il concetto del dovere nella sua totale purezza non solo è senza confronto più semplice, più chiaro, più comprensibile e naturale a ognuno, per l'uso pratico, di ogni motivo preso dalla felicità o commisto con essa e con la sua considerazione (cosa che richiede in ogni tempo una gran quantità di artificio e di deliberazione); bensì, perfino nel giudizio dalla ragione umana più comune, il concetto del dovere è ampiamente *più forte*, più penetrante e più promettente di tutti i motivi di movimento

<sup>13</sup> Il professor Garve, nelle sue note al libro di Cicerone *De Officiis*, ed. 1793, p. 69, compie questa confessione, rilevante e degna del suo acume: «La libertà, secondo la sua più intima convinzione, rimarrà sempre irrisolvibile e non sarà mai spiegata». Una prova della sua realtà effettiva non si può assolutamente incontrare né in una esperienza immediata né in una mediata; ma senza nessuna prova non la si può neppure accettare. Ora, poiché non se ne può addurre una prova da fondamenti meramente teoretici (perché questi dovrebbero essere cercati nell'esperienza), dunque essa deve venir condotta da principi meramente pratici, ma parimenti non tecnico-pratici (perché questi di nuovo richiederebbero fondamenti empirici), e perciò soltanto pratico-morali: così ci si deve chiedere perché il signor Garve non abbia fatto ricorso al concetto della libertà per salvare almeno la possibilità di tali imperativi.

[*Bewegungsgründe*] derivanti da quest'ultimo principio egoistico, se viene portato alla volontà degli esseri umani soltanto in sé, e certamente isolato, anzi contrapposto a essi. - Sia per esempio il caso che qualcuno abbia in mano un bene altrui (*depositum*), che gli è stato affidato, il cui proprietario sia morto, e i cui eredi non ne sappiano niente, né possano venirlo a sapere. Si sottoponga questo caso anche a un bambino di otto o nove anni, e si aggiunga che il possessore di questo deposito, incorso (senza colpa), proprio in questo tempo, in una totale rovina delle sue fortune, si veda attorno una triste famiglia con moglie e figli, oppressa dall'indigenza, dalla cui necessità potrebbe sottrarsi in un attimo, se si impadronisse di quel pegno, e che è filantropo e caritatevole, mentre quegli eredi sono ricchi, senza cuore e anche massimamente opulenti e dissipatori, tanto che sarebbe loro indifferente se questa aggiunta la loro patrimonio fosse gettata in mare. E ora si chieda se in queste circostanze si può considerare permesso impiegare questo deposito per il proprio vantaggio. Senza dubbio l'interrogato risponderà di no e a dispetto di ogni motivazione potrà dire soltanto che è *ingiusto*, cioè contraddice al dovere. Niente è più chiaro di questo, ma certamente non nel senso che egli favorisca la sua *felicità* con la consegna. Infatti se attendesse la determinazione della sua decisione dall'intenzione nei confronti della felicità, potrebbe a esempio pensare: Se dai, non invitato, ai veri proprietari il bene altrui che si trova presso di te [287], presumibilmente ti ricompenseranno per la tua onestà; o, se non accade, ne ricaverai una estesa buona reputazione che può diventare per te molto profittevole. Ma tutto questo è molto incerto. Tuttavia, si fa avanti anche qualche dubbio: se volessi trafugare quanto ti è stato affidato, per trarti fuori una buona volta dalle tue condizioni oppresse, se ne facessi un uso rapido, attireresti su di te dei sospetti su come e per quale via sei pervenuto così presto a un miglioramento delle tue fortune; ma se volessi metterlo all'opera lentamente, l'indigenza nel frattempo aumenterebbe tanto che non le potrebbe più dar sollievo. - Quindi la volontà, secondo la massima della felicità, ondeggia fra i suoi moventi, su che cosa debba decidere; perché mira al successo, e questo è molto incerto: ci vuole una buona testa per svolgersi fuori dalla calca di motivi pro e contro e non imbrogliarsi nel calcolo del risultato. Invece, se egli si chiede che cosa qui è dovere, non è affatto imbarazzato sulla risposta da dare a se stesso, bensì immediatamente certo su che cosa ha da fare. Anzi, se il concetto del dovere in lui vale qualcosa, prova avversione anche solo a impegnarsi nel calcolo dei vantaggi che gli potrebbero derivare dalla sua trasgressione, come se qui ci fosse per lui ancora scelta.

Dunque il fatto che queste distinzioni (le quali, come si è appena mostrato, non sono così fini come crede il signor Garve, ma sono scritte nell'anima dell'essere umano con la scrittura più grossa e leggibile), vadano, come egli dice, *del tutto perdute quando si tratta dell'agire*, contraddice anche la propria esperienza. Certo non quella che delinea la *storia* delle massime create secondo l'uno o l'altro principio, perché qui

putroppo prova che esse scaturiscono in grandissima parte da quest'ultimo (l'egoismo), bensì l'esperienza che può essere solo interiore, per la quale nessuna idea eleva l'animo umano e lo ravviva fino all'ispirazione [*Begeisterung*] più di quella appunto di una intenzione [*Gesinnung*] morale pura, che venera sopra tutto il dovere, lotta contro innumerevoli mali della vita e anche contro le più seducenti attrazioni e tuttavia le vince (come giustamente si suppone sia facoltà dell'essere umano). Il fatto che l'essere umano sia consapevole di poterlo, perché lo deve, apre in lui una profondità di disposizioni divine che gli fa sentire quasi un brivido sacro dinanzi alla grandezza e alla sublimità della sua vera destinazione. [288] E se l'essere umano venisse più spesso reso attento e abituato a liberare interamente la virtù da ogni abbondanza di bottino da derivarsi dall'osservanza del dovere e a presentarsela in tutta la sua purezza, se nell'istruzione privata e pubblica si affermasse il principio di farne costantemente uso (un metodo per inculcare i doveri quasi sempre trascurato), allora le cose sarebbero presto migliori per l'eticità [*Sittlichkeit*] degli esseri umani. Del fatto che l'esperienza storica non abbia finora voluto provare la buona riuscita dalla dottrina della virtù è appunto pienamente colpevole il falso presupposto secondo cui il movente dedotto dall'idea del dovere in sé è di gran lunga troppo fine per il concetto comune, mentre agiscono sull'animo con più forza quelli più grossolani, tratti dai vantaggi da attendersi certamente in questo mondo, ma anche in un mondo futuro, dall'obbedienza alla legge (senza aver riguardo per la legge stessa come movente); e [ne è anche colpevole] la circostanza che finora si è preferito di dare priorità, per il principio dell'educazione e della predicazione dal pulpito, al perseguimento della felicità piuttosto che a quanto la ragione rende condizione suprema, cioè la dignità di essere felici. Infatti i *precetti* su come rendersi felici, o almeno su come riuscire a evitare il proprio danno, non sono *comandi*. Essi non vincolano nessuno assolutamente; e qualcuno, dopo essere stato avvertito, può scegliere ciò che gli pare buono, se si compiace di patire quello che gli accade. Non deve considerare i mali che potrebbero scaturire dal trascurare il consiglio a lui dato come causa di punizioni: queste infatti colpiscono solo la volontà libera, ma contraria alla legge: la natura e l'inclinazione non possono, tuttavia, dare leggi alla libertà. Le cose stanno in modo del tutto diverso nel caso dell'idea del dovere, la cui trasgressione, anche senza prendere in considerazione gli svantaggi che ne derivano, agisce immediatamente sull'animo e rende l'essere umano riprovevole e meritevole di punizione ai propri occhi.

Quindi questa è una dimostrazione chiara che tutto ciò che nella morale è giusto per la teoria deve valere anche per la pratica. Ciascuno, in qualità di essere umano, in quanto soggetto a certi doveri tramite la sua ragione, è un *uomo che conduce una vita di relazione* [*Geschäftsmann*] e poiché come essere umano non è mai troppo grande per la scuola della sapienza, non può, in quanto presumibilmente meglio informato dall'esperienza su che cos'è un uomo e su che cosa si possa richiedere da lui,



rimandare alla scuola, con orgoglioso disprezzo, il sostenitore della teoria. Infatti tutta questa [289] esperienza non lo aiuta affatto a sottrarsi al precetto della teoria, ma in ogni caso solo [a capire] come essa possa venir indirizzata all'opera in modo migliore e più generale, se l'ha accolta fra i suoi principi; non si discute, qui, di tale abilità pragmatica, ma solo di questi ultimi.

## II. La relazione della teoria con la pratica nel diritto dello stato (contro Hobbes)

Fra tutti i contratti tramite cui una moltitudine di esseri umani si unisce in una società (*pactum sociale*), il contratto di edificazione di una costituzione civile fra di loro (*pactum unionis civilis*) è di specie così peculiare che, se ha certo, riguardo all'*esecuzione*, molto in comune con ogni altro (che è appunto altrettanto indirizzato a un qualche fine qualsiasi da promuovere in comune) differisce tuttavia da ogni altro essenzialmente nel principio della sua fondazione (*constitutionis civilis*). L'unione di molti per qualche (comune) fine (che tutti *hanno*) è rinvenibile in tutti i contratti di società; ma la loro unione che è fine in se stessa (che ciascuno *deve* avere), che [è] quindi in ciascuna delle relazioni esterne degli esseri umani in generale, i quali non possono fare a meno di incorrere in una influenza reciproca fra loro è dovere primo e incondizionato: una tale unione è rinvenibile solo in una società, nella misura in cui si trova nella situazione [*Zustand*] civile, cioè quando costituisce una cosa [*Wesen*] comune. Ebbene, il fine che è in sé dovere in tale rapporto esterno nonché la stessa suprema condizione formale (*conditio sine qua non*) di ogni rimanente dovere esterno è il *diritto degli esseri umani sotto leggi coercitive pubbliche*, tramite le quali possa essere determinato a ciascuno il suo e possa essere assicurato contro ogni interferenza altrui.

Ma il concetto di un diritto esterno in generale proviene interamente dal concetto di libertà nelle relazioni esterne reciproche degli esseri umani, e non ha nulla a che fare con il fine che tutti gli esseri umani hanno per natura (l'intenzione alla felicità) né col precetto [*Vorschrift*] dei mezzi per riuscire a ottenerlo: così che anche perciò quest'ultimo fine non deve assolutamente immischiarsi in quella legge come fondamento di determinazione del precetto stesso [*derselben*]. Diritto è la limitazione della libertà di ciascuno [290] alla condizione della sua armonia [*Zusammenstimmung*] con la libertà di ognuno, nella misura in cui essa è possibile secondo una legge universale; e il *diritto pubblico* è il complesso delle *leggi esterne*, le quali rendono possibile una tale armonia pervasiva [*durchgängige*]. Ora, poiché la limitazione della libertà tramite l'arbitrio di un altro si chiama *coercizione*, ne segue che la costituzione civile è una relazione di uomini *liberi* i quali (senza pregiudizio per la loro libertà nell'intero della loro unione con gli altri) stanno tuttavia sotto leggi coercitive: perché così vuole la ragione stessa, e precisamente la ragion pura,

legislatrice a priori, che non ha riguardo per nessuno scopo empirico (tutti i fini simili sono compresi sotto il nome generale di felicità); siccome sullo scopo e su dove ciascuno vuole porlo gli esseri umani la pensano in modi del tutto diversi, la loro volontà non può essere ricondotta sotto un principio comune e quindi neppure sotto una legge esterna che si accordi con la libertà di ognuno.

Dunque la situazione [*Zustand*] civile, considerata come condizione meramente giuridica, si fonda sui seguenti principi *a priori*:

Questi principi non sono leggi date dallo stato già istituito, bensì ciò secondo cui soltanto è possibile una istituzione di uno stato in conformità a principi puri di ragione del diritto esterno degli esseri umani in generale. Quindi:

1. La *libertà* come essere umano, il cui principio per la costituzione di una cosa comune esprimo nella formula: nessuno mi può costringere a essere felice a modo suo (come egli si immagina il benessere degli altri esseri umani), ma a ognuno è permesso [*darf*] cercare la felicità per la via che a lui stesso pare buona, se solo non infrange la libertà altrui (cioè questo diritto dell'altro) di perseguire un fine simile, che possa consistere insieme con la libertà di ognuno secondo una possibile legge universale. - Un governo, che fosse istituito sul principio della benevolenza nei confronti del popolo come quella di un *padre* nei confronti dei suoi figli, cioè un *governo paterno* (*imperium paternale*), ove dunque i sudditi, come figli minorenni, che non sanno distinguere che cosa per loro sia veramente utile o dannoso, [291] sono necessitati a comportarsi in modo meramente passivo, per attendere solo dal giudizio del capo dello stato [*Staatsoberhaupt*] come *debbono* essere felici, e solo dalla sua benevolenza, che egli anche lo voglia, è il più grande *dispotismo* pensabile (una costituzione che abolisce ogni libertà dei sudditi, i quali dunque non hanno affatto diritti). Un governo non *paterno* ma *patriottico* (*imperium non paternale, sed patrioticum*) è quello che può venir pensato esclusivamente per esseri umani capaci di diritti, anche in rapporto alla benevolenza del dominatore. *Patriottico* è cioè il tipo di pensiero, dal momento che ciascuno nello stato (non escluso lo stesso capo) considera la cosa comune come il grembo materno, e il paese [*Land*] come il suolo paterno, dal quale e sul quale egli stesso nacque, e che deve anch'egli tramandare con un caro pegno, solo per proteggere i diritti di questa entità per mezzo di leggi della volontà collettiva [*gemeinsamen Willens*], ma non si considera autorizzato a sottometterlo, per l'uso, al suo piacere incondizionato. - Questo diritto della libertà spetta a lui, il membro della cosa comune, come essere umano, nella misura in cui, cioè, è un essere che è in generale capace di diritti.

2. L'*uguaglianza* come suddito, la cui formula può suonare così: ogni membro della cosa comune ha verso ogni altro diritti coercitivi, da cui solo il suo capo è escluso (perché non è un suo membro, ma il suo creatore e il suo conservatore), il quale soltanto ha la facoltà di costringere senza essere egli stesso soggetto a una legge coercitiva. Ma tutto ciò che

sta *sotto* leggi in uno stato è suddito, e quindi sottoposto al diritto coercitivo analogamente a tutti gli altri membri della cosa comune; escluso uno solo (una persona fisica o morale), il capo dello stato, attraverso il quale soltanto ogni coercizione giuridica può essere esercitata. Infatti se anch'egli potesse essere costretto, non sarebbe il capo dello stato, e la serie della subordinazione salirebbe all'infinito. Ma se ce ne fossero due (persone libere da coercizione) allora nessuna delle due starebbe sotto leggi coercitive e non potrebbero farsi ingiustizia a vicenda; il che è impossibile.

Questa uguaglianza pervasiva degli esseri umani in uno stato, come suoi sudditi, è tuttavia interamente consistente con la massima disuguaglianza secondo la quantità e il grado della loro proprietà, sia per superiorità fisica o spirituale o per beni di fortuna fuori di loro,[292] o per diritti in generale (e ce ne possono essere molti) rispetto ad altri, così che il benessere dell'uno dipende molto dalla volontà dell'altro (il benessere del povero dalla volontà del ricco), che l'uno deve essere ubbidiente (come il bambino ai genitori o la donna all'uomo) e l'altro gli comanda, che l'uno serve (come il salariato a giornata) e l'altro remunera etc. Ma secondo *il diritto* (che come espressione della volontà generale [*des allgemeinen Willens*] può essere soltanto uno, e che riguarda la forma di ciò che è legittimo, non la materia o l'oggetto su cui ho un diritto) essi sono nondimeno, come sudditi, tutti reciprocamente uguali: perché nessuno può costringere qualcun altro, se non tramite la legge pubblica (e il suo esecutore, il capo dello stato), ma tramite questa anche ogni altro gli si oppone in ugual misura, nessuno tuttavia può perdere questa facoltà [293] di costringere (e quindi di avere un diritto verso gli altri) se non per un suo proprio delitto, e non può neppure rinunciarvi da sé, cioè attraverso un contratto, facendo quindi sì, con un'azione giuridica, da non avere diritti, bensì solo doveri: infatti così si spoglierebbe da sé del diritto di concludere un contratto, e quindi un tale contratto annullerebbe se stesso.

Da quest'idea dell'uguaglianza degli esseri umani nell'entità comune in quanto sudditi deriva ora anche la formula: ogni suo membro deve aver facoltà di arrivare a quel livello di ceto [*Stand*] (che può addirsi a un suddito) cui lo possono portare il suo talento, la sua operosità e la sua fortuna, e ai suoi consudditi non è permesso sbarrargli la strada con una prerogativa ereditaria (come privilegiati per un certo ceto), per tenere eternamente sottomessi lui e la sua discendenza.

Infatti, poiché ogni diritto consiste meramente nella limitazione della libertà di ogni altro alla condizione che essa possa coesistere insieme con la mia secondo una legge universale, e il diritto pubblico (in una entità comune) è meramente la situazione [*Zustand*] di una legislazione effettiva, conforme a questo principio e connessa con la forza [*Macht*], in virtù della quale tutti gli appartenenti a un popolo si trovano come sudditi in uno stato giuridico (*status iuridicus*) in generale, cioè di uguaglianza di azione e di reazione di un arbitrio reciprocamente limitante in confor-

mità alla legge universale della libertà, (che si chiama situazione [*Zustand*] civile): così è assolutamente *uguale* il *diritto innato* (cioè prima di ogni suo atto giuridico) di ciascuno in questa situazione [*Zustand*], in considerazione della facoltà di costringere ogni altro, affinché [ciascuno] rimanga sempre entro i limiti dell'unisono [*Einstimmung*] dell'uso della sua libertà con la mia. Ora, poiché la nascita non è un atto di chi è nato, per nascita non gli può dunque esser derivata nessuna disuguaglianza di stato [*Zustand*] giuridico e nessuna sottomissione a leggi coercitive se non meramente quella che gli è comune con tutti gli altri, come suddito dell'unico potere legislativo supremo: così non ci può essere un privilegio innato di un membro dell'entità comune come consuddito davanti all'altro. E nessuno può trasmettere in eredità alla sua progenie il privilegio di ceto che ha, come se fosse qualificato per nascita al ceto signorile, e quindi neppure impedire coercitivamente di arrivare per proprio merito ai più alti gradi della subordinazione (di *superior ed inferior*, fra i quali però l'uno non è *imperans*, né l'altro *subiectus*). Può trasmettere in eredità tutto il resto, che è cosa (non riguarda la personalità) e, come proprietà, può essere da lui acquistato e anche alienato, e così produrre in una serie di discendenza una disuguaglianza considerevole nelle condizioni patrimoniali fra i membri di una cosa comune (del mercenario e dell'affittuario, del proprietario terriero e dei servi agricoltori); soltanto non può impedire che questi, quando il loro talento, la loro operosità e la loro fortuna glielo rendono possibile, abbiano facoltà di elevarsi a pari condizioni. Infatti altrimenti egli potrebbe costringere senza poter essere a sua volta costretto dalla reazione altrui, e andare oltre il grado di consuddito. - Né da questa uguaglianza può decadere nessun essere umano che viva nella situazione [*Zustand*] giuridica di una cosa comune, se non per un suo proprio delitto, ma mai tramite un contratto o per violenza bellica (*occupatio bellica*): infatti con nessun atto giuridico (né suo proprio, né altrui) può smettere di essere possessore di se stesso ed entrare nell'insieme del bestiame domestico, che si usa come si vuole per tutti i servizi e vi si mantiene per il tempo che si vuole anche senza il suo assenso, sebbene con la limitazione (che talvolta viene anche sanzionata con la religione, come presso gli Indiani) di non storpiarlo o ucciderlo. Lo si può presumere felice in ogni situazione [*Zustand*] se solo è consapevole che il fatto che [294] non salga allo stesso livello degli altri, i quali come suoi consudditi, per ciò che riguarda il diritto, non gli passano avanti in nulla,<sup>14</sup> è imputabile esclusivamente a lui stesso (alla sua capaci-

<sup>14</sup> Se si vuole connettere alla parola grazioso un concetto determinato (diverso da benigno, benefico, protettivo e simili), essa può venir riferita solo a colui nei confronti del quale non ha lungo nessun diritto coercitivo. Dunque solo il capo dell'*amministrazione statale*, il quale attua e concede ogni bene che è possibile secondo leggi pubbliche (infatti il sovrano [*Souverän*] che le dà è per così dire invisibile: è la stessa legge personificata, non l'attore) può venir chiamato col titolo di grazioso signore, come l'unico verso cui non ha luogo nessun diritto coercitivo. Così anche in una ari-

tà o alla sua volontà scrupolosa) o a circostanze di cui non può dar colpa a qualcun altro, e non alla volontà irresistibile altrui.

3. L'indipendenza (*sibisufficientia*) di un membro della cosa comune come cittadino, cioè come colegislatore. Proprio in tema di legislazione tutti quelli che sono liberi e uguali *sotto* leggi pubbliche già presenti, non sono però da considerare come tutti uguali per quanto riguarda il diritto di dare queste leggi. Coloro che non sono capaci di questo diritto sono ugualmente soggetti all'osservanza di queste leggi come membri della cosa comune e per ciò partecipi della protezione secondo le leggi medesime: solo, non come *cittadini*, ma come *consociati protetti* [*Schutzgenossen*].<sup>15</sup> - Infatti ogni diritto dipende da leggi. Ma una legge pubblica, che determina per tutti che cosa deve essere loro permesso o no, è l'atto di una volontà pubblica dalla quale deriva ogni diritto e che dunque non deve poter fare ingiustizia a nessuno. Ciò però non è possibile a nessun'altra volontà se non quella del popolo intero (in cui tutti decidono su tutti e quindi ciascuno su se stesso): infatti soltanto [295] a se stessi non è possibile fare ingiustizia. Ma se [a decidere] è un altro, allora la mera volontà di uno diverso dall'interessato non può decidere su di lui qualcosa che non possa essere ingiusto; di conseguenza la sua legge richiederebbe ancora un'altra legge che limitasse la sua legislazione e quindi nessuna volontà particolare può essere legislatrice per una cosa comu-

stocrazia, come per esempio a Venezia, il senato è l'unico grazioso signore: i *nobili* [in italiano nel testo], che lo compongono, sono tutti insieme, non escluso lo stesso *doge* (perché solo il *Maggior consiglio* è il sovrano), sudditi, e per quanto riguarda l'esercizio del diritto, tutti uguali agli altri, cioè spetta al suddito un diritto coercitivo nei confronti di ciascuno di loro. [Kant probabilmente confonde il Senato con il *Maggior consiglio* (*der große Rath*). In realtà Senato e *Maggior consiglio*, nell'ordinamento della repubblica di Venezia, erano due organi diversi, le cui funzioni furono fissate con chiarezza fra il XV e il XVI secolo: il Senato esercitava ordinariamente il potere legislativo, mentre il *Maggior consiglio*, che deteneva la suprema autorità, eleggeva i dogi e gli altri ufficiali dello stato, e sanzionava la leggi più importanti (A. Da Mosto, *L'Archivio di stato di Venezia. Indice generale, storico, descrittivo ed analitico*, Tomo I, *Organi costituzionali e principali dignità dello Stato*, 1937 <[http://archivi.benculturali.it/Biblioteca/damosto\\_html/02\\_.html](http://archivi.benculturali.it/Biblioteca/damosto_html/02_.html)>). (N.d.T.)] I principi (cioè le persone cui spetta un diritto ereditario al governo) ora sono però chiamati graziosi signori (secondo i modi di corte, *par courtoisie*) anche in questo aspetto e a causa di quelle pretese; eppure secondo la loro condizione [*Besitzstand: status possessionis*] sono consudditi, nei confronti dei quali anche al minimo dei loro servi spetta un diritto coercitivo, per il tramite del capo dello stato. Quindi nello stato non ci può essere più di un unico grazioso signore. Ma per quanto concerne le graziose signore (propriamente gentili), esse possono essere considerate tali che il loro *ceto*, insieme con il loro sesso (di conseguenza solo nei confronti di quello *maschile*) le legittima a ricevere questo titolo, e ciò in virtù del raffinamento dei costumi (detto galanteria) secondo il quale quello maschile tanto più crede di onorare se stesso quanto più concede priorità su di sé al bel sesso.

<sup>15</sup> In una condizione analoga a quella dei *clientes*. I *clientes*, protetti dai loro *patrones*, erano uomini liberi e tuttavia non godevano del *suffragium* e degli *honores*, cioè dell'elettorato attivo e passivo. [N.d.T.]

ne. (Propriamente, a formare questo concetto, concorrono i concetti di libertà esterna, uguaglianza e unità della volontà di *tutti*, per la quale ultima la condizione è l'indipendenza, se le prime due sono [com]prese insieme) Questa legge fondamentale, che può scaturire solo della volontà generale (unità) del popolo, si chiama *contratto originario*.

Ora, chi ha il diritto di voto in questa legislazione si chiama *cittadino* (*citoyen*, cioè *cittadino dello stato*, non cittadino della città, *bourgeois*). La qualità da richiedersi per essere tale, oltre a quella naturale (non essere né bambino, né donna) è una sola; che egli sia suo proprio signore (*sui iuris*) e quindi abbia una qualche proprietà (come tale può annoverarsi ogni arte, artigianato, arte bella o scienza) che gli dia da mangiare: cioè che nei casi in cui debba venir retribuito da altri per vivere, lo sia solo tramite l'*alienazione* di ciò che è *suo*,<sup>16</sup> non tramite la concessione, da lui data ad altri, di far uso delle sue forze, e perciò non *serva*, nel senso proprio della parola, nessuno se non la cosa comune. Ora, qui chi esercita un'arte e i grandi (e piccoli) proprietari terrieri sono tutti uguali, [296] cioè ciascuno ha titolo soltanto a un voto. Infatti per quanto concerne i secondi, senza tener conto della questione di come possa essere accaduto con diritto che qualcuno sia pervenuto a ottenere in proprietà più terra di quanta ne potesse far uso da sé con le sue mani (perché l'acquisto tramite occupazione bellica non è un primo acquisto); e di come accadesse che molti esseri umani, che altrimenti avrebbero potuto ottenere una condizione di possesso stabile, siano stati condotti fino al punto di mettersi al suo servizio per poter vivere, sarebbe già in conflitto con il precedente principio di uguaglianza, se una legge li privilegiasse con la prerogativa del ceto, che i loro discendenti dovessero rimanere per sempre grandi proprietari (di feudi), senza che sia permesso venderli o suddividerli con la successione e quindi renderli utili a più persone nel popolo, o anche che in queste suddivisioni non potesse acquistare qualcosa nessuno se non gli appartenenti a una certa classe di esseri umani arbitrariamente predisposta. Il grande possidente, cioè, annulla tanti possidenti minori con i loro voti, quanti ne potrebbero stare al suo posto;

<sup>16</sup> Chi produce un *opus* lo può consegnare a un altro per *alienazione*, proprio come se fosse la sua proprietà. Ma la *praestatio operae* non è una alienazione, il domestico, il commesso di bottega, il salariato a giornata, lo stesso parrucchiere sono solo *operarii*, non *artifices* (nel senso più ampio della parola), non membri dello stato, e quindi non sono neppure qualificati a essere cittadini. Sebbene colui cui do la mia legna da ardere perché la lavori, o il sarto, cui do la mia stoffa per farne un vestito sembrano trovarsi in rapporti con me assolutamente simili, i primi però sono tanto diversi dai secondi, quanto il parrucchiere differisce dal fabbricante di parrucche (a cui posso aver anche dato io i capelli), e anche quanto il salariato a giornata differisce dall'artista o dall'artigiano, il quale fa un lavoro che gli appartiene finché non è pagato. Dunque i secondi, nella veste di chi esercita una industria, fanno commercio della loro proprietà con altri (*opus*), il primo concede l'uso delle sue forze a un altro (*operam*). - È un po' difficile, lo riconosco, determinare i requisiti per poter reclamare lo status di un essere umano che sia signore di se stesso.

quindi non vota a loro nome e ha perciò solo un voto. - Poiché si deve far dipendere solo dalla capacità, dall'operosità e dalla fortuna di ciascuno membro della cosa comune che ciascuno ne ottenga una volta una parte e tutti l'intero, ma questa differenza non può essere messa in conto nella legislazione universale, il numero di chi è capace di votare per la legislazione deve essere valutato secondo le teste di chi è nella condizione di proprietario [*Besitzstand*] e non secondo la grandezza dei possedimenti.

Però su questa legge della giustizia pubblica devono inoltre essere concordi *tutti* coloro che hanno tale diritto di voto: infatti altrimenti fra chi non è d'accordo e i primi ci sarebbe una contesa giuridica, la quale, per essere decisa, avrebbe bisogno a sua volta di un principio giuridico superiore. Quindi, se non si può attendere la prima cosa da un popolo intero, allora quello che si può prevedere come raggiungibile è solo una maggioranza dei voti, e certo non immediatamente dei votanti (in un popolo grande) bensì solo dei rappresentanti del popolo appositamente delegati. Così però il principio stesso di accontentarsi di questa maggioranza, in quanto accettato con un accordo universale, cioè con un contratto, deve essere il fondamento supremo dell'istituzione di una costituzione civile.[297]

### Corollario

C'è dunque un *contratto originario*, sul quale soltanto fra gli esseri umani può essere fondata una costituzione civile e quindi pervasivamente giuridica, e istituita una cosa comune. Questo contratto soltanto (detto *contractus originarius* o *pactum sociale*), come coalizione di ogni volontà particolare e privata in un popolo per una volontà comunitaria e pubblica (al fine di una legislazione semplicemente giuridica) non è per nulla necessario presupporlo come un *fatto* (anzi come tale non è affatto possibile); quasi come se, per stimare noi stessi vincolati a una costituzione civile già esistente, si dovesse innanzitutto provare prima dalla storia che un popolo, nei cui diritti e obbligazioni noi siamo entrati in quanto discendenti, debba avere, *una volta*, compiuto effettivamente un tale atto e avercene lasciato, oralmente o per iscritto, una notizia sicura o un documento. È invece una *mera idea* della ragione, che però ha la sua indubbia realtà (pratica): cioè obbligare ogni legislatore a fare le sue leggi come possono essere scaturite dalla volontà unita di un intero popolo, e considerare ogni suddito, nella misura in cui vuole essere cittadino, come se egli si fosse accordato insieme per una tale volontà. Infatti questa è la pietra di paragone della legittimità [*Rechtmäßigkeit*] di ogni legge pubblica. Cioè se essa è fatta così che un popolo intero non potrebbe darle il suo assenso (come per esempio [una legge la quale stabilisse] che una certa classe di *sudditi* dovesse avere ereditariamente il privilegio di *ceto signorile*), allora non è giusta; ma se è *solo possibile* che un popolo vi si accordi, allora è dovere considerare giusta la legge; anche posto che il

popolo fosse ora in una posizione o in una tonalità del suo modo di pensare tale che, se fosse interpellato, rifiuterebbe verosimilmente il suo assenso.<sup>17</sup>

Ma questa limitazione vale evidentemente solo per il giudizio del legislatore, non del suddito. Se perciò un popolo sotto una certa legislazione ora effettiva dovesse giudicare con la massima verosimiglianza di star perdendo la propria felicità, che si deve fare per questo? [298] Non ci si deve opporre? La risposta può essere solo: non c'è niente da fare se non ubbidire. Infatti qui non si parla della felicità che i sudditi si devono aspettare dall'istituzione o dall'amministrazione della cosa comune; bensì in primo luogo soltanto del diritto che per suo tramite deve essere assicurato a ognuno: esso è il principio supremo, da cui devono derivare tutte le massime che riguardano una cosa comune, e che non è limitato da nessun altro. In considerazione della prima (la felicità) non può essere affatto dato per legge un principio universalmente valido. Infatti tanto le circostanze temporali quanto le illusioni sempre in reciproco contrasto e perciò sempre mutevoli, in cui ciascuno pone la sua felicità (ma dove la debba porre, nessuno glielo può prescrivere) rende impossibile, e di per sé soltanto inutilizzabile a principio della legislazione, ogni fondamento [*Grundsatz*] saldo. La frase: *salus publica suprema civitatis lex est*<sup>18</sup> resta nel suo non diminuito valore e autorità; ma la salute pubblica, la quale è *per prima* da prendere in considerazione, è appunto quella costituzione legale che assicura a ciascuno la sua libertà tramite leggi; in ciò rimane consentito a ciascuno di cercare la sua felicità in ogni modo che gli paia migliore, se solo non lede quella libertà universale secondo la legge e quindi il diritto di altri consudditi.

Quando il potere supremo dà leggi che sono indirizzate in primo luogo alla felicità (la ricchezza dei cittadini, il popolamento e simili), questo non avviene in quanto scopo dell'istituzione di una costituzione civile ma semplicemente come mezzo di assicurare la *situazione* [*Zustand*] *giuridica*, in particolare contro nemici esterni del popolo. Su questo il capo dello stato deve aver facoltà di giudicare da sé e da solo se una cosa del genere è pertinente alla fioritura della cosa comune che è richie-

<sup>17</sup> Se per esempio fosse annunciata una imposta proporzionale di guerra per tutti i sudditi, questi non potrebbero dire che è ingiusta perché è oppressiva, in quanto la guerra, secondo la loro opinione, forse non sarebbe necessaria; infatti non sono autorizzati a dar giudizi su questo; bensì, poiché rimane pur sempre *possibile* che essa sia inevitabile e l'imposta indispensabile, essa deve valere per legittima nel giudizio del suddito. Ma se in tale guerra certi proprietari fossero gravati da prestazioni, mentre altri dello stesso cetto ne fossero dispensati, si vede facilmente che un popolo intero non potrebbe essere d'accordo su una legge di questo genere e ha facoltà almeno di fare rimostranze contro di essa, perché questa distribuzione disuguale dei gravami non può essere ritenuta giusta.

<sup>18</sup> Kant cita a memoria Cicerone, *De Legibus*, III, 3,8 <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/leg3.shtml#8>>: *Ollis salus populi suprema lex esto*: «a quelli sia legge suprema la salvezza del popolo». [N.d.T.]



sta per assicurare la sua forza e stabilità tanto internamente, quanto contro nemici esterni; ma non rendere il popolo felice quasi contro la sua volontà [299], bensì solo fare in modo che esso esista come cosa comune.<sup>19</sup> Ora, in questo giudizio se quella misura sia stata o no presa *prudentermente* [*kliiglich*], il legislatore può certamente errare, ma non in quello in cui chiede a se stesso se la legge si accorda o no col principio del diritto; infatti in questo caso ha sottomano quell'idea del contratto originario come unità di misura infallibile (e non può [*darf*], come nel principio della felicità, attendere esperienze che lo devono innanzitutto istruire sull'appropriatezza dei suoi mezzi). Infatti se solo il fatto che un intero popolo sia concorde su una tale legge non contraddice se stesso, essa può anche risultargli aspra quanto voglia, ma è conforme al diritto. Ma se una legge pubblica è a questo conforme, e conseguentemente inappuntabile riguardo al diritto (*irreprensibile*), le è anche connessa la facoltà di costringere e, dall'altro lato, il divieto di resistere, anche non violentemente, alla volontà del legislatore: cioè il potere nello stato che dà effetto alla legge è anche non resistibile (*irresistibile*) e non esiste nessuna entità comune giuridicamente consistente senza una tale forza [*Gewalt*] che sopprime ogni resistenza interna, perché questa avverrebbe secondo una massima la quale, resa universale, annullerebbe ogni costituzione civile e sradicherebbe lo stato [*Zustand*] nel quale soltanto gli esseri umani possono essere in generale in possesso di diritti.

Ne segue che ogni resistenza contro il supremo potere legislativo, ogni istigazione a far passare alle vie di fatto lo scontento dei sudditi, ogni sollevazione che esploda in ribellione, è il delitto supremo e più meritevole di pena nella cosa comune, perché ne distrugge le fondamenta. E questo divieto è *incondizionato*: così che quel potere o il suo agente, il capo dello stato, può anche aver infranto il contratto originario e perciò essersi privato, secondo il concetto del suddito, del diritto di essere legislatore, dando al governo potestà di procedere in modo assolutamente violento (tirannico), ma al suddito non rimane permessa una reazione [*Gegengewalt*]. Il motivo di ciò è: perché in una costituzione civile già esistente [300] il popolo non ha più la facoltà, stabilita secondo il diritto, di giudicare come quella debba essere amministrata. Si ponga infatti che il popolo abbia una tale facoltà, addirittura contro il giudizio del capo dello stato effettivo: chi deve decidere da che parte sia il diritto? Nessuno dei due può agire come giudice in causa propria. Quindi ci deve essere ancora un capo al di sopra del capo, che decida fra questo e il popolo: il che si contraddice. - E non si può neppure introdurre un diritto di ne-

<sup>19</sup> Di ciò fanno parte certi divieti di importazione, affinché siano incrementati i mezzi di guadagno per i sudditi a loro favore e non a vantaggio di esterni e a incoaggiamento dell'operosità altrui, perché lo stato, senza la ricchezza del popolo, non possederebbe energie sufficienti per opporsi a nemici esterni o sostentare se stesso come cosa comune.

cessità (*ius in casu necessitatis*), che in ogni modo, come *diritto* presunto di fare *torto* nella suprema necessità (fisica), è un controsenso [*Unding*],<sup>20</sup> né cedere la chiave della barriera che limita il potere che il popolo si prende [*Eigenmacht*]. Infatti il capo dello stato è in grado di giustificare il suo trattamento duro nei confronti dei sudditi con la loro indocilità proprio come questi ultimi possono giustificare la loro ribellione contro di lui col lamento sulla loro indebita sofferenza; e qui allora chi deve decidere? Chi si trova in possesso della cura suprema del diritto pubblico, ed è appunto il capo dello stato, questi soltanto lo può fare; e quindi nessuno nella cosa comune può avere diritto a rendergli questo possesso controverso.[301]

Nondimeno, trovo uomini rispettabili che sostengono, a certe condizioni, questa facoltà del suddito di reagire contro il suo superiore, fra i quali voglio qui citare soltanto Achenwall, molto cauto, preciso e moderato nella sua dottrina del diritto naturale.<sup>21</sup> Egli dice: «Se il pericolo che incombe sulla cosa comune a causa di una più lunga tolleranza dell'ingiustizia del capo fosse maggiore di quello che può essere temuto dal ricorso alle armi contro di lui, allora il popolo potrebbe resistergli, recedere, per l'uso di questo diritto, da questo contratto di sottomissione e de-tronizzarlo in quanto tiranno». e conclude in proposito: «In questo modo (relativamente al suo precedente principe) il popolo ritorna nello stato di natura».

Mi piace credere che né *Achenwall* né nessun altro degli uomini di valore che, su questo tema, hanno sofisticato in consonanza con lui, avrebbero mai dato in un qualche caso sopravveniente il loro consiglio o il loro assenso a intraprese così pericolose; e c'è poco da dubitare che, se

<sup>20</sup> Non c'è nessun *casus necessitatis* se non nel caso in cui sono in reciproco contrasto doveri *incondizionati* e doveri (forse davvero grandi eppure) *condizionati*; per esempio quando si tratta di allontanare una disgrazia dello stato con il tradimento di un essere umano che nei confronti di un altro stia in un rapporto più o meno come quello fra padre e figlio. Questa diversione del male del primo è un dovere incondizionato, ma l'allontanamento dell'infelicità di quest'ultimo è un dovere solo condizionato (cioè nella misura in cui non si è reso colpevole di un delitto contro lo stato). La denuncia dell'intrapresa del primo che quest'ultimo farebbe alle autorità, la compie forse con la massima riluttanza, ma sotto la pressione della necessità (cioè della necessità morale). - Ma se si dice, di uno che spinge via un altro naufrago dalla sua tavola per conservare la propria vita, che ne ha ricevuto diritto in virtù della sua necessità (fisica), questo è del tutto falso. Infatti conservare la mia vita è dovere solo condizionato (se può aver luogo senza delitto); ma non prenderla a un altro che non mi offende e anzi non *mette* mai in pericolo di perdere la mia, è dovere incondizionato. I maestri del diritto civile generale procedono nondimeno in modo del tutto conseguente con la potestà giuridica che concedono a questo aiuto in caso di necessità. Infatti l'autorità non può connettere nessuna pena col divieto, perché questa pena dovrebbe essere la morte. Ma sarebbe una legge insensata minacciare la morte a qualcuno se in circostanze pericolose non si è consegnato liberamente alla morte.

<sup>21</sup> *Ius Naturae. Editio Vta. Pars posterior*, §§ 203 - 206. [Ora visibile presso <<http://tinyurl.com/4qev5w8>>. (N.d.T.)]

fossero fallite quelle ribellioni tramite cui la Svizzera, le Province Unite dei Paesi Bassi o anche la Gran Bretagna hanno conquistato la loro attuale costituzione celebrata come così felice, i lettori di queste stesse storie vedrebbero nell'esecuzione dei loro iniziatori, ora così esaltati, nient'altro che la meritata punizione di grandi criminali contro lo stato [*Staatsverbrecher*<sup>22</sup>]. Infatti di solito la riuscita si intromette nel nostro giudizio sui fondamenti giuridici, per quanto quella sia incerta ma questi certi. È chiaro però che, per quanto riguarda questi ultimi, anche se si concede che tramite una tale ribellione al principe del paese (che avesse eventualmente violato una *joyeuse entrée*<sup>23</sup> come contratto che stia effettivamente a fondamento nel suo rapporto col popolo) non avvenga nessuna ingiustizia - il popolo tuttavia con questo modo di perseguire il suo diritto ha compiuto in sommo grado ingiustizia: perché tale modo (accolto come massima) rende insicura ogni costituzione giuridica e introduce lo stato [*Zustand*] di una completa mancanza di legge (*status naturalis*), ove ogni diritto smette, come minimo, di avere effetto. In questa propensione di tanti scrittori ben pensanti a parlare in difesa del popolo (per la sua propria corruzione) io voglio solo notare che ne è la causa in parte l'inganno consueto di sostituire nei suoi giudizi, quando il discorso è sul principio del diritto, il principio della felicità; e in parte, mentre non si trova nessuna attestazione di un contratto sottoposto effettivamente alla cosa comune,[302] accettato dallo stesso capo e da entrambi sanzionato, essi hanno assunto l'idea di un contratto originario, che sta sempre a fondamento nella ragione, come qualcosa che debba essere *effettivamente* accaduto, e così hanno opinato di conservare sempre al popolo la facoltà di uscirne a sua discrezione, nel caso di una violazione grande, ma giudicata per tale dal popolo stesso.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> *Violatores maiestatis*. [N.d.T.]

<sup>23</sup> Nel 1354 il duca Giovanni III di Brabante concesse una carta con la quale i duchi si impegnavano a conservare l'integrità del ducato, ad ammettere nel suo consiglio solo nativi della regione e a non fare guerre, stipulare trattati o imporre tributi senza il consenso delle municipalità, per ottenere l'assenso al cambiamento dinastico che sarebbe risultato dal matrimonio della figlia ed erede Giovanna con Venceslao duca del Lussemburgo. Quando l'imperatore austriaco Giuseppe II tentò di abolirla, nel 1789, i belgi gli risposero con una rivoluzione. [N.d.T.]

<sup>24</sup> Il contratto effettivo del popolo col principe può sempre anche essere violato: però allora il popolo può anche reagire non immediatamente *come cosa comune*, bensì solo tramite sedizione. Infatti la costituzione finora esistita è stata stracciata dal popolo; ma l'organizzazione di una nuova cosa comune deve innanzitutto ancora aver luogo. In questo caso quindi sopraggiunge lo stato dell'anarchia con tutti gli orrori che sono almeno possibili a causa sua; e l'ingiustizia che qui ha luogo è allora ciò che ogni partito infligge all'altro: come chiarito anche dall'esempio addotto, nel quale i sudditi ribelli di quello stato vollero infine imporsi con violenza una costituzione che sarebbe stata assai più opprimente di quella che abbandonavano, e cioè l'essere spolpati da religiosi e aristocratici, anziché potersi attendere più uguaglianza nella ripartizione degli oneri statali sotto un capo che domini tutti.

Qui si vede chiaramente quale male produce il principio della felicità [*Glückseligkeit*] (che non è affatto capace, propriamente, di un principio determinato) anche nel diritto dello stato come fa nella morale, anche con le migliori intenzioni dei suoi maestri. Il sovrano vuole rendere il popolo felice secondo i suoi concetti e diventa despota; il popolo non vuol lasciarsi prendere l'universale esigenza umana della propria felicità e diventa ribelle. Se si fosse chiesto, prima di tutto, che cosa è proprio della giustificazione secondo il diritto (nella quale i principi a priori stanno fissi e nessun empirico può pasticciare [*pfuschen*]), l'idea del contratto sociale sarebbe rimasta nella sua incontestabile autorità: ma non in quanto fatto (come vuole Danton,<sup>25</sup> senza il quale egli dichiara nulli tutti i diritti e proprietà che si trovano nella costituzione civile effettivamente esistente), bensì solo come principio di ragione per il giudizio di ogni costituzione giuridica pubblica in generale. E ci si renderebbe conto che prima che ci sia la volontà generale il popolo non possiede affatto un diritto coercitivo nei confronti del suo signore, perché solo tramite questa lo può giuridicamente costringere; ma anche se c'è, non ha altrettanto luogo una coercizione da esercitarsi da parte sua contro di lui, perché allora il popolo stesso sarebbe il signore supremo; e quindi al popolo, nei confronti del capo dello stato, non spetta mai un diritto coercitivo (resistenza in parole o azioni).[303]

Vediamo questa teoria confermata a sufficienza anche nella pratica. Nella costituzione<sup>26</sup> della Gran Bretagna, dove il popolo si dà tante arie

<sup>25</sup> G.-J. Danton, *Sur l'instruction gratuite et obligatoire* (13 août 1793), *Discours Civiques de Danton avec une introduction et des notes par Hector Fleischmann*, «Citoyens, après la gloire de donner la liberté à la France, après celle de vaincre ses ennemis, il n'en est pas de plus grande que de préparer aux générations futures une éducation digne de la liberté; tel fut le but que Lepeletier se proposa. Il partit de ce principe que tout ce qui est bon pour la société doit être adopté par ceux qui ont pris part au contrat social». Nella vecchia traduzione di Gioele Solari, uscita postuma nel 1956 (I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, Utet, 1965, pp. 237-281) si legge in nota (p. 268) che il traduttore non ha saputo trovare traccia, in Danton, di una simile asserzione, né l'ha trovata Vorländer. Filippo Gonnelli, nella sua nuova traduzione del 1995 (I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 161, n 25) ripete, a distanza di quarant'anni: «Non si sono trovati riferimenti a questa notizia». Ma è stato sufficiente fare una ricerca in rete per individuare almeno un riferimento: un inciso in G.-J. Danton, *Sur l'instruction gratuite et obligatoire*, del 13 agosto 1793 presso <<http://www.dm.unipi.it/~traverso/Ebooks/Texts/danton.txt>> (il saggio di Kant esce sul numero di settembre della «Berlinerische Monatsschrift») nel quale si dà per scontato che il contratto sociale sia un evento. Se i discorsi di Danton fossero ancora sotto *copyright* e non fossero liberamente disponibili in rete, una operazione così semplice sarebbe stata resa assai più complessa e costosa, e la probabile soluzione di questo piccolo enigma sarebbe stata ancora differita. [N.d.T.]

<sup>26</sup> F. Gonnelli ritiene che *Verfassung*, nel linguaggio kantiano, significhi «forma politica» mentre *Constitution* indicherebbe la «carta normativa»; egli dunque glossa l'uso di questa parola così: «Chiara, qui, la distinzione fra *Verfassung* e *Constitution*»

della sua organizzazione costituzionale, come se fosse il modello per tutto il mondo, troviamo però che essa tace interamente sulla potestà che spetta al popolo nel caso in cui il monarca dovesse trasgredire il contratto del 1688; se lo volesse violare, il popolo si riserva perciò in segreto la ribellione, poiché non c'è una legge in merito. Che la costituzione, infatti, contenga in questo caso una legge la quale autorizzi a rovesciare la costituzione sussistente, da cui derivano tutte le leggi particolari (anche ammesso che il contratto sia violato), è una chiara contraddizione: perché allora dovrebbe anche contenere un contropotere *pubblicamente costituito*,<sup>27</sup> e quindi ci dovrebbe essere un secondo capo dello stato, che protegga i diritti del popolo contro il primo, ma poi anche un terzo, il quale decida, fra entrambi, da che parte è il diritto. - Quei demagoghi (o, se si vuole, tutori del popolo), preoccupati a causa di una tale accusa se la loro impresa fallisse, hanno anche preferito attribuire falsamente al monarca da loro intimorito al punto da farlo fuggire una abdicazione volontaria al governo, piuttosto che arrogarsi il diritto a deporlo, con il quale avrebbero messo la costituzione in evidente contraddizione con se stessa.

Ora, se certamente, in queste mie affermazioni, non mi si farà il rimprovero di adulare troppo i monarchi con questa inviolabilità, spero mi si risparmierà anche quello di argomentare troppo a favore del popolo, se dico che esso, analogamente, ha i suoi diritti incancellabili nei confronti del capo dello stato, sebbene non possano essere diritti coercitivi.

Hobbes è di opinione opposta. Secondo lui (*De cive*, cap. 7, §14) il capo dello stato col contratto non è obbligato a nulla nei confronti del popolo e non può fare ingiustizia al cittadino (può disporre su di lui quello che vuole). - Questa affermazione sarebbe del tutto giusta, se nel novero dell'ingiustizia si comprende quella lesione che accorda all'offeso [304] un diritto coercitivo contro chi gli fa ingiustizia; ma così in generale l'affermazione è spaventosa.

Il suddito non recalcitrante deve poter assumere che il suo principe non *voglia* fargli ingiustizia. Quindi, poiché ogni essere umano ha tuttavia i suoi diritti incancellabili cui non può mai rinunciare neanche se lo volesse e su cui egli stesso è autorizzato a giudicare, ma l'ingiustizia che gli capita, secondo la sua opinione, avviene, dal punto di vista di quel

(I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto* cit., pp. 160 n. 10 e 26) e parla di conseguenza di una «carta costituzionale» inglese (p. 149). Tuttavia, la Gran Bretagna non aveva e non ha una costituzione scritta: l'uso stesso di Kant, che certamente non ignorava questa circostanza, indica quindi le due espressioni sono trattate come equivalenti. [N.d.T.]

<sup>27</sup> Nello stato nessun diritto può essere sottaciuto con una riserva segreta, quasi subdolamente; tanto meno il diritto che il popolo si arroga, in quanto pertinente alla costituzione: perché tutte le leggi di questa devono essere pensate come scaturite da una volontà pubblica [*öffentlich*]. Quindi, se la costituzione permettesse l'insurrezione, dovrebbe dichiararne pubblicamente il diritto e in che modo sia da farne uso.

presupposto, solo per errore o per disinformazione del potere supremo su certe conseguenze delle leggi; così deve spettare al cittadino dello stato, e in verità con favore del principe stesso, la facoltà di rendere pubblicamente nota la sua opinione su ciò che, nelle disposizioni di quest'ultimo, gli sembra una ingiustizia verso la cosa comune. Infatti assumere che il capo non possa mai sbagliare o essere disinformato su una cosa sarebbe immaginarselo dotato della grazia di ispirazioni celesti ed elevato al di sopra dell'umanità. Dunque la *libertà della penna* - nei limiti del rispetto e dell'amore per la costituzione in cui si vive, mantenuta tramite il modo di pensare liberale dei sudditi, che ispira quella stessa ancora di più (e qui anche le penne si limitano reciprocamente da sé, così da non perdere la loro libertà) - è l'unico palladio dei diritti del popolo. Infatti volergli negare anche questa libertà non è soltanto come volergli togliere ogni pretesa di diritto nei riguardi del comandante supremo (secondo Hobbes) ma anche sottrarre a quest'ultimo, la cui volontà dà comandi ai sudditi in quanto cittadini semplicemente perché rappresenta la volontà generale del popolo, ogni conoscenza su quanto egli stesso cambierebbe se lo sapesse, e metterlo in contraddizione con se stesso. Ma infondere al capo la preoccupazione che nello stato si possano eccitare disordini per il pensare da sé e ad alta voce, significa suscitare in lui sfiducia nel proprio potere o anche odio nei confronti del suo popolo. Però il principio generale, secondo cui un popolo ha i suoi diritti *negativamente*, cioè di giudicare meramente che cosa *non* potrebbe essere considerato come *prescritto* dalla suprema legislazione con tutta la sua buona volontà, è contenuto in questa proposizione: *ciò che un popolo non può decretare su se stesso non può decretarlo neppure il legislatore sul popolo.*

Se dunque per esempio la questione è se una legge che imponesse come stabilmente durevole una certa costituzione ecclesiastica [305] una volta disposta potrebbe essere considerata come proveniente dalla volontà autentica del legislatore (dalla sua intenzione), ci si chieda prima, allora, se un popolo possa [*dürfe*] rendere legge per se stesso che certe proposizioni di fede e forme della religione esteriore una volta adottate debbano rimanere per sempre; dunque se possa impedire a se stesso, nella sua posterità, di progredire ulteriormente nelle visioni religiose o emendare eventuali vecchi errori. Qui e ora diventa chiaro che un contratto originario del popolo che facesse questo legge sarebbe in se stesso nullo, perché contrasta con la determinazione e gli scopi dell'umanità; quindi una legge data in questo modo non è da considerarsi l'autentica volontà del monarca al quale dunque possono farsi rimostanze. - Ma in ogni caso, se qualcosa fosse comunque così disposto dalla suprema legislazione, giudizi universali e pubblici su questo possono certamente essere accolti con favore, ma non può mai esservi proclamata contro una resistenza a parole o di fatto.

In ogni cosa comune ci deve essere una *obbedienza* sotto il meccanismo della costituzione dello stato secondo leggi coercitive (che vanno all'intero), ma nello stesso tempo uno *spirito di libertà*, poiché ciascuno, su

quanto concerne il dovere universale degli esseri umani, esige di essere convinto con la ragione che questa coercizione sia legittima, per non cadere in contraddizione con se stesso. La prima senza il secondo è la causa scatenante di tutte le *società segrete*. Infatti è una vocazione naturale dell'umanità stare reciprocamente in comunicazione, soprattutto in ciò che concerne l'essere umano in generale; quindi quelle società cadrebbero in desuetudine se questa libertà fosse agevolata. - E attraverso che cosa altrimenti possono pervenire anche al governo le conoscenze che promuovono il suo proprio intento essenziale, se non dal fatto che esso lasci esprimere quello spirito di libertà così degno di rispetto nella sua origine e nei suoi effetti?

---

Da nessuna parte una pratica che trascura tutti i principi puri di ragione pretende di giudicare con più arroganza sulla teoria che sulla questione dei requisiti di una buona costituzione statale. La causa è perché una costituzione legale lungamente esistita abitua a poco a poco il popolo alla consuetudine di giudicare della sua felicità come dei suoi diritti secondo la situazione [*Zustand*] in cui tutto è stato finora nel suo quieto procedere; e non di valutare viceversa quest'ultima secondo i concetti [306] di entrambi che gli sono messi in mano dalla ragione: anzi continuare sempre a preferire quello stato [*Zustand*] passivo alla posizione pericolosa di cercarne uno migliore (ove vale ciò che Ippocrate dà da considerare ai medici: *iudicium anceps, experimentum periculosum*).<sup>28</sup> Ebbene, poiché tutte le costituzioni esistite abbastanza a lungo possono avere tutte le manchevolezze che si vogliono, ma in tutta la loro diversità danno un risultato dello stesso tipo, e cioè essere contenti di quella in cui si è; così, se si guarda al benessere del popolo, non vale propriamente nessuna teoria ma tutto riposa su una pratica obbediente all'esperienza.

Ma se nella ragione c'è qualcosa che si fa esprimere con la parola *diritto dello stato*, e questo concetto ha forza vincolante per esseri umani che stanno in antagonismo reciproco della loro libertà, e quindi ha realtà oggettiva (pratica) senza che si abbia ancora facoltà [*darf*] di guardare al benessere o malessere che ne possono derivare (la cui conoscenza riposa meramente sull'esperienza), allora [questo diritto] si fonda su principi a priori (infatti che cosa è diritto non lo può insegnare l'esperienza) e così c'è una teoria del diritto dello stato senza unisono con la quale nessuna pratica è valida.

<sup>28</sup> «Il giudizio è incerto, l'esperimento rischioso»: citazione a memoria di Kant da Ippocrate, *Aforismi* 1.1 <<http://www.biusante.parisdescartes.fr/histmed/medica/cote?00013x09>>: *Vita brevis, ars longa, occasio praeceps, experimentum periculosum, iudicium difficile* («la vita è breve, l'arte è lunga, l'occasione è fugace, l'esperimento è pericoloso, il giudizio è difficile»). [N.d.T.]

Contro ciò non si può escogitare nulla, se non che, sebbene gli esseri umani abbiano in testa l'idea di diritti loro spettanti, sarebbero però per via della loro durezza di cuore incapaci e indegni di essere trattati in tal modo e perciò potrebbe e dovrebbe tenerli in ordine una forza [*Gewalt*] suprema che procede meramente secondo regole di prudenza. Ma questo salto della disperazione (*salto mortale*) è del tipo che, una volta che non si tratti di diritto, ma di forza, il popolo avrebbe facoltà [*dürfe*] di tentare la sua e così rendere insicura ogni costituzione legale. Se non c'è qualcosa che estorce immediatamente rispetto tramite la ragione (come il diritto dell'uomo), allora tutti gli influssi sull'arbitrio degli uomini sono impotenti a domarne la libertà; ma se, accanto alla benevolenza, parla forte il diritto, la natura umana non si mostra così degenerata che la sua voce non venga ascoltata con deferenza. (*Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem Conspexere, silent arrectisque auribus adstant.* Virgilio)<sup>29</sup> [307]

III. *La relazione della teoria con la pratica nel diritto internazionale. Considerata con un intento universalmente filantropico, cioè cosmopolitico (contro Moses Mendelssohn)*<sup>30</sup>.

Il genere umano nella sua interezza è da amare, oppure è un oggetto che si deve considerare con sdegno, a cui certo si augura ogni bene (per non diventare misantropi), ma senza aspettarselo da lui e dunque preferibilmente distoglierne gli occhi? La risposta a questa domanda riposa sulla replica che si darà a un'altra: nella natura umana ci sono disposizioni da cui si possa credere che il genere progredirà sempre verso il meglio e il male dei tempi presenti e passati scomparirà nel bene di quelli futuri? Così, infatti, potremmo amare il genere almeno nella sua costante approssimazione al bene; altrimenti dovremmo odiarlo o disprezzarlo, ne dica pure quello che vuole l'affettazione di un amore universale per l'umanità (che allora sarebbe al più solo un amore di benevolenza e non di compiacimento). Perché ciò che è e resta cattivo, specialmente nella violazione scambievole e premeditata dei diritti umani più sacri, non si può evitare di odiarlo – anche con il massimo sforzo di estorcere amore in se stessi – non per far proprio del male agli esseri umani, ma per avere a che fare con loro il meno possibile.

<sup>29</sup> «Allora, se per caso hanno visto un uomo venerabile per pietà e per meriti, tacciono e stanno con orecchi ben disposti» (Virgilio, *Eneide*, I.151-152, trad. mia <<http://tinyurl.com/peraaen>>). [N.d.T.]

<sup>30</sup> Non salta subito agli occhi in che modo una presupposizione universalmente filantropica indichi una costituzione cosmopolitica, e questa a sua volta la fondazione di un *diritto internazionale*, come situazione [*Zustand*] nella quale soltanto possono svilupparsi a dovere le disposizioni dell'umanità che rendono degno di amore il nostro genere. La conclusione di questa parte renderà evidente questa connessione.



Moses Mendelssohn era di quest'ultima opinione (*Jerusalem*, parte II, pp.44-47),<sup>31</sup> che contrappone all'ipotesi del suo amico Lessing di una educazione divina del genere umano. Per lui è una trama cerebrale «che l'intero, l'umanità quaggiù debba muoversi sempre in avanti e perfezionarsi nella successione dei tempi.- Noi vediamo» egli dice «il genere umano nella sua interezza fare piccole oscillazioni; e non compiere mai qualche passo in avanti senza poco dopo scivolare di nuovo, a velocità doppia, nel suo stato anteriore». (Questa è appunto la pietra di Sisifo;<sup>32</sup> e [308] in questa maniera si assume, come l'indiano, la terra in quanto luogo di espiatione di antichi peccati ora non più presenti alla memoria). «L'essere umano progredisce, ma l'umanità oscilla perennemente su e giù entro limiti determinati; ma, considerata nella sua interezza, conserva in tutti i periodi di tempo circa lo stesso livello di eticità, la medesima misura di religione ed empietà, di virtù e di vizio, di felicità (?) e infelicità». Introduce (p. 46) queste affermazioni dicendo: «Volete indovinare quali intenti ha la provvidenza con l'umanità? Non fate ipotesi» (prima l'aveva chiamata teoria) «guardate soltanto intorno, a ciò che accade effettivamente, e, se potete gettare uno sguardo d'insieme sulla storia di tutti i tempi, a ciò che è accaduto da sempre. Questo è dato di fatto; questo deve essere stato parte dell'intento, deve essere stato consentito nel piano della sapienza, o almeno esservi stato accolto».

Io sono di un'altra opinione. - Se è uno spettacolo degno di una divinità vedere un uomo virtuoso battersi contro avversità e tentazioni al male e tuttavia tenervi testa, così è sommamente indegno non voglio dire di una divinità, bensì anche dell'uomo più comune, ma di pensiero retto, vedere il genere umano compiere, di periodo in periodo, passi che lo innalzano alla virtù e ricadere subito altrettanto in basso nel vizio e nella miseria. Stare a guardare un momento di questa tragedia può forse essere commovente e istruttivo, ma alla fine deve pur calare il sipario. Infatti a lungo andare diventa una farsa: e se gli attori non se ne stancano subito, perché sono pazzi, se ne stanca però lo spettatore, che all'uno o all'altro atto ne ha abbastanza, quando può fondatamente derivarne che il dramma che non arriva mai alla fine è una eterna monotonia. La conseguente punizione finale può certo d'altra parte, se è un mero spettacolo teatrale, placare con l'uscita le percezioni spiacevoli. Ma nella real-

<sup>31</sup> Si tratta di *Jerusalem, oder über Religiöse Macht und Judentum* (1783) di M. Mendelssohn, un testo molto apprezzato da Kant, che argomenta a favore della libertà di coscienza nei confronti dello stato e dell'equivalente valore pragmatico delle diverse fedi religiose. [N.d.T.]

<sup>32</sup> Il castigo infernale a cui fu condannato Sisifo, per aver tentato di sfuggire alla morte, rappresenta la condizione umana: ogni generazione è costretta a ricominciare da capo quello che la precedente, con fatica, aveva portato a termine, proprio come Sisifo deve eternamente ritrascinare per la stessa china la pietra destinata a ricadere non appena avrà raggiunto la vetta. [N.d.T.]

tà effettuale lasciar ammuccchiare l'uno sull'altro vizi innumerevoli (seppure con virtù che vi si frappongono) così che un giorno possano essere puniti assai a dovere è, almeno secondo i nostri concetti, addirittura contrario alla moralità di un creatore e governatore del mondo sapiente.

Io potrò dunque assumere che il genere umano sia costantemente in movimento riguardo alla cultura, in quanto suo fine naturale, ma che sia concepito anche in progresso verso il meglio riguardo [309] al fine morale del suo esistere, e che questo sarà certo talvolta *interrotto*, ma mai *spezzato*. Non ho bisogno di dimostrare questo presupposto: è l'avversario a doverlo provare. Infatti io mi reggo sul mio dovere innato, in ogni membro della serie delle generazioni – in cui sono, come essere umano in generale, sebbene nella qualità morale a me richiesta, non così buono come potrei, e dunque anche dovrei, essere – di agire sulla posterità in modo che diventi sempre migliore (anche la possibilità della qual cosa deve quindi essere assunta) e che questo dovere possa essere legittimamente trasmesso in eredità da un membro all'altro delle generazioni. Ora, dalla storia potrebbero essere prodotti ancora tanti dubbi che, se fossero probanti, mi potrebbero indurre a desistere da un lavoro, secondo l'apparenza, vano; però, finché questo soltanto non possa essere reso interamente chiaro, io non posso scambiare il dovere (come il *liquidum*)<sup>33</sup> con la regola di prudenza di non mirare a quel che non è fattibile (come l'*illiquidum*, perché è una mera ipotesi); e così posso sempre essere e rimanere incerto se per il genere umano sia da sperare il meglio, e però questo non può compromettere la massima, e quindi neppure il suo presupposto necessario in un intento pratico, che ciò sia fattibile.

Questa speranza di tempi migliori, senza la quale un desiderio serio di fare qualcosa di utile per il bene universale non avrebbe mai scaldato il cuore umano, ha anche in ogni tempo influito sull'elaborazione di chi pensa rettamente; e il buon Mendelssohn doveva pur aver contato anche su questo, quando si affaticava con tanto ardore per il rischiaramento e il benessere della nazione di cui faceva parte. Infatti non poteva ragionevolmente sperare di produrli da sé e per se solo se dopo di lui altri non fossero andati avanti sulla stessa strada. Nel triste spettacolo non tanto dei mali che opprimono il genere umano per cause naturali, quanto di quelli che gli esseri umani si infliggono a vicenda da sé, l'animo si rasserena però con la prospettiva che in futuro possa andar meglio, e certo con una benevolenza non egoistica, perché noi saremo da luogo tempo nella tomba e non raccoglieremo i frutti che noi stessi abbiamo in parte seminato. Qui non ottengono nulla i motivi probatori empirici contro la riuscita di queste decisioni prese sulla base della speranza. Infatti la tesi secondo cui quanto finora non è ancora riuscito per questa ragione non riuscirà mai, non giustifica neppure la rinuncia [310] a un intento prag-

<sup>33</sup> *Liquidum* e *illiquidum* significano rispettivamente, come nell'uso forense, «chiaro» e «non chiaro». [N.d.T.]

matico o tecnico (come per esempio quello dei viaggi aerei con palloni aerostatici); ma ancor meno giustifica la rinuncia a uno morale, che diventa dovere, purché la sua attuazione non sia evidentemente impossibile. In più si può offrire qualche prova che nella nostra epoca, a confronto con tutte le precedenti, il genere umano nella sua interezza, sia effettivamente avanzato verso il meglio in modo considerevole, dal punto di vista morale (impedimenti di breve durata non possono dimostrare nulla in contrario); e che il clamore sulla sua degenerazione inarrestabilmente crescente deriva dal fatto che, quando esso sta a un grado superiore di moralità, vede ancora più avanti innanzi a sé, e il suo giudizio su quello che si è a paragone con quello che si dovrebbe essere, e quindi il nostro biasimo di noi stessi, diventa sempre tanto più severo quanti più gradi di moralità abbiamo già asceso nell'intero corso del mondo divenutoci noto.

Se ora chiediamo tramite quali mezzi questo continuo progresso verso il meglio potrebbe essere mantenuto e anche accelerato, si vede subito che questo esito, il quale va in una smisurata lontananza, non dipenderà tanto da ciò che noi facciamo (per esempio dall'educazione che diamo alla generazione più giovane) e dal metodo secondo il quale dobbiamo procedere per attuarlo; bensì da ciò che farà la natura umana in noi e con noi, per *necessitarci* in un tracciato al quale non ci sottosteremo facilmente da soli. Infatti soltanto da essa, o piuttosto (perché per l'adempiimento di questo fine è richiesta la sapienza suprema) dalla *providenza* possiamo aspettarci un esito che va all'intero e da questo alle parti, poiché, al contrario, gli esseri umani con i loro *progetti* procedono solo dalle parti, anzi restano fermi a esse soltanto, e possono estendere all'intero come tale, che è troppo grande per loro, certamente le loro idee, ma non la loro influenza; soprattutto perché, in opposizione reciproca nei loro progetti, difficilmente si assocerebbero a questo scopo per proprio libero proposito.

Come la violenza multilaterale e la necessità che ne scaturisce dovete condurre alla fine un popolo alla decisione di sottostarsi alla coercizione che la ragione stessa gli prescrive come mezzo, cioè alla legge pubblica e di entrare in una costituzione *civile statale* [*staatsbürgerlich*], così anche la necessità derivante dalle guerre continue, nelle quali gli stati a loro volta cercano di sminuirsi o di soggiogarsi a vicenda, deve da ultimo portarli, anche contro voglia, o a entrare in una costituzione *civile mondiale* [*weltbürgerliche*],<sup>34</sup> o, se una tale condizione [*Zustand*] di una pace universale [311] (come è avvenuto anche più volte con stati troppo grandi) è, da un altro lato, ancora più pericolosa per la libertà, perché provoca il più terribile dispotismo, allora, però, questa necessità deve costrin-

<sup>34</sup> Altrove si è preferito tradurre *weltbürgerliche* con «cosmopolitico». In questo caso al calco di origine greca è stato preferito lo svolgimento italiano in modo da mettere in evidenza la continuità tra costituzione civile statale e mondiale. [N.d.T.]

gere a una condizione [*Zustand*], la quale, è vero, non è una cosa comune civile mondiale sotto un capo, ma uno stato [*Zustand*] giuridico di confederazione [*Föderation*] secondo un diritto internazionale [*Völkerrecht*] concertato in comune.

Infatti, poiché la cultura degli stati che si muove in avanti assieme con la tendenza crescente a ingrandirsi a spese altrui tramite astuzia e violenza deve moltiplicare le guerre e causare costi sempre più alti per mezzo di eserciti continuamente accresciuti (con il pagamento permanente del soldo), conservati sul piede di guerra e disciplinati, e provvisti di utensili bellici sempre più numerosi; mentre i prezzi di tutti i generi necessari crescono continuamente, senza che si possa sperare in un aumento a essi proporzionale dei metalli che li rappresentano; né nessuna pace dura tanto a lungo che il risparmio compiuto nel suo corso arrivi a essere uguale alla spesa per la guerra successiva, contro cui l'invenzione del debito pubblico è un ausilio certo ingegnoso ma alla fine autodistruttivo; così quello che la volontà buona avrebbe dovuto fare ma non ha fatto, lo deve attuare alla fine l'impotenza: che ogni stato divenga così organizzato al suo interno che non sia il capo dello stato, al quale la guerra propriamente non costa nulla (perché la conduce a spese di un altro, cioè il popolo) bensì il popolo, che la paga in prima persona, ad avere il voto che decide se ci debba essere guerra o no (ma per ciò deve presupporre necessariamente la realizzazione di quell'idea del contratto originario). Infatti il popolo eviterà certamente di porsi, per mero desiderio di espansione o per presunte offese puramente verbali, in un pericolo di indigenza personale che non tocca il capo. E così anche la posterità (sulla quale non verranno rigirati carichi di cui non ha colpa) potrà sempre progredire verso il meglio proprio in senso morale, senza che ne debba essere causa l'amore nei suoi confronti, bensì solo l'amor proprio di ogni epoca: infatti ogni cosa comune, incapace di lederne un'altra con la violenza, si deve attenere soltanto al diritto e può con fondamento sperare che altre, proprio così formate, gli verranno, in questo, in aiuto.

Questa è solo opinione e mera ipotesi: incerta come tutti i giudizi che vogliono addurre, per un effetto che è nelle nostra intenzione e non sta interamente in nostro potere, la causa naturale che vi è unicamente commisurata, [312] e anche come tale essa non contiene un principio per il suddito in uno stato già sussistente, perché lo ottenga con la forza (come è stato mostrato in precedenza), bensì solo per i capi liberi da coercizione. Se certo non sta nella natura degli esseri umani, secondo l'ordine consueto, cedere d'arbitrio il proprio potere, pure non è nondimeno impossibile in circostanze pressanti: così si può ritenere una espressione non inadeguata dei voti e delle speranze morali degli esseri umani (nella coscienza della loro incapacità) l'aspettarsi le circostanze a ciò richieste dalla *provvidenza*; la quale procurerà allo scopo dell'umanità nell'interesse del suo genere, per il conseguimento della sua determinazione finale con l'uso libero delle sue forze fin dove arrivano, un esito contro cui operano appunto gli scopi degli *esseri umani*, considerati se-

paratamente. Infatti proprio il contrasto reciproco delle inclinazioni da cui scaturisce il male procura alla ragione un gioco libero di soggiogarle insieme, e, in luogo del male, che distrugge se stesso, rendere dominante il bene, il quale, una volta che c'è, continua poi a conservarsi da sé.

---

Da nessuna parte la natura umana appare meno degna di amore che nelle relazioni di interi popoli l'uno verso l'altro. Nessuno stato è assicurato un attimo contro gli altri per la sua indipendenza o la sua proprietà. C'è in ogni momento la volontà di soggiogarsi o di sottrarsi reciprocamente il proprio; e non può mai allentarsi l'armarsi per la difesa, che spesso rende la pace ancora più opprimente e rovinosa per il benessere interno della stessa guerra. Ora, contro questo, non c'è altro mezzo che un diritto internazionale [*Völkerrecht*] fondato su leggi pubbliche accompagnate da potere, cui ogni stato dovrebbe sottomettersi (secondo l'analogia di un diritto civile o statale degli uomini singoli); - infatti una pace universale durevole tramite il cosiddetto *equilibrio delle potenze in Europa* è una mera trama cerebrale, come la casa di Swift,<sup>35</sup> che era stata costruita dall'architetto così perfettamente secondo tutte le leggi dell'equilibrio, che crollò appena ci si posò sopra un passero. - Ma a tali leggi coercitive, si dirà, gli stati non si assoggetteranno mai; e la proposta di uno stato universale dei popoli [*allgemeinen Völkerstaat*], sotto il cui potere tutti i singoli [313] stati dovrebbero volontariamente adattarsi, per obbedire alle sue leggi, può ancora suonare elegante nella teoria di un abate St. Pierre<sup>36</sup> o di un Rousseau,<sup>37</sup> ma non vale per la pratica; infatti

<sup>35</sup> J. Swift, *Gulliver's Travels*, V <<http://www.jaffebros.com/lee/gulliver/ascii/gulliver.txt>>; «There was a most ingenious Architect who had contrived a new Method for building Houses, by beginning at the Roof, and working downwards to the Foundation; which he justified to me by the like Practice of those two prudent Insects, the Bee and the Spider». [N.d.T.]

<sup>36</sup> Charles Irénée Castel de Saint-Pierre, negoziatore del trattato di Utrecht (1713), aveva fatto uscire anonimamente, nel 1713, un *Projet pour rendre la paix perpetuelle en Europe* <<http://tinyurl.com/68ws5xh>>, che proponeva agli stati di rinunciare all'uso delle armi in favore di un arbitrato obbligatorio; la guerra sarebbe stata legittima solo contro chi l'avesse rifiutato. Di questo disegno Federico II aveva ironicamente scritto, in una lettera a Voltaire del 12 aprile 1742, che era un progetto bellissimo, alla cui riuscita mancava solo un'inezia come il consenso dell'Europa (*Œuvres de Frédéric le Grand - Werke Friedrichs des Großen Digitale Ausgabe der Universitätsbibliothek Trier*, hrsg. v. J.D.E. Preuss, Decker, Berlin, 1846-56, Bd. 22, p. 103, <<http://www.friedrich.uni-trier.de/oeuvres/22/103/text/>>). [N.d.T.]

<sup>37</sup> Rousseau aveva curato e commentato l'edizione degli scritti irenici di Saint-Pierre. Il suo lavoro, contenuto in *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau, ed. from the original manuscripts and authentic editions, with introductions and notes by C. E. Vaughan* (Cambridge, Cambridge University Press, 1915). In 2 vols, Vol. 1, è consultabile a questo indirizzo: <<http://tinyurl.com/4clwhxa>>. In *La Paix Perpétuelle et la Polysynodie: extraits et jugements* (composto nel 1756, pubblicato nel 1761), Rousseau aveva proposto che gli stati europei, già uniti da molteplici legami e,

essa è sempre stata derisa anche da grandi statisti, ma ancor più da capi di stato, come un'idea infantilmente pedantesca uscita dalla scuola.

Di contro, da parte mia, confido però nella teoria, che deriva dal principio del diritto, su come *debba essere* il rapporto fra esseri umani e stati, e che decanta agli dei della terra la massima di procedere sempre, nelle loro controversie, in modo che sia introdotto un simile stato universale dei popoli e di assumerlo quindi come possibile (*in praxi*) e in grado di essere; ma nello stesso tempo confido anche (*in subsidium*) nella natura delle cose, che costringe a ciò che non si vuole spontaneamente (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*).<sup>38</sup> In quest'ultima poi verrà annoverata anche la natura umana; la quale, poiché in essa continua sempre a esser vivo il rispetto per il diritto e per il dovere, non posso o voglio ritenerla così sprofondata nel male che la ragione moralmente pratica, dopo molti tentativi falliti, non debba alla fine vincerlo e rappresentarla anche come degna d'amore. Così, anche da un punto di vista cosmopolitico, rimane ferma l'affermazione: ciò che vale per la teoria vale anche per la pratica.

realisticamente, in una situazione di equilibrio tale da rendere impossibile la supremazia di uno di essi, formassero una alleanza perpetua e irrevocabile (*confédération*), dotata di una dieta o congresso permanente composto di plenipotenziari nominati dagli stati, la quale garantisse a ciascuno il proprio territorio e la propria costituzione. I paesi che si fossero sottratti alle decisioni collettive sarebbero stati messi al bando e affrontati con le armi da parte dell'alleanza. Questo progetto sembra così poco praticabile, aggiunge Rousseau nel suo *Jugement sur la Paix Perpétuelle* (scritto nel 1756; uscito postumo nel 1782 <<http://oll.libertyfund.org/title/710/88779>>), perché l'interesse apparente dei monarchi ad accrescere il proprio potere differisce dall'interesse reale degli stati al superamento della guerra: solo una rivoluzione - per certi versi ancora più temibile - potrebbe realizzare una pace perpetua. [N.d.T.]

<sup>38</sup> Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 107, 11, 5 <[http://www.intratext.com/IXT/LAT0230/\\_P2Z.HTM](http://www.intratext.com/IXT/LAT0230/_P2Z.HTM)>, trad. mia: «I decreti del destino guidano chi è consenziente, e trascinano chi non lo è». [N.d.T.]

## ANNOTAZIONE DELLA CURATRICE

### 1. Teoria e pratica: la delimitazione del problema

Oggetto della polemica kantiana sono le tesi dello scrittore irlandese Edmund Burke, a cui il testo allude, senza nominarlo, con la perifrasi «il gentiluomo che discetta così sfacciatamente di teorie e sistemi» (277 e nota). Così Kant, che fa il nome degli altri autori oggetto delle sue critiche - Garve, Achenwall, Hobbes, Moses Mendelssohn -, sembra discoscernerne la dignità di avversario filosofico.

La disputa racchiude in sé una divergenza politica sulla Rivoluzione francese: mentre Kant confida nella capacità delle idee di migliorare il mondo, Burke, nelle sue *reflections on the evolution in France* (1790),<sup>1</sup> afferma che le astrazioni esercitano una violenza insensata, foriera di conseguenze rovinose, sul tessuto di tradizioni e pregiudizi che costituiscono l'ordine della società umana.

L'introduzione del saggio delimita e definisce la sfida che Kant ha intenzione di affrontare. Questa delimitazione è già parte della confutazione dell'anti-intellettualismo conservatore di Burke, perché riduce, preliminarmente, i casi possibili di conflitto fra teoria e pratica.

1. La teoria è un complesso di regole pensate universalmente, senza considerare le loro condizioni applicative: la pratica non è ogni affaccendarsi, bensì l'azione volta a realizzare un fine secondo determinati principi generali (275). Se la pratica fosse semplicemente un agitarsi senza nessun principio e fine, non sarebbe confrontabile con la teoria: esse, dunque, sono paragonabili solo perché entrambe contengono *regole* non singolari, bensì universali o almeno generali. Il confronto fra teoria e pratica, perciò, può svolgersi soltanto *sul terreno della teoria*. Si tratterà di capire come si costruiscono e si legittimano rispettivamente le regole nate dalla teoria e quelle ispirate dalla pratica.

2. Per applicare una regola, devo decidere se la situazione in cui mi trovo sia o no riconducibile al caso generale da essa codificato. Questa operazione, che si chiama sussunzione, è compiuta dalla facoltà di giudicare o Giudizio (*Urteilstkraft*), oggetto della terza e ultima delle critiche kantiane: la *Critica del Giudizio* (1790). «Il giudizio, generalmente consi-

<sup>1</sup> La traduzione tedesca di questo testo, composta da F. v. Gertz, un allievo di Kant divenuto conservatore, era uscita nel 1793 a Berlino col titolo *Betrachtungen über die französische evolution* <<http://catalog.hathitrust.org/Record/005282886>>.

derato, consiste nella congiunzione di un soggetto con un predicato. Giudizio determinante<sup>2</sup> è quello che si ha – si pensi alle scienze fisico-matematiche – allorché al soggetto viene applicato un predicato generale tratto da leggi a noi note. In altre parole si può dire che in esso al particolare viene applicato un universale preso da altrove e a noi già noto: il particolare viene sussunto un universale già noto. Noi conosciamo già l'universale e dobbiamo sussumere sotto di esso il particolare; abbiamo così il giudizio di cui si occupa la *Critica della ragion pura*, che è detto determinante perché pone un'impronta su ciò che noi consideriamo. Al particolare, che assumiamo con le forme della nostra sensibilità, viene conferita un'impronta universale, ed a ciò provvedono le categorie,<sup>3</sup> che agiscono spontaneamente». <sup>4</sup> Fa per esempio uso della facoltà di giudicare il medico che deve emettere una diagnosi o il giurista che deve stabilire quale articolo del codice sia pertinente per il caso concreto di fronte a lui. Dal momento che questa facoltà si occupa di ricondurre un particolare sotto una regola, essa non può venir ridotta interamente a regole generali, altrimenti non si raggiungerebbe mai il particolare o, come dice Kant, si andrebbe all'infinito. Quando un medico, pur avendo studiato, sbaglia una diagnosi o un avvocato non riesce a individuare la fattispecie pertinente al suo caso, pur conoscendo il codice a memoria, il difetto non sta nella teoria, ma nel loro Giudizio. Non abbiamo a che fare con un contrasto fra teoria e pratica, ma semplicemente con la stupidità degli esseri umani.<sup>5</sup>

3. La teoria può apparire insufficiente quando ci si trova di fronte a nuove situazioni non ancora riconosciute dalla scienza. Per esempio, quando un medico non riesce a diagnosticare una malattia ancora ignota alla sua scienza, non assistiamo propriamente a un fallimento della medicina: il difetto sta proprio nel fatto che essa non ha ancora teorizzato, cioè classificato e ridotto a regole, quella nuova malattia. Ma il vizio non si risolve eliminando la teoria, bensì accrescendola fino a farle abbracciare la patologia sconosciuta (275).

4. Il problema del rapporto fra teoria e pratica non si pone nelle discipline che non si occupano degli oggetti dell'intuizione, ma di meri concetti, come la matematica e la filosofia.<sup>6</sup> L'intuizione è la conoscenza immediata, che per Kant può essere data solo dai sensi. Se gli oggetti del

<sup>2</sup> La *Critica del Giudizio* tratta anche di un secondo tipo di Giudizio, quello riflettente, il quale, dato il particolare, cerca di costruirvi un universale che non ancora noto. A questo secondo ambito appartengono il giudizio estetico e quello teleologico.

<sup>3</sup> Nella *Critica della ragion pura* le categorie, in numero di dodici, sono le forme pure dell'intelletto, date a priori, tramite le quali organizziamo il molteplice fornitoci dalla sensibilità.

<sup>4</sup> Uso qui, per la sua chiarezza, la spiegazione di G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, cit., p. 60.

<sup>5</sup> Per Kant chi manca di giudizio merita il titolo di stupido (*Critica della ragion pura*, AA III, 132).



sapere sono semplici costruzioni concettuali e deduzioni, un suo confronto con l'esperienza sensibile è inutile o addirittura controproducente (276).

5. Sul piano soggettivo, è ancora tollerabile che la critica alla teoria in nome della pratica venga da una persona ignorante, che non ha gli strumenti per comprendere e spiegare quello che fa. Ma è ridicolo e contraddittorio che questa critica sia fatta propria da chi è teorico di professione: una teoria che non può essere applicata o è sbagliata - il teorico, cioè, non sa fare il suo mestiere - oppure è inutile (276).

Tutti questi argomenti riguardano propriamente le discipline tecniche e scientifiche; la tesi di Burke, però, si applica all'ambito dell'etica, della politica e del diritto, di cui si occupa, kantianamente, la ragion pratica. Qui il «detto comune» gioca un ruolo insidioso. Ed è qui che Kant concentra la sua trattazione, presentando un argomento oggettivo e uno soggettivo:

1. Oggettivamente, possiamo costruirci degli obblighi morali solo sulla base del presupposto della nostra libertà, cioè della possibilità di fare o no il nostro dovere. Nello stesso momento in cui scopriamo la legge morale, scopriamo necessariamente anche la possibilità di metterla in atto. «Soltanto in una teoria che sia fondata sul *concetto del dovere* si elimina interamente la preoccupazione per la vuota idealità di questo concetto. Infatti non sarebbe dovere mirare a un certo effetto della nostra volontà, se questo non fosse possibile anche nell'esperienza (lo si pensi o come compiuto ora, o come in continua approssimazione al compimento)» (276-277).

2. Soggettivamente, l'onore dell'essere umano sta nella sua libertà, cioè nella sua capacità di essere qualcosa di più di una macchina predeterminata dal passato; ma questa libertà, - platonicamente prima che illuministicamente - consiste, ancora nello spirito della filosofia antica, nell'attività disinteressata della ragione di un essere «fatto per stare dritto e contemplare il cielo» (277).

Kant include nella morale sia l'etica sia il diritto (naturale, ovvero secondo ragione). Entrambe le discipline rispondono alla domanda «che cosa devo fare?». L'etica, però, affronta la questione dal punto di vista,

<sup>6</sup> Secondo Rudolf Reicke (*Lose Blätter aus Kants Nachlass*. F. Beyer, Königsberg, 1889, p. 148 n. <<http://www.archive.org/details/losebltterrauska01reicgoog>>) uno degli innominati interlocutori di Kant potrebbe essere il matematico Abraham Gotthelf Kästner, il quale aveva fatto uscire proprio nel 1793, a Göttingen, dei *Gedanken über das Unvermögen der Schriftsteller Empörungen zu bewirken*, mettendo alla berlina l'inanità politica delle proposte dei teorici. Nei suoi appunti preparatori (*Vorarbeiten zu Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein. Taugt aber nicht für die Praxis*, AA XXIII, 127) Kant scrive in effetti - ma senza fare nomi - che è naturale che un professore di matematica ragioni in questi termini.

interiore, della moralità delle intenzioni; il diritto invece dal punto di vista, esteriore, della legalità delle azioni. In questo saggio, la prima parte è riservata all'etica, mentre la seconda e la terza sono dedicate al diritto pubblico, rispettivamente interno e internazionale.<sup>7</sup>

## 2. Kant contro Garve: perché essere morali?

L'interlocutore di Kant, Christian Garve, esponente della *Popularphilosophie*, era un pensatore eclettico che aveva tradotto e divulgato Cicerone, Ferguson, Burke e molta letteratura illuministica britannica. Era un illuminista molto diverso da Kant.<sup>8</sup> Il divulgatore, mediando fra la scienza e la cultura popolare, si mette nella posizione di un tutore; Kant, di contro, presentando al pubblico i suoi difficili scritti senza curarsi di «volgarizzarli», sembra rivolgersi a un lettore capace di camminare da sé. Ma la sua risposta a Garve mostra quale sia il suo spirito, a dispetto delle catene tecnologiche che lo legavano al mondo della stampa, alle sue autorità centrali e alla sua folla di lettori solitari: quello che è difficile per un singolo, non lo è per un pubblico dotato degli strumenti di un uso collettivo dell'intelligenza. In un caso come questo, ogni distinzione fra cultura «alta» e divulgazione suona paternalistica.

Il confronto di Kant con Garve ha un filo conduttore unitario. Garve crede che collegare alla legge un principio materiale - l'interesse a essere felici - ci motivi più efficacemente al comportamento morale. Kant, di contro, pensa che un'azione possa dirsi libera, e quindi essere valutata nel suo merito o nella sua colpa, solo se si assume almeno come possibile seguire *disinteressatamente* la legge della ragione, in quanto principio formale. Infatti, chi agisce spinto dall'incentivo della ricerca della felicità non segue le leggi della libertà, bensì quelle, meccanicistiche, della natura.

In una nota (285), Kant cita con approvazione una confessione di Garve: «La libertà, secondo la sua più intima convinzione, rimarrà sempre irrisolvibile e non sarà mai spiegata». Come facciamo a dire qualcuno libero? Nella prospettiva kantiana, possiamo conoscere solo quanto sappiamo spiegare, cioè l'esperienza sensibile che riusciamo a rendere intersoggettiva e sperimentalmente verificabile riducendola sotto le categorie. Spiegare, però, significa collegare, mostrare la causa o, più genericamente, l'*humus* di un determinato accadimento. Il nostro sapere teori-

<sup>7</sup> Per Kant (*Critica della ragion pura*, AA III, 522): «tutto l'interesse della mia ragione (tanto speculativo quanto pratico) si unifica nelle tre domande seguenti: 1) Che cosa posso conoscere?; 2) Che cosa devo fare?; 3) Che cosa posso sperare?».

<sup>8</sup> H. Williams, *Christian Garve and Immanuel Kant: Some Incidents in the German Enlightenment*, «Enlightenment and Dissent» 19 (2000), pp. 171-92, <<http://hdl.handle.net/2160/1906>>.

co, che connette i materiali sensibili in nessi deterministici, non è dunque in grado di concepire l'esperienza della libertà. La nostra ragione, però, ci mette di fronte alla legge morale, la quale ci si mostra ogni volta che riusciamo a dare una risposta razionale, cioè universalmente valida, alla domanda «che cosa devo fare?». Questa domanda, a sua volta, può presentarsi in noi solo col presupposto della nostra libertà: una pietra che cade da una torre non è in condizione di chiedersi se deve farlo o no, proprio perché è soggetta solo alle leggi, deterministiche, della natura. La libertà, dunque, è la *ratio essendi* della legge morale, perché un agente che non sia libero non può neppure essere moralmente responsabile, ma per noi la legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà, perché riusciamo a sentirci liberi solo quando ci scopriamo a interrogarci su che cosa fare. In questo senso, la libertà può divenirci nota solo in base a principi meramente pratici.

Questi principi, però, non possono essere tecnico-pratici, alla maniera degli imperativi ipotetici,<sup>9</sup> la cui razionalità è soltanto strumentale. Infatti gli imperativi ipotetici - la cui forma è «se vuoi x devi fare y» - impongono di compiere una certa azione soltanto in quanto essa è rappresentata come un mezzo per attuare un certo fine, nell'ipotesi che noi lo desideriamo. L'imperatività della regola è condizionata dalla volizione di uno scopo che possiamo o no ritrovare in noi, come enti naturali; dipende, cioè, dal modo in cui siamo dati a noi stessi. L'imperativo ipotetico non può essere fino in fondo una legge della libertà.

Una legge della libertà - pratico-morale - deve essere fondata esclusivamente sull'autonomia della ragione: deve dunque essere universale e indipendente dall'esperienza. Non deve dipendere da come siamo fatti, per non cadere in contraddizione con la libertà, che è sua condizione di possibilità, ma da come vogliamo che il mondo diventi tramite la nostra azione libera. L'uomo, però, non è solo un soggetto puramente razionale, ma anche un oggetto di esperienza sensibile, sottomesso al meccanismo della natura. Per questo la legge della ragione gli si presenta come un imperativo, un comando, con una pretesa di validità assoluta, al di sopra di tutti i suoi impulsi naturali: l'imperativo categorico. La sua natura è esclusivamente formale, perché tutti i nostri fini materiali vengono dal nostro carattere sensibile, così come ci è dato, e non dalla nostra libertà.

### *Le tre formulazioni dell'imperativo categorico*

Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, Kant produce tre formulazioni dell'imperativo categorico:

<sup>9</sup> Si veda, per una spiegazione più ampia, G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, cit., pp. 47 ss.

1. «Agisci solo secondo quella massima che puoi nello stesso volere divenga una legge universale» (AA IV, 421).
2. «Agisci così da usare l'umanità<sup>10</sup> sia nella tua persona sia in ogni altro sempre e a un tempo come fine e mai meramente come mezzo» (AA IV, 429).
3. «Agisci così che la volontà con la sua massima possa nello stesso tempo considerarsi come universalmente legislatrice» (AA IV, 434).

Tramite la legge morale un agente libero sceglie di comportarsi come se fosse il legislatore interamente responsabile del mondo che la sua azione contribuisce a creare. La forma della sua legge - l'universalità - è quella propria della ragione. Il *test* della prima formulazione dell'imperativo serve appunto per valutare se la massima della mia azione, cioè la regola personale che userei per me, è universale e conforme a ragione, oppure solo particolare, e quindi incapace di produrre una giustificazione morale che valga per tutti. La legge della ragione pratica, accanto al vincolo dell'universalità, ha anche quello del rispetto per tutti gli esseri razionali, in quanto agenti liberi. Non esiste razionalità - e dunque non esiste universalità - senza autonomia: la legge morale non può coerentemente negare la libertà degli esseri razionali trasformandoli in mezzi per i fini altrui, perché negherebbe, così, la sua stessa possibilità.

### *La misura di Garve*

La sezione si apre con un confronto fra l'interpretazione che Garve dava della teoria morale kantiana (punti a, b) e l'autointerpretazione proposta da Kant stesso (punti A, B).

Garve semplifica la posizione del suo interlocutore così: gli esseri umani, se vogliono essere morali, non devono affatto curarsi della loro felicità, perché il loro scopo supremo è soltanto l'osservanza della legge morale (a); però questa morale eroica può ricevere solidità dal punto di vista delle motivazioni solo se a essa si attaccano l'esistenza di Dio e la speranza di una vita futura (b). In altre parole: quello che Kant aveva cacciato dalla porta, lo deve far rientrare dalla finestra, per offrire alla sua astrattissima legge morale un fondamento motivazionale concreto.

In questa esposizione vengono usati due termini tecnici - scopo finale e scopo ultimo - che meritano di essere chiariti. Lo scopo ultimo (*Critica del Giudizio*, §83), che Kant identifica con la cultura, è lo scopo con-

<sup>10</sup> L'umanità in questo senso non si determina con l'appartenenza a una specie biologica, bensì con l'essere soggetto della legge morale, capace di autodeterminarsi liberamente, com'è propria di tutti gli esseri razionali in generale (*Critica della ragion pratica*, AA V, 87).

clusivo, interno, della natura, quando la consideriamo come un sistema di fini, cioè non come un mero intreccio di concatenazioni causali, bensì come un tutto organico. Non c'è bisogno, in questo caso, della libertà: lo scopo ultimo è semplicemente ciò si trova in fondo al processo evolutivo: un animale divenuto culturale.

Lo scopo finale (*Endzweck*) è lo scopo supremo o incondizionato, che non ne richiede nessun altro come condizione della sua possibilità (*Critica del Giudizio*, §84). Qui entra in gioco la libertà: per essere capaci di scopi finali non è sufficiente essere inseriti alla conclusione di un sistema evolutivo. Bisogna essere in grado di fare scelte disinteressate, che trascendono l'ordine naturale. Bisogna, in una parola, essere liberi nel senso morale del termine.

A Garve, Kant spiega che la sua morale non vuole imporre la rinuncia alla felicità, che è scopo naturale di ogni essere razionale finito. La felicità, scrive Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (AA IV, 418) è un'idea che viene pensata dagli esseri razionali come una totalità assoluta, come la pienezza del benessere. I suoi contenuti, però, sono empirici, determinati non dalla razionalità, bensì dalla finitezza, e variano di momento in momento e da persona a persona. Questo significa che, mentre non può essere negata la legittimità razionale della ricerca della felicità, essa però non può fondare nessuna legge morale universale. Quindi: quando si deve valutare se un'azione è morale oppure no, dalla felicità bisogna fare astrazione (A). Non possiamo prenderla in considerazione come motivazione valida per le nostre scelte: se lo facessimo, produrremmo regole mutevoli, soggettive e naturalisticamente determinate. Quello che rende felice me ora, può non rendere felici me o altri, domani.

Kant riconosce, però, che la morale deve rendere degni di felicità. Il sommo bene, cioè la realizzazione nel mondo dell'unione di virtù e felicità, è lo scopo finale della legge morale, e ciò spinge anche a credere praticamente in qualcosa che è teoreticamente indimostrabile: la possibilità di un signore morale del mondo e di una vita futura oltre la morte (B). A prima vista, Garve sembra non avere tutti i torti (b). Che bisogno ha Kant di aggiungere questi elementi, se non per confortare il suo soggetto, dopo avergli negato la felicità, con la remota speranza di un premio?

Quando deliberiamo sulla legge morale ci assumiamo la responsabilità di quello che facciamo di fronte all'universo, perché ci rappresentiamo come agenti liberi che fanno venire a essere un pezzo di mondo, dipendenti dalla nostra scelta. Non ci interroghiamo sul nostro tornaconto come individui isolati, ma ci chiediamo, nello spirito della prima formulazione dell'imperativo categorico: come sarebbe un mondo in cui tutti si comportassero nel modo in cui deliberiamo di agire? Quando scegliamo la legge come legge del mondo, mettendo fra parentesi ogni nostro fine particolare, la nostra azione ha però, oggettivamente, uno scopo, proprio perché la nostra scelta è la scelta di un sistema. Una volontà non può es-

sere senza scopo (B, nota): chi vuole la legge morale vuole un mondo che sia regolato interamente da quella legge, nel rispetto, entro i suoi limiti, di tutti i fini degli agenti liberi. Vuole, oggettivamente il sommo bene, come unione di virtù e felicità.

Ora, noi siamo esseri razionali ma finiti. La legge morale ci insegna a essere responsabili del mondo che contribuiamo a creare con il nostro agire. Ci insegna anche a trascendere la nostra naturalità, imponendoci di mettere fra parentesi i nostri interessi individuali per giustificare la nostra azione in una prospettiva universale. La nostra finitezza però ci limita: non siamo in grado di realizzare il sommo bene, che è una totalità la quale richiederebbe un controllo totale sul mondo. Né, tanto meno, possiamo assumerlo come nostro fine materiale, senza mettere a repentaglio la legge morale: diventerebbe infatti facile travalicare i suoi limiti in nome di una presunta finalità superiore che, nelle nostre mani finite, si contaminerebbe con il nostro interesse. Quindi: nell'autointerpretazione di Kant Dio e l'immortalità dell'anima non hanno la funzione di allettare all'osservanza della legge morale con la promessa di un premio futuro: chi seguisse la legge con questa prospettiva non si comporterebbe moralmente, perché avrebbe un movente egoistico, diverso dall'interesse per la legge stessa. Sono piuttosto - analogamente alla libertà - dei presupposti che dobbiamo postulare come oggetto di una fede pratica, cioè come condizioni di possibilità dell'attuazione della legge morale. Kant non dice: faccio quello che è giusto perché credo in Dio e spero in una ricompensa futura. Dice invece: nel momento in cui scelgo di fare il mio dovere anziché il mio tornaconto, mi comporto *come se* credessi in un signore morale del mondo in grado di realizzare il sommo bene. La fede morale nei postulati della ragion pratica (libertà, Dio, immortalità dell'anima) viene *dopo* la legge morale e non prima. Se l'ordine fosse invertito, avremmo eteronomia e mercimonio, ma non dovere.

### *Due concetti di bene*

Come si può confondere, nella valutazione della motivazione morale, l'azione compiuta per interesse con quella compiuta per dovere?

Nella parola «bene» convivono due significati che differiscono fra loro *secondo la specie*, cioè sono concettualmente disomogenei. Il primo è il bene nel senso di moralmente giusto, che viene scoperto nella legge incondizionata dalla ragione, o imperativo categorico. Il secondo è il bene nel senso dell'utile, di ciò che mi rende felice.

In quest'ultimo caso, io posso produrre una graduatoria quantitativa di azioni sulla base del loro esito più o meno felice: posso fare, in altre parole, delle distinzioni *secondo il grado*, e usarle per compiere la mia scelta. Non posso però usare questa graduatoria per stabilire quale sia il mio dovere. Il bene in senso di giusto differisce infatti secondo la specie dal bene in senso di utile. Quando mi interrogo su che cosa è corretto

fare non mi sto chiedendo che cosa mi rende più felice. Qui per decidere, devo usare l'imperativo categorico, e soltanto dopo aver stabilito che cosa è giusto posso chiedermi quale, fra le azioni giuste, mi rende anche più felice. Infatti, se mi chiedessi in primo luogo che cosa mi è utile senza interrogarmi sul mio dovere, uscirei interamente dalla legge morale.

Esistono, però, stati di benessere più sofisticati di quelli conseguenti alla realizzazione dei propri desideri e interessi. Secondo i teorici del sentimento morale - come lo scozzese Francis Hutcheson -, la motivazione a comportarsi moralmente consisteva nella soddisfazione di aver fatto il proprio dovere. A questo eudemonismo raffinato, Kant obietta che una simile soddisfazione può aver luogo soltanto se una persona è già guidata dalla legge morale, perché la sua ragione ne ha riconosciuto l'autorità. Quindi la prospettiva del piacere dell'onestà non è una motivazione indipendente e preliminare rispetto a quella razionale, ma soltanto una sua conseguenza: il sentimento morale «non è causa, bensì effetto della determinazione del volere» (283). Non può quindi convincere nessuno a comportarsi onestamente, se non quelli già convinti, perché già onesti.

### *La testa e il cuore*

Rimane ancora una obiezione: anche se accettiamo la distinzione teorica fra il movente sensibile della felicità e quello intelligibile del rispetto per la legge, nel momento dell'azione queste astrazioni hanno poco senso perché i moventi si mescolano in modo inestricabile. Garve esprime la sua perplessità scrivendo che nella sua testa capisce benissimo la partizione ideale di Kant, ma non riesce a trovarla nel suo cuore (284).

Ora, è vero che dal punto di vista della psicologia empirica non sappiamo fino in fondo che cosa veramente ci ha motivato, perché dovremmo conoscere la totalità dei fattori che ci muovono, cosa, questa, impossibile per lo stesso carattere particolare e contingente dell'esperienza. Di contro, però, quando dobbiamo prendere una decisione e valutare la moralità di un'azione, riusciamo benissimo a distinguere fra una motivazione basata sull'interesse egoistico e una disinteressata. Si presume che Garve stesso, da persona onesta, suggerisce Kant con una vena di ironia, si comporti onestamente anche quando non ne trae un tornaconto. Bisogna, dunque, prendere le difese del suo cuore contro la sua testa (285): se Garve agisse davvero in coerenza con la sua teoria, si comporterebbe correttamente solo se e quando gli conviene - cioè non sarebbe affatto una persona onesta.

Di più: mentre la legge morale è chiara e semplice da scoprire, il calcolo prudenziale degli esiti felici o infelici è assai complesso e incerto. Kant lo spiega con un esempio famoso (286-287): se mi è stato dato del denaro in deposito, e io, in un momento successivo, mi trovo ad averne bisogno, lo devo restituire oppure posso tenerlo per me? Se cerco di ri-

solvere la questione col calcolo prudenziale, non posso dare risposte assolutamente certe, perché esse dipendono dall'esperienza - che è particolare e contingente - e da un intreccio complicato di cause e casi che non può essere interamente dominato. Se invece s'interroga la legge morale, anche un bambino ottiene una risposta chiara, semplice e incondizionatamente certa: i depositi vanno restituiti.

Questa risposta si ricava sottoponendo il progetto di trattenere il deposito al vaglio dell'imperativo categorico, nella sua prima formulazione. Ipotizziamo che la nostra massima - il principio soggettivo del nostro agire - sia quella di trattenere il deposito, qualora lo giudicassimo utile. Proviamo a universalizzarla, così: restituire i depositi è facoltativo. Ora, un deposito è una promessa del depositario al depositante, con la quale il primo si impegna a restituire il deposito al secondo. Una promessa, in generale, è un impegno vincolante nei confronti di altri, che il promittente sceglie liberamente di assumere. Dunque, dire che restituire i depositi è facoltativo equivale ad affermare che un impegno vincolante non è vincolante, che una promessa non è una promessa. Quindi: la massima di non restituire il deposito non può essere universalizzata senza contraddizione ed è perciò immorale.

Per quanto i due moventi della felicità e della moralità appaiano mischiati nel nostro agire storico - in questo caso si può perfino concedere che prevalga l'egoismo - quando si tratta di giudicare le nostre motivazioni siamo perfettamente in grado di discernere e ammirare il comportamento disinteressato di chi fa il proprio dovere senza aspettarsi niente in cambio, dando prova di essere un uomo libero (287), e di rimanere freddi di fronte a chi persegue semplicemente il proprio tornaconto. Il cuore ha delle ragioni che la testa non sa riconoscere - soprattutto quando professa una teoria sbagliata.

### 3. Kant contro Hobbes: lo stato secondo ragione

La seconda e la terza sezione del *Detto comune* non si occupano più di etica, bensì di diritto: anche in questo caso, Kant mette in scena un contrasto tra ragione e felicità sulla legittimazione dell'ordine esteriore. Per quanto la trattazione di Kant abbracci un orizzonte teorico più ampio, il suo senso politico è chiaro: Kant prende posizione contro l'*Ancien régime* e a favore dei principi, liberali, della costituzione francese del 1791.

#### *Il patto costituzionale*

La possibilità della legge morale implica che, anche nell'ordine esteriore, gli agenti morali debbano essere considerati come liberi. La società, pertanto, non può essere trattata come un dato naturale, ma deve es-



sere legittimata come una costruzione. A questo scopo, Kant adopera lo strumento del contratto, già adottato dalla filosofia politica moderna per rilegittimare la società civile dopo la crisi della *respublica christiana* medioevale seguita alla Riforma protestante. Il contratto induce a rappresentare la società come frutto di un accordo fra volontà, sulla base di un ragionamento condiviso, a partire da uno stato di natura pre-sociale.

In generale, un contratto sociale è l'unione di più persone per un fine comune. A essa si aggregano tutti coloro che di fatto condividono quel fine, mentre chi non è d'accordo ne rimane fuori. Il *pactum unionis civilis* è un contratto sociale, ma con una qualifica speciale. Il suo fine, infatti, non è opzionale: è un fine incondizionato che ognuno deve avere, e cioè il *diritto degli esseri umani sotto leggi coercitive pubbliche*, tramite le quali possa essere determinato a ciascuno il suo e possa essere assicurato contro ogni interferenza altrui (289).

Lo scopo che tutti devono avere è la realizzazione di un sistema giuridico composto di leggi pubbliche - cioè valide e note per tutti - e coercitive. Se la società civile<sup>11</sup> fosse costituita sulla base di una comune ricerca della felicità, di scopi materiali i cui contenuti variano da individuo a individuo, gli esseri umani avrebbero l'opzione di non entrare in società, o di rimanervi solo finché fa loro comodo. Questa però, non sarebbe un'uscita definitiva dallo stato di natura: ai margini della società ci sarebbero sempre persone che, non essendovi entrate, avrebbero titolo a farsi giustizia da sé, anche con la forza; e perché qualsiasi membro della società civile che si trovasse soccombente in un processo avrebbe facoltà di tornare allo stato di natura per risolvere la questione a suo favore con la violenza o con la corruzione. Per questo, se si vuole che il proprio diritto sia amministrato civilmente da un giudice terzo che deliberi secondo leggi pubbliche coercitive e non dalle parti in conflitto di interessi - in quanto ciascuna è giudice in causa propria - non si può fare a meno di entrare nella società civile. Il *pactum unionis civilis* è dunque la condizione di possibilità dell'ordinamento giuridico come sistema istituzionale di garanzia del diritto.

Il patto costituzionale può essere pensato come giuridicamente obbligatorio solo a condizione di non farlo dipendere dalle molteplici e variabili felicità degli individui, ma da una definizione rigorosamente formale del diritto, che faccia riferimento solo alla libertà e alla pluralità degli esseri umani in quanto agenti morali e che risolva il problema della loro convivenza esclusivamente secondo ragione. «Diritto è la limitazione della libertà di ciascuno alla condizione della sua armonia con la libertà di ognuno, nella misura in cui essa è possibile secondo una legge universale; e il diritto pubblico è il complesso delle leggi esterne, le quali rendono possibile una tale armonia pervasiva» (289-290).

<sup>11</sup> Sul senso di questo termine in Kant si veda G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, cit., pp. 5 ss.

A Kant non interessa sapere quali tradizioni e aspirazioni fondano storicamente gli stati esistenti. Vuole, piuttosto, costruire una unità di misura secondo ragione della legittimità della società civile in generale. Per questo cerca di lavorare solo sugli elementi formali della sua definizione del diritto. Ma che cosa si deve intendere per libertà? Qui siamo nell'ambito del diritto: è necessario darne una definizione esterna, politica.

### *Una teoria liberale: i tre principi della condizione civile*

La condizione civile, per Kant, poggia su tre principi dati *a priori*, cioè prima e al di sopra di ogni ordinamento positivo: libertà (290-291), uguaglianza (291-294), indipendenza (294-296).

1. La libertà è un attributo dell'essere umano: non viene data dal diritto, ma deve essere da esso presupposta. Si può avere diritto, infatti, esclusivamente dove ci sono creature capaci di diritti e di doveri: solo degli agenti liberi possono essere tali. Kant definisce la libertà non positivamente, bensì negativamente,<sup>12</sup> alla maniera dei liberali, come facoltà di ciascuno di cercare la felicità nel modo che preferisce, nel rispetto della pari facoltà altrui, secondo una possibile legge universale. Da questa definizione segue che l'*imperium paternale*, nel quale i sudditi sono trattati come minorenni e viene loro imposto il modello di felicità del governante, è il peggior dispotismo<sup>13</sup> che si possa immaginare. All'*imperium paternale* si contrappone quello patriottico, nel quale lo stato è pensato come una *res publica* che deve essere soggetta solo alle leggi della volontà collettiva senza essere asservita agli interessi di nessuno.

2. Il principio dell'uguaglianza in quanto sudditi richiede che tutti coloro che sono soggetti alla legge le siano sottoposti in misura uguale.

<sup>12</sup> La distinzione fra libertà positiva e negativa, resa famosa da Isaiah Berlin, fu in realtà proposta da Norberto Bobbio negli anni '50 del secolo scorso (*Politica e cultura*, Einaudi, Torino, 1974, pp. 160-194 e 269-282), in polemica col marxista Galvano Della Volpe e col segretario del PCI Togliatti. La libertà negativa è la libertà come facoltà (avere il permesso di fare); essa è un concetto complementare e correlativo alla libertà come potere (poter effettivamente autodeterminarsi a fare) o libertà positiva. Secondo Bobbio nessuna delle due accezioni di libertà può essere sacrificata all'altra. Non avrebbe senso dare un permesso a qualcosa che non sa autodeterminarsi, così come non si potrebbe parlare di autodeterminazione per qualcuno che viene costretto a essere solo in un determinato modo ed è privato della facoltà di scelta.

<sup>13</sup> Federico II, nel suo *Antimachiavelli* (*Anti-Machiavel*, 1780 p. 483 in *Gesammelte Werke Friedrichs des Grossen in Prosa - Ausgabe in einem Bande*, hrsg. v. I.M. Jost, Lewent 1837, *Digitale Ausgabe der Universitätsbibliothek Trier*, <<http://www.-friedrich.uni-trier.de/jost/toc/page/>>), aveva scritto che il compito del monarca era quello di rendere felici i suoi sudditi. La posizione di Kant, diametralmente opposta, getta luce anche sul senso del suo elogio selettivo al re prussiano contenuto nel saggio sull'Illuminismo del 1784.

Che, cioè, io possa costringere legalmente qualcuno a qualcosa soltanto se anch'egli, in una situazione paragonabile, avrebbe parimenti titolo a costringere me. Anche questo requisito non è banale: Kant, dopo aver preso posizione contro il paternalismo delle monarchie assolute, si esprime contro i privilegi di ceto propri dell'*Ancien régime*.<sup>14</sup> Per quanto nella società ci siano numerose disuguaglianze sostanziali, esse non possono diventar fondamento di disuguaglianza davanti alla legge: la qualifica di soggetto di diritto non si costituisce sulla storia e sulla natura delle persone, ma sul loro carattere, intelligibile, di agenti liberi, che è uguale per tutti perché è pensato dalla ragione. La nascita, sulla cui base si assegnano i privilegi e gli oneri di ceto, non è un atto giuridico: essa non deriva da una scelta libera di chi viene al mondo, ma è un fenomeno nei confronti del quale chi nasce è completamente passivo.<sup>15</sup> La circostanza che la nostra posizione davanti alla legge non dipenda dalla nostra situazione storica e naturale fa sì che l'ordinamento giuridico secondo ragione sia anche aperto alla promozione sociale di chiunque, proprio perché esso si fonda sull'astrazione dell'uguaglianza e non su una fotografia della gerarchia esistente.

Per questo, in un ordinamento giuridico secondo ragione, uguaglianza davanti alla legge e soggettività giuridica sono tutt'uno, e non possono decadere, né a causa di una occupazione nemica durante una guerra, né per contratto (293). L'*occupatio bellica* non può giustificare una decadenza dall'uguaglianza perché per Kant lo stato non istituisce il diritto: è bensì il diritto che legittima lo stato, in quanto suo strumento di garanzia. Per questo il diritto può e deve sopravvivere allo stato; per questo il diritto potrà trascendere lo stato, facendosi cosmopolitico. Tanto meno si può decadere dall'uguaglianza per contratto: nel momento in cui qualcuno si privasse dei propri diritti, si priverebbe della qualifica di soggetto di diritto, e questo renderebbe nullo il contratto stesso. Esso, infatti, per rimanere valido, deve essere in vigore fra parti che restino dotate di personalità giuridica.

Kant esclude dall'uguaglianza solo il cosiddetto «capo dello stato» (291), l'unico che può costringere senza essere costretto, perché è l'auto-

<sup>14</sup> Non casualmente, questa tesi provocò a Kant una dura risposta da parte dei liberal-conservatori, come il suo vecchio allievo Friedrich von Gentz, il quale, sulle tracce di Burke, sosteneva che lo stato si può reggere solo su consuetudini e tradizioni condivise (F. v. Gentz, *Nachtrag zu dem Raisonement des Herrn Prof. Kant über das Verhältnis von Theorie und Praxis*, «Berlinische Monatschrift», 1793). Si veda N. De Federicis, *La filosofia politica di Kant. I recensori degli scritti politici*, in Id., *Immanuel Kant. Una bibliografia*, «Bollettino telematico di filosofia politica», 2003, <<http://bfsp.sp.unipi.it/kantbib/index.html>>.

<sup>15</sup> Per questo motivo Kant non parla mai di «diritti umani». Essere nati entro la specie *Homo sapiens* non è un atto giuridico, proprio come non lo è essere nati nobili o plebei. Su questo tema si veda il paragrafo dell'annotazione all'*Idea per una storia universale in un intento cosmopolitico* dedicato al problema del diritto, a proposito della nota di Kant sugli abitanti di altri pianeti.

rità giuridica di ultima istanza. Kant chiama questa autorità creatrice e conservatrice dello stato: siamo in una situazione civile solo se c'è un giudice terzo in grado di mettere fine a ogni controversia secondo una legge coercitiva. Uno stato può essere civile solo se si riconosce un'autorità di ultima istanza che ha l'ultima parola: se questa manca, ci ritroviamo nello stato di natura in cui le soluzioni, anche quando alla violenza viene preferita una qualche forma di arbitrato, sono sempre provvisorie perché riposano su - precarissimi - accordi fra parti che sono giudici in causa propria.

C'è differenza fra questo capo dello stato, che può costringere senza essere costretto, e i monarchi assoluti che concentravano la sovranità nelle loro mani? Una nota (294), dal tono apparentemente frivolo, può far capire che Kant si stava orientando verso la teoria della separazione dei poteri: chi merita il titolo di «grazioso signore»? Il termine ha qui un senso non teologico, bensì giuridico: è propriamente «grazioso» colui nei cui confronti non si può avere nessun diritto coercitivo. Kant propone questa gerarchia:

- sovrano come legge personificata, quindi invisibile e non identificabile con un agente;
- capo dell'amministrazione statale, agente della legge, che attua e concede ogni bene possibile secondo la legge, non soggetto a diritti coercitivi.

La sovranità, in uno stato di diritto, non sta propriamente nelle persone, ma nella legge, e viene riflessa nel capo dello stato - il «grazioso signore» - in quanto agente della legge. Kant adduce come esempio il caso della aristocratica repubblica di Venezia: qui il titolo di «grazioso» non spetta a nessuna persona fisica, ma al Maggior Consiglio<sup>16</sup> nel suo insieme che è sovrano come organo. I nobili membri del consiglio, se presi uno per uno, sono soggetti a diritti coercitivi esattamente come gli altri sudditi, e come lo stesso doge.

Il titolo di «grazioso» è dato solo per cortesia ai principi (*Prinzen*) che governano i paesi per diritto ereditario: essi, in realtà, sono sudditi come tutti gli altri, in quanto soggetti alla legge. I *Prinzen* sono, appunto, i monarchi assoluti settecenteschi. Essi, pertanto, non vengono riconosciuti da Kant come sovrani. Nei loro confronti, anche «al minimo dei loro servi spetta un diritto coercitivo, per il tramite del capo dello stato»,

<sup>16</sup> Nella nota in questione Kant allude a un organo della repubblica di Venezia che chiama *der große Rath*; sia Solari, sia Gonnelli traducono questa espressione letteralmente come «Gran Consiglio» (p. 259 della traduzione Solari e p. 141 della traduzione Gonnelli). Ora, a Venezia non esisteva un «Gran Consiglio» bensì un «Maggior Consiglio», che i tedeschi però chiamano *Großer Rat* (si veda per esempio <[http://de.wikipedia.org/wiki/Verfassung\\_der\\_Republik\\_Venedig](http://de.wikipedia.org/wiki/Verfassung_der_Republik_Venedig)>).

il quale, evidentemente, non si identifica col monarca. Dove sarà mai, allora, il capo dello stato, in una monarchia, se non è identico alla persona del principe? L'esempio dell'aristocrazia ci aiuta a rispondere: il sovrano a Venezia è l'organo che detiene il potere legislativo supremo. Per Kant, in una monarchia ereditaria il re non merita il titolo di «grazioso signore», e dunque non può neppure essere titolare del potere legislativo. Il saggio del 1793 lo attribuisce ai rappresentanti del popolo, come stabilito dal terzo principio, quello dell'indipendenza.

3. Il principio dell'indipendenza (294-296) governa l'assegnazione dei diritti politici. La legge pubblica introdotta dal contratto originario deve essere stabilita dal popolo intero, perché la sua legittimità sta proprio nell'essere frutto di una volontà generale e non particolare. Quindi una società civile secondo ragione deve riconoscere la possibilità che i sudditi siano anche cittadini, cioè godano di diritti politici tali da renderli co-legislatori. Sebbene la libertà sia un elemento intelligibile e non sensibile, nel 1793 Kant sceglie di tradurla in autodeterminazione politica tramite un criterio sensibile: il diritto di voto è riconosciuto solo a chi è indipendente, e cioè a chi, oltre a non essere né donna né bambino, vive del suo, nel senso che possiede una sua proprietà o una sua competenza e non è obbligato a vendere la propria forza lavoro bruta a un padrone. Questo comporta che il suffragio sia riservato solo a quelli che non sono né bambini, né donne, né proletari. Questo criterio, che autorizza a rappresentare il Kant del 1793 come un pensatore liberale e non democratico, si ritrova anche nella *Metafisica dei costumi* del 1797, mentre è assente dalla *Pace perpetua*.

Le deliberazioni avvengono a maggioranza, tramite rappresentanti se il popolo è troppo numeroso per parteciparvi direttamente. Il principio di maggioranza è contenuto nel contratto originario che istituisce lo stato civile. Se non si riconoscesse questo principio le decisioni collettive, per avere un significato politico, dovrebbero essere unanimi, esattamente come avviene nello stato di natura, dal quale non varrebbe più la pena uscire, perché sarebbe di fatto impossibile produrre una legislazione pubblica coercitiva.

### *Il diritto di resistenza*

Nel 1793 Kant, con la sua critica al paternalismo monarchico e all'ordine cetuale e con il suo suffragio ristretto è molto vicino ai principi liberali affermatasi nella prima fase della Rivoluzione francese. Esaurita la questione dei principi, il corollario è interamente dedicato alla legittimità dell'atto della rivoluzione.

1. Il contratto originario non è un fatto, bensì un'idea della ragione (297). Non è un evento di cui si deve provare la realtà e che produce una norma vincolante solo per chi l'ha sottoscritta, ma l'unità di misura idea-

le<sup>17</sup> della legittimità di ogni stato esistente, al di sopra di ogni eventuale patto storico (301). Una legge è giusta solo se anche un popolo intero potrebbe volerla per sé, cioè se è idealmente compatibile con la volontà unita di una società di esseri razionali liberi e uguali. Per esempio, il privilegio signorile ereditario - tipico dell'*Ancien régime* - o l'imposizione di tributi solo ad alcuni proprietari e non ad altri (297 nota) sono ingiusti proprio perché possono essere voluti solo da alcuni, per motivi particolarissimi e non universalizzabili, e non, idealmente, da tutti. Kant non sta proponendo di decidere se una legge è giusta tramite un sondaggio o una votazione entro un popolo che potrebbe essere trattenuto in uno stato di minorità: la pietra di paragone è quanto idealmente potrebbe decidere una società composta di esseri razionali liberi e uguali.

2. In uno stato di diritto il popolo non può resistere alla legge, cioè opporsi tramite un'omissione o un'azione a un provvedimento che giudica lesivo della propria felicità. Se al principio del diritto viene sostituito quello della felicità, si produrranno norme particolari, che dipenderanno dai contenuti empirici variabili con cui l'uno o l'altro riempie quest'idea, e non più leggi universali. Ma questo distruggerà la costituzione legale stessa, che è tale solo se tutela la libertà di ciascuno di perseguire la felicità come meglio crede. *Se siamo in uno stato di diritto*, una resistenza compiuta in nome dei propri interessi particolari scardinerebbe il principio del primato della legge e dunque la costituzione stessa (298).

3. Se ci troviamo in una costituzione legale, e quindi conforme ai principi del diritto secondo ragione, per Kant due argomenti formali, di carattere logico-giuridico, militano contro il diritto di resistenza:

1. il *pactum unionis civilis* col quale si esce dallo stato di natura si basa sulla delega del potere di ciascuno di essere giudice in causa propria a una autorità terza: se la massima di disobbedire venisse resa universale - fosse, cioè, idealmente scritta nel contratto originario -, il contratto stesso sarebbe contraddittorio e dunque nulla. Il popolo, dopo aver delegato il potere di dirimere le controversie secondo il diritto, aggiungerebbe una clausola per la quale chiunque può resistere ogni volta che non si trova d'accordo con l'autorità istituita dal contratto. In questo modo, avremmo una delega che non è una delega e quindi una contraddizione la quale «annullerebbe ogni costituzione civile e sradicherebbe lo stato [*Zustand*] nel quale soltanto gli esseri umani possono essere in generale in possesso di diritti» (299);

2. se il popolo ritenesse che il capo dello stato ha violato il contratto originario e si contrapponesse al capo dello stato, l'unica soluzione *giuridica* di questa contesa - in grado di evitare che le due parti agiscano da giudici in causa propria, come nello stato di natura - sareb-

<sup>17</sup> L'assonanza fra Kant a Platone sull'uso delle idee come modello per la prassi emerge chiaramente nella seconda parte del *Conflitto delle facoltà*, 091.

be delegarne la decisione a una ulteriore autorità terza. Ma se il diritto di resistenza viene ammesso una volta, bisogna ammetterlo sempre: qualora una delle parti non fosse d'accordo col verdetto di questa autorità terza, occorrerebbe una autorità quarta, e così via, all'infinito. Per evitare il regresso all'infinito - che dipende dall'idea contraddittoria che al di sopra del sovrano ci sia sempre un ulteriore sovrano «più sovrano» - ci vuole un giudice di ultima istanza, irresistibile (300).

4. Si potrebbe obiettare che quando un legittimo capo dello stato diventa tiranno, ci si trova in uno stato di emergenza in cui il diritto ordinario può essere sospeso (*ius in casu necessitatis*). Per Kant questo diritto di far torto in situazioni eccezionali è un controsenso (300). Egli, in nota, riconosce solo la possibilità di un contrasto fra due doveri, uno incondizionato e l'altro condizionato. Per esempio un figlio può trovarsi obbligato a venir meno alla pietà filiale - dovere condizionato - qualora il padre se renda colpevole di un delitto che debba essere denunciato: in questo caso c'è una necessità, ma di carattere morale, che costringe il figlio, dolorosamente, a venir meno a un dovere di ordine inferiore. Un altro esempio, più interessante: se un naufrago, per salvarsi la vita, scaccia il suo compagno di sventura dalla tavola a cui si stava aggrappando, la sua azione rimane un delitto. Nessuna necessità naturale può giustificare l'uccisione di una persona che non ci offende né ci minaccia. Anche in questo caso, il dovere condizionato di conservare la propria vita è subordinato a quello incondizionato di non far morire un innocente. Ci si trova, però, in una situazione in cui il diritto è impotente. La coercizione giuridica, infatti, ha luogo tramite sanzioni: ma quando la propria vita è messa immediatamente a repentaglio, neppure la pena di morte, che è la sanzione più severa, può avere efficacia coercitiva. Dunque: il diritto è strutturalmente inefficace, *se il solo motivo che induce a rispettarlo è il timore della sanzione*, ogni volta che il male immediato che l'agente soffrirebbe qualora osservasse la legge è maggiore di quello minacciato dalla pena. In questo caso, per comportarsi legalmente occorre avere motivazioni ulteriori rispetto alla paura della punizione. In termini politici: un ordinamento che si regge, hobbesianamente, solo sul timore della sanzione è esposto all'esercizio della resistenza ogni volta che la sanzione stessa non ha effetto deterrente.

5. Le rivoluzioni avvengono quando il sovrano diventa dispotico perché vuole imporre il suo modello di felicità ai suoi sudditi e il popolo si ribella perché vuole riempire la sua esigenza di felicità, universalmente umana, con contenuti suoi propri (302): se il confronto è fra concezioni della felicità, sia l'esito tirannico sia quello rivoluzionario sono inevitabili, perché sovrano e popolo non si ispirano al diritto, bensì a massime particolari non giudicabili secondo un'unità di misura intersoggettiva. In questa prospettiva, la classica dottrina del diritto di resistenza come enunciata da Achenwall (301) è estranea al diritto, perché la sua formula

si basa esclusivamente su un bilancio, soggettivo, della felicità: se la continuazione del regime vigente è più pericolosa delle conseguenze di una ribellione, allora è lecito resistere.

6. Tutte le rivoluzioni - e tutti i dispotismi - hanno luogo fuori dal diritto. Non si può pensare a una coercizione giuridica del popolo sul sovrano perché il popolo stesso si costituisce come tale solo nel momento in cui viene istituito l'ordine civile, quando, cioè, si superano le volontà particolari nella fondazione della volontà generale. Non c'è popolo se non c'è volontà generale; non c'è volontà generale senza costituzione (302). Ma una costituzione che prevede il diritto di resistenza è una costituzione nulla, che contraddice se stessa.

In questa prospettiva, Kant va controcorrente anche nel suo giudizio sulla costituzione inglese, esito della *Glorious Revolution* del 1688, che aveva sostituito sul trono britannico il cattolico Giacomo II Stuart con la coppia protestante formata dalla figlia Maria e da Guglielmo III d'Orange. A parole il re rimane l'autorità di ultima istanza, ma nei fatti il popolo - o, meglio, chi si arroga il titolo di agire in suo nome - ha la facoltà di detronizzarlo. Questa facoltà, presente nella costituzione materiale, viene taciuta dalla costituzione formale - opportunamente non scritta - per non rendere palese la contraddizione di un capo dello stato che non è affatto tale (303).

### *La libertà della penna*

La critica al diritto di resistenza sembra schierare Kant dalla parte di Hobbes, per il quale non esistono limiti a quanto il capo dello stato può fare ai suoi sudditi (303). Anche Kant sostiene che una volta giunti all'appello di ultima istanza, il suddito deve obbedire, se vuole rimanere entro il diritto. Per lui, però, l'espressione diritto non è una parola vuota, che riceve il suo senso - e anche i suoi contenuti - solo dalla violenza della spada. Perché vi sia diritto pubblico la coercizione è necessaria, come mezzo di garanzia ultima, ma non sufficiente. Occorrono almeno altri due requisiti:

1. il diritto deve rispettare le sue proprie condizioni, cioè la libertà e l'uguaglianza di tutti, secondo la formula già esposta nel saggio sull'Illuminismo: «ciò che un popolo non può decretare su se stesso non può decretarlo neppure il legislatore sul popolo» (304);
2. in un mondo di esseri razionali ma finiti, è indispensabile la libertà di parola per misurare la giustizia e l'ingiustizia della legislazione positiva: «la libertà della penna [...] è l'unico palladio dei diritti del popolo» (304).

La libertà della penna non è identica alla libertà della stampa: la prima è propriamente la libertà degli scrittori, la seconda, invece, interessa



in primo luogo gli editori. Lo scritto sulla ristampa giustifica i diritti degli editori solo se e quando, in luogo di imporre barriere monopolistiche alla circolazione delle idee, aiutano gli autori a raggiungere il pubblico. La loro libertà, che si esercita su mandato e insiste su una forma di uso privato della ragione, è meramente economica. La libertà della penna, di contro, riguarda direttamente l'uso pubblico della ragione: è libertà di esprimersi senza censure di chi pensa da sé. Kant ora attribuisce più esplicitamente a questa libertà la funzione - non solo culturale ma anche politica - di tenere sotto controllo critico un potere formalmente irresistibile: «ciascuno, su quanto concerne il dovere universale degli esseri umani, esige di essere convinto con la ragione che questa coercizione sia legittima, per non cadere in contraddizione con se stesso» (305). Una discussione libera, proprio perché tale, è anche in grado di regolarsi da sé, tramite il confronto razionale: «le penne si limitano reciprocamente da sé, così da non perdere la loro libertà» (304). Kant non sta contrappo- nendo il potere dei monopoli editoriali al monopolio della forza legittima: sta pensando, piuttosto, a una sfera pubblica a cui chiunque ha pari facoltà di partecipare, senza padroni che esercitino censure politiche o economiche. Una sfera pubblica nella quale sia effettivo quello spirito di libertà che, trascendendo la coercizione, dà sostanza alle ragioni del diritto.<sup>18</sup>

### *Il salto mortale della ragione*

Kant, pur dichiarandosi favorevole ai principi della Rivoluzione francese, dedica molto spazio alla critica del diritto di resistenza, perché per lui la questione filosoficamente più importante è il confronto fra due modalità di legittimazione politica alternative:

1. il diritto si fonda, particolaristicamente, sul fatto, cioè sulla consuetudine (305-306), o sulla nuda coercizione, o sul successo di un colpo di stato riuscito: in tutti questi casi la legittimità dell'ordine costituito riposa sulla nostra paura, sul nostro interesse o sulla nostra pigrizia, cioè, in una parola, sulla ricerca della felicità;
2. il diritto si fonda, universalisticamente, sulla ragione, dalla quale trae sia i tre principi della costituzione civile, sia i suoi argomenti logico-giuridici contro il diritto di resistenza, sia la libertà della penna.

<sup>18</sup> Lo spazio dell'uso pubblico della ragione, come già nel 1784, rimane orizzontale e privo di gerarchie e di *élites* di illuminati. Le società segrete sono la conseguenza di un sistema dominato da una coercizione senza libertà (305). Nell'articolo segreto della *Pace perpetua* (369) Kant, approfondendo il tema del senso politico della cultura, legherà l'autorevolezza della voce dei filosofi alla loro lontananza da cospirazioni e conciliaboli, che li renderebbero portatori di punti di vista e interessi particolari.

Queste due modalità di legittimazione sono differenti nella specie e si escludono reciprocamente: non si può negare il diritto di resistenza senza riconoscere il diritto secondo ragione con tutti i suoi vincoli, né si può abbracciare la legittimazione particolaristica, fondata sull'utile, la pigrizia o la paura senza ammettere la dottrina del diritto di resistenza, col suo calcolo, soggettivo, della felicità. Paradossalmente, proprio i detrattori dei principi della Rivoluzione francese abbracciano teorie i cui esiti giustificano l'atto rivoluzionario.

Infatti, se un sovrano andasse proclamando che gli esseri umani, nella loro durezza, non meritano di essere trattati come soggetti di diritto, ma vanno semplicemente costretti con la forza - se cioè andasse proclamando che la forza è la sua unica legittimazione - il popolo potrebbe prenderlo in parola, ribellandosi per vedere chi è, in effetti, il più forte (305).<sup>19</sup> Le rivoluzioni non sono dovute all'astrattezza del diritto secondo ragione, che, quando è vigente e preso sul serio, offre rimedi per risolvere pacificamente le controversie, bensì a chi, in nome del realismo politico, pretende di governare solo con la forza calpestando il diritto. La violenza non viene dai filosofi: viene dai tiranni.

### *Un caso esemplare: il regime fascista dopo il delitto Matteotti*

Per mostrare che questa tesi sulla resistenza non è vuota, applichiamo a un caso storico: Kant avrebbe considerato legittima la resistenza al regime fascista italiano dopo il delitto Matteotti?

Il deputato socialista Giacomo Matteotti aveva denunciato in parlamento le violenze e i brogli che avevano turbato le elezioni del 1924 con un discorso che si concludeva così:

Se invece la *libertà* è data, ci possono essere errori, eccessi momentanei, ma il popolo italiano, come ogni altro, ha dimostrato di saperseli correggere da sé medesimo. [Interruzioni a destra] Noi deploriamo invece che si voglia dimostrare che solo il nostro popolo nel mondo non sa reggersi da sé e deve essere *governato con la forza*. Ma il nostro popolo stava risolvendosi ed educandosi, anche con l'opera nostra. Voi volete ricacciarci indietro. Noi difendiamo la libera sovranità

<sup>19</sup> In *Antropologia pragmatica* AA VII, 330-331 si trova il seguente schema:

Legge + forza + libertà = repubblica

Legge + forza = dispotismo

Legge + libertà = anarchia

Forza = barbarie.

La repubblica è la costituzione secondo il diritto teorizzata da Kant; la barbarie è la situazione in cui vige esclusivamente la legge del più forte. In questo secondo caso è ozioso chiederci se si ha o no titolo a resistere: quando il diritto non c'è, si può - si deve - resistere ai prepotenti.

tà del popolo italiano al quale mandiamo il più alto saluto e crediamo di rivendicarne la dignità, domandando il rinvio delle elezioni inficiate dalla violenza alla Giunta delle elezioni.<sup>20</sup>

Un simile argomento, che contrapponeva al mero uso della forza la libertà e cercava di farla valere tramite il diritto, nel rispetto delle procedure previste dalla legge vigente, avrebbe potuto essere interamente sottoscritto da Kant.

Pochi giorni dopo Matteotti fu rapito e ucciso da parte di alcuni squadristi fascisti. Il suo assassinio provocò, anche perché la stampa era ancora relativamente libera, una crisi del regime. Il 3 gennaio 1925 Mussolini chiuse politicamente il caso con un discorso parlamentare che per gli storici segna l'inizio della dittatura. Vale la pena citarne alcuni brani:

Se il fascismo non è stato che olio di ricino e manganello, e non invece una passione superba della migliore gioventù italiana, a me la colpa! *Se il fascismo è stato un'associazione a delinquere, io sono il capo di questa associazione a delinquere!*

Se tutte le violenze sono state il risultato di un determinato clima storico, politico e morale, ebbene *a me la responsabilità di questo*, perché questo clima storico, politico e morale io l'ho creato con una propaganda che va dall'intervento ad oggi.

Il discorso prosegue sostenendo una tesi che a un giusnaturalista sarebbe suonata come una regressione allo stato di natura, nel quale ciascuno ha titolo a essere giudice in causa propria:

Quando due elementi sono in lotta e sono irriducibili, *la soluzione è la forza.*

Non c'è stata mai altra soluzione nella storia e non ce ne sarà mai.<sup>21</sup>

Mussolini, con queste parole, invoca esplicitamente l'autorità della forza, assumendosene piena responsabilità morale. Ma - avrebbe detto Kant - nel momento in cui la legittimazione del regime politico vigente non viene fatta dipendere dal diritto, bensì dalla forza, allora può usarla anche chi gli si oppone. La resistenza a una dittatura come quella fascista è dunque kantianamente lecita: chi ha il potere in mano deve essere consapevole che appellarsi a una forza senza diritto significa aprire le porte dell'inferno.

<sup>20</sup> G. Matteotti, *Discorso alla Camera dei Deputati di denuncia di brogli elettorali*, 30 maggio 1924, corsivi miei <<http://tinyurl.com/matteotti>>.

<sup>21</sup> B. Mussolini, *Discorso alla Camera dei Deputati sul delitto Matteotti*, 3 gennaio 1925, corsivi miei <<http://tinyurl.com/ybnp30>>.

*La menzogna e la forza: l'esperienza della libertà nella Critica della ragion pratica*

La *Critica della ragion pratica*, del 1788, illustra in che modo facciamo esperienza di un'autonomia morale che trascende il meccanismo della natura:

Supponete che qualcuno asserisca, della sua inclinazione lussuriosa, che essa gli è affatto invincibile quando gli si presentano l'oggetto amato e l'occasione propizia; e domandate se, qualora fosse rizzata una forza davanti alla casa dove egli trova quest'occasione, per impiccarvelo non appena avesse goduto il piacere, in tal caso egli non vincerebbe questa ingiunzione. Non ci vuole molto a indovinare ciò che egli risponderebbe. Ma domandategli se, qualora il suo principe, con minacce della stessa pena di morte immediata, pretendesse che egli facesse una falsa testimonianza contro un uomo onesto, che il principe volesse rovinare con speciosi pretesti, se allora egli, per quanto grande possa essere il suo amore per la vita, crederebbe possibile vincerlo. Forse egli non oserebbe assicurare che lo vincerebbe o no, ma che ciò gli sia possibile, lo deve ammettere senza difficoltà. Egli giudica dunque di poter fare qualche cosa, perché è conscio di doverlo fare, e conosce in sé la libertà che altrimenti, senza la legge morale, gli sarebbe rimasta ignota.<sup>22</sup>

Per illustrare la scoperta della nostra autonomia morale, Kant racconta la storia di un atto di resistenza a un ordine ingiusto emanato da un potere costituito. In un paese in cui ci fosse un ordinamento almeno approssimativamente conforme al diritto secondo ragione e in cui la penna fosse libera la minaccia del principe verrebbe vanificata. Essa, infatti, potrebbe ottenere il suo scopo - non essendo compatibile col diritto pubblico<sup>23</sup> - solo se rimanesse segreta: nessun giudice indipendente accetterebbe come valida una testimonianza falsa perché dichiaratamente estorta. L'intimidazione del testimone avrebbe speranza di successo solo in un paese privo di un sistema legale, ostile alla libertà di parola. Ma qui il potere del principe si reggerebbe soltanto sulla forza, caso, questo, in cui la resistenza è - per il Kant del saggio del 1793 - assolutamente lecita. Quindi: non solo è possibile indicare situazioni storiche a cui è applicabile la tesi sulla resistenza del *Detto comune*, ma negli scritti kantiani ci sono esempi che hanno senso soltanto alla sua luce.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, 030 (trad. di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Roma-Bari, Laterza, 1986, p. 38).

<sup>23</sup> Se adottiamo il criterio della prima formula trascendentale del diritto pubblico esposta nella *Pace perpetua*.

<sup>24</sup> Si veda anche G. Marini, *Considerazioni su resistenza e rivoluzione nell'ultimo Kant*, «Actum Luce», XXXIII (2004), 1-2 [pubb. 2002], pp. 21-40 <

È molto pericoloso comprimere la libertà dell'uso pubblico della ragione, che per Kant è l'elemento inflessibile di una costituzione materiale conforme al diritto: se c'è libertà dell'informazione, è sufficiente rendere pubblica l'ingiusta pressione del potere esecutivo sul testimone per vanificarne pacificamente il progetto. Se invece questa libertà manca, è difficile evitare lo spargimento di sangue: l'esito dell'esercizio della resistenza sarà o l'impiccagione del testimone onesto o una rivoluzione violenta.

#### 4. Kant contro Mendelssohn: che cosa possiamo sperare?

Nella terza parte del *Detto comune* Kant ripropone una questione già presente, in prospettiva etica, nella polemica con Garve. Qual è il senso oggettivo dell'azione morale? La legge morale, in quanto legge universale, implica un progetto di mondo che si riassume nello scopo finale, che è l'unione di virtù e felicità. Se ci limitiamo al diritto, cioè alle azioni nel loro aspetto esteriore, osserviamo che la costituzione statale, quando è secondo ragione, garantisce una soluzione civile alle controversie. Tale garanzia, però, non oltrepassa i confini dei singoli stati, almeno nell'ordine internazionale vigente dal trattato di Westfalia (1648). Infatti, il principio della sovranità statale implica che ciascuno stato, essendo *superiorem non recognoscens*, sia giudice in causa propria. Lo stato di natura che la condizione civile ha eliminato, nei rapporti fra individui, si ripresenta, rafforzato, nelle relazioni internazionali. Se dunque, come recita il titolo del capitolo, vogliamo assumere la prospettiva filantropica (307) di una benevolenza passionata per l'umanità, il nostro banco di prova sarà necessariamente quello internazionale: da nessuna parte la natura umana appare meno degna di amore che nelle relazioni di interi popoli l'uno verso l'altro (312).

Vale la pena impegnarsi per il miglioramento del genere umano nel suo complesso? Il filantropo può rispondere spassionatamente di sì solo se ha motivo di credere che la sua azione avrà un effetto duraturo. Il genere umano può essere pensato come in progresso verso il meglio? (307)

Si tratta di trovare un senso nella storia, a noi nota, per esperienza, come una molteplicità di eventi particolari che si estendono da un passato via via più indefinito a un futuro nebuloso. In altre parole, dobbiamo trovare, pur conoscendo solo particolari, un progetto universale o un fine che valga per l'intero corso storico. Kantianamente, la facoltà che congiunge l'universale col particolare è il Giudizio. In questo caso, es-

marini.sp.unipi.it/120/>, il quale ricorda l'adesione kantiana al principio «Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini» (At V, 29) testimoniata in *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, AA VI, 153 n, e l'osservazione (*Metaphysik der Sitten*, AA VI, 341) che il diritto è solo provvisorio in un sistema dispotico e propriamente perentorio solo in una repubblica.

sendo l'universale sconosciuto, dovremo ricorrere non al giudizio determinante bensì al giudizio riflettente di tipo teleologico.

L'interlocutore di Kant è Moses Mendelssohn, importante esponente della *Haskalà* - il rischiaramento ebraico - e dell'illuminismo tedesco. Mendelssohn si adoperava per l'emancipazione degli ebrei - aveva, a questo scopo, tradotto in tedesco il *Pentateuco* e altri parti della Bibbia ebraica - e per la libertà della coscienza religiosa. Nel suo libro *Jerusalem* aveva sostenuto che, mentre è possibile il miglioramento dei singoli, la nostra esperienza storica mostra che il genere umano nel complesso è incapace di progredire. Questa tesi - che il Kant del 1798 avrebbe chiamato abderitistica - lo opponeva al suo amico Lessing, per il quale la storia avanza secondo un progetto di educazione divina che anticipa nelle religioni verità destinate a essere comprese dalla ragione soltanto in un secondo tempo (307-308).

Kant, contro Mendelssohn, assume che il genere umano sia in movimento tanto dal punto di vista della cultura, che è lo scopo ultimo della natura, quanto dal punto di vista morale, nella prospettiva dello scopo finale. Se ci affidiamo esclusivamente alla conoscenza empirica della storia, si può prudentemente affermare che l'idea di un progresso verso il meglio è poco realizzabile: ma questa ipotesi non è affatto certa, proprio perché si basa su dati particolari e contingenti come sono quelli dell'esperienza, e non è dunque un motivo sufficiente per far desistere dall'impegno morale. Invece il dovere, che si fonda esclusivamente sulla ragione, produce - come già mostrato nella polemica con Garve - principi d'azione più chiari e sicuri (309).

La tesi di Kant si fonda su una inversione dell'onere della prova (309): la ragion pratica prescrive il dovere non in modo ipotetico, come consiglia la prudenza sulla base di un sapere empirico particolare e contingente, bensì in modo categorico. Nell'imperativo pratico è implicito un progetto di mondo assunto come possibile da chi lo segue proprio perché sceglie di compiere il proprio dovere anziché astenersene. Lo stesso Moses Mendelssohn, nota Kant, si affatica tanto per l'emancipazione del popolo ebraico di cui fa parte perché è *praticamente* convinto che il suo lavoro può avere un effetto durevole sul futuro dell'umanità, a dispetto della sua filosofia della storia. Se Mendelssohn avesse preso sul serio la sua teoria, non si sarebbe accollato nessun impegno nei confronti degli altri, perché avrebbe avuto la certezza che la storia futura avrebbe vanificato ogni suo successo. Come nel caso di Garve, anche in Mendelssohn c'è un conflitto fra la testa e il cuore. Chi pensa seriamente che un compito sia impossibile, se ne astiene: ma questo modo di ragionare, in ambito pratico, non è ammissibile neppure da un punto di vista strettamente tecnico o pragmatico (310). Nel 1783 i fratelli Montgolfier avevano dimostrato, con il loro pallone aerostatico, che era possibile costruire una macchina volante. Se l'esperienza precedente fosse stata trattata come assoluta, questo progresso non avrebbe mai avuto luogo.

Questo primo argomento è di natura esclusivamente deduttiva: discende, infatti, direttamente dal concetto di dovere come costruito razionalmente e dai limiti intrinseci dell'esperienza. Kant fa uso del giudizio teleologico solo nel suo secondo argomento (310), che indaga sulla disposizione della natura umana a compiere quello che le prescriverebbe il dovere. L'ordine della natura può essere da noi compreso teoricamente solo come sistema di leggi meccaniche, deterministiche: è possibile vedere questo sistema come finalizzato a un progetto? Noi non sappiamo né se ci sia un architetto, né quale potrebbe essere il suo disegno: questa prospettiva finalistica, aperta dalle nostre esigenze morali, può essere da noi pensata solo tramite il giudizio riflettente, dunque esclusivamente dal nostro punto di vista, senza certezza deterministica (312). C'è qualcosa nel modo in cui siamo fatti come enti naturali che permetta di leggerlo come favorevole al progetto a cui noi partecipiamo in virtù della legge morale? Questa domanda ha senso in quanto, come esseri razionali ma finiti, il nostro operare può realizzare lo scopo della legge morale solo parzialmente e non complessivamente, quando seguiamo la legge morale; quando invece ci lasciamo determinare dai nostri impulsi naturali, perseguiamo solo i nostri interessi l'uno contro l'altro. Per l'intero, occorre dunque l'intervento di quello che Kant chiama, con espressione teologica, provvidenza, altrove detta, più laicamente, natura.<sup>25</sup>

### *Verso una costituzione cosmopolitica*

Come è possibile che la garanzia del diritto si estenda dagli stati alla sfera internazionale? Kant propone un'analogia oggi nota col nome di *domestic analogy*: i singoli, nonostante i loro interessi antagonisti, hanno scelto alla fine di entrare in una costituzione civile statale, per sottrarsi alla violenza arbitraria propria dello stato di natura; analogamente, gli stati, per sfuggire alla violenza e all'impoverimento provocati dalla guerra, riterranno alla fine opportuno entrare in una costituzione civile mondiale o cosmopolitica, la quale trasferisce la sovranità dai singoli stati a un potere terzo fra le parti. Nel 1793, Kant teme ancora<sup>26</sup> che un simile ordinamento porti con sé il rischio di un dispotismo mondiale; per questo, suggerisce la soluzione alternativa di una confederazione secondo

<sup>25</sup> *Pace perpetua*, 361.

<sup>26</sup> Questo timore svanisce nella *Pace perpetua*, che teorizza esplicitamente il carattere repubblicano della federazione e legge il dispotismo imperiale o monarchia universale come destinato, per sua natura, alla disgregazione. G. Cavallar (*Kant's society of nations: Free federation or world republic?*, «Journal of the History of Philosophy», 12/3, 1994, <[http://muse.jhu.edu/journals/journal\\_of\\_the\\_history\\_of\\_philosophy/v032/32.3cavallar.pdf](http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_the_history_of_philosophy/v032/32.3cavallar.pdf)>) sostiene che il timore del dispotismo mondiale induce Kant a mantenere una posizione confederalista perché l'adesione a una federazione dovrebbe necessariamente essere imposta con la forza e dunque con la guerra.

un diritto internazionale concertato in comune. In quest'ultimo caso non vi è cessione di sovranità: il vincolo che lega gli stati fra loro è simile, piuttosto, a quello di un trattato di alleanza (*foedus*),<sup>27</sup> nel quale le parti sono vincolate esclusivamente dalla propria parola e non da un potere coercitivo a esse superiore. Per quanto concerne il diritto pubblico interno Kant propone che a decidere se entrare o no in guerra non sia il capo dello stato, bensì il popolo che ne subisce le conseguenze (311):<sup>28</sup> il Kant del 1793, pur non avendo ancora definito chiaramente un diritto pubblico cosmopolitico, anticipa già il nuovo orizzonte politico della *Pace perpetua*. Il regno del diritto può essere assicurato solo se esso è vigente in tutto il mondo, e non solo in alcune parti: l'ordinamento interno, in questa prospettiva, non può mai essere considerato nel suo isolamento. La confederazione, anche in questo testo, è solo un ripiego, mentre la soluzione ottimale rimane quella imposta dalla teoria: lo «stato universale dei popoli», la cui realizzabilità ultima è ribadita nell'ultimo paragrafo del testo (313).<sup>29</sup>

A chi considerasse questa speranza utopica, Kant oppone tre argomenti, il primo di natura storico-politica, il secondo di natura pratico-morale e il terzo fondato sul Giudizio:

1. i realisti politici ritengono che periodi di pace duratura possano fondarsi solo sull'equilibrio di potenza,<sup>30</sup> che ha luogo quando sullo scacchiere internazionale le forze dei vari stati sono più o meno pari, così da rendere la guerra poco conveniente per tutti; un simile equilibrio, però, è per sua natura precario: è sufficiente un lievissimo mutamento della condizione comparativa degli attori sulla scena perché si scateni di nuovo la guerra (312);

<sup>27</sup> Il modo faticoso in cui Kant, nel corso del suo pensiero, parla di quello che noi oggi chiamiamo federalismo è dovuto al fatto che questa pratica, nata in Olanda e Svizzera durante il declino del Sacro Romano Impero, si dovette sviluppare in un periodo in cui il paradigma della sovranità unitaria e indivisibile dominava incontrastato. Gli stati federali, pur essendo diversi sia dagli stati unitari sia dalle semplici alleanze, si dovettero definire, entro questo paradigma, facendo un uso estensivo del concetto di *foedus*. Si veda P. Riley, *Three 17th Century German Theorists of Federalism: Althusius, Hugo and Leibniz*, «Publius» 6 (3), 1976, pp. 7-41 <<http://www.jstor.org/stable/3329523>>.

<sup>28</sup> Lo stesso argomento è ripetuto nella *Pace perpetua* (351).

<sup>29</sup> G. Marini, *Sulle traduzioni italiane di alcuni termini kantiani aventi rilevanza giuridico-politica*, in *Kant e la morale. A duecento anni da «La metafisica dei costumi»*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 1999, pp. 114-16; <<http://archiviomarini.sp.unipi.it/114/>>.

<sup>30</sup> L'equilibrio di potenza era stato teorizzato dallo stesso Federico II nel capitolo conclusivo del suo *Antimachiavelli* (cit., p. 520 <<http://www.friedrich.univ-trier.de/jost/520/>>): anche in questo caso, Kant è molto lontano dalle posizioni del monarca che pure, selettivamente, era oggetto di elogio nel saggio sull'Illuminismo.



2. la ragion pratica prescrive come doveroso che il rapporto fra esseri umani e stati sia interamente soggetto al diritto, sia sul piano interno sia su quello internazionale: ma ciò che è doveroso può essere tale solo se viene presupposto come possibile (313);
3. l'antagonismo delle inclinazioni naturali degli esseri umani alla fine spingerà sanguinosamente anche chi non è illuminato dal dovere sulla strada dell'unione entro uno stato universale dei popoli (313).<sup>31</sup>

L'azione della natura, che può essere letta provvidenzialisticamente solo tramite il Giudizio, non elimina il dovere, perché in questo modo verrebbe meno la libertà che è condizione di possibilità della valutazione morale. Essa dunque è pensabile solo come sussidiaria, una volta riconosciuti gli indirizzi della ragion pratica. Chi non segue le leggi della ragione per amore, prima o poi lo dovrà fare per forza: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*.

<sup>31</sup> L'elemento dell'antagonismo è il retaggio più antico della filosofia della storia di Kant, essendo già presente nella *Quinta tesi* dell'*Idea per una storia universale in un intento cosmopolitico*.



## PER LA PACE PERPETUA. UN PROGETTO FILOSOFICO DI IMMANUEL KANT

### *Alla pace perpetua*

[343]<sup>1</sup> Se questa iscrizione satirica sull'insegna di quell'oste olandese sulla quale era dipinto un cimitero, riguardi generalmente gli esseri umani o particolarmente i capi di stato che non riescono mai a saziarsi di guerra, oppure forse soltanto i filosofi che sognano quel dolce sogno, è questione che qui possiamo lasciar stare. Ma il redattore del presente testo si riserva quanto segue: poiché il politico pratico, nei confronti di quello teoretico, sta in un rapporto tale da guardarlo dall'alto al basso, con grande autocompiacimento, trattandolo come uno scolastico che, con le sue idee vuote, non può arrecar pericolo allo stato che ha da derivare da principi di esperienza, e che si può lasciar giocare con l'impossibile, senza che l'uomo di stato *informato del mondo* debba curarsene, egli deve anche procedere, nel caso di un contrasto con lui, in maniera conseguente e non subodorare un rischio per lo stato dietro alle sue opinioni azzardate alla ventura e pubblicamente espresse; - in virtù di questa *Clausula salvatoria*<sup>2</sup> il redattore vuole esplicitamente sapersi premunito, e nella forma migliore, contro ogni interpretazione malevola.

<sup>1</sup> Il saggio *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant* fu pubblicato per la prima volta a Königsberg nel 1795 per i tipi del libraio-stampatore Friedrich Nicolovius che nel 1796, ne produsse una seconda edizione arricchita dell'*Articolo segreto*. I riferimenti numerici fra parentesi nel testo riguardano il volume VIII dell'*Akademie-Ausgabe* (<<http://korpora.org/Kant/aa08/>>).

Questa traduzione è soggetta a una licenza *Creative Commons by-sa* <<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.0/it/>>.

<sup>2</sup> «Clausola di salvaguardia»: si tratta di una clausola contrattuale la quale permette di conservare la validità della parte restante del contratto, qualora una sua disposizione risulti invalida. [N.d.T.]

*Prima sezione, che contiene gli articoli preliminari per la pace perpetua fra gli stati*

*1. Nessuna conclusione di pace, che sia stata fatta con la riserva segreta della materia di una guerra futura, deve passare per tale*

Allora, infatti, sarebbe un semplice armistizio, una dilazione delle ostilità, non *pace*, che significa fine di ogni ostilità, e a cui l'aggiunta dell'epiteto *perpetua* è già un pleonasmo sospetto. Le cause presenti della guerra futura, sebbene forse al momento non ancora note ai negoziatori stessi, sono complessivamente eliminate tramite la conclusione della pace, si possano pur estrarre da documenti d'archivio [344] con abilità investigativa anche perspicace. - La riserva (*reservatio mentalis*) di vecchie pretese da escogitare per primi in futuro, delle quali per ora nessuna parte desidera far menzione, perché entrambe sono troppo spossate per continuare la guerra, nella volontà cattiva di servirsi a questo scopo della prima occasione favorevole, appartiene alla casistica gesuitica, ed è al di sotto della dignità dei capi di stato, così come la condiscendenza a simili deduzioni è al di sotto della dignità di un loro ministro, se si giudica la cosa com'è in se stessa.

Ma se, secondo i concetti illuminati della prudenza politica, il vero onore dello stato è posto in un costante aumento di potenza, con qualsiasi mezzo, allora un simile giudizio appare di certo scolastico e pedante.

*2. Nessuno stato che sussiste in modo indipendente (piccolo o grande, qui è indifferente) deve poter essere acquistato da un altro per eredità, permuta, compravendita o donazione.*

Uno stato, cioè, non è (com'è, in qualche modo, il territorio su cui ha sede) un avere (*patrimonium*). È una società di esseri umani, su cui non deve comandare e disporre nessun altro se non lo stato stesso. Ma annetterlo come un innesto a un altro stato, mentre, in quanto tronco, aveva la sua propria radice, significa annullare la sua esistenza come persona morale e fare di quest'ultima una cosa, e dunque contraddice l'idea del contratto originario, senza il quale non si può pensare nessun diritto su un popolo.<sup>3</sup> In quale pericolo il pregiudizio di questa modalità di acquisto nei nostri tempi, fino ai più recenti, abbia portato l'Europa – perché

<sup>3</sup> Un regno ereditario non è uno stato che possa essere trasmesso in eredità da un altro stato, bensì uno stato sul quale il diritto a governare può essere trasmesso in eredità a un'altra persona fisica. Lo stato acquista allora un capo di stato, e non questi come tale (cioè come chi già possiede un altro regno) lo stato.

le altre porzioni del mondo non ne hanno mai saputo nulla -, è noto a ognuno: che, cioè, anche gli stati possano sposarsi fra loro, in parte come un'industria di nuovo tipo, per rendersi potentissimi anche senza dispendio di forze tramite alleanze di famiglia, in parte anche in modo tale da estendere il proprio possesso territoriale. - È da annoverarsi qui anche l'affitto delle truppe di uno stato a un altro contro un nemico che non è comune; perché i sudditi vengono in questo caso usati e consumati come cose da maneggiare a discrezione.

[345] 3. *Gli eserciti permanenti (miles perpetuus) devono col tempo del tutto cessare.*

Infatti essi minacciano incessantemente di guerra altri stati con la disposizione ad apparirvi sempre preparati; li istigano a superarsi l'un l'altro nella moltitudine degli armati, che non conosce limiti, e, poiché, per le spese dedicatevi, la pace infine diventa ancor più opprimente di una guerra breve, per disfarsi di questo fardello sono essi stessi causa di guerre d'aggressione; a ciò si aggiunge che venir assoldati per uccidere o essere uccisi sembra racchiudere in sé un uso degli esseri umani come semplici macchine e utensili in mano a un altro (lo stato) che mal si concilia col diritto dell'umanità nella nostra propria persona. Le cose stanno in modo completamente diverso nel caso dell'esercizio volontario dei cittadini in armi intrapreso periodicamente, allo scopo di assicurare se stessi e la loro patria contro gli attacchi dall'esterno. - Allo stesso modo, con l'accumulazione di un tesoro avverrebbe che esso, considerato dagli altri stati come una minaccia di guerra, li necessiterebbe ad aggressioni preventive (perché fra i tre poteri – il *potere dell'esercito*, *quello delle alleanze* e *quello del denaro* – quest'ultimo potrebbe ben essere lo strumento di guerra più efficace, se non gli si opponesse la difficoltà di indagarne la grandezza).

4. *Non si devono fare debiti pubblici in relazione a conflitti esterni dello stato.*

La risorsa di cercare aiuto all'interno o all'esterno dello stato per l'uso dell'economia del paese (per il miglioramento delle strade, per nuovi insediamenti, o l'istituzione di magazzini che provvedano alle annate di cattivo raccolto e così via) non è sospetta. Ma in quanto macchina di contrapposizione reciproca fra le potenze, un sistema creditizio il quale consiste in debiti indefinitamente crescenti e però sempre assicurati per la pretesa del momento (perché essa non avverrà da parte di tutti i creditori in una volta sola) – l'invenzione ingegnosa, in questo secolo, di un popolo commerciante – è un potere finanziario [*Geldmacht*] pericoloso, cioè un tesoro per condurre guerre che oltrepassa i tesori di tutti gli altri

stati presi insieme e che può essere esaurito solo con l'incombente disavanzo delle imposte (il quale tuttavia verrà dilazionato ancora a lungo anche in virtù dello stimolo al commercio prodotto dalla ripercussione sull'industria e sul profitto). Questa facilità alla guerra, connessa con l'inclinazione dei potenti a farla, che sembra innata nella natura umana, è dunque un grande ostacolo alla pace perpetua, per vietare il quale ci deve essere tanto più [346] un articolo definitivo in proposito, perché la bancarotta di stato alla fine inevitabile coinvolge necessariamente nel danno degli altri stati senza colpa, cosa che sarebbe una lesione pubblica di questi ultimi. Quindi gli altri stati sono perlomeno in diritto di coalizzarsi contro un tale stato e le sue pretese.

5. *Nessuno stato deve interferire con la forza nella costituzione e nel governo di un altro stato.*

Infatti che cosa può dargliene diritto? Forse lo scandalo che dà ai sudditi di un altro stato? Esso può anzi servire da ammonimento con l'esempio dei grandi mali che un popolo si è attirato per il suo essere senza legge: e il cattivo esempio che una persona libera dà all'altra (come *scandalum acceptum*)<sup>4</sup> non è in generale una lesione nei suoi confronti. - In ciò non sarebbe certo da far rientrare la situazione in cui uno stato, per interiore discordia, si spaccasse in due parti, ciascuna delle quali rappresenta di per sé uno stato particolare che avanza pretese sull'intero: in tal caso, il prestare assistenza a uno dei due non potrebbe essere imputato a uno stato esterno come interferenza nella costituzione dell'altro (perché allora si tratta di anarchia). Ma finché questo conflitto interno non è ancora deciso, questa interferenza di una potenza esterne sarebbe violazione del diritto di un popolo che non dipende da nessun altro e lotta soltanto con la sua malattia interna, quindi uno scandalo dato [*ein gegebenes Skandal*] essa stessa, e renderebbe insicura l'autonomia di tutti gli stati.

6. *Nessuno stato in guerra con un altro deve permettersi ostilità tali da rendere impossibile la fiducia reciproca nella pace futura: come per esempio l'impiego di sicari (percussores), di avvelenatori (venefici), l'infrazione della resa, l'istigazione al tradimento (perduellio) nello stato con cui si è in guerra etc.*

Questi sono stratagemmi disonorevoli. Infatti in piena guerra deve rimanere ancora una qualche fiducia nella disposizione d'animo del ne-

<sup>4</sup> Si veda, su questo termine tecnico della teologia morale, la parte dell'annotazione dedicata al V articolo preliminare. [N.d.T.]

mico, perché altrimenti non si potrebbe neppure concludere una pace e l'ostilità degenererebbe in una guerra di sterminio (*bellum internecinum*): poiché la guerra è però il triste strumento imposto dalla necessità nello stato di natura (ove non esiste nessun tribunale che possa giudicare in modo giuridicamente valido), per affermare il proprio diritto con la violenza e in questo caso nessuna delle due parti può essere interpretata come un nemico ingiusto (perché questo presuppone già una sentenza giudiziaria), bensì solo l'esito della guerra stessa (proprio come in un [347] cosiddetto giudizio di Dio) decide da che lato è il diritto, fra stati non si può pensare una guerra punitiva (*bellum punitivum*) (perché fra loro non ha luogo una relazione di sovraordinato e subordinato). - Da ciò allora segue che una guerra di sterminio in cui la distruzione può toccare a entrambe le parti nello stesso tempo, e assieme a queste anche a ogni diritto, farà sì che la pace perpetua abbia luogo solo nel grande cimitero del genere umano. Quindi una tale guerra, e perciò anche l'uso dei mezzi che conducono a essa, deve essere assolutamente vietata. - Ma che i menzionati mezzi vi conducano inevitabilmente risulta chiaro dal fatto che quelle arti infernali - come per esempio l'impiego di spie (*uti exploratoribus*) in cui si adopera solo la mancanza d'onore *di altri* (che non si potrà certo mai estirpare) -, dal momento che sono abiette in se stesse, una volta venute in uso non si mantengono a lungo entro i limiti della guerra, ma passerebbero anche nello stato di pace e così ne annienterebbero interamente l'intento.

Per quanto le leggi menzionate siano oggettivamente, cioè nell'intenzione di chi è al potere, evidenti *leggi proibitive* (*leges prohibitivae*), però alcune di esse sono di tipo *stretto*, valide senza distinzione di circostanze (*leges strictae*). Esse esigono subito una abolizione (come gli articoli 1, 5, 6). Altre invece (come gli articoli 2, 3, 4) sono *soggettivamente* estensive (*leges latae*) certo non come eccezione della regola di diritto, ma tuttavia per la facoltà della loro applicazione fra le circostanze, e contengono permessi di *differirne* il compimento, senza però perderne di vista il fine, che non consente di disporre al giorno del mai (*ad calendas graecas*, come Augusto era solito promettere) questo differimento, per esempio la *restituzione* secondo l'articolo 2 della libertà sottratta a certi stati fino a mancare, conseguentemente, di risarcirla, bensì si permette solo la dilazione, perché il ripristino non avvenga in modo precipitoso e dunque contrario all'intento stesso. Qui infatti la proibizione riguarda solo il *modo di acquisizione*, che non deve valere per l'avvenire, non però lo *stato di possesso*, il quale, sebbene non abbia il titolo giuridico richiesto, era considerato a suo tempo (nel momento dell'acquisizione putativa)

conforme al diritto da tutti gli stati, secondo l'opinione pubblica di allora.[348]<sup>5</sup>

*Seconda sezione, che contiene gli articoli definitivi della pace perpetua tra stati*

Lo stato di pace fra esseri umani che vivono in reciproca vicinanza non è uno stato di natura (*status naturalis*), il quale è piuttosto uno stato di guerra,[349] cioè, sebbene non sempre uno scoppio delle ostilità, una

<sup>5</sup> Se, oltre al precetto (*leges praeceptivae*) e al divieto (*leges prohibitivae*), ci possa non essere anche leggi permissive (*leges permissivae*) della ragion pura si è finora non senza motivo dubitato. Infatti le leggi in generale contengono un principio della necessità oggettiva pratica, ma il permesso un principio della contingenza pratica di certe azioni; quindi una *legge permissiva* conterrebbe la necessitazione a un'azione relativamente a una cosa a cui non si può essere necessitati, il che, se l'oggetto della legge avesse un medesimo senso nell'uno e nell'altro rapporto, sarebbe una contraddizione. - Ma in questo caso, nella legge permissiva, il divieto presupposto si riferisce solo alla modalità di acquisizione futura di un diritto (a esempio per eredità), mentre l'esenzione da questo divieto, cioè il permesso, allo stato di possesso presente; quest'ultimo, nella transizione dallo stato di natura a quello civile, può ancora continuare ulteriormente, come un *possesso* per quanto non conforme al diritto tuttavia *onesto* (*possessio putativa*) secondo una legge permissiva del diritto naturale, sebbene un possesso putativo, appena è stato riconosciuto come tale, sia proibito nello stato di natura, proprio come un simile modo di acquisizione lo è in quello civile successivo; questa facoltà di persistere nel possesso non avrebbe luogo se una tale acquisizione presunta fosse avvenuta nello stato civile; infatti essa, in quanto lesione, dovrebbe cessare subito dopo la scoperta della sua illegittimità.

Con questo ho voluto attirare solo incidentalmente l'attenzione dei maestri del diritto naturale sul concetto di una *lex permissiva*, che si presenta da sé a una ragione la quale faccia partizioni in modo sistematico; specialmente perché nella legge civile (statutaria) se ne fa talvolta uso, soltanto con la differenza che la legge di divieto sta da sé, mentre il permesso non viene introdotto in quella legge in quanto condizione restrittiva (come dovrebbe), ma è rigettato fra le eccezioni. - Si dice allora: questo o quello è proibito, *a eccezione* del numero 1, 2, 3 e così via a perdita d'occhio - i permessi si aggiungono alla legge solo in modo casuale, non secondo un principio bensì andando in giro a tentoni fra i casi che succedono; perché, altrimenti, avrebbero dovuto essere assieme introdotte, *nella formula della legge di divieto*, le condizioni, per la quali essa sarebbe divenuta nello stesso tempo una legge permissiva. - È dunque da deplorare che l'ingegnoso tema del concorso a premi del sapiente quanto acuto conte di Windischgrätz, che sollecitava proprio su quest'ultima questione, sia stato abbandonato così presto. Infatti la possibilità di una tale formula (simile a quelle matematiche) è l'unica autentica pietra di paragone di una legislazione che rimanga conseguente, senza la quale il cosiddetto *ius certum* resterà sempre un pio desiderio. - Altrimenti si avranno leggi meramente *generalis* (che valgono *in generale*) ma non *universali* (che valgono *universalmente*), come pure sembra esigere il concetto di una legge.

[Josef Ludwig Nikolaus conte di Windischgrätz (1744-1802) aveva promesso nel 1785 un premio, mai assegnato, a chi fosse riuscito a progettare formule contrattuali non suscettibili di ambiguità interpretative, in modo da rendere impossibile ogni di-



continua minaccia delle medesime. Esso dunque deve essere *istituito*, perché la loro omissione non è ancora la sua assicurazione, e senza che quest'ultima sia prestata da un vicino all'altro (cosa che però può avvenire solo in uno stato [*Zustand*] legale), questi può trattare come un nemico colui al quale ne<sup>6</sup> abbia fatto richiesta.<sup>7</sup>

*Primo articolo definitivo per la pace perpetua: in ogni stato la costituzione civile deve essere repubblicana*

La costituzione istituita in primo luogo secondo i principi della *libertà* dei membri della società (come esseri umani); in secondo luogo secondo le regole fondamentali della *dipendenza* di tutti da un'unica legislazione comune (come sudditi) e [350] in terzo luogo secondo la legge dell'*uguaglianza* degli stessi (*come cittadini*) è quella repubblicana<sup>8</sup> – l'u-

sputa futura. Si veda I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis – Zum ewigen Frieden*. Mit einer Einleitung hrsg. v. Heiner Klemme, F.Meiner, Hamburg, 1992, p. 113. (N.d.T.)]

<sup>6</sup> Cioè: abbia richiesto al vicino la sicurezza della pace che si può aver soltanto in una condizione legale, ma non l'abbia ottenuta. [N.d.T.]

<sup>7</sup> Si assume comunemente che non si dovrebbe operare in modo ostile contro nessuno se non quando ci ha già attivamente *leso*, e ciò è pure del tutto giusto, quando entrambi sono in uno stato [*Zustand*] *civile-legale*. Infatti, l'uno, per il fatto di essere entrato in tale stato, offre all'altro la sicurezza richiesta (mediante l'autorità che ha vigore su entrambi). - Ma l'essere umano (o il popolo) nel semplice stato di natura mi toglie questa sicurezza, e mi lede già proprio tramite questo stato [*Zustand*], essendo accanto a me, sebbene non attivamente (*facto*) tuttavia attraverso la mancanza di legge della sua condizione (*statu iniusto*) per la quale io sono continuamente minacciato da lui, e lo posso costringere o a entrare con me in uno stato [*Zustand*] comunitario-legale o a ritrarsi dalla mia vicinanza. - Dunque il postulato che sta a fondamento di tutti gli articoli seguenti è: Tutti gli esseri umani che si possono influenzare reciprocamente l'un l'altro devono appartenere a una qualche costituzione civile.

Ma ogni costituzione giuridica è, per quanto concerne le persone che vi si trovano:

1. quella secondo il *diritto civile statale* degli esseri umani in un popolo (*ius civitatis*),
2. quella secondo il *diritto internazionale* degli stati in relazione reciproca (*ius gentium*),
3. quella secondo il diritto cosmopolitico, nella misura in cui esseri umani e stati, essendo in una relazione esterna di influenza reciproca sono da considerarsi come cittadini di uno stato universale degli esseri umani (*ius cosmopolitanum*).

Questa suddivisione non è arbitraria, ma necessaria in rapporto all'idea della pace perpetua. Infatti se solo uno di questi fosse, rispetto all'altro, nella relazione di influenza fisica e però nella condizione di natura, vi sarebbe allora connesso lo stato di guerra, affrancarsi dal quale è qui appunto l'intento.

<sup>8</sup> La *libertà giuridica* (quindi esterna) non può essere definita, come si usa fare, tramite la facoltà «di fare tutto quello che si vuole, purché non si faccia ingiustizia [*Unrecht*] a nessuno» Infatti che vuol dire *facoltà*? La possibilità di un'azione, nella

nica che proviene dall'idea del contratto originario, sulla quale deve essere fondata ogni legislazione di un popolo conforme al diritto -. Essa è dunque in se stessa, per ciò che concerne il diritto, quella che sta originariamente a fondamento di ogni tipo di costituzione civile; ora resta solo la questione se sia anche l'unica che possa condurre alla pace perpetua.

[351] Ebbene, la costituzione repubblicana, oltre alla limpidezza della sua origine, l'essere scaturita dalla pura fonte del concetto di diritto, ha in più la prospettiva della conseguenza desiderata, cioè la pace perpetua, il cui fondamento è questo. - Se (come non può essere altrimenti in questa costituzione) è richiesto l'assenso dei cittadini, per decidere «se debba essere guerra, o no», allora niente è più naturale che essi, poiché dovreb-

misura in cui con essa non si fa ingiustizia a nessuno. Dunque la definizione di una facoltà suonerebbe così: «Non si fa nessun torto (e si può pur fare quel che si vuole) quando non fa nessun torto», perciò una vuota tautologia. - Invece la mia *libertà* esterna (giuridica) è da definirsi così: è la facoltà di non obbedire a nessuna legge esterna, se non a quella cui avrei potuto dare il mio assenso. - E allo stesso modo è *uguaglianza* esterna (giuridica) quella relazione dei cittadini in uno stato, secondo la quale nessuno può vincolare giuridicamente l'altro, senza che contemporaneamente si sottometta alla legge dalla quale *può* anche esser reciprocamente vincolato al medesimo modo. (Del principio della dipendenza *giuridica*, poiché sta già nel concetto di una costituzione politica, non occorre nessuna definizione). La validità di questi diritti innati, necessariamente inerenti all'umanità e inalienabili è confermata e accresciuta attraverso il principio delle relazioni giuridiche dello stesso essere umano con enti superiori (se ne concepisce di tali), in quanto egli si rappresenta, proprio secondo i medesimi principi, anche come cittadino di un mondo sovrasensibile. - Infatti, per quel che concerne la mia libertà, anche riguardo alle leggi divine da me conoscibili con la semplice ragione, non ci può essere nessuna obbligatorietà, se non nella misura in cui io stesso abbia potuto darvi il mio assenso (perché io mi faccio innanzitutto un concetto della volontà divina tramite la legge di libertà della mia propria ragione). Per ciò che concerne il principio dell'*uguaglianza*, riguardo all'ente mondano più sublime dopo Dio che io possa forse concepire (un grande eone), non c'è motivo perché, se io faccio il mio dovere nella mia posizione, come quell'eone nella sua, a me debba spettare solo il dovere di obbedire, mentre a quello il diritto di comandare. Il motivo per il quale questo principio dell'*uguaglianza* non si addice (come quello della libertà) anche alla relazione con Dio è questo: perché questo ente è l'unico presso il quale il dovere cessa.

Ma per quel che concerne il diritto all'*uguaglianza* di tutti i cittadini come sudditi, la risposta alla questione dell'ammissibilità della *nobiltà ereditaria* dipende soltanto da questo: «se il rango (di un suddito al di sopra di un altro) concesso dallo stato debba procedere il merito, o questo debba andare innanzi a quello». È chiaro, ora, che se il rango è connesso con la nascita, è del tutto incerto se ne seguirà anche il merito (competenza e fedeltà negli uffici); quindi è come se esso fosse concesso al beneficiario (dall'essere comandante) senza nessun merito; cosa che la volontà generale del popolo non concluderà mai in un contratto originario (che pure è principio di ogni diritto). Infatti un nobiluomo non è immediatamente per questo un uomo *nobile*. - Per quanto concerne la *nobiltà di ufficio* (come si potrebbe chiamare il rango di una magistratura superiore e che ci si dovrebbe acquistare col merito), il rango non aderisce, come proprietà, alla persona, bensì alla posizione, e l'*uguaglianza* non ne viene lesa; perché, quando quello si dimette dal suo ufficio, depone contemporaneamente il rango e rientra fra il popolo.

bero decidere di infliggere a se stessi tutte le tribolazioni della guerra (come combattere essi stessi, pagare le spese della guerra col proprio patrimonio, por rimedio miseramente alla desolazione che lascia dietro di sé, e infine, per colmare la misura del male, assumersi il peso di un debito mai liquidabile (a causa di sempre nuove guerre successive), il quale rende amara la pace stessa, rifletteranno molto per cominciare un così cattivo gioco. Di contro, in una costituzione in cui il suddito non è cittadino e dunque non è repubblicana, la guerra è la cosa che al mondo richiede meno riflessione, perché il capo non è socio dello stato, ma suo proprietario, e con la guerra non si priva minimamente dei suoi banchetti, delle sue cacce, dei suoi castelli di svago, delle sue feste di corte e simili, e quindi può deciderla per cause insignificanti, come una specie di viaggio di piacere, la cui giustificazione può lasciare con indifferenza, per decoro, al corpo diplomatico a ciò sempre pronto.

---

Perché non si scambi (come generalmente accade) la costituzione repubblicana con quella democratica, si deve notare quanto segue. [352] Le forme di uno stato (*civitas*) possono essere classificate o secondo la differenza delle persone che detengono il potere supremo dello stato, o secondo il modo di governo del popolo da parte del suo capo, chiunque egli sia; la prima si chiama propriamente la forma del dominio (*forma imperii*), e ne sono possibili soltanto tre: o solo uno, o alcuni fra loro collegati, o insieme tutti quelli che compongono la società civile posseggono il potere sovrano [*Herrschergewalt*] (*autocrazia, aristocrazia e democrazia*, potere del principe, potere della nobiltà e potere del popolo). La seconda è la forma del governo (*forma regiminis*) e concerne il modo, fondato sulla costituzione (l'atto della volontà generale tramite il quale una moltitudine diventa un popolo), in cui lo stato fa uso della pienezza della potenza; ed è, in questo rispetto, o *repubblicana* o *dispotica*. Il *repubblicanesimo* è il principio politico [*Staatsprincip*] della divisione del potere esecutivo (del governo) dal legislativo; il dispotismo è il principio dell'esecuzione arbitraria da parte dello stato delle leggi che esso stesso ha dato, dunque la volontà pubblica nella misura in cui è adoperata dal governante come sua volontà privata. - Tra le tre forme di stato, la *democrazia*, nell'accezione propria della parola, è necessariamente un *dispotismo*, perché fonda un potere esecutivo in cui su uno e eventualmente contro uno (il quale dunque non è d'accordo) decidono tutti, quindi dei tutti che però non sono tutti; il che è una contraddizione della volontà generale con se stessa e con la libertà.

In effetti, ogni forma di governo che non sia rappresentativa è propriamente *informe* [*eine Uniform*], perché il legislatore può essere contemporaneamente in una e medesima persona esecutore della sua volontà (può esserlo tanto poco quanto, in un sillogismo, l'universale della premessa maggiore può essere nello stesso tempo la sussunzione del particolare sotto di esso nella premessa minore) e, sebbene le altre due co-

stituzioni politiche siano sempre difettose nella misura in cui danno spazio a un tale tipo di governo, in esse è però almeno possibile che assumano un modo di governare conforme allo *spirito* di un sistema rappresentativo - per esempio Federico II *diceva* almeno di essere solo il supremo servitore dello stato<sup>9</sup> - mentre invece la costituzione democratica [353] lo rende impossibile, perché il tutto vi vuol essere signore. - Si può quindi dire che quanto minore è il personale del potere dello stato (il numero dei sovrani) e quanto maggiore di contro la rappresentazione del medesimo, tanto più la costituzione dello stato si accorda con la possibilità del repubblicanesimo e può sperare alla fine di elevarvisi tramite riforme graduali. Per questo motivo, pervenire a questa unica costituzione compiutamente conforme al diritto è già più difficile nell'aristocrazia che nella monarchia, ma nella democrazia è impossibile se non attraverso una rivoluzione violenta. Ma per popolo è senza paragone più importante il modo di governo<sup>10</sup> [*Regierungsart*] che la forma di stato (sebbene la sua maggiore o minore adeguatezza a quello scopo dipenda moltissimo anche dalla forma di stato). Però per quello, se deve essere conforme al concetto del diritto, c'è bisogno del sistema rappresentativo, nel quale soltanto è possibile un modo di governo repubblicano, e senza il quale (qualsiasi sia la costituzione) esso è dispotico e violento. - Nessuna delle cosiddette repubbliche antiche ha conosciuto questo, ed esse dovettero poi risolversi semplicemente nel dispotismo, che sotto la dittatura di uno solo è ancora il più supportabile di tutti. [354]

<sup>9</sup> Si sono biasimati i titoli solenni che vengono spesso attribuiti a un sovrano (quelli di unto del Signore, di ministro della volontà divina sulla terra e di vicario della medesima) in quanto adulazioni grossolane che fanno venire le vertigini; ma, mi pare, senza motivo. Lungi dal dover insuperbire il signore del paese, essi lo devono anzi mortificare nella sua anima, se ha intelletto (cosa che si deve pur presumere) e si considera che egli si è accollato un ufficio che è troppo grande per un essere umano, cioè il più santo che Dio ha sulla terra, amministrare il *diritto degli uomini*, e deve in ogni momento avere la preoccupazione di non essersi da qualche parte avvicinato troppo a questa pupilla di Dio.

<sup>10</sup> Mallet du Pan, nel suo linguaggio roboante di genio, ma vacuo e vuoto di contenuti, vanta di essere finalmente arrivato, dopo una esperienza pluriennale, a convincersi della verità della massima di Pope «lascia gli scemi a contendere sul miglior governo: il migliore è quello meglio diretto» [*«For forms of government let fools contest; / Whate'er is best administer'd is best»*, *Essay on Man*, III <<http://www.theotherpages.org/poems/pope-e3.html>>]. Se ciò deve voler dire «il governo meglio diretto è meglio diretto», allora egli, come direbbe Swift, ha schiacciato con i denti una noce che lo ha ricompensato con un verme; ma se deve anche significare che è anche il miglior modo di governo, cioè la migliore costituzione politica, allora è completamente falso; infatti esempi di governi buoni non provano nulla sul modo di governo. - Chi ha governato meglio di un *Tito* e di un *Marco Aurelio*? Eppure l'uno lasciò come successore un *Domiziano*, l'altro un *Commodo*; cosa che non sarebbe potuta accadere in una buona costituzione politica, perché la loro inadeguatezza a questo incarico fu nota abbastanza presto e la potenza del sovrano era anche sufficiente a escluderli.

*Secondo articolo definitivo per la pace perpetua: il diritto internazionale deve essere fondato su un federalismo di liberi stati*<sup>11</sup>

I popoli, in quanto stati, possono essere giudicati come esseri umani singoli, i quali, nel loro stato di natura (cioè nell'indipendenza da leggi esterne) si ledono già per il loro essere l'uno accanto all'altro, e dei quali ognuno, per amore della propria sicurezza, può e deve pretendere dall'altro di entrare con lui in una costituzione simile a quella civile, in cui possa venir assicurato a ciascuno il suo diritto. Questa sarebbe una *lega di popoli* [*Völkerbund*]<sup>12</sup> che però non dovrebbe [*müßte*] nondimeno essere uno stato di popoli. In ciò ci sarebbe una contraddizione; perché ogni stato contiene la relazione di un *superiore* (che legifera) con un *inferiore* (che ubbidisce, e cioè il popolo), però molti popoli in uno stato ammonterebbero a un popolo soltanto, cosa che contraddice l'assunzione (poiché qui abbiamo da prendere in considerazione il diritto dei *popoli* l'uno nei confronti dell'altro, nella misura in cui compongono stati tanto diversi e non devono fondersi insieme in uno stato).

Noi guardiamo con profondo disprezzo l'attacco dei selvaggi alla loro libertà senza legge di azzuffarsi incessantemente piuttosto che sottomettersi a una coercizione legale che essi stessi dovrebbero costituire, e quindi la preferenza per la libertà folle a quella ragionevole, e lo consideriamo rozzezza, villania e degradazione bestiale dell'umanità, e così – si dovrebbe pensare – i popoli di buoni costumi (ciascuno per sé associato a uno stato) dovrebbero affrettarsi a venir fuori al più presto da una situazione tanto abietta. Invece ogni *stato* pone la propria maestà (perché la maestà del popolo è un'espressione insensata) proprio nel non essere soggetto a nessuna coercizione legale esterna e il lustro del suo capo consiste nel fatto che, senza che egli stesso possa porsi in pericolo, molte migliaia stanno ai suoi ordini, a farsi sacrificare<sup>13</sup> per una cosa che a loro non interessa per niente, e la differenza dei selvaggi europei da

<sup>11</sup> Avevo inizialmente scelto di tradurre le espressioni *Staatsbürgerrecht*, *Völkerrecht*, *Weltbürgerrecht*, sistematizzate nella nota all'inizio della seconda sezione, in maniera letterale, come diritto civile statale, diritto dei popoli, diritto civile mondiale. Il diritto dei popoli di cui parla Kant è, come già precisato dallo nota in questione, lo *ius gentium* o diritto internazionale. La traduzione letterale aveva il vantaggio di mettere in evidenza che la parola *Bürger* (che nei composti si rende come «civile») è presente soltanto nel diritto pubblico interno e nel diritto cosmopolitico. Sono successivamente tornata sui miei passi per non ingenerare equivoci rispetto a una consuetudine di traduzione ormai consolidata. [N.d.T.]

<sup>12</sup> Kant parla qui di *Bund* nel senso attuale di confederazione. Ho scelto tuttavia il più generico «lega» per rendere più fedelmente la faticosità del testo: il filosofo sta infatti girando attorno a due concetti -federazione e confederazione - per i quali non disponeva ancora di parole. Tanto è vero che successivamente egli designa come *Gesellschaftsbund* (356) l'unione dei singoli individui in una società civile, che non ha affatto natura confederale. [N.d.T.]

quelli americani consiste principalmente nella circostanza che, mentre qualche tribù dei secondi è stata mangiata interamente dai suoi nemici, i primi sanno fare degli sconfitti un uso migliore di quello di cibarsene e riescono, piuttosto, ad accrescere il numero dei loro sudditi [355], e dunque la quantità degli strumenti con i quali fare guerre ancora più estese.

Nella malvagità della natura umana, che si fa vedere apertamente nel libero rapporto dei popoli (mentre è molto velata, per la coercizione del governo, nella condizione civile-legale), c'è pur da stupirsi che non si sia ancora riusciti a esiliare interamente la parola *diritto*, in quanto pedante, dalla politica di guerra, e che nessuno stato abbia ancora avuto l'audacia di dichiararsi pubblicamente a favore di quest'ultima opinione; infatti, sebbene il loro codice, composto filosoficamente o diplomaticamente, non abbia, o possa anche avere, il minimo vigore *legale* (perché gli stati come tali non stanno sotto una coercizione esterna comune), *Ugo Grozio*, *Pufendorf*, *Vattel* e altri (solo dei fastidiosi consolatori<sup>14</sup>) vengono ancora adottati in buona fede a giustificazione di una aggressione bellica, senza che ci sia un caso in cui uno stato sia mai stato indotto, con argomenti armati delle testimonianze di uomini tanto importanti, a desistere dal suo progetto. - Questo omaggio che ogni stato presta al concetto di diritto (almeno a parole) prova però che nell'essere umano è da trovarsi una disposizione morale ancora maggiore (sebbene al momento dormiente) ad aver un giorno ragione sul cattivo principio in lui (cosa che egli non può negare) e a sperare questo anche dagli altri: perché altrimenti la parola *diritto* non verrebbe mai in bocca agli stati che vogliono combattersi a vicenda se non per farsene beffe, come dichiarava quel principe gallo: «È il privilegio che la natura ha dato al più forte sul più debole, che questi gli debba obbedire».<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Così rispose un principe bulgaro all'imperatore greco che voleva comporre amichevolmente la sua contesa con lui tramite un duello: «Un fabbro che ha delle tenaglie non toglierà il ferro rovente dai carboni con le mani».

<sup>14</sup> Kant si riferisce a *Giobbe*, 16,2, che nella traduzione di Lutero suona: «Ich habe vieles dergleichen gehört; leidige Tröster seid ihr alle!» (<[http://www.bibel-online.net/text/luther\\_1912/hiob/16/>](http://www.bibel-online.net/text/luther_1912/hiob/16/>)>). Gli amici di *Giobbe* tentavano di consolarlo dicendogli che, se aveva tante disgrazie, doveva pur aver fatto qualcosa per essersene meritate; *Giobbe* rispose loro chiamandoli consolatori fastidiosi o molesti [*leidige Tröster*], perché cercavano di trarre un diritto dal fatto. In una situazione in cui ciascuno stato sovrano è giudice in causa propria, il diritto fra gli stati verrà fatto valere tramite la guerra, che decreterà semplicemente la vittoria del più forte, a meno che il diritto stesso non venga confuso, proprio alla maniera degli amici di *Giobbe*, con il mero fatto. [N.d.T.]

<sup>15</sup> Da Cesare, *De bello gallico*, I, 36 <<http://www.forumromanum.org/literature/caesar/gallic1.html#36>> «Ariovistus respondit: ius esse belli ut qui vicissent iis quos vicissent quem ad modum vellent imperarent», cioè «Ariovisto rispose che è diritto che coloro i quali hanno vinto comandino ai vinti nel modo che vogliono»; oppure da Plutarco, *Camillus*, XVII.

Dal momento che il modo in cui gli stati perseguono il loro diritto non può mai essere il processo, come in un tribunale esterno, ma solo la guerra; che però tramite questa e il suo esito favorevole, la *vittoria*, non viene deciso il diritto, e con il *trattato di pace* si pone certo fine (una fine che non si può neppure dichiarare ingiusta perché in questa situazione ciascuno è giudice in causa propria) a questa particolare guerra, ma non alla situazione di guerra (al trovare sempre nuovi pretesti per farne una), e tuttavia per gli stati, secondo il diritto internazionale, non può valere nemmeno quanto vale per gli esseri umani nella situazione priva di legge, secondo il diritto di natura, che si deve uscire da questo stato (perché essi, in quanto stati, hanno già internamente una costituzione giuridica, e dunque si sono sottratti alla coercizione da parte di altri a portarli sotto una costituzione legale allargata secondo i loro concetti di diritto [356], mentre però la ragione, dall'alto del trono del supremo potere moralmente legislatore condanna assolutamente la guerra come procedura di diritto e fa di contro della condizione di pace un dovere immediato, che pure non può essere istituito o assicurato senza un contratto dei popoli fra loro, - allora ci deve [muß] essere una *lega* [Bund] di tipo particolare, che si può chiamare *lega di pace* (*foedus pacificum*), la quale sarebbe differente dal *trattato di pace* (*pactum pacis*) in quanto questo cerca semplicemente di finire *una* guerra, ma quella *tutte* le guerre per sempre. Questa *lega* non si indirizza all'acquisto di una qualche potenza politica, bensì esclusivamente alla conservazione e alla salvaguardia della *libertà* di uno stato per se stesso e allo stesso tempo per gli altri stati, senza che questi debbano perciò assoggettarsi (come esseri umani nello stato di natura) a leggi pubbliche e a una coercizione sotto di esse. - È possibile illustrare l'attuabilità (realtà oggettiva) di questa *idea di federalità* [*Föderalität*] che si deve estendere gradualmente a tutti gli stati e conduce così alla pace perpetua. Infatti se la fortuna dispone che un popolo potente e illuminato riesca a costituirsi in una repubblica (che, secondo la sua natura, deve essere incline alla pace perpetua), questa fungerà, per gli altri stati, da perno per l'unificazione federativa, per associarvi e assicurare così, conformemente all'idea del diritto internazionale, la condizione di libertà degli stati ed ampliarsi sempre di più tramite ulteriori associazioni di questo tipo.

Che un popolo dica «non ci deve essere guerra fra noi; infatti vogliamo costituirci in uno stato, cioè porre per noi stessi un supremo potere legislativo, esecutivo e giudiziario, che appiani pacificamente le nostre controversie» - questo si può capire. Ma se questo stato dice non ci deve essere guerra fra me e altri stati, sebbene io non riconosca nessun potere legislativo superiore, che assicuri a me il mio diritto e a essi il loro, non si riesce affatto a capire su che cosa allora voglia fondare la fiducia nel mio diritto, se non c'è il surrogato dell'unione in società [*Gesellschaftsbund*] civile, cioè il libero federalismo, che la ragione deve collegare necessariamente con il concetto di diritto internazionale, se qui in ogni caso deve restare qualcosa da pensare.

Nel concetto del diritto internazionale come un diritto *alla* guerra non c'è propriamente nulla da pensare (perché non sarebbe un diritto secondo leggi esterne universalmente valide che limitano la libertà di ogni singolo, [357] bensì un diritto di determinare che cosa è diritto con la violenza, secondo massime unilaterali) e dovrebbe perciò essere inteso così: è giusto che esseri umani così disposti si distruggano reciprocamente e quindi trovino la pace perpetua nell'ampio sepolcro che copre tutti gli orrori della violenza assieme con i loro autori. - Secondo la ragione, per stati in reciproco rapporto, non ci può essere nessun altro modo di venir fuori dalla condizione senza legge che comporta solamente guerra, se non che rinuncino, proprio come esseri umani singoli, alla loro libertà selvaggia (senza legge) per adattarsi a leggi pubbliche coercitive e così formare uno *stato di popoli* (*civitas gentium*) - naturalmente in espansione - che alla fine abbraccerà tutti i popoli della terra. Ma poiché essi, secondo la loro idea del diritto, non vogliono affatto questo, e quindi rigettano *in hypothesi* ciò che è giusto *in thesi*, al posto dell'idea positiva di *una repubblica mondiale* (se non tutto deve andar perduto), solo il surrogato *negativo* di una *lega* [*Bund*] permanente e in costante espansione che allontani la guerra può trattenere il torrente dell'inclinazione ostile che rifugge il diritto, però con il rischio costante della sua rottura (*Furor impius intus - fremit horridus ore cruento*<sup>16</sup>. Virgilio).<sup>17</sup>

*Terzo articolo definitivo per la pace perpetua: il diritto cosmopolitico deve essere limitato alle condizioni dell'ospitalità [358] universale*

Qui, come negli articoli precedenti, non si discute di filantropia bensì del diritto, e in questo caso *ospitalità* [*Hospitalität* (*Wirtbarkeit*)] signifi-

<sup>16</sup> È una citazione a memoria da Virgilio, *Eneide*, I.294-96 <<http://tinyurl.com/orecruento>>, riferita all'episodio in cui Giove promette a Venere un futuro Augusto che porterà la pace nel mondo, incatenando Furor, personificato in forma di divinità: «L'empio Furore dentro [...] ringhierà orribile con la bocca insanguinata». [N.d.T.]

<sup>17</sup> Dopo una guerra finita, alla conclusione della pace, per un popolo non sarebbe inappropriato che fosse indetto un giorno di penitenza dopo la celebrazione di ringraziamento, allo scopo di invocare mercé dal cielo, in nome dello stato, per la grande colpa che il genere umano commette sempre di nuovo, di non volersi sottomettere, nel rapporto con altri popoli, a una costituzione legale, ma, fiero della sua indipendenza, far uso piuttosto del barbarico mezzo della guerra (attraverso la quale però non si attua ciò che si cerca, cioè il diritto di uno stato). - Le feste di ringraziamento in tempo di guerra per una *vittoria* conquistata con le armi, gli inni che (in buon israelitico) si cantano al *Signore degli eserciti* stanno in un contrasto non meno forte con l'idea morale del padre degli esseri umani; perché, oltre all'indifferenza nei confronti del modo in cui i popoli cercano il loro reciproco diritto (che è abbastanza triste), apportano in più la gioia di aver distrutto a buon diritto molti uomini o la loro fortuna.



ca il diritto di uno straniero a non essere trattato ostilmente da un altro a causa del suo arrivo sul suo territorio. Questi lo può respingere, se ciò può avvenire senza la sua rovina; ma, finché al suo posto si comporta pacificamente, non può andargli incontro con avversione. Lo straniero non può rivendicare un *diritto a essere ospite*<sup>18</sup> (per il quale sarebbe richiesto uno speciale contratto benefico, allo scopo di farlo diventare per un certo tempo coabitante), bensì un *diritto di visita*, che spetta a tutti gli esseri umani, cioè di proporsi alla società in virtù del diritto al possesso comunitario della superficie della terra, sulla quale, in quanto sferica, essi non possono disperdersi nell'infinito, ma alla fine devono pur tollerarsi a vicenda, mentre di essere in un luogo della terra nessuno originariamente ha più diritto dell'altro. - Di questa superficie parti inabitabili, il mare e i deserti di sabbia, dividono questa comunità, però in modo tale che la *nave* o il cammello (la *nave* del deserto) rendono possibile avvicinarsi reciprocamente passando per queste regioni abbandonate e usare il diritto alla *superficie*, che spetta comunitariamente al genere umano, per un possibile commercio. L'ospitalità delle coste marine (per esempio dei barbareschi), che consiste nel depredare le navi nei mari vicini o fare schiavi i marinai naufragati, o quella dei deserti sabbiosi (dei beduini arabi), che consiste nel considerare l'avvicinamento alle tribù nomadi come un diritto al saccheggio, è dunque contraria al diritto di natura, ma tale diritto di ospitalità, cioè la facoltà dei nuovi arrivati stranieri, non si estende al di là delle condizioni della possibilità di *tentare* un commercio con gli antichi abitanti. - In questo modo parti remote del mondo possono pacificamente entrare in relazioni reciproche, che da ultimo divengono regolate pubblicamente da leggi [*öffentlich gesetzlich*], e così possono portare finalmente il genere umano sempre più vicino a una costituzione cosmopolitica [*weltbürgerlichen Verfassung*].

Se si confronta con ciò la condotta *inospitale* degli stati di buoni costumi, specialmente di quelli commerciali, della nostra parte del mondo, l'ingiustizia che dimostrano nella *visita* a paesi e popoli stranieri (che per loro passa per identica alla *conquista*) arriva fino al terrore. L'America, i paesi dei negri, le isole delle spezie, il Capo etc. alla loro scoperta erano per loro paesi che non appartenevano a nessuno; per loro, infatti, gli abitanti non contavano nulla. Nelle Indie orientali (Hindustan), con la scusa del mero proposito di succursali commerciali, introdussero eserciti stranieri ma con essi anche oppressione [359] degli indigeni, istigazione dei vari stati della regione a guerre ampiamente diffuse, carestia, ribellione, tradimento e così via come prosegue la litania di tutti i mali che opprimono il genere umano.

<sup>18</sup> *Gastrecht* ha qui il senso di *ius hospitii* (<[http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/secondary/SMIGRA\\*/Hospitium.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/secondary/SMIGRA*/Hospitium.html)>) o *xenia* (nella tradizione greca): il vincolo di ospitalità derivava da una dichiarazione formale, era ereditario e dava a ciascuna parte il diritto a essere accolta e protetta dall'altra. [N.d.T.]

La Cina<sup>19</sup> e il Giappone (*Nippon*), che avevano fatto esperienza di tali ospiti, hanno perciò permesso saggiamente l'accesso ma non l'ingresso, nel caso della Cina e, nel caso del Giappone, l'hanno concesso a un unico popolo europeo, gli Olandesi, che i giapponesi però escludono, come prigionieri, dalla comunità con gli indigeni. A questo proposito il peggio (o il meglio, considerato dal punto di vista di un giudice morale) è che essi non vengono nemmeno fatti contenti da questa violenza, che tutte queste società commerciali stanno sull'orlo del crollo, che le isole dello zucchero, questa sede della schiavitù più atroce e calcolata, non fruttano nessun vero guadagno, bensì servono solo mediatamente e per

<sup>19</sup> Per scrivere questo grande impero con il nome con cui esso stesso si denomina (cioè *China*, non *Sina* o un suono simile a questo, si deve solo cercare nell'*Alphabetum Tibetanum* di Georgius, pp. 651-654 [si tratta del primo dizionario e grammatica della lingua tibetana stampato in Europa, scritto dal padre agostiniano Antonio Agostino Giorgi <<http://how-to-learn-any-language.com/e/polyglots/giorgi.html>>, *Alphabetum Tibetanum missionum apostolicarum commodo editum*, Roma, 1762 (N.d.T.)], specialmente alla nota b a piè di pagina. - Propriamente, secondo l'osservazione del professor Fischer di Pietroburgo [J.E. Fischer, *Quaestiones petropolitanae, III: De variis nominibus imperii Sinarum*, 1770 <<http://tinyurl.com/67ae4qd>> (N.d.T.)], non porta nessun nome determinato con cui denomina se stesso; il più consueto è ancora quello della parola *Kin*, cioè oro (che i tibetani esprimono con *Ser*) e da qui l'imperatore viene detto re dell'*oro* (del più splendido paese del mondo), la quale parola nell'impero suona probabilmente appunto come *Chin*, ma che può essere pronunciata come *Kin* dai missionari italiani (a causa della lettera gutturale). - Da ciò si desume allora che il paese dei *Seri*, così detto dai romani, era la *China*, ma la seta era spedita in Europa attraverso il *Grande Tibet* (presumibilmente per il *Piccolo Tibet* e la regione di Bukhara attraverso la Persia e così via), la qual cosa conduce a qualche riflessione sull'antichità di questo stato sorprendente, a confronto con quella dell'Hindustan, nel collegamento con il Tibet e, attraverso questo, con il Giappone; mentre il nome *Sina* o *Cina* che i vicini darebbero a questo paese, non porta a nulla. -- Forse si può spiegare anche la relazione antichissima, per quanto mai conosciuta bene, dell'Europa col Tibet sulla base di ciò che *Esichio* ha conservato per noi, cioè il grido Κοῦξ Ὀμπαξ (*Konx Ompax*) dello ierofante nei misteri eleusini (v. *Viaggi del giovane Anacarsi*, V parte, pp. 447 ss.). - Infatti secondo l'*Alphabetum Tibetanum* di Georgius la parola *Concioa*, che ha una impressionante somiglianza con *Konx*, significa *Dio*; *Pah-cio* (ibidem, p. 520), che dai Greci poteva facilmente essere pronunciata come *pax*, significa *promulgator legis*, la divinità diffusa per tutta la natura (detta anche *Cenresi*, p. 177). *Om* però, che La Croze traduce con *benedictus*, *benedetto*, applicato alla divinità non può significare nient'altro che *colui che è lodato in quanto beato* (p. 507). Ora, poiché il padre Franciscus Horatius dai lama tibetani a cui spesso domandava che cosa intendessero con la parola *Dio* (*Concioa*) riceveva sempre la risposta *è la riunione di tutti i santi* (cioè delle anime beate ritornate finalmente nella divinità attraverso la rinascita lamaica, dopo molte migrazioni per corpi d'ogni specie, tramutate in *Burchane*, cioè in esseri degni di adorazione, p. 223), allora quella parola misteriosa, *Konx Ompax*, dovrà certamente significare l'essere supremo, *santo* (*Konx*), *beato* (*Om*) e *sapiente* (*Pax*), diffuso dappertutto nel mondo (la natura personificata), e, usato nei *misteri greci*, avrà certo alluso al *monoteismo* per gli iniziati, in contrasto col *politeismo* del popolo; per quanto padre Horatius (nel luogo citato sopra) in questo senta odore di ateismo. - Ma come quella parola segreta sia pervenuta ai greci attraverso il Tibet si può spiegare nel modo suddetto e per con-

un intento davvero non molto lodevole, cioè la formazione di marinai per le flotte da guerra, e quindi di nuovo per la conduzione delle guerre in Europa; e questo piacerebbe a quelli che si affaticano molto nella devozione, e mentre bevono iniquità come acqua,<sup>20</sup> vogliono essere ritenuti eletti nell'ortodossia.

[360] Ebbene, poiché si è giunti tanto lontano con la comunità (più o meno stretta) ordinariamente prevalsa fra i popoli della terra, che la violazione del diritto in *un* luogo della terra viene sentita in *tutti*, allora l'idea di un diritto cosmopolitico [*Weltbürgerrecht*] non è un modo fantastico e stravagante di rappresentare il diritto, bensì un completamento necessario del codice non scritto tanto del diritto dello stato quanto di quello internazionale [per pervenire] al diritto pubblico degli uomini in generale e così alla pace perpetua, a cui ci si può lusingare di trovarsi in continuo avvicinamento solo a questa condizione.

### *Primo supplemento*

#### *Sulla garanzia della pace perpetua*

Ciò che presta questa *assicurazione* (garanzia) è niente meno che la grande artefice, *Natura* (*natura daedala rerum*),<sup>21</sup> dal cui corso meccanico visibilmente riluce la finalità di far emergere, attraverso la discordia degli esseri umani, la concordia, anche contro la loro volontà, e perciò si chiama *destino* come necessitazione di una causa a noi sconosciuta secondo le sue leggi d'efficacia [361], ma, in considerazione della sua finalità nel corso del mondo, come profonda sapienza di una causa superiore, diretta allo scopo finale [*Endzweck*] del genere umano e predetermi-

verso tramite questo fatto si può rendere verosimile anche il precoce commercio dell'Europa con la China attraverso il Tibet (forse ancor prima che con l'Hindustan).

<sup>20</sup> «Unrecht wie Wasser trinken» è una parafrasi (non colta né da Solari né da Gonnelli) da *Giobbe* 15.16. Nella traduzione di Lutero <[http://www.bibel-online.net/text/luther\\_1912/hiob/15/](http://www.bibel-online.net/text/luther_1912/hiob/15/)>: «Was ist ein Mensch, daß er sollte rein sein, und daß er sollte gerecht sein, der von einem Weibe geboren ist? 15 Siehe, unter seinen Heiligen ist keiner ohne Tadel, und die im Himmel sind nicht rein vor ihm. 16 Wie viel weniger ein Mensch, der ein Greuel und schñöde ist, der Unrecht säuft wie Wasser» («Che è mai l'uomo per esser puro, per esser giusto, egli che è nato da una femmina? 15 Ecco, fra i suoi santi non ce n'è nessuno senza biasimo, e quelli in cielo non sono puri davanti a lui; 16 quanto meno lo è l'uomo, che è abominevole e vile, che tracanna iniquità come acqua!»). [N.d.T.]

<sup>21</sup> Citazione da Lucrezio, *De rerum natura*, V.234 <[http://www.intratext.com/IXT/LAT0019/\\_P5.HTM](http://www.intratext.com/IXT/LAT0019/_P5.HTM)> «quando omnibus omnia large / tellus ipsa parit naturaque daedala rerum» («giacché la terra stessa e la natura artefice della realtà genera abbondantemente tutto a tutti»). La natura celebrata nel poema lucreziano era, secondo le tesi della filosofia di Epicuro, indifferente agli esseri umani e aliena da ogni genere di provvidenza. La scelta di una simile citazione suggerisce che l'invocare la natura - questa natura - come garante abbia un senso sanguinosamente ironico. [N.d.T.]

nante questo corso del mondo, si denomina *provvidenza* [362],<sup>22</sup> che certo noi non *discerniamo* propriamente negli apparati d'arte della natura e neppure *deriviamo per deduzione* da essi, bensì (come in ogni rapporto della forma delle cose a scopi in generale) possiamo e dobbiamo soltanto *supporre*, per farci un concetto, secondo l'analogia delle attività d'arte umane, della loro possibilità; ma rappresentarsi la sua relazione e concordanza con il fine che la ragione immediatamente ci prescrive (quello morale) è un'idea che è certo eccessiva nel rispetto *teoretico*, ma in quello *pratico* (per esempio in considerazione del concetto del dovere della *pace perpetua*, per usare a tale scopo quel meccanismo della natura) è

<sup>22</sup> Nel meccanismo della natura, a cui l'essere umano (in quanto essere sensibile) coappartiene, si mostra, già a fondamento dell'esistenza di quest'ultima, una forma, che non possiamo renderci comprensibile altrimenti che attribuendole il fine di un autore del mondo il quale la predetermina, la cui predeterminazione denominiamo in generale *provvidenza* (divina), e, in quanto è posta al principio del mondo chiamiamo *fondante* (*providentia conditrix; semel iussit, semper parent*, Agostino) [«ordinò una volta, ubbidiscono sempre». È in realtà una citazione alterata da Seneca, *Dialogorum liber I, V 8* <<http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.prov.shtml>>: «semper paret, semel iussit». N.d.T.], ma diciamo *provvidenza governante* (*providentia gubernatrix*), nel corso della natura, il mantenimento di questo secondo leggi universali di finalità; la chiamiamo inoltre *provvidenza conduttrice* (*providentia directrix*) quando è rivolta a fini particolari, ma non prevedibili dall'essere umano, bensì supposti soltanto sulla base dell'accaduto, e finalmente, riguardo a eventi particolari come fini divini non la denominiamo più *provvidenza*, bensì *destinazione* (*directio extraordinaria*), che però voler riconoscere come tale (poiché di fatto indica miracoli, sebbene gli eventi non siano chiamati così) è sciocca presunzione dell'essere umano; perché dedurre da un singolo evento un principio particolare della causa efficiente (che questo evento sia scopo e non semplicemente conseguenza meccanico-naturale accessoria di un altro scopo a noi del tutto sconosciuto) è insensato e arrogante, per quanto devota e umile possa suonare la lingua qui sopra. - Analogamente, è scorretta e autocontraddittoria anche la suddivisione della provvidenza (considerata *materialiter*), secondo il modo in cui passa sugli *oggetti* del mondo, in *universale* e *particolare* (per esempio, che essa si preoccupi certamente della conservazione dei generi delle creature, ma abbandoni gli individui al caso); infatti è detta universale proprio perché nessuna cosa singola venga pensata come da essa esclusa. - Qui ci si riferiva, probabilmente, alla suddivisione della provvidenza (considerata *formaliter*) secondo il modo di attuazione del suo intento: cioè in *ordinaria* (per esempio la morte e la rinascita annuale della natura secondo il cambio delle stagioni) e *straordinaria* (per esempio, il trasporto sulle coste polari, a causa delle correnti marine, di legna che non può crescere in quei luoghi, per i loro abitanti, che non potrebbero vivere senza); in questo caso, pur essendo in grado di spiegarci bene la causa fisico-meccanica di questi fenomeni (per esempio, in virtù delle rive ricoperte di boschi dei fiumi dei paesi temperati, dentro cui cadono quegli alberi e vengono trascinati via per caso dalla corrente del Golfo), non dobbiamo tuttavia trascurare neppure la causa teleologica, che indica la precauzione di una sapienza che regna sulla natura. - Ma deve essere lasciato cadere ciò che concerne il concetto, in uso nelle scuole, di una *adesione* divina, o di una cooperazione (*concursum*) a un effetto nel mondo sensibile. Infatti, voler accoppiare il dissimile (*gryphes jungere equis*) [«aggiungere grifoni insieme a cavalli», da Virgilio, *Ecloga ottava*, 27 <[http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsante01/Vergilius/ver\\_ec08.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsante01/Vergilius/ver_ec08.html)> (N.d.T.)] e fare in modo che

ben fondata dogmaticamente e secondo la sua realtà. - L'uso della parola *natura*, quando si tratta meramente di teoria (e non di religione), è anche più appropriato per i limiti della ragione umana (che, in considerazione della relazione degli effetti alle cause, deve sempre tenersi nei limiti dell'esperienza possibile) e *più moderato* dell'espressione di una *provvidenza* per noi discernibile, con la quale ci si attaccano presuntuosamente ali da Icaro per approssimarci al segreto dei suoi intenti imperscrutabili.

Ora, prima di determinare questa prestazione di garanzia in modo più preciso, sarà necessario ricercare preliminarmente la situazione [*Zustand*] che la natura ha allestito per i personaggi che interagiscono sul suo grande teatro, la quale rende alla fine necessaria la sua assicurazione di pace [363]; - ma poi innanzitutto il modo in cui essa presta questa assicurazione.

Il suo allestimento provvisorio consiste in questo:

1. per gli esseri umani, ha provveduto che potessero vivere in tutte le regioni della terra;
2. attraverso la *guerra* li ha sospinti dovunque, anche nelle regioni più inospitali, per popolarle;
3. attraverso la guerra, appunto, li ha necessitati a entrare in relazioni più o meno legali.

- Che nei deserti freddi sul Mare Glaciale<sup>23</sup> cresca ancora il muschio che la *renna* tira fuori scavando fra la neve, per essere essa stessa il nutrimento o l'animale da tiro dell'Ostiaco o del Samoiedo; o che i deserti sabbiosi salati contengano ancora il *cammello*, il quale sembra quasi

chi è in sé la causa completa dei cambiamenti *integri* la sua propria provvidenza pre-determinante durante il corso del mondo, dire per esempio che *subito dopo* Dio il medico ha risanato l'ammalato, dunque ha partecipato come aiuto, è *in primo luogo* in sé contraddittorio. Infatti *causa solitaria non iuvat*: Dio è l'autore del medico con tutti i suoi farmaci, e quindi, se pur si vuole ascendere al fondamento primo supremo, per noi teoricamente inconcepibile, l'effetto deve essere attribuito *interamente* a lui. Oppure lo si può anche attribuire *interamente* al medico, nella misura in cui si indaga su questo evento come spiegabile secondo l'ordine della natura nella catena delle cause mondane. *In secondo luogo*, un tale modo di pensare fa perdere tutti i principi determinati per il giudizio di un effetto. Ma nell'intento *pratico-morale* (che dunque è rivolto interamente al sovrasensibile), per esempio nella fede che Dio integrerà la deficienza della nostra giustizia, se solo la nostra intenzione è schietta, anche con mezzi per noi inconcepibili, e quindi non dobbiamo affatto allentare la tensione verso il bene, il concetto del concorso divino è del tutto appropriato e perfino necessario; qui però si capisce da sé che nessuno deve tentare di *spiegare* una buona azione (come evento nel mondo), la qual cosa sarebbe una pretesa conoscenza teoretica del sovrasensibile, e perciò insensata.

<sup>23</sup> *Eismeer* è un termine geografico: Kant si sta ovviamente riferendo al Mar Glaciale Artico. [N.d.T.]

creato per il suo attraversamento, è già mirabile. Ma il fine riluce ancor più chiaramente quando si nota che, sulla riva del Mare Glaciale, oltre agli animali con pelliccia, anche foche, trichechi e balene offrono nutrimento della loro carne e fuoco col loro olio per gli abitanti del luogo. Però la previdenza della natura suscita ammirazione soprattutto per il legname galleggiante che essa apporta (senza che si sappia bene da dove venga) a queste regioni prive di piante, senza il quale materiale non potrebbero preparare né i loro mezzi di trasporto e armi, né le loro capanne di residenza; ove poi sono già abbastanza occupati nella guerra contro le bestie da vivere pacificamente fra di loro. - Ma ciò che li ha *spinti fin lì*, è presumibilmente nient'altro che la guerra. Però fra tutti gli animali il primo *strumento bellico* che gli esseri umani abbiano imparato a domare e rendere domestico durante il tempo del popolamento della terra è il *cavallo* (infatti l'elefante va collocato nelle epoche successive, cioè del lusso di stati già costituiti), così come l'arte di coltivare certi tipi di erbe, detti cereali, per noi ora non più riconoscibili secondo la loro qualità originaria, e similmente la riproduzione e il miglioramento dei *tipi di frutta* attraverso il trapianto e l'Innesto (in Europa forse di due specie soltanto, il melo e il pero) poterono svilupparsi solo nella situazione di stati già costituiti, ove c'era una proprietà fondiaria assicurata, - dopo che gli esseri umani, prima in una libertà senza legge, furono riusciti a passare dalla condizione di cacciatori,<sup>24</sup> pescatori e pastori alla *vita agricola*, [364] e vennero allora scoperti *sale e ferro*, che divennero forse i primi articoli ricercati da ogni parte di un traffico commerciale fra popoli diversi, tramite il quale essi furono condotti per la prima volta in una *relazione pacifica* l'uno con l'altro e così in accordo, società e pacifico rapporto anche con i popoli più distanti.

Ora, mentre la natura ha provveduto perché gli esseri umani *potessero* vivere dappertutto sulla terra, ha anche nello stesso tempo dispoiticamente voluto che essi *dovessero* vivere dappertutto, quantunque contro la loro inclinazione, e anche senza che questo dover essere [*Sollen*] presupponesse un concetto di dovere che li vincolasse a ciò mediante una legge morale, - essa ha scelto bensì la guerra, per riuscire in questo suo scopo. Vediamo cioè popoli che fanno riconoscere l'unità della loro origine dall'unità della loro lingua, come i Samoiedi sul Mare Gla-

<sup>24</sup> Fra tutti i modi di vivere quello di *caccia* è senza dubbio il più contrario alla costituzione costumata; perché le famiglie, che devono allora diradarsi, presto diventano reciprocamente *estrane* e, sparpagliate perciò in estese foreste, anche presto *ostili*, in quanto ciascuna ha bisogno di molto spazio per procurarsi da mangiare e da vestire. Il *divieto del sangue fatto a Noè* in *Genesi*, IX.4-6 (che, reiterato diverse volte, fu in seguito imposto come condizione, sebbene in altro riguardo, dai giudeo-cristiani ai cristiani neoconvertiti dal paganesimo, *Atti degli Apostoli*, XV.20 e XXI.25) sembra in origine essere stato null'altro che il *divieto di vivere da cacciatore*; perché in questo caso si deve presentare spesso l'occasione di mangiare carne cruda, con quest'atto viene proibita nello stesso tempo anche questa vita.

ciale, da una parte e dall'altra, nella montagna *altaica*, un popolo di lingua simile, distante duecento miglia da loro, fra i quali ne è penetrato un altro, e cioè un popolo mongolico a cavallo e quindi guerriero, che ha così disperso quella parte del loro ceppo lontano da questa, nelle regioni glaciali più inospitali, ove certo non si sarebbe diffusa per propria inclinazione<sup>25</sup>; - e proprio così i *Finnici* della regione più a nord d'Europa, detti *Lapponi*, furono separati dagli *Ungari*, ora altrettanto lontani ma linguisticamente loro affini,[365] da parte di popoli gotici e sarmatici che avevano fatto irruzione fra di loro;<sup>26</sup> e che cosa mai può aver spinto gli *Eschimesi* (forse antichissimi avventurieri europei, una stirpe interamente diversa da tutti gli americani) al nord e i *Pescere*<sup>27</sup> al sud dell'America fino alla Terra del Fuoco, se non la guerra, di cui la natura si serve come mezzo per popolare la terra dappertutto? La guerra stessa però non ha bisogno di nessun motivo particolare, ma sembra essere radicata nella natura umana e passare addirittura per qualcosa di nobile, a cui l'essere umano è ispirato dall'istinto dell'onore, senza moventi egoistici: così che si giudica (sia da parte dei selvaggi americani, sia di quelli europei ai tempi della cavalleria) immediatamente di grande valore il *coraggio bellico* non solo se c'è la guerra (come è giusto), bensì anche *che* la guerra ci sia; essa è spesso cominciata soltanto per darne prova, e quindi alla guerra in sé viene attribuita una *dignità* intrinseca, tanto che anche i filosofi ne fanno elogio, come se fosse un certo perfezionamento dell'u-

<sup>25</sup> Si potrebbe chiedere: se la natura ha voluto che queste coste polari non dovessero restare disabitate, che sarà dei loro abitanti se a un certo punto (come ci si deve aspettare) essa non porterà più legname galleggiante? Infatti si deve credere che, con l'avanzamento della cultura, gli abitanti delle zone temperate useranno meglio il legname che cresce sulle rive dei loro fiumi e non lo lasceranno cadere in acqua e scorrere via nel mare. Io rispondo: gli abitanti dei fiumi Ob, Yenisei, Lena e così via se lo procureranno col commercio e per ottenerlo scambieranno i prodotti del regno animale di cui il mare sulle coste polari è così ricco; a condizione che la natura li abbia innanzitutto costretti alla pace fra di loro.

<sup>26</sup> Kant sta parlando delle lingue del gruppo uralico, i cui sottogruppi ugro-finnico e samoiedo hanno una caratteristica distribuzione a ponte tra l'Asia nordoccidentale, dove risiede il baricentro della famiglia (samoiedo settentrionale e meridionale), e l'Europa settentrionale (lingue baltofinniche), con un cuneo in Europa centrale (ungherese). Questa distribuzione, intervallata da vaste aree linguistiche diverse, riflette la storia degli spostamenti dei popoli che le parlavano e illustra adeguatamente il punto di Kant. La parentela fra l'ungherese e il lappone era stata dimostrata, solo pochi anni prima, dall'opera del teologo ed astronomo ungherese János Sajnovics (*Demonstratio idioma Ungarorum et Lapponum idem esse*, 1770). Per approfondire, si rinvia a M. Barbera, *Introduzione alla linguistica generale*, <[http://www.bmanuel.org/corling/corling\\_idx.html](http://www.bmanuel.org/corling/corling_idx.html)>. [N.d.T.]

<sup>27</sup> Si tratta degli indigeni della Terra del Fuoco, ora pressoché estinti, che l'esploratore francese Louis-Antoine de Bougainville (*Voyage autour du Monde*, 1771, cap. VII <[http://www.diplomatie.gouv.fr/culture/biblio/foire\\_aux\\_textes/auteurs/bougainv.html](http://www.diplomatie.gouv.fr/culture/biblio/foire_aux_textes/auteurs/bougainv.html)>) aveva battezzato *Pêcherais*, dalla prima parola da loro pronunciata quando lo avevano avvicinato. [N.d.T.]

manità, immemori della massima di quel greco «La guerra è cattiva perché crea più gente malvagia di quanta ne porti via». <sup>28</sup> Tanto basti a proposito di ciò che fa la natura *per il suo proprio fine*, in considerazione del genere umano come ordine animale.

Ora la questione che concerne l'essenziale dell'intento della pace perpetua è: Che cosa in questo intento faccia la natura, con riferimento allo scopo che è reso dovere per l'essere umano dalla sua propria ragione, dunque per sostenere il suo *intento morale*, e come essa presti garanzia che sia assicurato che l'essere umano *farà* quanto secondo leggi di libertà *dovrebbe* fare ma non fa, anche con la coercizione della natura malgrado questa libertà, e precisamente secondo tutti e tre i rapporti del diritto pubblico, cioè del diritto dello *stato*, di quello *internazionale* e di quello *cosmopolitico*. Quando io della natura dico: *vuole* che questo o quello accada, ciò non significa tanto che essa ci impone un dovere di farlo (perché lo può solo la ragion pratica senza coercizione), bensì che lo *fa* da sé, lo si voglia o no (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*). <sup>29</sup>

1. Anche se un popolo non fosse necessitato da discordie interne a sottomettersi alla coercizione di leggi pubbliche, lo farebbe dall'esterno la guerra, perché, secondo il summenzionato allestimento di natura, ciascun popolo si trova davanti come vicino un altro popolo che lo preme, nei cui confronti si deve costituire internamente a stato per [366] esservi armato contro come *potenza*. Ora, la costituzione *repubblicana* è l'unica a essere perfettamente adeguata all'idea del diritto degli esseri umani, ma anche la più difficile da istituire e ancor più

<sup>28</sup> Secondo F. Gonnelli (ivi p. 207) la fonte della citazione di Kant è un frammento presente in *Ioannou Stobaiou Anthologion - Ioannis Stobaei Florilegium*, a cura di A. Meinecke, Leipzig, Teubner, 1855, II, 302, <<http://www.archive.org/details/ian-noustobaioua01stobgoog>> (oppure C.Wachsmuth, O.Hense, IV.9.11, <<http://ia700309.us.archive.org/14/items/joannisstobaeian04stovuoft>>): «Il socratico Antistene, poiché qualcuno affermava che la guerra avrebbe rovinato i poveri (*penetas*), disse: - Però ne creerà molti. - ». Per trovare una familiarità con la citazione di Kant bisogna però attribuire al sostantivo *penes*, che indica una persona povera, costretta a lavorare per vivere, il senso di «malvagio» (*poneros*), come riconosce lo stesso autore a cui Gonnelli si ispira (S. Sambursky, *Zum Ursprung eines nicht nachgewiesenen Zitates bei Kant*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 59/3, p. 280, 1977, <<http://www.reference-global.com/doi/abs/10.1515/agph.1977.59.3.280>>), il quale suppone che Kant abbia modificato la citazione *ad hoc* o abbia lavorato su materiale di seconda mano. Se non vogliamo alterare così profondamente il senso delle parole, potremmo ipotizzare in alternativa che la fonte di Kant sia, per via di deduzione, una battuta di Neottolemo nel *Filottete* di Sofocle (435, <<http://tinyurl.com/6yrp7rd>> traduzione mia): «La guerra, di proposito, non porta via nessun malvagio, ma sempre i buoni». Anche questa ipotesi, però, è poco soddisfacente, perché richiede un'alterazione - ancorché meno radicale - della fonte.

<sup>29</sup> Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, cit. 107, 11, 5: «I decreti del destino guidano chi è consenziente, e trascinano chi non lo è». Qui ricorre la stessa citazione di Seneca che conclude la terza parte del *Detto comune*. [N.d.T.]



da mantenere, tanto che molti affermano che dovrebbe essere uno stato di *angeli*, perché gli esseri umani, con le loro inclinazioni egoistiche, non sarebbero capaci di una costituzione di forma così sublime. Ma ora la natura viene in aiuto alla volontà universale fondata nella ragione, onorata ma impotente per la prassi, e proprio tramite quelle inclinazioni egoistiche, così che dipende solo da una buona organizzazione dello stato (che è tuttavia nella facoltà degli esseri umani) dirigere le loro forze l'una contro l'altra in modo che l'una freni l'altra nel suo effetto distruttivo, oppure lo elimini: così che per la ragione l'esito è come se entrambe non ci fossero affatto, e l'essere umano viene costretto a essere nondimeno un buon cittadino, sebbene non moralmente buono. Il problema dell'edificazione dello stato, duro come ha l'aria di essere, è risolvibile anche per un popolo di diavoli (purché abbiano intelletto), ed è il seguente: Si deve dar ordine a una moltitudine di esseri razionali che tutti insieme richiedono leggi universali per la loro conservazione, ma ciascuno dei quali è in segreto incline a sottrarsi, e la loro costituzione deve essere disposta così che, sebbene essi nelle loro intenzioni private si oppongano l'uno contro l'altro, tuttavia si trattengano a vicenda in modo tale che nel loro comportamento pubblico l'effetto sia proprio come se non avessero tali tendenze malvagie. Un tale problema deve essere *risolvibile*. Infatti non è il miglioramento morale degli esseri umani, bensì soltanto il meccanismo della natura di cui si tratta di sapere come lo si possa usare, con esseri umani, per indirizzare la contrapposizione delle loro intenzioni ostili, in un popolo, così che esse stesse li necessitino a sottoporsi reciprocamente a leggi coercitive, e in questo modo causino necessariamente la situazione di pace nella quale le leggi hanno vigore. Anche per gli stati effettivamente esistenti, organizzati in modo ancora molto imperfetto, si può vedere che però già si approssimano molto, nel comportamento esterno, a ciò che prescrive l'idea del diritto, sebbene non ne sia sicuramente causa l'interno della moralità (né, analogamente, ci si deve attendere da esso la buona costituzione statale, bensì, viceversa, ci si deve aspettare innanzitutto da quest'ultima la buona formazione morale di un popolo), e quindi il meccanismo della natura, tramite le inclinazioni egoistiche che per natura si oppongono l'una all'altra anche esternamente, può essere usato dalla ragione come un mezzo [367] per far spazio al suo proprio scopo, la prescrizione giuridica, e pertanto anche per promuovere e assicurare la pace sia interna sia esterna, per quanto dipende dallo stato stesso. - Vale a dire, dunque: la natura vuole irresistibilmente che il diritto alla fine ottenga il potere supremo. Ora, ciò che si trascura di fare, alla fine si fa da sé, sebbene con molto disa-

gio «Se si incurva la canna troppo forte, la si rompe; e chi vuole troppo, non vuole niente» (*Bouterwek*).<sup>30</sup>

2. L'idea del diritto internazionale presuppone la *separazione* di molti stati confinanti reciprocamente indipendenti; e sebbene una tale situazione sia già di per sé uno stato di guerra (quando una lega confederativa [*föderative Vereinigung*] non previene lo scoppio delle ostilità), secondo l'idea della ragione è però meglio così che la loro fusione da parte di una potenza che supera le altre e si trasforma in una monarchia universale; perché le leggi, quando l'estensione del governo si accresce, perdono sempre più la loro energia, e un dispotismo senz'anima, dopo aver estirpato i germi del bene, decade alla fine in anarchia. Nondimeno, è desiderio di ogni stato (o del suo capo) assestarsi in questo modo in quella condizione di pace permanente in cui questi domina, se possibile, il mondo intero. Ma la *natura* vuole altrimenti. - Essa si serve di due mezzi per trattenerne i popoli dal mescolarsi e per separarli, la varietà delle *lingue* e delle *religioni*,<sup>31</sup> che certo porta con sé l'inclinazione all'odio reciproco e pretesti per la guerra, ma conduce pure, con la crescita della cultura e con l'approssimarsi graduale degli esseri umani a una maggiore armonia nei principi, all'accordo in una pace che non è creata e garantita come quel dispotismo (sul cimitero della libertà) dall'indebolimento di tutte le forze, bensì dal loro equilibrio nella loro più viva competizione.

3. [368] Come la natura divide sapientemente i popoli che alla volontà di ogni stato piacerebbe unificare sotto di sé con l'astuzia o con la violenza, addirittura secondo principi del diritto internazionale, così, d'altra parte, essa unifica anche, tramite l'utile reciproco, popoli che il concetto del diritto cosmopolitico non avrebbe garantito contro la violenza e la guerra. È lo *spirito del commercio*, che non può esistere assieme alla guerra e che presto o tardi si impossesserà di ogni popolo. Poiché, difatti, potrebbe ben darsi che, fra tutti i poteri (mezzi) subordinati a quello dello stato, il *potere del denaro* fosse il più affidabile, gli stati si vedono sollecitati (tuttavia non certo tramite i moventi della moralità) a promuovere la nobile pace, e, dovunque

<sup>30</sup> Kant attribuisce a Friedrich Bouterwek un verso di cui è stata trovata attestazione nella poesia di *Der Vogel Urselbst, seine Recensenten und der Genius* (<<http://gutenberg.spiegel.de/buerger/gedichte/urselbst.htm>>) di Gottfried August Bürger, che fu fra l'altro il traduttore tedesco delle avventure del Barone di Münchhausen. [N.d.T.]

<sup>31</sup> *Diversità delle religioni*: che espressione bizzarra! Proprio come se si parlasse anche di morali diverse. Ci possono certo essere diversi *modi di aver fede* [*Glaubensarten*], in merito a mezzi storici, usati non nella religione bensì nella storia della sua promozione, che ricadono nel campo dell'erudizione, e similmente diversi *libri religiosi* (*Zendavesta*, *Veda*, *Corano* e così via), ma soltanto un'unica *religione* valida per tutti gli esseri umani e in tutti i tempi. Quelli dunque non possono contenere nient'altro che il veicolo della religione, che è casuale e può variare secondo la diversità delle epoche e dei luoghi.

nel mondo minacci di scoppiare la guerra, ad allontanarla con arbitrati, dunque proprio come se stessero in una alleanza stabile: infatti grandi leghe per la guerra, secondo la natura della cosa, possono aver luogo molto raramente, e ancor più raramente riuscire. - In questo modo la natura garantisce la pace perpetua, proprio attraverso il meccanismo delle inclinazioni umane; tuttavia con una sicurezza che non è sufficiente per *profetizzarne* (teoreticamente) l'avvenire, ma che basta nell'intento pratico e rende un dovere sforzarsi per questo scopo (che non è semplicemente chimerico).

### *Secondo supplemento*

#### *Articolo segreto per la pace perpetua*

In negoziati di diritto pubblico un articolo segreto è oggettivamente, cioè considerato secondo il suo contenuto, una contraddizione; ma soggettivamente, giudicato secondo la qualità della persona che lo detta, può certamente esserci un segreto, che cioè questa trovi pericoloso per la sua dignità annunciarsi pubblicamente come sua autrice.

L'unico articolo di questa specie è contenuto nella proposizione: *le massime dei filosofi sulle condizioni di possibilità della pace pubblica devono essere consultate dagli stati armati per la guerra.*

Però per l'autorità legislativa di uno stato, a cui bisogna [*muß*] naturalmente attribuire la più grande sapienza, cercare insegnamento da *sudditi* (i filosofi) sui principi del suo comportamento nei confronti di altri stati appare disdicevole; ma farlo, nondimeno, [369] assai raccomandabile. Dunque lo stato *esorterà tacitamente* questi ultimi (facendone quindi un segreto) *a insegnare*, il che vale a dire: li *lascerà parlare* liberamente e pubblicamente sulle massime universali della conduzione della guerra e dell'istituzione della pace (perché essi lo faranno già da sé, purché non lo si vieti loro), e su questo punto il mutuo accordo degli stati non ha bisogno di nessuna convenzione particolare a questo proposito, ma sta già nell'obbligazione a opera della ragione umana universale (moralmente legislatrice). - Ma con ciò non si intende che lo stato debba accordar preferenza ai principi del filosofo prima che alle pronunce del giurista (il rappresentante del potere dello stato), bensì solo che lo si *ascolti*. Il giurista, che si è eretto a simbolo la *bilancia* del diritto e contemporaneamente anche la *spada* della giustizia, si serve generalmente della seconda non soltanto semplicemente per tener lontane dalla prima tutte le influenze estranee, bensì, se uno dei piatti non vuole scendere, per metterci dentro anche la spada (*vae victis*);<sup>32</sup> di questo il giurista che

<sup>32</sup> Citazione da Tito Livio, *Ab urbe condita*, V.48.9 <<http://tinyurl.com/3rwz4z4>>; Brenno, il capo dei Galli che avevano occupato Roma, aveva acconsentito

non è allo stesso tempo filosofo (anche secondo la moralità) ha la più grande tentazione, perché il suo ufficio è soltanto applicare leggi esistenti, ma non ricercare se queste stesse abbiamo bisogno di un miglioramento, e considera superiore il rango della sua facoltà, in realtà inferiore, perché è accompagnato dal potere (come avviene anche per le altre due<sup>33</sup>). - Sotto questa forza congiunta, la facoltà filosofica è in un rango assai umile. Così della filosofia si dice per esempio che sia l'*ancella* della teologia<sup>34</sup> (e similmente delle altre due). - Ma non si distingue bene se alla sua graziosa signora porti davanti la fiaccola o le regga da dietro lo strascico.

Che i re facciano filosofia o i filosofi diventino re<sup>35</sup> non c'è da aspettarselo, ma neppure da desiderarlo: perché il possesso del potere corrompe inevitabilmente il giudizio libero della ragione. Che però re e po-

ad andarsene in cambio di un tributo in oro. I romani, pesandolo, gli avevano fatto notare che i pesi della bilancia erano truccati; Brenno aveva replicato gettando sul piatto anche la spada e dicendo, appunto, «Guai ai vinti!», per comunicare che l'unica legge che riconosceva era quella del più forte. [N.d.T.]

<sup>33</sup> Kant allude alle altre due facoltà superiori del suo ordinamento accademico, che erano, accanto alla giurisprudenza, la medicina e la teologia; la filosofia invece era la facoltà inferiore. [N.d.T.]

<sup>34</sup> Questa espressione è spesso attribuita a Tommaso d'Aquino, che aveva sostenuto il primato della teologia sulla filosofia, in questi termini: (*Summa Theologiae* I, q. 1 a. 5 ad 2 <<http://www.corpusthomicum.org/sth1001.html>>) «Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri; qui ex his quae per naturalem rationem (ex qua procedunt aliae scientiae) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur», cioè:

«Infatti [la teologia] non riceve i suoi principi da altre scienze, ma immediatamente da Dio per rivelazione. E perciò non è recipiente di altre scienze come da superiori, ma se ne serve come di inferiori e ancelle, come le scienze architettoniche adoperano quelle che forniscono materiali, o la scienza politica quella militare. Il fatto stesso di usarle così non è dovuto a un suo difetto o a una sua insufficienza, ma a una difetto del nostro intelletto; il quale si conduce più facilmente da ciò che è conosciuto tramite la ragione naturale (da cui procedono le altre scienze) a ciò che è al di sopra della ragione, che è trasmesso in questa scienza».

In realtà, se ne trova una attestazione più antica in Pier Damiani, *De divina omnipotentia in reparatione corruptae*, 7.20, in J.P. Migne, *Patrologia Latina* <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_1007-1072\\_Petrus\\_Damianus\\_Opusculum\\_36\\_De\\_Divina\\_Omnipotentia\\_In\\_Reparatione\\_Corruptae\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1007-1072_Petrus_Damianus_Opusculum_36_De_Divina_Omnipotentia_In_Reparatione_Corruptae_MLT.pdf)>.html>: «Sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire»; e molto prima l'immagine fu usata dal neoplatonico ebreo del I secolo d.C. Filone di Alessandria, che illustrava il rapporto fra filosofia e rivelazione così: «hosper he enkyklios mousike philosophias, houto kai philosophia doule sophias», cioè: «come le arti lo sono della filosofia, così la filosofia è serva della sapienza», *De congressu eruditionis gratia*, 79-80 <<http://khazarzar.skeptik.net/books/philos/congresg.pdf>>. [N.d.T.]

<sup>35</sup> Questa è una evidente parafrasi di Platone, *Repubblica*, 499b-c. [N.d.T.]

poli regali (che dominano se stessi secondo leggi di uguaglianza) non facciamo scomparire o ammutolire la classe dei filosofi, ma la lascio parlare pubblicamente, è indispensabile a entrambi per illuminare la loro attività, e, poiché questa classe è secondo la sua natura incapace di cospirazioni e conciliaboli, non è esposta al sospetto di fare *propaganda* per maldicenza. [370]

## Appendice

### I. Sulla discordanza fra la morale e la politica nell'intento della pace perpetua

La morale è già in se stessa una pratica in senso oggettivo, come *corpus [Inbegriff]* di leggi che comandano incondizionatamente, secondo le quali *dobbiamo* agire, ed è una assurdità palese, dopo che a questo concetto del dovere si è accordata la sua autorità, voler continuare a dire che però non si è *in grado* di farlo. Infatti in tal caso questo concetto cade da sé dalla morale (*ultra posse nemo obligatur*);<sup>36</sup> perciò non ci può essere un contrasto della politica, come dottrina applicata del diritto, con la morale, sempre come dottrina del diritto, ma teoretica (e quindi non ci può essere un contrasto della pratica con la teoria); si dovrebbe infatti intendere la morale come una generale *dottrina della prudenza*, cioè una teoria della massime per scegliere i mezzi più adatti ai propri intenti calcolati per il proprio vantaggio, cioè negare che ci sia in generale una morale.

La politica dice *Siate prudenti come serpenti*; la morale aggiunge (come condizione limitante) *e semplici come colombe*.<sup>37</sup> Se entrambe non possono esistere insieme in un comandamento, è allora effettivamente un contrasto della politica con la morale; ma se invece entrambe devono essere assolutamente congiunte, allora il concetto del contrario è assurdo, e la questione di come sia da appianare quel contrasto non si può nemmeno presentare come problema. Benché il principio *l'onestà è la miglior politica* contenga una teoria che purtroppo molto spesso contraddice la pratica, il principio, parimenti teoretico, *l'onestà è migliore di ogni politica* è però infinitamente superiore a ogni obiezione, anzi è la condizione indispensabile di quest'ultima. Il dio Termine della morale<sup>38</sup> non cede a Giove (il dio Termine del potere); questo, infatti, è ancora

<sup>36</sup> «Nessuno è obbligato al di là di quanto può»: versione della massima *impossibile nulla obligatio est*, Celsus, *Digesto* 50.17.185 <<http://web.upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/Corpus/d-50.htm#17>>. [N.d.T.]

<sup>37</sup> Mt. 10,16: dalla traduzione di Lutero <[http://www.bibel-online.net/text/luther\\_1912/matthaeus/10/#16](http://www.bibel-online.net/text/luther_1912/matthaeus/10/#16)>: «Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe; darum seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben!». [N.d.T.]

sottoposto al destino, cioè la ragione non è abbastanza illuminata per abbracciare con lo sguardo la serie delle cause predeterminanti, che permettono di preannunciare con sicurezza, secondo il meccanismo della natura, l'esito fortunato o sfortunato delle azioni e delle omissioni umane (benché lo lascino sperare in conformità al desiderio). Ma per ciò che si ha da fare per rimanere nel tracciato del dovere (secondo regole di sapienza), e quindi per lo scopo finale, la ragione ci fa ovunque lume con sufficiente chiarezza.

[371] Ora, però, il pratico (per il quale la morale è semplice teoria) fonda propriamente il suo disconoscimento desolato della nostra generosa speranza (anche ammettendo *dovere e potere*) su questo fatto: che egli pretende di prevedere dalla natura dell'uomo che egli non *vorrà* mai quanto si richiede per dar luogo a quello scopo che conduce alla pace perpetua. - È però vero che il volere di *tutti* i singoli esseri umani di vivere in una costituzione legale secondo principi di libertà (l'unità *distributiva* della volontà di *tutti*) non è sufficiente a questo scopo, ma si richiede in più la soluzione di un problema difficile, che *tutti insieme* vogliono questa situazione (l'unità *collettiva* della volontà unificata), perché la società civile si trasformi in un intero, e, siccome al di sopra di questa varietà del volere particolare di tutti deve sopraggiungere ancora una causa unificante del medesimo, per trar fuori una volontà comune di cui nessuno di loro è capace, allora nell'*attuazione* di quell'idea (nella pratica) non si può contare su nessun altro inizio della condizione [*Zustand*] giuridica se non quello per mezzo della *forza*, sulla cui coercizione si fonda poi il diritto pubblico; ciò allora certamente induce ad aspettarsi già in anticipo grandi deviazioni da quell'idea (della teoria) nell'esperienza effettiva (poiché comunque qui si può tener poco conto dell'intenzione morale del legislatore di rimettere a questo, dopo aver riunito la massa informe in un popolo, l'attuazione di una costituzione giuridica tramite le loro comuni volontà).

Si dice allora: una volta che uno ha il potere in mano, non si farà prescrivere leggi dal popolo. Uno stato, una volta che ha titolo a non essere sottoposto a nessuna legge esterna, riguardo al modo in cui deve perseguire il suo diritto nei confronti di altri stati non *vorrà* rendersi dipendente dal loro tribunale, e anche una parte del mondo, se si sente superiore a un'altra che peraltro non le fa opposizione, non lascerà inutilizzato lo strumento del rafforzamento della propria potenza per mezzo della spoliazione o addirittura dominazione di quest'ultima, e così tutti i piani della teoria per il diritto statale, per il diritto internazionale e per quello cosmopolitico svaniscono in ideali vuoti di contenuto, inattuabili, mentre potrebbe sperare di trovare un fondamento sicuro per il suo edificio di prudenza politica [*Staatsklugheit*] solo una pratica che si basa sui

<sup>38</sup> Il dio Termine (*Grenzgott*) era la divinità romana che proteggeva i confini. [N.d.T.]

principi empirici della natura umana, la quale non considera troppo basso trarre ammaestramento per le sue massime dal modo in cui va il mondo.

[372] Tuttavia, se non c'è una libertà e una legge morale su di essa fondata, ma tutto ciò che avviene o può avvenire è mero meccanismo della natura, allora la politica (come arte di usare tale meccanismo per governare gli esseri umani) è, nella sua intrezza, la sapienza pratica, e il concetto del diritto un pensiero vuoto di contenuto. Ma se però si trova indispensabilmente necessario connettere questo concetto alla politica, e anzi elevarlo a condizione limitatrice di quest'ultima, allora si deve ammettere la conciliabilità di entrambi. Ora, io posso certamente pensare un *politico morale*, cioè un politico che interpreti i principi della prudenza politica in modo tale che possano consistere con la morale, ma non un *moralista politico*, che si forgia una morale così come la trova conveniente il vantaggio dello statista.

Il politico morale adotterà come principio questo: una volta che nella costituzione dello stato o nella relazione fra gli stati si trovino vizi che non si sono potuti prevenire, è dovere, specialmente per i capi di stato, di occuparsi del modo in cui, appena possibile, possa essere migliorata e resa più adeguata al diritto naturale, come ci sta a modello davanti agli occhi nell'idea della ragione: anche se dovesse costare sacrifici al loro egoismo. Ora, poiché la lacerazione di un vincolo dell'unione dello stato o dell'unione cosmopolitica prima che una costituzione migliore sia pronta a subentrare al suo posto è contro ogni prudenza politica, concordemente, in questo caso, con la morale, sarebbe certo insensato pretendere che quel vizio debba essere modificato subito e con veemenza; ma si può esigere però che almeno la massima della necessità di una tale modifica sia intimamente presente a chi detiene il potere, per rimanere in continua approssimazione allo scopo (della migliore costituzione secondo le leggi del diritto). Uno stato può già *governarsi* in modo repubblicano, sebbene abbia ancora, secondo la costituzione esistente, un *potere sovrano* dispotico, finché il popolo non diviene in grado a poco a poco di farsi influenzare dalla semplice idea dell'autorità della legge (proprio come se avesse forza fisica) e si trova capace di una legislazione propria (che si fonda originariamente sul diritto). Se anche si fosse ottenuta in modo contrario al diritto una costituzione più conforme alla legge con la veemenza di una *rivoluzione* causata dalla cattiva costituzione, neppure allora si dovrebbe più ritenere lecito ricondurre il popolo di nuovo a quella vecchia, per quanto chi vi si intromettesse violentemente [373] o d'astuzia, mentre quella è in vigore, sarebbe con diritto soggetto alle pene previste per il sovversivo. Ma per quanto riguarda il rapporto esterno fra stati, non si può pretendere da uno stato che esso debba deporre la sua costituzione, sebbene dispotica (che però è quella più forte rispetto a nemici esterni), finché corre pericolo di essere subito inghiottito da

altri stati; quindi, per quel proposito, deve però essere lecito anche il differimento dell'attuazione a una occasione migliore.<sup>39</sup>

Quindi può sempre darsi che i moralisti dispotizzanti (che sono manchevoli nell'applicazione) contravvengano variamente alla prudenza politica (con misure prese o apprezzate in modo avventato), però in questa loro infrazione contro la natura è inevitabile che l'esperienza li porti a poco a poco su un percorso migliore; invece i politici moralizzanti, tramite il pretesto di principi contrari al diritto, con la scusa di una natura umana *incapace* del bene secondo l'idea come la prescrive la ragione, *rendono* il miglioramento *impossibile* per quanto sta in loro e perpetuano la lesione del diritto.

In luogo della pratica di cui si vantano, questi uomini politicamente prudenti procedono con *intrighi*, in quanto mirano semplicemente a sacrificare il popolo e, se possibile, il mondo intero, compiacendo il potere al momento dominante (per non mancare ai loro interessi privati), secondo il modo dei giuristi puri (di mestiere, non di *legislazione*) se si spingono fino alla politica. Infatti, poiché la loro mansione non è sofisticare sulla legislazione stessa, bensì eseguire le norme attuali del diritto locale, per loro ogni costituzione legale esistente al momento, e quella seguente, se viene modificata in sede superiore, deve essere sempre la migliore; perché allora tutto [374] è nel dovuto ordine meccanico. Ma se questa abilità di star ritti su ogni sella instilla loro l'illusione di saper giudicare anche sui principi di una *costituzione statale* in generale secondo concetti di diritto (quindi a priori e non empiricamente); se si gloriano di conoscere *esseri umani* (cosa che è certo da aspettarsi, perché hanno a che fare con molti), senza però conoscere l'*essere umano* e ciò che si può fare di lui (per la qual cosa si esige una superiore prospettiva di osservazione antropologica), ma provvisti di questi concetti, si volgono al diritto dello stato e al diritto internazionale come lo prescrive la ragione, allora non possono compiere questo transito se non con uno spirito capzioso, perché seguono il loro procedimento abituale (quello di un meccanismo secondo leggi coercitive date dispoticamente) anche ove i concetti della ragione vogliono conoscere esclusivamente una coercizione fondata secondo principi di libertà, tramite la quale innanzitutto è possi-

<sup>39</sup> Lasciar permanere la condizione di un diritto pubblico affetto da ingiustizia fin tanto che il tutto o si è maturato da sé a un sovvertimento pieno, o è stato portato vicino a maturazione con mezzi pacifici, sono, queste, leggi permissive della ragione; perché una qualche costituzione *giuridica*, sebbene conforme al diritto solo in grado minimo, è meglio di nessuna, destino, quest'ultimo (di anarchia) che toccherebbe a una riforma *avventata*. - Dunque la sapienza politica, nella situazione in cui sono ora le cose, si erigerà a dovere riforme adeguate all'ideale del diritto pubblico; ma non userà le rivoluzioni, quando la natura le causa da sé, come pretesto per una oppressione ancora maggiore, bensì come appello della natura a realizzare con riforme profonde una costituzione legale fondata su principi di libertà, in quanto l'unica durevole.



bile a buon diritto una costituzione statale durevole; problema, questo, che il presunto pratico crede di poter risolvere empiricamente, trascurando quell'idea, in base all'esperienza di come sono state organizzate le costituzioni statali, per quanto per lo più contrarie al diritto, che hanno meglio resistito finora. - Le massime di cui si serve a questo scopo (anche se non le fa diventare note) derivano press'a poco dalle massime sofistiche seguenti:

1. *Fac et excusa*. Afferra l'occasione favorevole per una presa di possesso di tua propria autorità (di un diritto dello stato o sul suo popolo, o su uno confinante); la giustificazione si reciterà *a fatto compiuto*, e la violenza si lascerà scusare (principalmente nel primo caso, in cui la violenza superiore, all'interno, è direttamente anche l'autorità legislativa a cui si deve obbedire senza ragionarci sopra) molto più facilmente e brillantemente che se si volessero prima meditare motivi convincenti e rimanere ad aspettare i contro-argomenti. Proprio questa arroganza dà una certa apparenza di interna convinzione della legittimità dell'atto e il dio *bonus eventus*<sup>40</sup> è in seguito il miglior rappresentante del diritto.
2. *Si fecisti, nega*. Del male che tu stesso hai commesso, per esempio per portare il tuo popolo alla disperazione e così alla rivolta, nega che sia colpa *tua*; bensì afferma che sia colpa dell'indocilità dei sudditi o anche, nell'occupazione di un popolo confinante, della natura dell'essere umano, il quale, se non [375] previene l'altro con la violenza, può sicuramente contare sul fatto che questi preverrà lui e se ne impadronirà.
3. *Divide et impera*. Cioè: se nel tuo popolo ci sono certi capi privilegiati che ti hanno eletto semplicemente loro capo supremo (*primus inter pares*), dividili fra loro e separali dal popolo: sostieni allora quest'ultimo, con la simulazione di una libertà maggiore, e così tutto dipenderà dalla tua volontà incondizionata. O nel caso di stati esteri, eccitare discordia fra loro è un mezzo abbastanza sicuro per sotmetterli uno dopo l'altro, con l'apparenza di soccorrere il più debole.

Ora, certamente nessuno si fa raggirare da queste massime politiche; infatti nel complesso sono già generalmente note; né è il caso di vergognarsene, come se l'ingiustizia brillasse troppo chiaramente ai nostri occhi. Infatti le grandi potenze non si vergognano mai davanti al giudizio della gente comune, ma solo l'una di fronte all'altra, ma per quanto concerne quei principi non li fa svergognare il fatto che diventino pubblici, bensì che *falliscano* (perché rispetto alla moralità delle massime convengono reciprocamente), così rimane sempre loro *l'onore politico* su cui

<sup>40</sup> *Bonus Eventus* era una divinità romana che personificava il successo. [N.d.T.]

possono sicuramente contare, e cioè l'onore dell'*estensione della loro potenza*, in qualunque modo l'abbiano guadagnata.<sup>41</sup>

---

Da tutte queste tortuosità serpentine di una dottrina immorale della prudenza per produrre, da quella di guerra dello stato di natura, la condizione di pace fra gli esseri umani, si chiarisce almeno che [376] questi possono sfuggire al concetto del diritto nelle loro relazioni private tanto poco quanto in quelle pubbliche, e non osano fondare pubblicamente la politica solo sui maneggi della prudenza e rifiutare pertanto ogni obbedienza al concetto di un diritto pubblico (cosa appariscente soprattutto nel concetto di diritto internazionale), bensì lasciano prestare al concetto in sé tutti gli onori dovuti, dovessero pur escogitare cento pretesti e dissimulazioni per eluderlo nella pratica e attribuire a torto l'autorità di essere l'origine e il legame di ogni diritto alla violenza usata con astuzia. - Per por fine a questa sofistica (sebbene non all'ingiustizia che essa pretestuosamente giustifica) e portare gli ambigui *rappresentanti* dei potenti della terra alla confessione che non è il diritto ma la violenza, per il cui vantaggio essi parlano, ciò da cui prendono il tono, proprio come se essi stessi avessero a questo proposito qualcosa da ordinare, sarà bene svelare l'illusione con cui si inganna se stessi e gli altri, trovare il principio supremo da cui deriva l'intento della pace perpetua e mostrare che ogni male che gli fa ostacolo proviene dal fatto che il moralista politico co-

<sup>41</sup> Sebbene si possa continuare a dubitare di una certa malvagità radicata nella natura umana di *uomini* che vivono insieme in uno stato, e, in luogo di quella, si possa addurre con una certa verosimiglianza la mancanza di una cultura non ancora sufficientemente progredita (la *rozzezza*) a causa dei fenomeni del loro modo di pensare contrari al diritto, essa però salta all'occhio nella maniera più scoperta e irresistibile nel rapporto esterno fra gli *stati*. All'interno di ciascuno stato essa è velata dalla coercizione delle leggi civili, perché all'inclinazione dei cittadini alla violenza reciproca si oppone potentemente una violenza maggiore, e cioè quella del governo, e così non solo dà al tutto una tinta morale (*causae non causae*), ma anche lo sviluppo della disposizione morale al rispetto immediato per il diritto è effettivamente molto agevolato perché si mette un freno all'eruzione delle inclinazioni contrarie al diritto. - Infatti di sé ciascuno crede che considererebbe sacro il concetto di diritto e lo osserverebbe fedelmente, se solo si potesse attendere lo stesso da ogni altro; questo glielo garantisce in parte il governo, e per suo tramite viene fatto un gran passo verso la moralità (sebbene non ancora un passo morale) di essere attaccato a questo concetto del dovere anche per se stesso, senza riguardo al contraccambio. - Ma poiché ciascuno, nella sua buona opinione di sé, presuppone però negli altri la disposizione cattiva, essi pronunciano scambievolmente il loro giudizio l'uno verso l'altro che tutti, per quanto concerne il *fatto*, valgono poco (rimanga pure non trattato da dove ciò derivi, poiché alla *natura* dell'uomo, come essere libero, non si può dar colpa). Però, poiché anche il rispetto per il concetto del diritto, da cui l'essere umano non può assolutamente sciogliersi, sanziona nel modo più solenne la teoria secondo cui abbiamo la capacità di divenirvi adeguati, ognuno vede che da parte sua deve agire conformemente a esso, comunque vogliono comportarsi gli altri.

mincia dove il politico morale giustamente finisce e, subordinando così i principi allo scopo (cioè attaccando i cavalli dietro la carrozza), vanifica il suo stesso intento di mettere la politica d'accordo con la morale.

Per mettere la filosofia pratica d'accordo con se stessa è necessario innanzitutto decidere la questione se nei problemi della ragion pratica [377] si debba cominciare dal suo principio *materiale*, lo scopo (in quanto oggetto dell'arbitrio), o da quello *formale*, cioè da quel principio (posto meramente sulla libertà nel rapporto esterno) secondo cui si dice: agisci così che tu possa volere che la tua massima debba diventare una legge universale (qualsiasi sia lo scopo).

Senza nessun dubbio il secondo principio deve precedere; infatti, come principio di diritto, ha una necessità incondizionata, invece il primo è necessitante solo con il presupposto delle condizioni empiriche dello scopo che si propone, cioè della sua attuazione, e se questo fine (per esempio la pace perpetua) fosse anche un dovere, esso stesso dovrebbe però essere stato dedotto dal principio formale delle massime dell'agire esteriore. - Ora, il primo principio, quello del *moralista politico* (il problema del diritto dello stato, del diritto internazionale e del diritto cosmopolitico) è un semplice *problema tecnico* (*problema technicum*), il secondo di contro, come principio del *politico morale*, per il quale è un *problema morale* (*problema morale*), è immensamente diverso nel procedimento per introdurre la pace perpetua, che si desidera non meramente come bene fisico, ma anche come situazione risultante dal riconoscimento del dovere.

Per la soluzione del primo problema, cioè quello della prudenza politica, si richiede molta conoscenza della natura, per usare il suo meccanismo per lo scopo che si ha in animo, e però tutto questo è incerto riguardo al suo risultato in riferimento alla pace perpetua, si considerino l'una o l'altra delle tre partizioni del diritto pubblico. È incerto se il popolo possa essere mantenuto a lungo, all'interno, ubbidiente e allo stesso tempo fiorente meglio con la severità o con l'esca della vanità, con il principato di un'unica persona o con l'associazione di più capi, forse anche semplicemente con una nobiltà di ufficio o col potere popolare. Di tutti i modi di governo (escluso l'unico autenticamente repubblicano, che però può venire in mente solo a un politico morale) si hanno nella storia esempi contrapposti. - Ancora più incerto è un presunto *diritto internazionale* eretto su statuti secondo piani ministeriali, che di fatto è solo una parola senza contenuto e riposa su trattati che contengono al contempo, nell'atto stesso della loro conclusione, la segreta riserva della loro violazione. - Di contro, la soluzione del secondo, cioè il *problema della sapienza politica*, si impone per così dire da sé, è chiara a ognuno [378] e svergogna ogni artificio, conducendo direttamente allo scopo; se però si tiene presente la prudenza di non trarla precipitosamente, con violenza, bensì approssimarvisi incessantemente secondo la condizione di circostanze favorevoli.

Si dice allora: «perseguite prima il regno della ragion pura pratica e la sua *giustizia* e il vostro scopo (il beneficio della pace perpetua) vi spetterà da sé». <sup>42</sup> Infatti la morale ha in sé di peculiare, precisamente in considerazione dei suoi principi di diritto pubblico (quindi in riferimento a una politica conoscibile a priori) che quanto meno essa subordina il comportamento morale allo scopo proposto, al vantaggio, sia esso fisico o morale, a cui si mira, tanto più però si armonizza in generale a questo; ciò deriva dal fatto che è proprio la volontà generale data a priori (in un popolo o nel rapporto reciproco fra popoli differenti) la quale soltanto determina che cos'è di diritto fra gli esseri umani; ma questa unificazione della volontà di tutti, purché proceda in modo conseguente nell'applicazione, può essere allo stesso tempo, anche secondo il meccanismo della natura, la causa che produrrà l'effetto cui si mira e renderà effettivo il concetto del diritto. È così per esempio una regola fondamentale della politica morale: che un popolo si debba unire in uno stato secondo i soli concetti giuridici di libertà e uguaglianza; e questo principio non si fonda sulla prudenza, bensì sul dovere. Di contro, i moralisti politici possono ben continuare a sofisticare sul meccanismo naturale in una moltitudine di esseri umani che entra in società, il quale indebolirebbe quei principi e frustrerebbe il loro intento, o cercare di dimostrare la loro asserzione con esempi di costituzioni male organizzate di tempi antichi e moderni (per esempio democrazie senza sistema rappresentativo), ma non meritano ascolto; principalmente perché una tale teoria nefasta, secondo la quale l'uomo è gettato in una classe con le altre macchine viventi cui mancherebbe solo di essere assistite dalla coscienza di non essere libere per diventare, nel loro proprio giudizio, gli esseri più miserevoli del mondo, provoca essa stessa il male che predice.

La sentenza venuta in circolazione sotto forma di proverbio, che suona certo un po' vanagloriosa ma vera, *fiat iustitia, pereat mundus*, <sup>43</sup> e che in volgare significa «regni la giustizia, dovessero pur perire insieme i farabutti del mondo» è un principio di diritto coraggioso, che [379] taglia tutte le vie contorte disegnate dall'astuzia e dalla violenza; purché non venga interpretato scorrettamente e intesa per esempio come licenza di valersi del proprio diritto con la massima severità (la qual cosa sarebbe in contrasto col dovere etico), anziché come obbligazione dei detentori di potere a non negare o limitare a nessuno il suo diritto per sfavore o per compassione nei confronti di altri; a questo scopo si richiede primariamente una costituzione interna dello stato istituita secondo principi

<sup>42</sup> Mt. 6.33, dalla traduzione di Lutero <[http://www.bibel-online.net/text/luther\\_1912/matthaeus/6/#33](http://www.bibel-online.net/text/luther_1912/matthaeus/6/#33)>: «Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen»: «Cercate prima il regno e la giustizia di Dio, e tutte queste cose vi saranno date in sovrappiù». [N.d.T.]

<sup>43</sup> Si tratta del motto dell'imperatore del Sacro Romano Impero Ferdinando I di Asburgo. [N.d.T.]

di diritto puri, ma poi anche la costituzione dell'unione dello stato medesimo con altri stati vicini oppure lontani per un appianamento legale (analogo a uno stato universale) delle loro controversie. - Questa sentenza non vuol dire nient'altro che le massime politiche non devono prendere le mosse dal benessere e dalla felicità di ciascuno stato singolo da aspettarsi dalla loro osservanza, dunque non dallo scopo che ciascuno si produce a oggetto (del volere), come principio supremo (ma empirico) della sapienza politica, bensì dal concetto puro del dovere di diritto (del dover essere il cui principio a priori è dato dalla ragion pura), qualsiasi siano le sue conseguenze fisiche. Il mondo non andrà affatto in rovina perché ci saranno meno malvagi. Il male morale ha la caratteristica, inseparabile dalla sua natura, di essere contrario a se stesso e autodistruttivo nei suoi intenti (principalmente nel rapporto con altri che hanno gli stessi progetti), e così far posto al principio (morale) del bene, anche se con un progresso lento.

---

Quindi non c'è *oggettivamente* (nella teoria) nessun contrasto fra la morale e la politica. Di contro, *soggettivamente* (nell'inclinazione egoistica degli esseri umani, che però, poiché non è fondata su massime di ragione, non deve essere ancora chiamata pratica) rimarrà e può ben rimanere per sempre, perché serve da pietra per affilare la virtù il cui vero coraggio (secondo il principio *Tu ne cede malis sed contra audentior ito*)<sup>44</sup> nel caso presente non consiste tanto nell'opporci con fermo proposito ai mali e ai sacrifici che ci si deve accollare, bensì nel far fronte al principio cattivo in noi stessi, assai più pericolosamente mendace e perfido, e però sofisticato, il quale fa finta che la debolezza della natura umana sia la giustificazione di ogni trasgressione, e nel vincerne la malizia.

[380] Invero il moralista politico può dire: regnante e popolo o popolo e popolo non si fanno ingiustizia *l'un l'altro*, se si combattono a vicenda con la violenza o con l'insidia, sebbene in generale commettano ingiustizia nel rifiutare ogni rispetto al concetto di diritto, il quale soltanto potrebbe stabilire la pace in eterno. Infatti, poiché l'uno trasgredisce il suo dovere verso l'altro, il quale appunto è analogamente disposto in modo contrario al diritto nei suoi confronti, allora *sta* bene a entrambi se si eliminano a vicenda, ma così che di questa razza ne rimangano sempre abbastanza da non far cessare questo gioco fino alle epoche più lontane, perché un giorno una tarda posterità tragga da loro un esempio che la metta in guardia. La provvidenza nel corso del mondo è a questo proposito giustificata: infatti nell'essere umano il principio morale non si spegne mai, inoltre la ragione capace di attuare l'idea giuridica secondo

<sup>44</sup> Virgilio, *Eneide*, VI.95 <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0055%3Abook%3D6%3Acard%3D77>>: «non cedere ai mali, ma contrastali più audacemente». [N.d.T.]

quel principio, pragmaticamente, continua a crescere costantemente attraverso una cultura sempre progredente, ma con essa cresce anche la colpa di quelle trasgressioni. La creazione, tuttavia, che cioè in generale ci sia dovuta essere sulla terra una tale specie di esseri corrotti, non appare giustificabile con nessuna teodicea (se assumiamo che per il genere umano la situazione non sarà né potrà mai diventare migliore); ma questa prospettiva del giudizio è per noi troppo alta perché possiamo attribuire i nostri concetti (di sapienza) al potere supremo, per noi imper-scrutabile nel rispetto teoretico. - Saremo inevitabilmente sospinti a tali disperate conclusioni se non assumiamo che i principi puri del diritto hanno realtà oggettiva, cioè si possono mettere in atto; e che si debba agire conformemente a essi anche da parte del popolo nello stato e poi da parte degli stati fra loro, obietti pure quel che vuole la politica empirica. La vera politica non può quindi fare un passo senza essersi prima assoggettata alla morale, e sebbene la politica sia di per sé un'arte difficile, la sua congiunzione con la morale non è affatto un'arte; infatti questa recide il nodo che quella non è capace di sciogliere, non appena le due sono in contrasto. - Il diritto degli esseri umani deve essere considerato sacro, anche se costasse grandi sacrifici al potere dominante. Qui non si può fare a metà e non ci si può inventare il termine medio (fra diritto e utile) di un diritto pragmaticamente condizionato, bensì ogni politica deve inginocchiarsi davanti al diritto, ma in compenso può sperare di arrivare, sebbene lentamente, al grado in cui brillerà costantemente. [381]

## *II. Dell'accordo della politica con la morale secondo il concetto trascendentale del diritto pubblico*

Se faccio astrazione da ogni *materia* del diritto pubblico (secondo le varie condizioni, date empiricamente, degli esseri umani nello stato o anche degli stati fra loro) come l'intendono solitamente i professori di diritto, mi rimane ancora la *forma della pubblicità*, la cui possibilità è contenuta in sé da ogni pretesa di diritto, perché senza quella non ci sarebbe una giustizia (che può essere pensata solo come *suscettibile di essere resa pubblicamente nota*) e quindi neppure un diritto, che solo da essa viene conferito.

Ogni pretesa di diritto deve avere questa attitudine alla pubblicità e, poiché si può giudicare molto facilmente se ha luogo in un caso che accade, cioè se si può o no congiungere con i principi di chi agisce, essa può quindi offrire un criterio facile da usare, che si ritrova a priori nella ragione, per riconoscere immediatamente, in questo caso, la falsità (contrarietà al diritto) della suddetta pretesa, quasi con un esperimento della ragion pura.

Secondo una tale astrazione di tutto quello che di empirico contiene il concetto del diritto dello stato e del diritto internazionale (qualcosa di simile è la malvagità della natura umana, che rende necessaria la coerci-

zione), si può chiamare la proposizione che segue *formula trascendentale* del diritto pubblico:

Tutte le azioni riferite al diritto di altri uomini, la cui massima non sia compatibile con la pubblicità, sono ingiuste.

Questo principio non è da considerarsi come meramente *etico* (appartenente alla dottrina della virtù) bensì anche come *giuridico* (riguardante il diritto degli esseri umani). Infatti una massima che non posso far *diventare nota* senza vanificare allo stesso tempo il mio proprio intento, che deve essere *tenuta* completamente *segreta* se vuole riuscire, e che non posso *professare pubblicamente*, senza provocare immancabilmente la resistenza di tutti contro il mio proposito, non può avere questa opposizione, necessaria e universale e quindi da comprendersi a priori, se non per l'ingiustizia con cui minaccia ognuno. - Questo principio è, in più, meramente *negativo*, cioè serve solo a riconoscere, per suo tramite, che cosa *non* è *giusto* nei confronti di altri. [382] È, similmente a un assioma, certo senza bisogno di dimostrazione, e inoltre facile da applicare, come si può vedere dai seguenti esempi di diritto pubblico.

1. *Per quanto concerne il diritto dello stato (ius civitatis)*, cioè quello interno, ricorre la questione cui molti considerano difficile rispondere, e che il principio trascendentale della pubblicità risolve assai facilmente: «la rivolta è per un popolo un mezzo legittimo per rovesciare il potere oppressivo di un cosiddetto tiranno (*non titulo, sed exercitio talis*)?<sup>45</sup> I diritti del popolo sono offesi e a lui (al tiranno) non viene fatta nessuna ingiustizia con la detronizzazione: su questo non c'è dubbio. Nondimeno è però in sommo grado ingiusto, da parte dei

<sup>45</sup> Kant riecheggia la distinzione del giurista medioevale Bartolo da Sassoferrato, fra *tyrannus ex defectu tituli* e *tyrannus ex parte exercitii* (*De tyranno*, 200, ed. critica di D. Quaglioni, in *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il De Tyranno di Bartolo da Sassoferrato (1314 - 1357)*, Olschki, Firenze, 1983): nel primo caso, ci troviamo di fronte a un usurpatore privo di titolo legittimo («ille qui in civitate sine iusto titulo manifeste principatur», *De tyranno*, 205, in ), nel secondo a un governante legittimo che esercita il suo potere in modo tirannico («qui opera tyrannica facit, hoc est, opera eius non tendunt ad bonum commune, sed proprium ipsius tyranni», *De tyranno*, 445). Il diritto di resistenza è problematico solo in questo secondo caso, perché nel primo caso resistere è ovviamente lecito.

F. Gonnelli (ivi, p. 207, n.53) spiega l'espressione kantiana così: «*Non titulo* perché per Kant il potere vigente come tale non può essere mai illegale». Ma anche qualora ammettessimo che la distinzione sia solo casualmente in assonanza con quella, celeberrima, di Bartolo da Sassoferrato, peraltro richiamata nel § 204 dello *Ius naturae in usu auditorum* (<<http://tinyurl.com/4qev5w8>>) di Achenwall adottato da Kant come manuale e citato nel *Detto comune* (301, nota), è sufficiente considerare l'ultimo paragrafo (306) del corollario della seconda parte del medesimo saggio per rendersi conto che il filosofo non ritiene legittimo un regime basato sulla mera forza - come è appunto la tirannide *ex defectu tituli*. [N.d.T.]

sudditi, perseguire il loro diritto in questo modo e altrettanto poco possono lamentare ingiustizia se dovessero essere perdenti in questo conflitto e poi subire le pene più dure per questo motivo.

Ora, se si vuole stabilire questo con una deduzione dogmatica dei fondamenti giuridici, si può molto sofisticare pro e contro; ma il principio trascendentale della pubblicità del diritto pubblico si può risparmiare questa prolissità. Secondo questo principio, prima dell'istituzione del contratto civile, il popolo stesso si chiede se oserebbe render nota pubblicamente la massima del proposito di ribellarsi quando se ne presenta l'occasione. Si comprende facilmente che, se alla fondazione di una costituzione statale si volesse porre come condizione l'esercitare violenza contro il capo in certe occasioni, il popolo dovrebbe arrogarsi un potere legittimo al di sopra di quello. Ma allora quello non sarebbe il capo, o, se entrambi gli elementi fossero posti come condizione dell'istituzione dello stato, essa non sarebbe affatto possibile, pur essendo l'intento del popolo. L'ingiustizia della rivolta risulta dunque chiara per il fatto che la sua massima renderebbe il proprio intento impossibile, se la si *professasse pubblicamente*. Quindi la si dovrebbe tenere segreta. - Ma questo, appunto, non sarebbe necessario da parte del capo dello stato. Egli può dichiarare liberamente che punirà ogni rivolta con la morte dei caporioni, anche se questi possono sempre credere che, dal canto suo, egli abbia trasgredito per primo la legge fondamentale; infatti, se è consapevole di possedere un potere supremo *irresistibile* (che deve essere accolto come tale anche in ogni costituzione civile, perché chi non ha abbastanza potere per proteggere, nel popolo, ciascuno contro l'altro, [383] non ha neppure il diritto di dargli ordini), non deve preoccuparsi di vanificare il suo proprio intento a causa della notorietà della sua massima, con la qual cosa si connette perfettamente anche che, se la rivolta del popolo riuscisse, quel capo dovrebbe retrocedere nella posizione di suddito, e non dovrebbe intraprendere una rivolta per riottenere il suo posto, ma neppure aver da temere di essere trascinato a render conto della sua amministrazione passata.

2. *Per quanto concerne il diritto internazionale.* - Solo con il presupposto di una qualche situazione giuridica (cioè di quella condizione esterna nella quale all'essere umano può venir effettivamente attribuito un diritto) si può parlare di un diritto internazionale; perché questo, come un diritto pubblico, contiene già nel suo concetto la pubblicazione di una volontà generale che assegna a ciascuno il suo, e questo *status iuridicus* deve [*muß*] risultare da un qualche contratto che non ha bisogno [*darf*] di essere fondato su leggi coercitive (come quello da cui scaturisce lo stato), bensì può [*kann*] anche essere eventualmente quello di una associazione *permanente libera*, come quella



della summenzionata federalità di stati diversi.<sup>46</sup> Infatti, senza una qualche *situazione giuridica* che colleghi attivamente le varie persone (fisiche o morali), quindi nello stato di natura, non ci può essere nient'altro che un diritto meramente privato. - Ora, qui interviene anche un contrasto della politica con la morale (considerata, questa, come dottrina del diritto), ove quel criterio della pubblicità delle massime trova parimenti una applicazione facile, però solo così che il contratto vincoli gli stati esclusivamente nell'intento di mantenersi in pace l'uno con l'altro e tutti insieme nei confronti di altri stati, ma assolutamente non per fare acquisizioni. - Si verificano allora i casi seguenti di antinomia fra politica e morale, cui si associa nel contempo anche la loro soluzione.

- «Se uno di questi stati ha promesso qualcosa all'altro, sia una prestazione di aiuto o la cessione di certe terre, o sussidi e simili, e si chiede se, in un caso da cui dipende la salvezza dello stato, si possa liberare dall'impegno perché vuole essere considerato come una persona duplice: in primo luogo come *sovrano*, che nel suo stato non è responsabile nei confronti di nessuno, e inoltre, d'altra parte, meramente come supremo *funzionario dello stato*, che debba rendergli conto; da ciò allora deriva la conclusione che da quello a cui si è obbligato nella prima qualità verrà liberato nella seconda.» - Ora, però, se uno stato (o il suo capo) facesse diventare nota questa sua massima, [384] allora naturalmente ogni altro o lo eviterebbe oppure si unirebbe con altri per resistere alle sue pretese, cosa che dimostra che in questa situazione (di franchezza) la politica con tutta la sua sottigliezza vanifica necessariamente da sé il suo scopo e quindi la sua massima deve essere ingiusta.
- «Se una potenza confinante, cresciuta fino a una grandezza spaventosa (*potentia tremenda*), suscita preoccupazione, si può presumere che essa *vorrà* anche essere oppressiva, poiché lo può, e questo dà alle potenze minori il diritto di attaccarla (unite), anche senza precedente offesa?» - Uno stato che volesse *render nota* la sua massima affermandola provocherebbe soltanto il male in modo più certo e veloce. Infatti la potenza più grande preverrebbe la minore e, per quanto concerne la loro unione, è solo una debole canna contro chi sa usare il *divide et impera*. - Questa massima

<sup>46</sup> L'uso di *dürfen* nel senso di «aver bisogno» è attestato anche in Kant dal *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* (<<http://tinyurl.com/4ecymha>>). Si veda a questo proposito la nota successiva. Lo *status iuridicus*, scrive Kant, «nicht eben (gleich dem, woraus ein Staat entspringt) auf Zwangsgesetze gegründet sein darf, sondern allenfalls auch der einer fortwährend-freien Assoziation sein kann, wie der oben erwähnte der Föderalität verschiedener Staaten» (corsivi aggiunti). Questa traduzione, che si basa sull'interpretazione di *dürfen* come «aver bisogno» permette di intendere la soluzione confederale come surrogato negativo di quella federale, in una scala di approssimazione. [N.d.T.]

della prudenza politica, proclamata pubblicamente, vanifica dunque necessariamente il suo proprio intento ed è perciò ingiusta.

- «Se uno stato più piccolo interrompe, con la sua posizione, la connessione di uno stato più grande, che però è necessaria a quest'ultimo per la sua conservazione, esso non ha il diritto di assoggettarlo e fonderlo col suo territorio?» - Si vede facilmente che lo stato più grande non deve certo far diventare nota in anticipo una tale massima; infatti o gli stati minori si alleerebbero tempestivamente, o altre potenze si azzufferebbero sul bottino, e quindi essa, con la sua pubblicità, si renderebbe impraticabile da sé; un segno che questa massima è ingiusta e che può esserlo anche in un grado molto alto; perché un oggetto piccolo di ingiustizia non impedisce che l'ingiustizia dimostrata sia molto grande.

3. *Per quanto concerne il diritto cosmopolitico*, lo passo qui sotto silenzio perché, a causa della sua analogia col diritto internazionale, le sue massime sono facili da indicare e da apprezzare.

---

Ora, qui si ha certamente, nel principio dell'inconciliabilità della massime del diritto internazionale con la pubblicità, un buon contrassegno della non concordanza della politica con la morale (come dottrina del diritto). Ma ora si ha anche bisogno di essere istruiti su che cos'è allora la condizione alla quale le sue massime si accordano col diritto internazionale. Infatti non si può dedurre, all'inverso, che le massime che [385] tollerano la pubblicità sono per questo anche giuste; perché chi ha un potere nettamente superiore non ha bisogno<sup>47</sup> di far mistero delle sue massime. - La condizione di possibilità di un diritto internazionale in generale è che prima di tutto esista una *situazione giuridica*. Infatti senza di essa non c'è un diritto pubblico, ma ogni diritto che si può immaginare all'infuori di questo (nello stato di natura) è meramente diritto privato. Ora, abbiamo visto sopra che una situazione federativa degli stati, che ha per intento solo l'eliminazione della guerra, è l'unica condizione *giuridica* compatibile con la loro *libertà*. Quindi la concordanza della politica con la morale è possibile solo in una unione federativa (che dunque è data secondo principi giuridici a priori e necessaria) e ogni prudenza politica ha per base giuridica la sua istituzione nella più ampia estensione possibile, senza il quale fine tutto il suo acume è insipienza e velata ingiustizia. - Ora, questa pseudopolitica ha la sua *casistica*,<sup>48</sup> a dispetto della migliore scuola gesuitica - la *reservatio mentalis*; nella redazione di pubblici trattati con espressioni tali che all'occasione si possano interpretare a proprio vantaggio (per esempio la distinzione fra *status quo de fait*

<sup>47</sup> Anche in questo caso *dürfen* significa chiaramente «aver bisogno». [N.d.T.]

<sup>48</sup> La casistica è un'impostazione del ragionamento pratico basata sull'analisi di casi paradigmatici, piuttosto che, alla maniera di Kant, sui principi. [N.d.T.]

e *de droit*); - il probabilismo di ritrovare astutamente intenti malvagi in altri o anche fare della verosimiglianza del loro predominio possibile il fondamento giuridico per insidiare altri stati pacifici; - infine il *peccatum philosophicum* (*peccatillum*, bagatella): ritenere una minuzia facilmente scusabile il fagocitare uno stato *piccolo*, se uno stato molto *più grande* ne trae profitto, per un presunto maggior bene mondiale.<sup>49</sup>

A questo scopo, un ausilio è dato dalla duplicità della politica, in considerazione della morale, di usare per il proprio intento l'uno o l'altro ramo della morale stessa. È dovere sia l'amore per gli esseri umani, sia il rispetto per il loro *diritto*, ma il primo è un dovere solo *condizionato*, l'altro invece è *incondizionato* e comanda il modo assoluto, e chi si vuole abbandonare al dolce sentimento della beneficenza [386] deve prima essersi pienamente assicurato di non averlo trasgredito. Con la morale nel primo senso (come etica) la politica si accorda facilmente per abbandonare il diritto degli esseri umani a chi sta sopra di loro; ma con la morale nel secondo significato (come dottrina del diritto), davanti alla quale dovrebbe inginocchiarsi, trova opportuno non trattare affatto, negarle piuttosto ogni realtà e interpretare tutti i doveri come pura benevolenza; la quale perfidia di una politica che fugge la luce verrebbe però facilmente vanificata, con la pubblicità di quelle sue massime, dalla filosofia, se quella soltanto volesse arrischiarsi a concedere al filosofo la pubblicità delle sue.

A questo intento, propongo un altro principio del diritto pubblico, trascendentale e affermativo, la cui formula sarebbe questa:

Tutte le massime che *hanno bisogno* della pubblicità (per non fallire il loro scopo) si accordano congiuntamente con il diritto e con la politica.

Infatti, se possono conseguire il loro scopo solo mediante la pubblicità, allora devono necessariamente [*müssen*] essere conformi allo scopo generale del pubblico (la felicità), concordare col quale (renderlo contento della sua situazione) è il compito autentico della politica. Ma se questo scopo deve [*soll*] essere conseguibile solo mediante la pubblicità, cioè mediante l'eliminazione di ogni diffidenza nei confronti delle sue massime, esse devono necessariamente essere in armonia anche con il diritto del pubblico; infatti in questo soltanto è possibile l'unione degli scopi di tutti. - Devo differire l'ulteriore esposizione e discussione di

<sup>49</sup> Si possono incontrare testimonianze di tali massime nel saggio del signor consigliere aulico Garve, *Sul nesso della morale con la politica*, 1788. Questo degno studioso confessa fin dal principio di non essere in grado di dare una risposta soddisfacente a questa questione. Ma chiamare nondimeno buono questo nesso, sebbene con l'ammissione di non poter superare completamente le obiezioni che le si muovono contro, appare una compiacenza maggiore di quanto dovrebbe essere consigliabile a chi è assai incline a farne abuso.

questo principio per un'altra occasione; solo, che si tratti di una formula trascendentale è da desumere dalla rimozione di tutte le condizioni empiriche (della dottrina della felicità), come materia della legge e dal mero riguardo alla forma della legalità universale.

---

Se è dovere, se c'è nello stesso tempo una fondata speranza di rendere effettuale la situazione di un diritto pubblico, anche se solo in una approssimazione che procede all'infinito, la pace perpetua che viene dopo quelli che finora sono stati erroneamente detti trattati di pace (propriamente, armistizi) non è un'idea vuota, ma un problema che, risolto a poco a poco, si avvicina costantemente alla sua meta (perché i tempi in cui avvengono progressi uguali diventano sperabilmente sempre più brevi).

## ANNOTAZIONE DELLA CURATRICE

### 1. *Alla pace perpetua*

Il progetto per la pace perpetua ha la forma, inconsueta per un testo filosofico, dell'articolato di un ideale trattato internazionale. Nel 1794 Kant, che aveva adottato un *escamotage* per aggirare la censura imposta da Federico Guglielmo II e dal suo ministro Wöllner e pubblicare un suo testo di argomento religioso, aveva ricevuto da quest'ultimo una lettera durissima che lo diffidava dal continuare a scrivere opere di contenuto teologico.<sup>1</sup> L'anno successivo Kant compose la sua opera politica più coraggiosa, corredandola, ironicamente, di una *clausola salvatoria*: se è vero che lo stato si fonda soltanto su principi empirici, allora non è coerente cercare di ridurre al silenzio dei progetti filosofici che, agli occhi del politico realista, dovrebbero essere vuoti, astratti e, conseguentemente, del tutto innocui (343). Chi a questi progetti oppone la censura conosce bene, a dispetto della sua professione di empirismo, la forza delle idee.

### 2. *Gli articoli preliminari*

#### *Leges strictae e leges latae*

Il progetto di trattato proposto da Kant comincia con sei articoli preliminari, che contengono le condizioni da soddisfare perché diventi possibile edificare l'ordinamento sovranazionale proposto dai tre articoli definitivi. Questi articoli, di per sé, non intaccano l'ordine internazionale moderno, fondato sulla sovranità degli stati, ma ne propongono alcune limitazioni, alle quali le parti del trattato dovrebbero, consensualmente, sottoporsi. Kant suddivide queste norme preliminari in due gruppi:

- *leges strictae* o strette: articoli 1, 5, 6;
- *leges latae* o late: articoli 2, 3, 4.

<sup>1</sup> Sulla vicenda si veda F. Di Donato, *Università, scienza e politica nel "Conflitto delle facoltà"*, «Bollettino telematico di filosofia politica», 2006, <<http://bfp.sp.uni-pi.it/dida/streit/index.html#uno>>.

Le leggi strette hanno a oggetto propriamente la guerra, occupandosi della sua giustificazione (articoli 5 e 6), della sua conduzione (articolo 6) e della sua conclusione (articolo 1). Le leggi late mirano ad abolire, nel lungo termine, alcune condizioni che facilitano le guerre: la concessione patrimoniale dello stato che induce a trattarlo come un oggetto di diritti proprietari anziché come una società di esseri umani (articolo 2); gli eserciti permanenti composti da soldati professionisti, anziché da cittadini che difendono la patria volontariamente e temporaneamente (articolo 3); l'uso del debito pubblico allo scopo di finanziare spese militari al di sopra delle possibilità economiche dello stato (articolo 4).

Le leggi strette devono essere applicate immediatamente; le leggi late, invece, consentono un certo differimento - anche se non indefinito - nella loro attuazione, in modo che essa non abbia risultati controproducenti rispetto al suo scopo. Per esempio, se uno stato smantellasse unilateralmente, *ex articolo* 3, il proprio esercito permanente si esporrebbe agli attacchi degli altri stati, rendendo di fatto più lontana la prospettiva della pace perpetua. Oppure, nel caso dell'articolo 2, la sua entrata in vigore può provvisoriamente riguardare solo il divieto di acquisire il dominio di stati con transazioni di tipo patrimoniale, senza intaccare lo *status quo*, che si è formato conformemente a quanto, in precedenza, veniva creduto diritto.

La latitudine di questi articoli presenta un problema logico-giuridico, che Kant tratta estesamente in una lunga nota. Dal momento che le *leges latae* prevedono la facoltà di differirne l'applicazione, esse non contengono solo proibizioni, ma anche permessi. È possibile che oltre al precetto (*leges praeceptivae*) e al divieto (*leges prohibitivae*), la ragione riconosca anche delle leggi permissive? In generale la legge afferma un principio della necessità oggettiva pratica di una certa azione (347), cioè impone che si faccia o si ometta un determinato comportamento a prescindere dai nostri interessi personali. Una legge che contiene un permesso ordina che una certa azione non sia praticamente necessaria, ma contingente, cioè dipendente da quello che ci capita di desiderare. Un simile costrutto, quando insiste sul medesimo oggetto, è tanto contraddittorio quanto potrebbe esserlo un codice della strada che prevedesse un divieto di sosta facoltativo.

Questa contraddizione si presenta tutte le volte che una legge, dopo aver stabilito un precetto o un divieto generale, enumera una serie di esenzioni - cioè di permessi - nella forma di un elenco di aspetto arbitrario. Le disposizioni permissive possono essere coerenti con la natura obbligatoria della legge solo se è possibile pensarle come condizioni limitative, cioè, metaforicamente, come i contorni concettuali che tracciano i confini di un ordine o di una proibizione. Per esempio, se nell'articolo 2 limitiamo il divieto di trasmissione patrimoniale al modo futuro di acquisizione del dominio su uno stato, otteniamo certamente un permesso per quanto concerne il passato, ma sulla base di una demarcazione rigo-

rosa, esprimibile secondo una regola universalizzabile - in questo caso, quella dell'irretroattività - e non secondo eccezioni arbitrarie.

Se l'irretroattività è il senso di una legge permissiva logicamente coerente, e la permissività caratterizza esclusivamente le *leges latae*, si deve dedurre che le *leges strictae* siano da considerarsi valide anche retroattivamente. Perché questa differenza?

I sei articoli preliminari sono pensati da Kant come clausole di un ideale trattato fra gli stati, da adottarsi sullo sfondo delle condizioni del diritto internazionale settecentesco, esito del trattato di Westfalia. Questo diritto riconosceva effettivamente come propri principi il *pacta sunt servanda* (articolo 1), la sovranità statale (articolo 5) e lo *ius in bello* (articolo 6): gli articoli 1, 5, 6 non proponevano dunque una vera innovazione rispetto alla consuetudine in vigore. Invece sarebbero stati innovativi - e questo spiega la loro latitudine -, gli articoli 2, 3, 4, che avrebbero imposto complicati processi di depatrimonializzazione delle monarchie assolute ereditarie e di disarmo finanziario e militare.

*Il quinto articolo preliminare: scandalum acceptum e scandalum datum*

Il quinto articolo preliminare del progetto kantiano per la pace perpetua è stato, in questi ultimi anni, di singolare attualità. Esso recita:

Nessuno stato deve interferire con la forza nella costituzione e nel governo di un altro stato.

Kant chiarisce l'articolo nel seguente modo:

Infatti che cosa può dargliene diritto? Forse lo scandalo che dà ai sudditi di un altro stato? Esso può anzi servire da ammonimento con l'esempio dei grandi mali che un popolo si è attirato per il suo essere senza legge: e il cattivo esempio che una persona libera dà all'altra (come *scandalum acceptum*) non è in generale una lesione nei suoi confronti. - In ciò non sarebbe certo da far rientrare la situazione in cui uno stato, per interiore discordia, si spaccasse in due parti, ciascuna delle quali rappresenta di per sé uno stato particolare che avanza pretese sull'intero: in tal caso, il prestare assistenza a uno dei due non potrebbe essere imputato a uno stato esterno come interferenza nella costituzione dell'altro (perché allora si tratta di anarchia). Ma finché questo conflitto interno non è ancora deciso, questa interferenza di una potenza esterne sarebbe violazione del diritto di un popolo che non dipende da nessun altro e lotta soltanto con la sua malattia interna, quindi uno scandalo dato [*ein gegebenes Skandal*] essa stessa, e renderebbe insicura l'autonomia di tutti gli stati. (346)

Kant afferma che il cattivo esempio dato da una costituzione deteriorata ai sudditi di altri stati non giustifica un intervento correttivo esterno:

il cattivo esempio che una persona libera dà all'altra (come *scandalum acceptum*) non è in generale una lesione nei suoi confronti. Secondo il traduttore della versione edita da Laterza,<sup>2</sup> *scandalum acceptum* significa «scandalo gradito»: Kant, pensando alle costituzioni prodotte dalla rivoluzione francese, vorrebbe suggerire che, per quanto scandalose, esse sono, in qualche modo, una colpa felice.<sup>3</sup> Ma perché egli adotta questa espressione latina, in un modo tale da far pensare che stia facendo ricorso a un termine tecnico?

Perché di termine tecnico, appunto, si tratta: esso deriva dal linguaggio della teologia morale. Questo concetto merita qualche spiegazione, perché comporta un uso della parola «scandalo» diverso da quello comune.

Nella sistematica teologica, per scandalo diretto si intende lo sforzo premeditato e intenzionale per indurre qualcuno al peccato; si ha uno scandalo indiretto quando detta azione è condotta senza intenzione.

Si parla di scandalo attivo quando ci si riferisce all'azione di chi scandalizza; di scandalo passivo quando ci si riferisce all'azione conseguente di chi viene scandalizzato, nel senso – diverso dall'accezione ordinaria della parola – che soccombe a uno scandalo, lasciandosi indurre al peccato. Lo scandalo passivo, infine, può essere *datum et acceptum* quando lo scandalizzato ha ceduto all'influenza di un'azione colpevole; e più essere *mere acceptum* quando lo scandalizzato ha tratto occasione di scandalo da un'azione buona o almeno soggettivamente retta.<sup>4</sup>

Se si dice che il cattivo esempio dato dalla costituzione di un altro stato, in quanto *scandalum acceptum*, non è una lesione (giuridica), si intende:

<sup>2</sup> F. Gonnelli, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 205, n.8.

<sup>3</sup> Similmente anche D. Losurdo (*Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Bibliopolis, Napoli, 1983, p. 174 ss.) pensa che l'eccezione al principio del non-intervento, prevista da Kant nel caso di stati non più unitari, sia stata fatta *ad hoc* per giustificare l'annessione francese del Belgio del 1794; il medesimo argomento, tuttavia, potrebbe giustificare anche la ri-occupazione del Belgio stesso nel 1790, da parte delle truppe austriache, dopo che lo stato unitario proclamato a gennaio, in seguito alla rivoluzione del Brabante, era caduto in preda a discordie intestine a causa della rivalità fra cattolici e liberali. Del resto, come Losurdo stesso ricorda (ivi p. 175), Kant non riteneva legittima la rivolta del Brabante in seguito alla violazione della *Joyeuse Entrée* da parte di Giuseppe II; il combinato disposto della *Pace perpetua* con il *Detto comune* farebbe pensare che il filosofo avesse per lo meno in mente anche questa vicenda, quando scriveva che l'eventuale violazione di una *Joyeuse Entrée* non sarebbe stato un motivo sufficiente per giustificare l'esercizio del diritto di resistenza (301).

<sup>4</sup> Si veda, esemplare per la sua chiarezza, B. Häring, *Das Gesetz Christi. Moraltheologie. Dargestellt für Priester und Laien*, Wewel, Freiburg i. B., 1961 ss, libro II, sezione II, parte 1.2, cap. II; trad. it. *La legge di Cristo*, Morcelliana, Brescia, 1969, pp. 518-519.



1. che il popolo di quello stato non ha il proposito di traviare gli altri, dato che si occupa solo della sua organizzazione interna;
2. che gli altri possono seguirne o meno l'esempio sulla base delle loro scelte e valutazioni libere;
3. e che dunque nessuna responsabilità giuridica per il comportamento altrui può ricadere su quel popolo.

La costituzione di cui si parla può essere, di per sé, buona o cattiva; ma in ogni caso essa è solo l'organizzazione interna di un popolo; l'imitazione da parte di altri non è frutto di una coazione ingiusta, bensì di una loro scelta libera. Questo argomento non è suscettibile di difendere soltanto la libertà della Francia rivoluzionaria di darsi il regime che preferisce, ma anche quella dei popoli sotto monarchie assolute di conservare il loro. Può infatti essere adoperato anche per condannare la guerra cominciata dalla Francia stessa contro l'Austria, la Prussia e il regno di Sardegna allo scopo di estendere la rivoluzione: nel 1792, infatti, fu proprio la Francia a dar formalmente inizio al conflitto con le monarchie, non viceversa. Lo stesso Robespierre, all'epoca, era contrario alla guerra:

L'idea più stravagante che possa nascere nella testa di un politico è credere che a un popolo basti entrare a mano armata presso un popolo straniero per fargli adottare le sue leggi e la sua costituzione. Nessuno ama i missionari armati; e il primo consiglio dato dalla natura e dalla prudenza è di respingerli come dei nemici.<sup>5</sup>

Uno *scandalum datum*, rispetto a una *scandalum acceptum*, è moralmente più grave, perché comporta, in chi dà scandalo, l'intenzione consapevole di indurre gli altri al peccato. Nel nostro testo, Kant chiama *ein gegebenes Skandal*, cioè uno scandalo dato,<sup>6</sup> l'interferenza armata nella

<sup>5</sup> «La plus extravagante idée qui puisse naître dans la tête d'un politique est de croire qu'il suffise à un peuple d'entrer à main armée chez un peuple étranger, pour lui faire adopter ses lois et sa constitution. Personne n'aime les missionnaires armés; et le premier conseil que donnent la nature et la prudence, c'est de les repousser comme des ennemis» (M. de Robespierre, *Discours prononcé au club des Jacobins le 2 janvier 1792*. <<http://membres.lycos.fr/discours/guerre.htm>>).

<sup>6</sup> Nelle traduzioni che ho consultato, comprensibilmente, sembra mancare la consapevolezza del senso tecnico di *ein gegebenes Skandal*: J.F. Poirer e F. Proust traducono semplicemente «elle constituerait un scandale» (E. Kant, *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que les Lumières?*, Flammarion, Paris, 1991, p. 79). J. Gibelin traduce «ce serait bien là donner lieu à un scandale» (E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Vrin, Paris, 1990, p. 8); W. Hastle traduce «It would, therefore, itself be a cause of offence» (*Kant's Principles of Politics, including his essay on Perpetual Peace. A Contribution to Political Science*, Clark, Edinburgh, 1891, <[http://oll.libertyfund.org/Texts/Kant0142/PrinciplesOfPolitics/HTMLs/0056\\_Pt05\\_Peace.html](http://oll.libertyfund.org/Texts/Kant0142/PrinciplesOfPolitics/HTMLs/0056_Pt05_Peace.html)>); H.B. Nisbet traduce «Such interference would be an active offence» (*Kant: Political Writings*, Cambridge U.P., Cambridge, 1991, p. 96).

costituzione di uno stato unitario. Perché, in questo caso, il cattivo esempio è tale da comportare una corresponsabilità da parte di chi dà scandalo nel comportamento altrui?

La costituzione di uno stato singolo, per quanto cattiva, è solo un principio di ordinamento interno; di contro, la guerra per cambiare la costituzione di un altro stato viene giustificata da chi la fa sulla base di un principio di diritto internazionale. Non dobbiamo dimenticare che il trattato ideale che è oggetto della *Pace perpetua* riguarda i rapporti fra stati: in questa sfera, solo la proclamazione di un principio di diritto internazionale «interventista» è suscettibile di dare un cattivo esempio, cioè indurre altri stati a dichiarare guerre adducendo la medesima giustificazione.

Nella *Vorlesung über Moralphilosophie* la differenza fra *scandalum datum* e *acceptum* viene, del resto, chiaramente spiegata secondo la sistematica della teologia morale, in questi termini:

Tutti gli *scandala* sono o *data* o *accepta*. *Scandalum datum* è ciò che è inevitabilmente fondamento necessario di conseguenze malvagie sulla moralità altrui; *scandalum acceptum* è ciò che è solo un fondamento contingente di conseguenze malvagie nella moralità altrui.<sup>7</sup>

La tesi di Kant nel quinto articolo preliminare è dunque la seguente: nella sfera internazionale l'interferenza armata nella costituzione di un altro stato – almeno finché questo stato sussiste nella sua integrità – è assai più riprovevole della permanenza di una costituzione presunta cattiva.

L'individuazione dei termini teologico-morali usati da Kant è una minuzia filologica, ma può essere utile per mettere in luce una peculiarità del cosmopolitismo di Kant: nessun popolo ha il diritto di mettersi in cattedra per dare agli altri lezioni di «democrazia». Una dimensione cosmopolitica si raggiungerà solo quando si riconoscerà l'uguaglianza dei popoli, che comprende anche la libertà di ciascun popolo già costituito in società civile di darsi una costituzione repubblicana soltanto se la sceglie spontaneamente.

<sup>7</sup> I. Kant, *Vorlesung über Moralphilosophie*, hrsg. v. W. Stark; Berlin, De Gruyter, 2004; la trascrizione critica del manoscritto Kaehler aggiornata al 2005, da cui cito, è disponibile on-line qui <<http://www.bbaw.de/forschung/kant/moral/moral.htm>>: «Alle *Scandala* sind entweder *Scandala data* oder *accepta*. *Scandalum datum* ist was nothwendigerweise ein nothwendiger Grund ist von bösen Folgen auf die Sittlichkeit anderer; *scandalum acceptum* ist was nur ein zufälliger Grund von bösen Folgen auf die Sittlichkeit anderer ist» (p. 204).

*Il sesto articolo preliminare: lo ius in bello*

Il sesto articolo preliminare si occupa delle modalità di conduzione dei conflitti, che devono essere limitati in maniera tale che fra le parti rimanga quel minimo di reciproca fiducia per la quale sia sempre possibile trattare la conclusione delle ostilità senza farle degenerare in guerre di sterminio. In questo senso, esso stabilisce una forma di *ius in bello*, senza però introdurre uno *ius ad bellum*. Dal fatto della forza non può seguire in generale nessun diritto: il diritto, in quanto parte della morale, è la legittimità delle azioni esterne dal punto di vista delle leggi della ragion pura pratica e non il risultato di un giudizio di Dio. L'annotazione al sesto articolo preliminare lo spiega chiaramente:

[...] poiché la guerra è però il triste strumento imposto dalla necessità nello stato di natura (ove non esiste nessun tribunale che possa giudicare in modo giuridicamente valido), per affermare il proprio diritto con la violenza e in questo caso nessuna delle due parti può essere interpretata come un nemico ingiusto (perché questo presuppone già una sentenza giudiziaria), bensì solo l'esito della guerra stessa (proprio come in un cosiddetto giudizio di Dio) decide da che lato è il diritto, fra stati non si può pensare una guerra punitiva (*bellum punitivum*) (perché fra loro non ha luogo una relazione di sovraordinato e subordinato). (346-347)

Non è casuale che Kant si pronunci così sulla guerra proprio negli articoli preliminari. La *Pace perpetua* è scritta nella forma di un trattato fra stati; ed è pregiudiziale, perché esso possa essere stipulato, che gli stati rinuncino a pensare la violenza bellica come una crociata. Il progetto kantiano mira a eliminare la guerra come mezzo legittimo di soluzione delle controversie, non a distinguere fra conflitti «giusti» e «ingiusti».<sup>8</sup>

I sei articoli preliminari disegnano un ordine internazionale ancora esclusivamente pattizio. La stessa struttura del testo, però, che pone, al di sopra degli articoli preliminari, tre articoli definitivi, indica che il progetto è stratificato, e dunque attuabile secondo gradi successivi di approssimazione.

<sup>8</sup> Si veda R. Kolb, *Origin of the twin terms jus ad bellum/jus in bello*, «International Review of the Red Cross», 320, 1997, pp. 553-562 <<http://www.icrc.org/eng/resources/documents/misc/57jnuu.htm>>: Kant si allontana dalla tradizione premoderna della guerra giusta, ma il suo *ius in bello* è solo un gradino che deve essere superato in uno *ius contra bellum*.

### 3. La partizione sistematica del diritto pubblico

Mentre gli articoli preliminari possono ancora essere compatibili con il carattere pattizio del diritto internazionale moderno, i tre articoli definitivi prescrivono un ordinamento che tende a trascenderlo.

Fra gli esseri umani lo condizione di pace non è un dato naturale, ma ha bisogno di essere istituita (349): lo stato di natura pre-civile, nel quale manca un giudice terzo fra le parti dotato di potere coercitivo, è, almeno potenzialmente, uno stato di guerra. Anche se le parti hanno un senso del diritto, ciascuna di loro è però giudice in causa propria e può dare ragione a se stessa ricorrendo alla forza. Per questo motivo, chi rifiuta di entrare in una costituzione civile può essere trattato come un nemico da chi ha scelto di farne parte. Infatti, qualora insorgesse una controversia fra i due, il secondo, vincolato dal contratto, dovrebbe sottomettersi al verdetto di un giudice, mentre il primo avrebbe titolo a farsi giustizia da sé con i mezzi che preferisce. Perciò, spiega Kant in nota, chi è in uno stato civile ha il diritto di pretendere da chi non lo è che vi entri o si allontani da lui. Il *pactum unionis civilis* non è facoltativo, se si vuole che il diritto sia garantito.

Questo argomento vale sia quando le parti sono rappresentate da esseri umani, sia quando sono costituite da stati. È dunque possibile pensare a forme di società civile non solo fra gli individui, ma anche fra gli stati. La divisione sistematica del diritto pubblico deve, conseguentemente, essere costruita non su due, bensì su tre livelli: al diritto pubblico interno (*ius civitatis*) e al diritto internazionale (*ius gentium*) Kant aggiunge un diritto cosmopolitico (*ius cosmopoliticum*), per il quale esseri umani e stati vengono considerati come cittadini di uno stato universale. Il diritto internazionale regola i rapporti fra gli stati, senza mettere in discussione la loro sovranità; il diritto cosmopolitico pensa la sfera sovranazionale come una *civitas gentium*. I tre articoli definitivi sono organizzati secondo questa partizione sistematica.

### 4. Il primo articolo definitivo: la costituzione repubblicana

Il primo articolo definitivo riguarda il diritto pubblico interno o *ius civitatis* e stabilisce che la costituzione civile deve essere repubblicana. Il termine «repubblica», che designa l'unica costituzione compiutamente conforme al diritto (353), era assente nello scritto del 1793. Il suo uso indica l'evoluzione di Kant dal liberalismo alla democrazia rappresentativa: lo stato è legittimo nella misura in cui è possibile pensarlo come una società di esseri umani che governano se stessi entro i limiti stabiliti dall'autonomia della ragion pratica.

I tre principi dell'ordinamento repubblicano sono terminologicamente simili a quelli del 1793 ma il loro senso è parzialmente diverso.

Tavola 1: dal *Detto comune* alla *Pace perpetua*

<i>Detto comune</i>	<i>Pace perpetua</i>
libertà in quanto essere umano	libertà in quanto essere umano
<i>uguaglianza</i> in quanto suddito	dipendenza in quanto suddito
indipendenza in quanto cittadino	<i>uguaglianza</i> in quanto cittadino

### *La libertà in quanto esseri umani*

Il principio della libertà come condizione non data bensì presupposta dal diritto è ripreso alla lettera dal *Detto comune*, ma con una importante differenza, che viene spiegata in nota. Mentre nel 1793 la libertà giuridica era presentata come libertà negativa, nel 1795 questo concetto è sottoposto a una critica radicale. Se diciamo che la nostra libertà esterna è la facoltà di fare quello che si vuole senza fare ingiustizia a nessuno, produciamo una definizione tautologica. Per facoltà si intende, infatti, la possibilità di fare tutto quello che è lecito. La libertà quindi sarebbe la possibilità di fare, se si vuole, tutto quello che è lecito, purché sia lecito, ossia non faccia ingiustizia a nessuno. Una simile definizione è, tautologicamente, vera, ma non dice affatto quali siano i contenuti della libertà.

La nuova definizione di libertà non è più negativa, ma positiva: la facoltà di non obbedire a nessuna legge esterna, se non a quella cui avrei potuto dare il mio assenso. La libertà del 1795, come autodeterminazione politica, non è liberale, ma democratica.<sup>9</sup> Siamo liberi non quando abbiamo una sfera privata - delimitata e garantita da altri - nella quale possiamo fare quello che ci pare, ma quando siamo autonomi, cioè siamo legislatori di noi stessi anche sul piano politico.

Questo nuova definizione di libertà è costruita su un condizionale («avrei potuto dare il mio assenso») e non su un indicativo: Kant non parla di un assenso attuale, ma di un assenso potenziale. L'unità di misura della libertà è virtuale sia perché la repubblica è una democrazia rappresentativa e non diretta, sia perché i suoi limiti sono predeterminati dalla ragione, e non dalle scelte arbitrarie di maggioranze accidentali. Per esempio: una legge ferocemente discriminatoria nei confronti di una minoranza, anche se effettivamente approvata da una maggioranza razzista, non è una legge a cui io, come essere razionale, *avrei potuto* dare il mio consenso, anche perché violerei il principio della uguaglianza di tutti davanti alla legge.

<sup>9</sup> Due anni dopo, nel 1797, il saggio kantiano sul diritto di mentire conserva questa definizione positiva di libertà, citando con approvazione una definizione in questo senso offerta da Constant (427).

Che l'elemento decisivo sia la libertà come autonomia della ragione e non il mero arbitrio - cioè una forma di legalità interiore e non quello che ci può capitare di desiderare - è chiaramente indicato da quanto Kant sostiene a proposito della nostra adesione a eventuali precetti divini: perfino in questo caso occorre che la ragione le riconosca come tali perché essi diventino le *nostre* leggi. Se li accettassimo senza mediazione razionale, come potremmo distinguere la legge di Dio dai rituali di una superstizione? *A fortiori*, possiamo dedurre che quanto vale per la *vox Dei* deve valere anche per la *vox populi*: l'assenso della maggioranza, quando travalica i limiti imposti dalla ragion pratica, non basta a rendere una deliberazione giusta.<sup>10</sup>

### *La dipendenza in quanto sudditi*

Il principio della dipendenza di tutti da un'unica legislazione comune, in quanto sudditi, non è altro che l'uguaglianza davanti alla legge già teorizzata nel 1793. Kant apporta questo mutamento, perché preferisce riservare il termine «uguaglianza» ai diritti politici.

### *L'uguaglianza in quanto cittadini*

Questo principio, con una novità sostanziale rispetto al 1793, fa sì che a tutti i membri della società vengano riconosciuti pari diritti politici. Il senso dell'innovazione, connessa al carattere positivo della libertà, viene chiarito nella nota: se c'è una sola legge della ragione, qualunque essere razionale finito le è parimenti sottoposto, indipendentemente dalle sue qualità. Per esempio, un eone, pur essendo di gran lunga superiore all'uomo, è però ugualmente sottoposto al dovere: la ragione, pur essendo presente con forza diversa nelle varie creature, è soltanto una, e una sarà la sua legge. Da questo segue, sul piano politico, che per quanto i cittadini differiscano per sesso, per ricchezza, per cultura e per classe sociale, devono però essere trattati come uguali tutte le volte che abbiamo a che fare con una legislazione seconda ragione. Le discriminazioni del 1793 in merito al diritto di voto per sesso e per patrimonio devono dunque cadere. Il soggetto di diritto è divenuto più astratto e più distante dalla sua situazione empirica: Kant non si interroga sulla realtà effettuale degli esseri umani di cui ci capita di fare esperienza, come farebbe uno scienziato politico, bensì, teoreticamente, sulle modalità in cui agenti liberi possono entrare in relazione reciproca rimanendo tali. Questa mag-

<sup>10</sup> Il passaggio dalla religione alla politica presente nella nota al primo articolo definitivo è paragonabile a quello compiuto nello scritto sull'Illuminismo (039-40).

giore astrazione permette a Kant di abolire la discriminazione delle donne e dei proletari per quanto riguarda il suffragio.

Dall'ambito dell'uguaglianza è escluso soltanto Dio, in quanto non soggetto al dovere: la sua volontà, infatti, è santa, cioè è spontaneamente conforme alla legge morale la quale dunque, in lui, non ha bisogno di presentarsi come un imperativo. Questa esclusione non è rilevante per la sfera politica, che è abitata solo da esseri razionali finiti.

### *La repubblica come forma regiminis*

Per caratterizzare la repubblica sul piano istituzionale, Kant propone due criteri di classificazione, il primo più tradizionale, ma per lui meno rilevante, e il secondo meno consueto, ma più importante:<sup>11</sup>

- *forma imperii*: numero di persone che detengono il potere
  - autocrazia: potere di uno solo
  - aristocrazia: potere di alcuni
  - democrazia: potere di tutti
- *forma regiminis*: modo con cui lo stato fa uso del suo potere
  - repubblica
  - dispotismo

La repubblica, a differenza del dispotismo, risponde ai due criteri della rappresentanza e della divisione dei poteri.<sup>12</sup> Il dispotismo, di contro, è un governo arbitrario che si basa sull'assimilazione della volontà pubblica alla volontà privata di chi è al potere. La classificazione secondo la *forma regiminis* è di gran lunga più significativa di quella secondo la *forma imperii* perché considera, a un più alto livello di astrazione, la forma che delimita i poteri dello stato e non la qualità personale di chi detiene il potere: questa, perfino in un regime dispotico come l'impero ro-

<sup>11</sup> Si può ritrovare un'analoga duplicazione dei criteri di classificazione delle costituzioni nel *Politico* di Platone (291d-292c e 301b-c): la prima classifica si basa su criteri politologici e sociologici, la seconda su una unità di misura più propriamente filosofica. Kant e Platone sono accomunati dalla volontà di dar conto della politica secondo un criterio di valutazione razionale e non secondo una mera descrizione empirica.

<sup>12</sup> Nel primo articolo definitivo Kant sembra distinguere solo tra potere legislativo e potere esecutivo, rifacendosi alla formulazione originaria data da Montesquieu: «Il y a dans chaque État trois sortes de pouvoirs: la puissance législative, la puissance exécutrice des choses qui dépendent du droit des gens, et la puissance exécutrice de celles qui dépendent du droit civil». (*De l'esprit des lois*, XI, 6 <<http://tinyurl.com/6y-bl2at>>). Nel secondo articolo definitivo, però, questa formulazione viene svolta con più chiarezza in una tripartizione che aggiunge il giudiziario come terzo potere separato dai primi due.

mano, può variare accidentalmente e incontrollabilmente da un Tito a un Domiziano, o da un Marco Aurelio a un Commodo.

I due requisiti istituzionali della repubblica rendono impossibile che una democrazia secondo la *forma imperii* possa essere una repubblica secondo la *forma regiminis*. Quando Kant usa l'espressione «democrazia» intende, secondo la tradizione antica, una democrazia diretta assembleare. Questo tipo di ordinamento gli appare necessariamente dispotico per due motivi:

- il suo principio di legittimazione è contraddittorio: la democrazia diretta si giustifica rappresentandosi come l'unico regime nel quale tutti, immediatamente, governano; ma se le sue decisioni vengono prese a maggioranza e dunque necessariamente contro la minoranza, ci sarà sempre qualcuno che le subirà contro la sua volontà (352). Politicamente, i «tutti» della democrazia non sono mai tutti, quando si decide a maggioranza;<sup>13</sup>
- non c'è divisione dei poteri: la stessa assemblea prende decisioni legislative, esecutive e giudiziarie, e questo conduce a sacrificare sistematicamente il carattere generale e astratto della legge e l'indipendenza della giurisdizione agli interessi particolari delle maggioranze che si formano di volta in volta (352).<sup>14</sup>

Se il popolo si identifica immediatamente con il governo, come nella democrazia diretta, ne risulta un potere informe (352). Un governo rappresentativo sa di agire al posto di altri, e dunque è in grado di porre a se stesso il problema della propria legittimazione. Quando Federico II,<sup>15</sup> che pure era un monarca assoluto, si diceva il primo servitore dello stato, aveva ben chiaro che una cosa è lo stato come costruzione rappresentativa, e un'altra la moltitudine empirica che comprendeva lui stesso e i suoi sudditi prussiani. Quanto più lo stato è rappresentativo, quanto più si vede come una costruzione formale, tanto più si presta a essere controllato e a sottoporsi alla disciplina repubblicana.

Quando Kant parla di *rappresentatività* allude a qualcosa di diverso dalle strutture istituzionali della rappresentanza: uno stato è rappresentativo quando il potere è detenuto da una o da alcune persone, come nel-

<sup>13</sup> Una democrazia diretta che non prendesse le sue decisioni a maggioranza, bensì solo all'unanimità non sarebbe più una società civile, ma ricadrebbe nell'anarchia dello stato di natura.

<sup>14</sup> Kant paragona questa confusione a quella compiuta da chi assimilasse l'affermazione universale della premessa maggiore di un sillogismo (per esempio: «tutti gli uomini sono mortali»), con la sussunzione del particolare nell'universale dato («Socrate è un uomo») compiuta dalla premessa minore. In termini politici: gli atti di una democrazia diretta nascono sempre come atti *ad personam*.

<sup>15</sup> *Antimachiavelli*, cap. I (*Anti-Machiavel*, cit. p. 483, <



l'autocrazia e nell'aristocrazia, e non dalla totalità dei cittadini, come nella democrazia diretta. Per questo, mentre è relativamente facile avviare un processo pacifico di riforme che trasformi la *forma regiminis* di un'autocrazia in una repubblica, è più difficile farlo in una aristocrazia, ed è impossibile in una democrazia diretta, che può cambiare solo con una rivoluzione (353). Mentre è facile accorgersi che la volontà di un autocrate non è identica alla volontà del popolo e quindi deve essere sottoposta ai vincoli del diritto, è via via meno evidente che quanto decide una maggioranza, in un regime aristocratico o democratico, è analogamente imposto con un atto di potere al di sopra della volontà di tutti, e analogamente deve essere regolato.

Nella prospettiva della pace perpetua, la repubblica rende la guerra meno probabile, perché essa non verrà decisa da un despota che non ne risentirà personalmente, ma da coloro che ne subiranno direttamente le conseguenze (351).<sup>16</sup> Questo argomento, politologico più che filosofico, sembra militare, a dispetto delle critiche di Kant, a favore della democrazia diretta. I rappresentanti, infatti, potrebbero essere propensi a diventare una casta che delibere la guerra per il proprio vantaggio disinteressandosi delle sofferenze dei cittadini. Che cosa può far sì che i rappresentanti deliberino per i rappresentati e non per se stessi? Il terzo articolo preliminare, che vieta gli eserciti permanenti e impone di affidarsi esclusivamente al servizio volontario dei cittadini, offre una, parziale, risposta a questo quesito. La questione, però, è molto più ampia: Kant, dopo aver enunciato un principio democratico, sembra temperarlo rendendo il consenso dei governati virtuale e mediato. Che cosa garantisce che le forme della mediazione non siano vuote formalità che mascherano un esercizio del potere autocratico o oligarchico?

### 5. Il secondo articolo definitivo: il federalismo

Il secondo articolo definitivo della *Pace perpetua* è dedicato ai rapporti fra gli stati, regolati dal diritto internazionale. Kant cerca di costruire un ideale federalista in un ambiente teorico ancora dominato dal paradigma della sovranità dello stato come autorità *superiorem non re-*

<sup>16</sup> Questo argomento è ripreso dal *Detto comune* (311). La tesi di Kant è stata verificata empiricamente dal politologo americano R.J. Rummel, per il periodo 1816-2005 (si veda il materiale reso pubblico dall'autore presso <<http://www.hawaii.edu/powerkills/welcome.html>>) e ripresa sistematicamente da M.W. Doyle (*Liberalism and World Politics*, «The American Political Science Review». 80(4), 1986, pp. 1151-1169 <<http://dx.doi.org/10.2307/1960861>>): le repubbliche tendono a non farsi la guerra, per lo meno reciprocamente. Vale, peraltro, la pena di ricordare che per Kant una guerra condotta da una repubblica per esportare la democrazia sarebbe una violazione del quinto articolo preliminare.

*cognoscens*. Il suo argomentare è dunque tormentato ed esposto a interpretazioni controverse.

### *Legge di popoli e stato di popoli: l'opzione confederale*

Nel primo paragrafo dell'articolo (354) Kant ripropone la *domestic analogy*<sup>17</sup> del saggio del 1793: come gli esseri umani singoli sono in un potenziale stato di guerra finché non si sottopongono a una costituzione civile, così lo sono gli stati. Qui l'analogo della costituzione civile è il *Völkerbund* o lega di popoli, che però «non deve essere uno stato di popoli». Abbiamo uno stato quando c'è un governo strutturato, con una gerarchia fra chi comanda e chi ubbidisce: questa condizione, all'interno di uno stato di stati, si attuerebbe in primo luogo in ciascuno dei singoli membri. Uno stato di popoli, per essere tale, dovrebbe però replicare la gerarchia anche al livello superiore: ma una simile situazione potrebbe realizzarsi soltanto eliminando i rapporti di subordinazione interni ai singoli stati. Avremmo quindi, entro un solo stato, più popoli: questi ultimi, però, per far parte di quello stato, dovrebbero essere privati dalla struttura giuridica che li rende tali, e ciò produrrebbe una contraddizione. Il presupposto del ragionamento di Kant è che la sovranità - e dunque il rapporto di subordinazione che essa implica - sia soltanto una: non ci può dunque essere uno stato sovrano composto di stati a loro volta sovrani. Il *Völkerbund* del primo paragrafo è dunque una confederazione e non una federazione.

### *Il diritto internazionale moderno*

Lo stato di natura fra stati è di gran lunga peggiore dello stato di natura fra esseri umani. Gli europei considerano come selvaggi gli individui che vivono senza leggi pubbliche coercitive: ma i loro stati, le cui relazioni reciproche sono similmente sregolate, sono dei selvaggi ancora più feroci, perché fanno in grande, e strumentalizzando un gran numero di persone, quello che i singoli possono compiere soltanto in piccolo. Il

<sup>17</sup> Sui limiti dell'uso dell'analogia interna in Kant si veda C. Bottici, *The domestic analogy and the Kantian project of Perpetual peace*, «Jura gentium», III/1, 2007 <<http://www.juragentium.unifi.it/en/surveys/thil/bottici.htm>>. L'argomento di Kant non è costruito sulla convinzione che gli stati siano «come» gli individui, bensì sulla tesi che l'uscita dallo stato di natura - e dunque la garanzia del diritto - è possibile solo se la legalità non si ferma ai confini degli stati, ma si impone in un orizzonte cosmopolitico. Si veda per esempio P. Kleingeld, *Kant's Theory of Peace*, p. 481. in P. Guyer (ed), *Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, <<https://openaccess.leidenuniv.nl/dspace/handle/1887/8608?mode=more>>.

rapporto fra stati, tuttavia, continua a dirsi sottoposto a un diritto internazionale, sia pure di carattere non coercitivo. Gli stati, anche quando fanno valere solo la forza, cercano di giustificarsi con argomenti di apparenza giuridica. Questo atteggiamento è un'ipocrisia, un omaggio del vizio alla virtù, che però testimonia che gli esseri umani conservano in se stessi una disposizione morale.

Il diritto internazionale moderno, in quanto fondato sulla sovranità degli stati, non è in grado di risolvere le controversie in modo effettivamente giuridico, cioè sulla base di una pronuncia vincolante di un giudice terzo fra le parti. Kant ironizza sui teorici giusnaturalisti moderni, come Grozio, Pufendorf e Vattel, chiamandoli, con una espressione tratta dal *Libro di Giobbe*, «fastidiosi consolatori». Gli amici di Giobbe, nel loro tentativo di teodicea, derivavano dalle disgrazie del loro sfortunato compagno la convinzione che questi dovesse aver fatto qualcosa per meritarselo. I teorici giusnaturalisti riconoscono sia l'autorità di un diritto internazionale secondo ragione sia la sovranità degli stati, che legittima ciascuno di essi a farsi giudice in causa propria. Questo comporta che, se ogni arbitrato fallisce, essi ricorrono alla guerra, la quale dunque dovrà essere riconosciuta come un mezzo legittimo per risolvere le controversie internazionali. Ma se la guerra è un mezzo legittimo, si dovrà anche riconoscere che la ragione del vittorioso - cioè di chi risulta più forte nel conflitto - è anche una ragione giuridica: chi vince ha ragione semplicemente perché vince. Così, come i molesti consolatori di Giobbe, i giusnaturalisti finiscono per fondare il diritto sul fatto. Il loro diritto secondo ragione è tale soltanto a parole, perché alla fine si inchina alla ragione della forza (355).

### *La natura surrogatoria della soluzione confederale*

Come può Kant criticare il diritto internazionale giusnaturalistico e proporre, allo stesso tempo, un ordine meramente confederale? Il progetto di una lega di pace (*foedus pacificum*), di carattere confederale, è volto a mettere al bando la guerra senza che i confederati escano dallo stato di natura. Kant spera che questa confederazione sarà l'iniziativa da un «popolo potente e illuminato» divenuto repubblicano,<sup>18</sup> a cui si aggheranno via via gli altri stati.

La confederazione, però, non è il progetto imposto dalla ragione: è soltanto una soluzione di ripiego, dovuta alla riluttanza degli stati a sottoporsi a una legge pubblica coercitiva. Quando un popolo esce dallo stato di natura, delibera di affidare la soluzione di tutte le controversie a «un supremo potere legislativo, esecutivo e giudiziario»: dal punto di vista della ragione, un simile assetto è chiaro perché elimina il conflitto di

<sup>18</sup> Kant sta chiaramente alludendo alla Francia rivoluzionaria.

interessi strutturali dello stato di natura istituendo un'autorità terza la cui imparzialità è garantita dalla tripartizione dei poteri. Ma su che cosa si fonda la garanzia della pace nei rapporti fra stati che non riconoscono nessun potere superiore? La confederazione, in questo caso, funge soltanto da surrogato dell'unione in società (356).

Il confederalismo è la soluzione realisticamente più accettabile per gli stati, e dunque anche la più facile; gli stati entrano in una confederazione dalla quale possono uscire in qualsiasi momento, senza bisogno di rinunciare alla loro sovranità. La ragione, però, può accontentarsi di un mero surrogato solo in via provvisoria.

*La soluzione secondo ragione: l'idea positiva di una repubblica mondiale*

Per Kant il diritto internazionale moderno si riduce al diritto di determinare che cosa è giusto con la violenza. Per uscire da questa condizione, si confrontano due soluzioni (357):

- «l'idea positiva di una repubblica mondiale»;
- «il surrogato negativo di una lega [*Bund*] permanente e in costante espansione».

La repubblica mondiale è l'esito dell'uscita dei popoli dallo stato di natura, se, proprio come esseri umani singoli, rinunciano alla loro libertà selvaggia per sottoporsi a leggi pubbliche coercitive e formano una *civitas gentium* o stato di popoli. Perché Kant tratta la *civitas gentium* come un'idea positiva - quindi, platonicamente, come un paradigma razionale -, dopo averla denunciata come contraddittoria nel primo paragrafo dell'annotazione al secondo articolo definitivo?

La contraddizione nel concetto di *civitas gentium* dell'incipit dell'annotazione si basa sul presupposto che il rapporto di subordinazione fra governanti e governati possa essere soltanto uno, e che lo stato, pertanto, debba necessariamente essere unitario. Se però lasciamo cadere questa concezione monista della sovranità,<sup>19</sup> adottando la teoria della tripartizione dei poteri, la contraddizione diventa superabile: se la sovranità può essere suddivisa, la *civitas gentium* può ben essere uno stato federale. In una repubblica di repubbliche<sup>20</sup> possono sussistere senza contraddizione

<sup>19</sup> La presa di distanze di Kant da questa concezione distingue nettamente la *Pace perpetua* dal progetto pacifista di Rousseau. Si veda, in proposito, N. De Federicis, *Gli imperativi del diritto pubblico*, Plus, Pisa, 2005, p. 216 ss. <<http://bfp.sp.unipi.it/ebooks/defedericis.html>>

<sup>20</sup> Si veda *La religione entro i limiti della mera ragione* (AA VI, 034): «Völkerbund als Weltrepublik» (lega di popoli come repubblica mondiale); nonché la *Metafisica dei costumi* (AA VI, 354) «Republicanism aller Staaten sammt und sonders» (republicanesimo di tutti gli stati, insieme e singolarmente).

istanze stratificate di potere legislativo, esecutivo e giudiziario, che si limitano a vicenda. Il federalismo concilia la critica di Kant alla violenza bellica implicitamente avallata dal diritto internazionale giusnaturalista con la sua diffidenza nei confronti di uno stato mondiale unitario: gli stati membri conservano i propri ordinamenti interni, ma, non potendo più uscire dalla federazione, devono risolvere le loro controversie rinunciando alla forza e sottomettendosi al verdetto di un giudice terzo.

Il surrogato negativo della confederazione, che rischia costantemente di essere rotta perché gli stati membri mantengono integralmente la loro sovranità, è una provvisoria soluzione di ripiego - o una tappa destinata a essere superata in un processo graduale di approssimazione<sup>21</sup> - dovuta solo alla circostanza che gli stati «rigettano *in hypothesis* ciò che è giusto *in thesi*». L'uso delle espressioni *in hypothesis* e *in thesi*<sup>22</sup> indica chiaramente che per Kant la soluzione indicata dalla ragione è la repubblica mondiale e non la confederazione: quanto è giusto in teoria deve essere tale anche in pratica. Ogni altra interpretazione produrrebbe una contraddizione così evidente da essere difficilmente immaginabile, in un pensiero come quello di Kant.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Come nota P. Kleingeld (ivi p. 485), una simile lettura, oltre a salvare Kant dalla contraddizione, riconosce il fatto che gli stati dotati di una costituzione civile sono già usciti, almeno internamente, dalla libertà selvaggia dello stato di natura e godono di una autonomia politica che non si ritrova negli esseri umani fuori dalla società civile: questo giustifica una procedura gradualistica, confederale, per arrivare alla costruzione di un ordine internazionale federale. Una simile interpretazione rende anche ipotizzabile che - contro la tesi di G. Cavallar (ivi) - il passaggio alla federazione possa anche avvenire senza violenza, alla conclusione di un lungo processo confederale.

<sup>22</sup> Si veda *Detto comune*, 276. Nella prospettiva della ragion pratica, rigettare *in hypothesis* ciò che è giusto *in thesi* significa trasformare la legge morale in una parola vuota: l'atteggiamento degli stati è dunque da condannare, non da accettare. L'idea positiva di una repubblica mondiale è obbligatoria, come lo è la legge morale in generale. Su un tema come questo, il convincimento di Kant potrebbe essere imprecisato (V. Possenti, *Mondializzazione, sovranità, pace perpetua. Le prospettive di Kant e Maritain*, «SIFP», 2008, n. 7, <<http://www.sifp.it/articoli-e-libri-articles-and-books/mondializzazione-sovranita-pace-perpetua.-le->>) solo a prezzo di una gravissima contraddizione interna.

<sup>23</sup> Questa lettura è stata data da G. Marini in *La filosofia cosmopolitica di Kant*, cit. pp. 155 ss. contro l'interpretazione confederalista tuttora più diffusa, una sintesi della quale può essere vista in J. Rauber, *The United Nations – a Kantian Dream Come True? Philosophical Perspectives On The Constitutional Legitimacy Of The World Organisation*, «Hanse Law Review, The E-Journal on European, International and Comparative Law», 5/1, 2009 <<http://www.hanselawreview.org/pdf7/Vol5-No1Art04.pdf>>. Vale la pena notare che il francese Charles Lemonnier, fondatore della Ligue internationale de la paix et de la liberté e promotore del Congresso per Pace (Ginevra, 1867) che segnò la nascita del pacifismo contemporaneo, introducendo la versione italiana della *Pace perpetua* del 1883, offriva esattamente la stessa interpretazione (C. Lemonnier, *Un giudizio sulla 'Pace perpetua'*, pp. 17-18 in *Per la pace perpetua: progetto filosofico di Emanuele Kant*; prima traduzione italiana dal te-

## 6. Il terzo articolo definitivo: verso una costituzione cosmopolitica

Al di sopra del diritto pubblico interno e del diritto internazionale, Kant pone un diritto cosmopolitico i cui soggetti sono singoli esseri umani e stati in quanto parte di un unico ordinamento: quello della *civitas gentium*, che era già stato presentato, nel secondo articolo definitivo, come soluzione *in thesi* alle contraddizioni del diritto internazionale. Questo terzo livello è necessario per garantire il diritto di singoli e collettività non solo *negli* stati, ma anche, eventualmente, *contro* gli stati.

desco di A. Massoni, Milano, Sonzogno, 1883, pp. 10- 21, <<http://archiviomarini-sp.unipi.it/207/>>; l'originale francese si trova in I. Kant, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle* (...). Avec une préface de Ch. Lemonnier. Paris, G. Fischbacher, 1880, pp. IX-XI <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75749w.zoom.f2.langFR>):

Forse non si è mai notato che nel commento che fa seguire al secondo Articolo definitivo del *Trattato di pace perpetua*, Kant sembra un istante mirare due soluzioni del problema della pace.

La soluzione ch'egli preferisce, quella che prima colpisce il suo pensiero, è la costituzione di una Federazione di popoli, *Civitas gentium*. Ogni membro di questa federazione continuerebbe a formare uno Stato particolare, avente la sua autonomia, la sua Costituzione, il suo Potere Legislativo, il suo Potere Giudiziario, il suo Potere Esecutivo, insomma il suo Governo. Questi Stati particolari, però, costituirebbero e manterrebbero sopra loro uno Stato federale, la cui Legislatura, il Tribunale, il Consiglio esecutivo, avvolgerebbero e reggerebbero l'insieme formato dagli Stati.

È tale la Federazione che ordinariamente si concepisce quando si parla di costituire gli Stati Uniti di Europa, e se ne cerca il modello, sia negli Stati Uniti d'America, sia nella Confederazione Elvetica.

Si comprende facilmente come la formazione di una simile Federazione farebbe sparire fin la possibilità della guerra tra i popoli da cui sarebbe composta. Questi popoli, cessando di avere ciascuno il suo esercito, ciascuno la sua flotta, non conserverebbero altra forza disponibile fuori di quella che sarebbe necessaria per il servizio della loro polizia interna, la Forza vera, esercito e flotta, prendendo il carattere federale e assicurando la pace interna e la sicurezza esterna coll'azione del governo federale.

Ma è certo che quando si pensa a far entrare nei vincoli di una tale Federazione vecchie e forti nazioni abituate da secoli a non riconoscere alcuna legge esterna, penetrate fino alle midolle di orgoglio patriottico, costituite in maggior parte ancora in monarchie, che occupano grandi territori, che estendono il loro dominio su immense e numerose colonie, ci troviamo, anche teoricamente, in faccia a grandissime difficoltà.

E forse in presenza a queste difficoltà Kant sembra aver avuto un istante il concetto della pace: «Alleanza pacifica, *foedus pacificum*, che differisce dal Trattato di pace in ciò, che una tale alleanza terminerebbe per sempre tutte le guerre, mentre il trattato di pace non mette fine che ad una sola». Ma questa mente ferma e chiara non esita molto, ed egli stesso caratterizza quest'alleanza bastarda di «Supplemento negativo». Essa potrà, egli dice, sviare la guerra ed estendersi insensibilmente in modo da arrestare il torrente delle passioni inumane che la generano, ma si sarà sempre minacciati di vedere questa diga rompersi.

Il terzo articolo definitivo propone, del diritto cosmopolitico, una versione esplicitamente *limitata*.

I confini entro i quali il diritto cosmopolitico deve costringersi è il diritto di ospitalità universale (358). Questo diritto, a differenza del diritto di ospitalità degli antichi, non è di natura privatistica - non è dunque un diritto a essere ospitato in casa -, bensì pubblicistica. Lo *ius hospitii* o *xenia* dei romani e greci si fondava su un impegno fra parti private, che Kant chiama «uno speciale contratto benefico». Nei poemi omerici era un diritto talmente sacro da trascendere il diritto pubblico interno e internazionale, come racconta il canto VI dell'Iliade: Glauco e Diomede, pur appartenendo a paesi diversi in guerra su fronti opposti, cessano le ostilità fra loro, essendosi scoperti legati da un vincolo ospitale. Anche il diritto di ospitalità di Kant travalica il diritto pubblico statale e internazionale, perché è cosmopolitico. Per la sua natura pubblicistica non impegna gli individui, bensì gli stati, che devono riconoscere un diritto di visita agli stranieri che si presentano ai loro confini per cercare lavoro o esercitare il commercio.

Nella visione di Kant, dire che il migrante che giunge nel nostro paese viene «a casa nostra» non sarebbe corretto neppure in un senso metaforico. Essere cittadino di uno stato significa far parte di una società di uomini, non di un gruppo di comproprietari fondiari. La terra è sferica e la sua superficie finita: gli esseri umani, dunque, non possono evitare di incontrarsi a vicenda. Il fatto di essere nati in un posto non dà nessun particolare diritto su di esso, anche perché la nascita, non dipendendo dalla libertà di chi nasce, non è né può essere un atto giuridico. In una prospettiva pubblicistica, nessuno ha più titolo di un altro di stare in un determinato luogo del pianeta. La superficie terrestre è un possesso comunitario di tutti gli esseri umani: dovunque si trovino, essi hanno il diritto far parte di una società civile e di essere trattati conseguentemente. Il diritto di visita consiste dunque, per lo straniero, nella facoltà di proporsi alla società con gli indigeni, tramite il lavoro e il commercio, senza essere trattato ostilmente.<sup>24</sup>

Sebbene il secondo articolo definitivo si sia concluso evocando l'idea positiva di una repubblica mondiale, il terzo sembra ridurre il diritto cosmopolitico a qualcosa di poco ambizioso, in linea con l'obiettivo minimo della confederazione piuttosto che con quello, massimo, della federazione. Kant, però, enuncia esplicitamente la sua meta, rendendo chiaro che il diritto di visita è solo un gradino entro un processo di approssimazione: «in questo modo parti remote del mondo possono pacificamente entrare in relazioni reciproche, che da ultimo divengono regolate pubblicamente da leggi e così possono portare finalmente il genere umano

<sup>24</sup> Kant dice che lo straniero può anche essere respinto, ma solo se ciò non comporta la sua rovina (358): dovrebbe quindi essere appropriato includere nel diritto di visita kantiano anche il diritto di asilo.

*sempre più vicino a una costituzione cosmopolitica»* (358, corsivo aggiunto).

Questa prudenza è ben motivata: se il terzo articolo definitivo avesse osato qualcosa di più, avrebbe messo in mano agli imperialisti coloniali una formidabile giustificazione per il loro abuso del diritto di visita, consistente in un commercio imposto manu militari, fino all'assoggettamento politico. Per Kant, che critica aspramente il colonialismo (359), il solo commercio che può avvicinare a una costituzione cosmopolitica è quello libero e fra pari, per le cui vie non viaggiano soltanto le merci, ma anche le idee. Il racconto affascinante - nella lunga nota dedicata alla Cina - del cammino del nome di Dio sulla via della seta indica che il commercio a cui Kant sta pensando non è quello predatorio del colonialismo e dei critici della globalizzazione ma quello che si accompagna con la libertà dell'uso pubblico della ragione dalle censure politiche ed economiche.<sup>25</sup>

### 7. *La garanzia della pace perpetua*

Idealmente, il progetto filosofico per la pace perpetua è un trattato fra nazioni la cui meta è l'istituzione di un ordinamento cosmopolitico che liberi il mondo dalla guerra e lo sottometta alla sovranità del diritto. Ma che cosa ci assicura che gli esseri umani rispettino questo impegno? Il Primo supplemento risponde presentando un garante: la natura stessa, in quanto artefice delle cose.

Per Kant, la natura è un sistema di leggi deterministiche. Dire che la natura fa da garante significa sostenere che l'azione di queste leggi, come tali aliene rispetto alle leggi della libertà, può contribuire ad attuare gli scopi impliciti nella legge morale, qualora gli esseri umani non fossero all'altezza del loro dovere.

In un contratto di garanzia, l'obbligazione del garante è intesa come differente dall'obbligazione della persona la cui prestazione viene assicurata. Questa, a sua volta, non viene meno a causa della garanzia.<sup>26</sup> Il ga-

<sup>25</sup> Kant - che pure, come mostra il terzo articolo preliminare, era ben consapevole del potere del denaro - è stato ritenuto eccessivamente ottimista nella sua associazione del commercio con la pace, che sembra ignorare le guerre dovute a interessi economici in conflitto (P. Kleingeld, *ivi*, pp. 499-500). Va però notato che il commercio kantiano è visto come strumento di pace solo entro limiti molto rigorosi. Entro questi limiti, la negoziazione e la *governance* in un ambiente di libera circolazione delle idee possono essere viste non come un ripiego, bensì come la strada maestra per la pace perpetua (N. Bellanca, *Ripensare il concetto di pace: primi appunti*, «Jura gentium», I/1, 2005 <<http://www.juragentium.unifi.it/it/surveys/wlgo/pace.htm>>), anche perché Kant esclude esplicitamente l'uso della guerra come strumento di esportazione della democrazia.

<sup>26</sup> Così era anche nel diritto naturale che Kant conosceva: «Ma per la sicurezza del patto ha luogo la prestazione di garanzia (*guaranda, guarantia*), la quale è una promessa entrata nella lega da ambo i lati, ma anche fatta soltanto a uno, che quanto



rante non esime il garantito dai suoi impegni, ma, in caso di inadempienza, interviene con i suoi mezzi, senza bisogno di interpellarlo o di ottenerne la collaborazione.

Gli articoli preliminari e definitivi della *Pace perpetua* rispondono, limitatamente al ramo giuridico della morale, alla domanda: «che cosa l'uomo deve fare?». Il primo supplemento risponde alla domanda: «che cosa possiamo sperare?». Sulla prima questione, la facoltà competente è la ragion pratica; sulla seconda, il Giudizio. Dal momento che ci stiamo interrogando sulla realizzabilità del progetto della pace perpetua, il tipo di giudizio coinvolto è quello riflettente, nella sua specie teleologica. In questa prospettiva, la garanzia della pace perpetua non dispensa affatto gli uomini dal loro dovere morale. Si occupa, piuttosto, di una questione diversa: è possibile rintracciare un indirizzo che mostri l'attuabilità del progetto della ragione, in un contesto in cui la legalità non è quella della libertà, bensì quella meccanica della natura? Una simile questione, però, non si potrebbe neppure porre se ci fosse solo la natura, senza la libertà.

Secondo Kant, è ipotizzabile che le leggi meccaniche della natura spingano gli esseri umani verso la concordia, a dispetto della loro discordia. Questa azione può ricevere diversi nomi (360):

- destino, se la mano che ci spinge ci appare come una forza aliena soggetta a leggi sconosciute;
- provvidenza, se intesa come opera di una causa sapiente volta allo scopo finale dell'umanità;
- natura, se vogliamo rimanere entro i limiti della ragione umana, per i quali non è lecito parlare di cause che trascendono quanto conosciamo tramite l'esperienza (361).<sup>27</sup>

convenuto deve essere mantenuto; di conseguenza il garante (*guarandus*), che ha dato l'assicurazione, è tenuto a prestare un ausilio, di cui si è reso promettente, contro colui il quale non vuole mantenere quanto convenuto, se l'altro ne ha bisogno, e perciò non è colpevole se tale aiuto non viene richiesto. [...] Inoltre, poiché una prestazione di garanzia ha come ambito di attenzione solo il beneficio di coloro per i quali avviene, essa può aver luogo anche senza la consapevolezza o la consultazione di coloro nei confronti dei quali è stata stabilita. [...] Infine poiché a nessuno è lecito togliere all'altro il suo diritto, allora la prestazione di garanzia non può essere compresa altrimenti che come il fatto che in essa il diritto del terzo rimane non offeso» (C. Wolff, *Grundsätze des Natur- und Völckerrecht* (1754), §1149, in Id. *Gesammelte Werke*, Bd. 19, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1980, traduzione mia).

<sup>27</sup> Per Kant la categoria della causalità è una delle forme con cui l'intelletto organizza ciò che appare ai nostri sensi (fenomeno). Non siamo però in grado di dire se la realtà in se stessa (cosa in sé) abbia le forme che noi usiamo per comprendere ciò che sperimentiamo (*Critica della ragion pura*, Prefazione all'edizione 1787, AA III, 16-17). Per questo, parlare di una causa provvidenziale che governa il mondo è presuntuoso, nel rispetto teoretico.

Indipendentemente dal suo nome, una simile azione è di natura teleologica. Noi stessi usiamo un linguaggio finalistico quando descriviamo gli organismi naturali trattandoli come se fossero stati progettati e comprendendo le loro parti come elementi funzionali di un sistema. Questa operazione, compiuta dal giudizio riflettente, è solo una supposizione e non ha valore oggettivo, da un punto di vista teoretico. Pur parlando degli organismi naturali come se fossero l'esito di un disegno, non disponiamo degli strumenti per affermare che abbiano alle spalle un architetto, né quale possa essere il suo eventuale scopo.

In una prospettiva pratica le cose stanno diversamente (362):<sup>28</sup> abbiamo un progetto, quello della ragione, che, per il solo fatto di essere imposto come una legge della libertà, deve essere anche realizzabile (*ultra posse nemo obligatur*). La ricerca della garanzia deriva dalla presenza perentoria della legge morale, e non viceversa.

### *Interludio: tassonomia della provvidenza*

All'inizio del primo supplemento, Kant spiega in una lunga nota che cosa sia la provvidenza tramite una tassonomia che merita di essere chiarita.

Per provvidenza si intende l'azione di un autore del mondo che determina preliminarmente il suo corso secondo un fine. Si chiama:

1. *conditrix* (fondante) quando intesa come creatrice del mondo;
2. *gubernatrix* (governante) quando mantiene il mondo secondo leggi finalistiche universali;
3. *directrix* (direttrice) quando è rivolta a fini particolari.

C'è una quarta denominazione, la *directio extraordinaria*, che Kant ritiene presuntuoso per l'essere umano ammettere. In questo caso, infatti, un singolo evento - che potrebbe anche essere un effetto collaterale sorto deterministicamente entro un progetto più ampio - viene visto come appositamente voluto da una volontà divina che si pretende di conoscere nei minimi dettagli.

Un'altra distinzione scorretta è quella fra:

1. provvidenza universale;
2. provvidenza particolare.

Qui la provvidenza è considerata materialmente, secondo il modo in cui agisce sugli oggetti del mondo, investendoli tutti oppure scegliendo-

<sup>28</sup> Qui Kant riprende gli argomenti già sviluppati nella terza parte del *Detto comune*.

ne soltanto alcuni. Per Kant questa distinzione è contraddittoria: una provvidenza universale, se è universale, deve occuparsi di tutti i suoi oggetti, e non può lasciarne alcuni (particolari) al caso.

Più correttamente: si può distinguere la provvidenza formalmente, secondo il modo in cui attua il suo scopo in:

1. ordinaria, quando agisce tramite regolarità generali, come per esempio il ciclo delle stagioni);
2. straordinaria, quando agisce con eventi particolari,<sup>29</sup> che, pur spiegabili meccanicamente, possono anche rivelare un fine provvidenziale).

Kant sostiene la fallacia della teoria del *concursum*, che combinava la causalità provvidenziale con quella naturale, facendo cooperare Dio e un agente naturale per il conseguimento di un effetto - attribuendo, per esempio, la guarigione di un malato al merito del medico, ma anche all'aiuto di Dio. Noi diamo senso alla nostra esperienza tramite sistemi di legalità diversi, che però non possiamo applicare promiscuamente senza contraddizione, aggregando insieme mitologici grifoni con prosaici cavalli:

- o si ammette che Dio, come creatore, è causa unica di tutto l'universo, e dunque anche di ciò che vi avviene secondo la sua legalità. Ma una causa unica non può essere una causa ausiliaria;<sup>30</sup>
- o si spiega l'evento in base alle leggi naturali note, e allora è sufficiente addurre come causa quella naturale. Nel caso in esempio: le cure del medico sono sufficienti a spiegare la guarigione del malato.

<sup>29</sup> Kant adduce come esempio (363) il legname trasportato dalla Corrente del Golfo, per l'uso delle popolazioni locali, in zone troppo a nord perché vi possano crescere alberi.

<sup>30</sup> *Causa solitaria non iuvat* («Una causa solitaria non è ausiliaria»): è una citazione di Kant da A. G. Baumgarten, *Metaphysica -- II. Tractatio, I. Ontologia, B. tractatio de praedicatis entium, b. externis*, §321 <<http://www.korpora.org/Kant/agb-metaphysica/II1Bb.html>>:

AUXILIUM [*Hülfe*] est complementum ad effectum causae sociae insufficientis. Causam auxiliarem esse est IUVARE [*helfen*]. Ergo iuvans non est causa solitaria, §. 320, et causa solitaria non iuvat, §. 314.

Cioè: si ha un *auxilium* quando si dà una causa complementare a un'altra causa associata, ma insufficiente a produrre l'effetto da sé. *Iuvare* significa essere una causa ausiliaria. Ma una causa ausiliaria, appunto, non può essere l'unica causa determinante, e una causa unica (*causa solitaria*), a sua volta, non può essere una causa ausiliaria.

Fata volentem ducunt, nolentem trahunt

Quando gli esseri umani non sono all'altezza del dovere, subentra la natura come garante. L'intervento della natura non serve a costringere *moralmente* gli esseri umani: il dovere è tale solo se e quando dipende dall'autonomia della ragion pratica e non dalla necessità naturale. Il fine di sottoporre il mondo al diritto viene piuttosto attuato con mezzi extra-morali, attraverso il gioco dell'animalità degli esseri umani e della loro propensione alla violenza bellica (363-364).

1. Secondo il primo articolo definitivo la costituzione di ogni stato deve essere repubblicana. Però, se escludiamo il movente del rispetto del dovere, la natura ci presenta essere umani sospinti da inclinazioni egoistiche, i quali pur avendo interesse, per la loro conservazione, a unirsi in una società civile sotto leggi universali, hanno allo stesso tempo la tendenza a sottrarsi per la loro utilità immediata. Come si può sperare che lascino lo stato di natura per entrare in una società civile?

Secondo Kant, i popoli che non costituiscono società civili per por fine alle lotte intestine dello stato di natura saranno, in ogni caso, costretti a farlo in un secondo tempo a causa della pressione bellica di altre nazioni già organizzate in stati (365). E se non riescono a unirsi vengono semplicemente cancellati dalla scena della storia.

Ma come si può sperare che queste società civili siano anche repubblicane? Per i critici del repubblicanesimo, uno stato in cui i sudditi sono anche cittadini è destinato a disintegrarsi, a meno che non insista su un popolo di angeli. Gli esseri umani, per il loro egoismo, collaborano fra loro solo se costretti da un despota che calpesta i loro diritti. Kant ribatte che una costituzione repubblicana funziona anche per un popolo di diavoli, purché abbiano intelletto (366). Una creatura perfettamente malvagia ma intelligente preferirà vivere in una condizione civile piuttosto che in uno stato di natura, per essere protetto dalla violenza che gli altri, essendo diavoli come lui, gli faranno sicuramente; e preferirà la repubblica al dispotismo perché il potere incontrollato di un despota diabolico<sup>31</sup> è di gran lunga più pericoloso del potere diviso e regolato di una costituzione repubblicana.<sup>32</sup>

Kant, nel suo sguardo sulla natura, è lontano dall'ottimismo panglossiano messo alla berlina da Voltaire. Non a caso, il Primo supple-

<sup>31</sup> Il ragionamento dei diavoli intelligenti è simile a quello che Callicle (Platone, *Gorgia*, 483a-d) attribuisce ai molti deboli che preferiscono l'uguaglianza non avendo la forza di prevaricare sugli altri. Kant, come si vede, non scarta il realismo politico, ma lo tratta come il *default* naturale dell'immoralità umana.

<sup>32</sup> Kant si limita all'ipotesi di un popolo di diavoli intelligenti, senza considerare la possibilità di un popolo di diavoli stupidi. È infatti implicito che la natura, risolverà il problema della stupidità con i suoi mezzi. Chi non ha l'intelligenza di passare allo stato civile è destinato a essere sterminato; un popolo di diavoli che ritiene astuto affidarsi all'arbitrio di un despota altrettanto diabolico pagherà cara la sua scelta.

mento esordisce invocando come garante una natura addirittura lucreziana, epicureanamente indifferente alle sorti degli uomini: chi non ha l'onestà o l'avvedutezza di sottomettersi a un ordinamento giuridico dovrà cambiare idea - o sparire - nel sangue che gli spremerà il frantoio della storia.

2. Per il realismo politico, periodi di pace durevole fra le nazioni sono possibili solo sotto un potere imperiale, secondo il modello della *pax romana*. Secondo Kant questo potere dispotico, da lui detto monarchia universale, non può tuttavia essere duraturo. Le sue leggi diverranno via via meno efficaci a causa dell'estensione territoriale dello stato, che sarà destinato alla fine a scomparire nell'anarchia. La natura lavora per disgregare gli imperi e tenere i popoli separati fra loro tramite la diversità delle lingue e delle fedi storiche, in modo che la pace non si costruisca, dispoticamente, sul cimitero delle libertà, bensì sul confronto e sull'incontro fra genti diverse (367).

In questo paragrafo, dedicato al diritto internazionale, Kant menziona tre opzioni, e cioè un sistema fondato sulla sovranità degli stati, un ordine federale e un dispotismo mondiale (o monarchia universale), fragile perché contro natura. Non menziona, però, la soluzione *in thesi* della repubblica mondiale: la natura non lavora contro qualsiasi tipo di ordine globale, ma solo contro uno stato mondiale unitario e dispotico.<sup>33</sup>

3. Dopo aver considerato le forze naturali che separano i popoli fra loro, Kant indica anche quelle che li avvicinano: lo spirito del commercio, che porta con sé una necessità meramente economica di certezza del diritto, può ispirare anche un interesse extramurale a una qualche forma di diritto cosmopolitico (368).

Le indicazioni offerte dalla natura non esonerano gli esseri umani dall'obbligazione nei confronti della legge morale, ma mostrano soltanto che il progetto della pace perpetua può essere realizzato o per via morale o per via naturale. Le due vie non sono equivalenti: chi non si convince a mettere in atto il diritto per ragioni morali, dovrà pagare un tributo di

<sup>33</sup> La differenza fra repubblica e dispotismo mondiale è spiegata con chiarezza da Norberto Bobbio (*Bobbio: "Questa guerra ricorda una crociata"*, «Caffè Europa», 32/07.05.1999, <<http://www.caffeeuropa.it/attualita/32bobbio.html>>): «Come negli stati nazionali c'è una grande differenza se il monopolio della forza è nelle mani di uno stato dispotico o di uno stato democratico, tra la funzione della polizia nella Serbia di Milosevic o nei nostri paesi europei, così la differenza, tra democrazia e dispotismo, vale per lo stato universale. Anche allo stato universale dovremmo applicare le regole che stabiliscono chi deve usare la forza, entro quali limiti, e in quali casi. Dobbiamo essere favorevoli, almeno come tendenza ideale, al processo di globalizzazione delle istituzioni politiche, al costituirsi di una forma statale supernazionale, ma certo a condizione che vada di pari passo con il processo democratico. Che fosse una federazione o una confederazione, un *Völkerstaat* o un *Völkerbund*, uno stato o una lega di stati, anche Kant metteva in guardia nei confronti del pericolo che, anziché repubblicano (che per lui voleva dire democratico), risultasse monarchico, vale a dire autocratico, con un solo vertice».

sangue che lo spazzerà via dalla storia o lo costringerà a cambiare idea. «Quando io della natura dico: *vuole* che questo o quello accada, ciò non significa tanto che essa ci impone un dovere di farlo (perché lo può solo la ragion pratica senza coercizione), bensì che lo *fa* da sé, lo si voglia o no (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*)» (365).

#### 8. Il secondo supplemento: l'articolo segreto per la pace perpetua

Il secondo supplemento, aggiunto nella seconda edizione della *Pace perpetua* (1796), approfondisce il tema dell'uso pubblico della ragione in una prospettiva non più solo culturale, ma esplicitamente politica e accademica. Kant, che nel 1794 aveva conosciuto il morso della censura, usa la stampa - il *medium* più potente della sua epoca - per presentare un articolo segreto a parole, nell'ideale trattato internazionale oggetto della *Pace perpetua*, ma di fatto estremamente pubblico.

Le massime dei filosofi sulle condizioni di possibilità della pace pubblica devono essere consultate dagli stati armati per la guerra (368).

Kant giustifica la segretezza dell'articolo, che contraddice la forma del diritto pubblico, con un argomento dal sapore ironico: dato che all'autorità legislativa di uno stato si deve per forza attribuire la massima sapienza, questa può trovare lesivo per la propria maestà ammettere di prendere consiglio da sudditi come i filosofi, e ricorrere allo stratagemma di tener nascosto questo articolo del trattato. Ci troviamo così con un articolo che oggettivamente, in quanto appartiene al diritto pubblico, dovrebbe essere pubblico, ma soggettivamente può essere tenuto segreto. Però, per stare ad ascoltare i filosofi in segreto - spiega Kant - è sufficiente lasciarli parlare liberamente (369). Così la contraddizione, oggettivamente, si risolverà, perché i filosofi, una volta ottenuta la libertà di parola, potranno pubblicare nei loro libri - come avviene nella *Pace perpetua* - anche gli articoli soggettivamente segreti.

Il riconoscimento della libertà di parola non è una concessione derivata dall'accordo fra gli stati, ma un dovere che discende dalla ragione universale: non ci può essere ragione, senza libertà. Il gioco di Kant, con questo articolo segreto niente affatto tale, è un espediente per rivendicare la sua libertà di parola dando ironicamente l'impressione di chiederla soltanto. La libertà della parola non è un diritto fra gli altri, che gli ordinamenti legittimi possono negare o concedere con varie gradazioni: è la linea di demarcazione fra la forza e il diritto, o, per essere più sofisticati, fra una rappresentanza rituale che forma una casta tanto lontana dai sudditi quanto lo erano i monarchi assoluti e una effettiva partecipazione democratica. Per questo, quando gli viene negata la libertà di parola, Kant, semplicemente, se la prende.

### *Un conflitto fra le facoltà*

Il tema dell'articolo segreto non è l'uso pubblico della ragione, ma un suo caso molto particolare: il filosofo non viene messo a confronto con il giurista e il teologo nella sua qualità di libero studioso, bensì nella sua qualità di specialista contrapposto ad altri specialisti, quasi ad anticipare il conflitto fra le facoltà trattato nello scritto del 1798. Secondo Kant, lo stato può anche decidere secondo il parere dei giuristi, ma prima deve ascoltare quel che ne pensano i filosofi. Posto che la libertà dell'uso pubblico della ragione deve essere riconosciuto a tutti, perché stare a sentire i filosofi è così importante?

I giuristi dispongono della spada della forza e della bilancia del diritto. Sono dunque esposti, in quanto professionisti al servizio del potere, alla tentazione di confondere il diritto con la forza. I teologi, che si fondano su una verità rivelata, sono dal canto loro propensi a pretendere il sacrificio della ragione, imponendo alla filosofia un ruolo ancillare. Chi piega la schiena al potere e l'autonomia del pensiero al dogma religioso<sup>34</sup> non può offrire un punto di vista indipendente sul mondo: per questo la filosofia, facoltà inferiore<sup>35</sup> e non professionalizzante, ma indipendente, è così preziosa.

Antiplatonicamente, Kant vede la garanzia dell'indipendenza del giudizio dei filosofi - e dunque della loro autorevolezza - nella loro distanza dal potere, che «corrompe inevitabilmente il giudizio libero della ragione» (369). Chi non dispone della spada, non può gettarla su un piatto della bilancia per alterare il peso. I filosofi possono essere coscienza critica di re e popoli che governano se stessi solo se e perché sono armati esclusivamente di ragionamenti: solo se e perché non sono intellettuali organici.

### *9. La sapienza e la prudenza*

Pur condividendo con Platone l'ideale di una città sottomessa alla legge della ragione,<sup>36</sup> Kant tiene la filosofia separata dal potere, lasciando

<sup>34</sup> Secondo Kant, per quanto le fedi storiche sia fra loro diverse, è tuttavia possibile pensare a un'unica religione entro i limiti della ragione, che discende direttamente dal progetto di mondo implicito nella legge morale (*Detto comune*, 279). Per questo, se la filosofia è ancella della teologia, deve essere quella che illumina i suoi passi portando la fiaccola e non quella che la segue reggendo il suo strascico.

<sup>35</sup> La divisione tradizionale dell'*universitas magistrorum et scholarium* comprendeva una facoltà inferiore, propedeutica, che era appunto la filosofia, e tre facoltà superiori (teologia, giurisprudenza e medicina). Si veda F. Di Donato, *Università, scienza e politica nel 'Conflitto delle facoltà' di Kant* cit., <<http://bfp.sp.unipi.it/dida/streit/ar01s02.html>>.

così alla politica quel conflitto fra la sapienza e la prudenza che nella *Repubblica* platonica è interno alla filosofia stessa.

La prudenza è l'arte di muoversi efficacemente nel mondo, secondo una conoscenza empirica degli esseri umani come creature naturali - come, cioè, appaiono nella «Garanzia per la pace perpetua». «È la *phronesis* dei greci, la *prudencia* dei latini e della filosofia scolastica», una delle quattro virtù cardinali della morale cristiana.<sup>37</sup> La politica si colloca nello spazio della prudenza, interamente secondo chi segue la via di Machiavelli, parzialmente, o per nulla. La sapienza riguarda invece quanto è imposto dalle leggi dalla ragion pratica, indipendentemente dal mondo.

In sede giuridica, la parte della sapienza è giocata dalla morale come dottrina teoretica del diritto. Se quanto è doveroso è necessariamente anche possibile, perché nessuno è tenuto all'impossibile, allora la politica sarà la dottrina applicata del diritto (370). L'esortazione evangelica agli apostoli - essere prudenti come serpenti e semplici come colombe - presuppone che sia possibile essere a un tempo serpenti e colombe, cioè prudenti e sapienti, politici e morali.

1. Essere soltanto colombe è, almeno concettualmente, facile: chi segue solo la legge morale senza curarsi del successo mondano delle sue azioni, percorre una via sicura. Egli fa ciò che è giusto secondo una misura eterna e anche il suo eventuale fallimento politico lascia intatta la sua nobiltà.<sup>38</sup> Mentre il politico realista è soggetto al destino, cioè alle combinazioni e complicazioni imponderabili dei nessi causali che ne determinano la fortuna e la sfortuna, la colomba - che è soltanto sapiente - vola per il mondo mantenendo il suo candore. Compiere solo ciò che è giusto, però, espone al rischio di non fare politica affatto, cioè di non riuscire a mettere in atto il diritto: l'onestà, dice Kant, rimane certamente migliore di ogni politica, ma non è quasi mai la politica migliore (370).

2. Chi è soltanto prudente obietta che per mettere in atto il diritto istituendo una costituzione legale non è sufficiente che lo desiderino tutti - gli esseri umani, gli stati - distributivamente, presi uno per uno, ma occorre anche che lo vogliamo, collettivamente, tutti insieme. L'unico modo per unificare le volontà sarà l'uso della forza, che, una volta monopolizzata, ben difficilmente accetterà di sottoporsi a regole, divenendo repubblicana nel diritto pubblico interno e confederale o federale nel di-

<sup>36</sup> Nella *Critica della ragion pura* (AA III, 247 ss.) Kant, affrontando la teoria delle idee di Platone, riconosce l'importanza della *Repubblica* con queste parole: «Una costituzione che miri alla maggior libertà umana secondo leggi che facciano sì che la libertà di ciascuno possa coesistere con quella degli altri (non della maggior felicità, perché questa ne segue da sé) è pure per lo meno un'idea necessaria, che deve essere a fondamento non solo del primo disegno di una costituzione politica, ma anche di tutte le leggi».

<sup>37</sup> Sul tema si veda G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant* cit., pp. 142 ss.

<sup>38</sup> G. Marini vede in questo una analogia formale col weberiano politico dell'intenzione (*La filosofia cosmopolitica di Kant* cit., pp. 195 ss.).



ritto internazionale (371). Questi sono gli argomenti del politico realista, detto da Kant «moralista politico», per il quale gli ideali della legge morale sono certo affascinanti, ma sono condannati al fallimento, a meno di non ricorrere alla forza e all'inganno. Il moralista politico confonde sistematicamente la sua conoscenza empirica del mondo con le leggi che dovrebbero regolare la sua azione (374), e il suo onore con il suo successo, ritenendo che il fine sia sufficiente a giustificare i mezzi (375). Questo modo di agire, per Kant, è oggettivamente conservatore: se, infatti, si pensa che gli esseri umani siano di natura talmente cattiva<sup>39</sup> da non poter essere trattati secondo il diritto, non si attuerà mai nessun miglioramento politico. Al moralista politico è preferibile il «moralista dispotizzante» che, pur essendo dotato di sapienza, manca di prudenza: il secondo potrà imparare dall'esperienza, mentre il primo, reso cieco dal suo stesso realismo, ben difficilmente si metterà in condizione di cambiare idea (373).<sup>40</sup>

3. Per Kant, un politico che si sforza di mettere in atto la legge morale tenendo però presenti, entro i suoi limiti, i principi della prudenza merita il nome di politico morale (372). Questi opera per approssimare il più possibile l'ordinamento interno, internazionale e cosmopolitico al modello del diritto imposto dalla ragione, talora accontentandosi di un regime repubblicano secondo lo spirito ma non ancora secondo la forma, in attesa che il popolo diventi capace di ubbidire alla mera autorità della

<sup>39</sup> Questa malvagità, spiega Kant in nota, appare più evidente nella sfera internazionale, la quale è ancora allo stato di natura, che in quella statale, ove il diritto è imposto coercitivamente. La coercizione, però, non rende intimamente morali gli esseri umani. Affermare questo sarebbe una fallacia *causae non causae*, cioè l'errore di asserire una relazione causale fra due eventi che non ce l'hanno. Nel caso in oggetto, entro la società civile, il comportamento umano appare morale, nella sua esteriorità, in virtù del timore della coercizione: ma da questo nesso non è legittimo derivare che la coercizione sia *causa* di moralità, perché la moralità stessa può aver luogo solo col presupposto della libertà. La coercizione propria della costituzione civile, tuttavia, produce un ambiente favorevole allo sviluppo della disposizione a rispettare il diritto, perché trattiene le inclinazioni a esso contrarie e impedisce a ciascuno di invocare, a giustificazione delle proprie trasgressioni, quelle altrui.

<sup>40</sup> In questo paragrafo (373) Kant impiega una coppia di termini - moralisti dispotizzanti e politici moralizzanti - difforme da quella composta dal moralista politico e dal politico morale, che appare costantemente in tutta la prima parte dell'appendice. I politici moralizzanti, dice qui Kant, mascherano i principi contrari al diritto con il pretesto di una natura umana incapace di seguire la legge morale. La loro azione, quindi, si riduce a prudenza, cosa che li rende assimilabili ai moralisti politici. I moralisti dispotizzanti, dal canto loro, errano nell'applicazione, cioè si comportano senza prudenza, ma l'esperienza li farà imparare dai loro errori: sono dunque dotati soltanto di sapienza. Kant, significativamente, non riesce a disapprovare la massima *fiat iustitia, pereat mundus* (379): chi abbraccia, ancorché imprudentemente, un ideale può contribuire, in certi momenti della storia, a migliorare il mondo; chi invece lavora solo per il proprio successo lo lascerà sempre uguale.

legge, talora accettando il fatto compiuto di una rivoluzione provocata da una costituzione cattiva che ha avuto come esito una migliore.

### *Il regno dei cieli*

È possibile una politica morale? È possibile essere a un tempo prudenti e sapienti, serpenti e colombe? Il moralista politico, che si inchina, a parole, alla nobiltà del diritto, è convinto che esso possa essere messo in atto - che si possa imporre la pace - solo con mezzi adeguati alla malvagità degli uomini, ossia con l'uso della corruzione, della propaganda e della forza. Nella sua prospettiva, il politico morale si espone a una critica insidiosa: egli non riuscirà mai ad attuare la pace, proprio perché si ostina a rispettare il diritto, e dunque potrà certamente essere morale, ma non sarà mai anche politico. Di contro, il moralista politico, che non ha paura di sporcarsi le mani, riuscirà a scegliere i mezzi adeguati ai fini, e nel suo stesso successo troverà giustificazione.

Il fine con i quali il moralista politico vuole legittimare la propria azione è detto da Kant «principio materiale». «Principio formale»<sup>41</sup> è invece la legge morale, qui intesa solo nel suo lato giuridico, come stabilita dall'imperativo categorico, richiamato nella sua prima formulazione: agisci così che tu possa volere che la tua massima debba diventare una legge universale (qualsiasi sia lo scopo) (377). Quale dei due principi deve precedere l'altro?

Il moralista politico tratta come prioritario il principio materiale. Una volta eletta, arbitrariamente, la sua meta, il suo problema è soltanto tecnico (377): quali sono i mezzi più adatti a ottenerla? La risposta a questa domanda, che dipende dalla sua conoscenza del mondo, è sempre incerta,<sup>42</sup> perché si fonda su un complesso intreccio di cause accessibile solo tramite esperienze particolari e contingenti. Il politico realista trova il suo onore nel successo, per il quale si sente superiore alla legge morale: ma l'esito fortunato delle sue azioni è sempre aleatorio.

Il politico morale, di contro, mette al primo posto la legge morale - cioè il rispetto dei diritti degli esseri umani - e solo in un secondo momento si interroga sul modo più prudente di attuare i propri scopi. Il fine, per lui, *non* giustifica mai i mezzi, anche quando si propone la pace perpetua, che si desidera non meramente come bene fisico, ma anche come situazione risultante dal riconoscimento del dovere (377).

<sup>41</sup> Sul piano giuridico, esterno, si ripropone qui un contrasto analogo a quello della polemica con Garve, che però si svolgeva sul piano etico, interno, sui moventi che ci spingono ad agire: il successo politico - come la felicità - gioca la parte del principio materiale; il rispetto per la legge morale quella del principio formale.

<sup>42</sup> Anche questo argomento è già presente nella parte del *Detto comune* dedicata alla polemica con Garve (286-287).

L'imperativo categorico, che è la misura incondizionata del giusto stabilita a priori dalla ragione, offre regole più stabili e sicure delle mere probabilità che orientano il moralista politico. Esso, però, impone anche dei limiti rigorosi all'azione politica: mentre il moralista politico può scegliere i mezzi che ritiene più efficaci, il politico morale deve usare solo mezzi compatibili con la legge morale. Come può sperare di avere più successo del moralista politico?

Kant risponde a questa domanda con una parafrasi del vangelo secondo Matteo: «perseguite prima il regno della ragion pura pratica e la sua *giustizia* e il vostro scopo (il beneficio della pace perpetua) vi spetterà da sé» (378). Lo scopo del politico morale non è la pace come mera assenza di guerra, che si potrebbe avere, ma solo provvisoriamente, con una politica imperialista, bensì la pace perpetua in quanto garantita dal diritto pubblico, che deve essere istituito consensualmente sia sul piano interindividuale sia sul piano interstatale. Una simile pace, che è identica al regno del diritto, può essere realizzata solo in quanto il diritto viene rispettato: mettere in atto il diritto trasgredendo il diritto è tanto contraddittorio quanto perseguire la pace con la guerra. Con le parole di Gandhi:

Il mezzo può essere paragonato a un seme, il fine a un albero; e fra il mezzo e il fine c'è la stessa inviolabile connessione che c'è fra il seme e l'albero. È inverosimile ottenere l'esito che deriva dall'adorazione di Dio prostrandosi a Satana. Perciò, se qualcuno venisse a dire: - Voglio adorare Dio: non importa se lo faccio attraverso Satana - sarebbe liquidato come un pazzo ignorante. Raccogliamo esattamente quanto abbiamo seminato.<sup>43</sup>

Il politico morale non si propone semplicemente questo o quel fine, bensì una legalità complessiva per il mondo. Il moralista politico può avere successo, se è fortunato, in relazione a qualche scopo materiale particolare, ma non sarà mai capace di costruire un mondo migliore, mutando le leggi che lo governano. Potrà imporre qualche temporanea pace imperiale, ma non realizzerà mai la pace perpetua, se non nella sua accezione cimiteriale (380). Kant paragona il suo comportamento a quello di chi mette la carrozza - i suoi fini particolari - davanti ai cavalli - l'ordine da costruire nel mondo - e si condanna così all'immobilità (376). I moralisti politici ripetono quello che è sempre stato: i politici morali cambiano la storia.

<sup>43</sup> M.K. Gandhi, *Hind Swaraj or Indian Home Rule*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1946 (prima pubblicazione: 1938), pp. 51-52 <<http://www.goodreads.com/quotes/show/49669>>.

### 10. La forma della pubblicità

Dopo aver trattato la discordanza fra la morale e la politica nella prima parte dell'appendice alla *Pace perpetua*, Kant dedica la sua seconda parte alla loro concordanza secondo il «concetto trascendentale del diritto pubblico» (381). Trascendentale, nella filosofia kantiana,<sup>44</sup> designa ciò che struttura l'esperienza, pur non derivando da essa. È però una sua forma necessaria: se venisse meno, l'esperienza sarebbe per noi solo una molteplicità senza senso. Ciò vale anche per il diritto pubblico, dal quale possiamo astrarre - strappar via - le molteplici norme positive che regolano i rapporti interpersonali e interstatali così come studiate dai giuristi, senza che esso cambi la sua natura, ma non possiamo eliminare la forma della pubblicità. Essa è la struttura necessaria del diritto pubblico, in contrapposizione alla sua - variabile - materia empirica. Il diritto pubblico non può rimanere tale se smette di essere pubblico. La giustizia non è tale se non può essere resa pubblicamente nota. Per quanto il diritto si distingue dalla ragione per il suo carattere coercitivo, entrambi insistono sulla medesima forma: la pubblicità è a un tempo il luogo della ragione e della giustizia. Non si può dare giustizia senza razionalità; ma non si dà razionalità senza libertà.

La forma della pubblicità permette di controllare in modo indipendente dall'esperienza se un progetto politico che abbia a oggetto diritti altrui sia giusto o no. Questa forma, infatti, fa riferimento a una ideale collettività di esseri razionali - la società dei cittadini del mondo - mettendo fra parentesi tutti gli elementi empirici, quali la malvagità della natura umana (381). Kant non si propone di capire che cosa è giusto sulla base di sondaggi fra questa o quella particolare opinione pubblica: afferma, piuttosto, che se i progetti politici non fossero trasparenti - aperti alla conoscenza e al giudizio di ognuno - non sarebbe neppure possibile parlare di giustizia. Pubblicità, in questo senso, non significa propaganda politica o economica, bensì esposizione alla - virtuale - razionalità di tutti.

#### *La prima formula trascendentale del diritto pubblico*

Kant sviluppa il principio della pubblicità in due formule trascendentali, la prima delle quali, negativa, serve esclusivamente per stabilire che cosa non è giusto: «Tutte le azioni riferite al diritto di altri uomini, la cui massima non sia compatibile con la pubblicità, sono ingiuste».

Le azioni oggetto di questa formula, essendo riferite ai diritti altrui, sono di natura politica: si occupano dunque dell'applicazione del diritto e non delle mere intenzioni, oggetto esclusivo dell'etica. La massima di

<sup>44</sup> Si veda G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant* cit., p. 23 ss.

un'azione è la regola soggettiva che seguiamo quando adottiamo una linea di condotta. Ma se il solo fatto di renderla pubblica, cioè nota a tutti, provocasse il fallimento del nostro progetto, perché tutti si ribellerebbero se sapessero che cosa abbiamo in mente, allora esso è sicuramente ingiusto. Se possiamo avere successo solo con la dissimulazione, perché gli interessati ci ostacolerebbero qualora conoscessero le nostre intenzioni, è evidente che calpestiamo i loro diritti.

1. Per quanto concerne il diritto pubblico interno, la prima formula trascendentale produce un argomento contro il diritto di resistenza ulteriore rispetto ai due argomenti logico-giuridici del *Detto comune*. (299-300). Un patto costituzionale il quale riconoscesse al popolo la facoltà di ribellarsi a suo piacimento non produrrebbe nessuna delega di potere allo stato e dunque nessun monopolio della forza legittima. Una costituzione che rendesse pubblica questa disposizione in modo esplicito - e non tacito - non riuscirebbe coerentemente a istituire un potere terzo fra le parti. Il fine che il *pactum unionis civilis* si proponeva - l'uscita dallo stato di natura - sarebbe dunque vanificato (382). Viceversa, una carta costituzionale può rendere pubbliche le sanzioni penali previste per chi tenta di resistere senza venir meno al proprio scopo. Uscire dallo stato di natura significa istituire un ordine civile nel quale le controversie sono risolte esclusivamente da un giudice terzo fra le parti dotato di potere coercitivo. La coercizione è parte integrante dell'ordine legale: non è né scandaloso né incoerente che una costituzione preveda norme per la propria autodifesa. Non accettare queste norme, significa rifiutare il patto costituzionale stesso.<sup>45</sup>

Se il diritto di resistenza non può essere coerentemente incluso in un sistema di diritto civile, allora l'ordinamento uscito da una rivoluzione vittoriosa trae origine da un ritorno allo stato di natura, con una discontinuità sostanziale rispetto all'ordinamento precedente. La continuità sarebbe possibile solo se la costituzione cessata avesse - contraddittoriamente - riconosciuto come valido il diritto a farla cessare. Pertanto, l'ex capo dello stato entro la costituzione precedente non ha titolo a sovvertire il nuovo ordinamento, che è una situazione civile scaturita direttamente dallo stato di natura, ma non può neppure essere chiamato a rispondere del suo governo passato, perché in quel momento la costituzione attuale non era ancora vigente (383).

2. Si può parlare di diritto internazionale solo col presupposto di una situazione giuridica che può essere, in una scala di approssimazione, confederale o federale (383).<sup>46</sup> In questa prospettiva, Kant sottopone al

<sup>45</sup> Per un caso in cui la resistenza è lecita perché il principe si legittima con una forza che può sperare di essere efficace solo se opera in segreto, oppure si esercita in una condizione interamente extragiuridica, si veda l'esempio trattato in *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, 030.

<sup>46</sup> Sull'interpretazione di questo passo, si veda la nota alla traduzione.

vaglio della pubblicità tre problemi - l'osservanza dei trattati, la guerra preventiva e l'aggressione imperialista - nei quali la politica appare in conflitto con la morale come dottrina applicata del diritto.

1. Un capo di stato può essere considerato in una duplice veste, come sovrano, che non deve rendere conto a nessuno e come supremo funzionario dello stato, a esso sottoposto. Di conseguenza, egli potrebbe essere tentato di giustificare l'inosservanza di un trattato internazionale da lui sottoscritto, qualora ne andasse della salvezza dello stato, affermando di averlo firmato nella sua prima veste, ma di essere tenuto a trasgredirlo nella seconda. Se però egli rendesse pubblico questo argomento prima di concludere il trattato, il negoziato fallirebbe in partenza, perché nessuna controparte accetterebbe di impegnarsi con lui. La *reservatio mentalis* è dunque illegittima.
2. Se la potenza di uno stato si accresce al punto di essere percepita come minacciosa da parte del suo vicino minore, è lecito per quest'ultimo creare una coalizione per una guerra preventiva prima che essa abbia manifestato un'intenzione ostile?<sup>47</sup> Per rispondere negativamente a questa domanda è sufficiente considerare che la potenza oggetto del disegno bellico, se questo fosse reso pubblico, non avrebbe difficoltà a prevenire la prevenzione, attaccando per prima.
3. Se uno stato più grande manifestasse pubblicamente l'intenzione di annettere un paese minore che interrompe la sua continuità territoriale, sostenendo che le piccole dimensioni di quest'ultimo rendono la sua azione poco rilevante,<sup>48</sup> il suo progetto verrebbe vanificato o perché lo stato aggredito cercherebbe alleati per difendersi o perché altri stati adotterebbero il suo stesso principio per contendergli l'annessione (384).

Kant, dopo aver presentato esempi concernenti sia il diritto pubblico interno, sia il diritto internazionale, sceglie di passare sotto silenzio il diritto cosmopolitico, per la sua analogia con il diritto internazionale, che renderebbe facile al lettore indicare e apprezzare le sue massime (384). Nel concetto di diritto cosmopolitico è però compresa una scala di approssimazioni, che va dal *foedus pacificum* fino alla *civitas gentium*,<sup>49</sup> in

<sup>47</sup> La prassi di giustificare i propri comportamenti illeciti attribuendo agli altri, senza prove, le medesime intenzioni è detta da Kant probabilismo (385).

<sup>48</sup> Kant chiama questo atteggiamento *peccatum philosophicum* (385). Per la morale gesuitica si commetteva un peccato soltanto filosofico quando l'atto, pur oggettivamente ingiusto, non era però commesso con la volontà di offendere Dio. Analogamente, uno stato che aggredisce un vicino talmente piccolo da apparirgli insignificante violerebbe il diritto internazionale oggettivamente, ma non soggettivamente, perché, secondo questa dottrina, percepirebbe il proprio comportamento come un'inezia non meritevole di considerazione morale.

<sup>49</sup> G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant* cit., p. 202.

un orizzonte più ampio di quello della ragion di stato che sembra ispirare i tre problemi presentati nella trattazione dedicata al diritto internazionale. Estensivamente, l'esperienza della storia recente potrebbe suggerire di interrogarsi su che ne sarebbe della natura e della credibilità di paesi che giustificassero le loro guerre con motivazioni «cosmopolitiche», quali la pace mondiale o l'esportazione della democrazia, se venisse esposta la loro massima per la quale è lecito fare la guerra per cause dichiaratamente umanitarie, a eventuale copertura di altre, meno nobili ma sottaciute, ossia, più in generale, che il fine giustifica non solo i mezzi, ma anche tutti gli altri ingiusti profitti che si traggono dalle operazioni belliche.<sup>50</sup>

### *La seconda formula trascendentale del diritto pubblico*

Per avere la certezza che la nostra azione sia giusta non basta che nessuno reagisca una volta rivelate le nostre intenzioni. La formula negativa offre la *possibilità* di ribellarsi, ma non è in grado di prevedere se le persone lo faranno effettivamente. La legge morale impone di considerare gli esseri umani come virtualmente liberi e razionali, senza considerare la loro componente naturale, la quale, però, rimane intatta. Di fronte a chi proclama pubblicamente una massima ingiusta forte della sua posizione di potere, gli esseri umani possono chinare il capo anche soltanto per paura. La ribellione è il segno dell'ingiustizia, ma l'acquiescenza non è necessariamente il segno della giustizia (385). In queste condizioni, per un moralista politico, una volta conquistato il potere, sarà sempre molto facile far mostra delle sue buone intenzioni - etiche - per giustificare paternalisticamente le sue violazioni del diritto (386).

Il diritto, però, deve prevalere sull'etica: la beneficenza non ha nessun valore se non si è sicuri di rispettare, preliminarmente, la libertà altrui, o, meglio, le sue condizioni esterne, giuridiche. Senza questo rispetto, gli altri farebbero fatica ad agire secondo le proprie intenzioni morali, perché sarebbero oggetto di costrizioni dispotiche. Per comprendere che cosa è sicuramente giusto occorre dunque una nuova formula, che mantenga libera la razionalità del giudizio pubblico dalla contaminazione della paura o della speranza.

<sup>50</sup> «La guerra umanitaria restituisce agli Stati un indiscriminato *ius ad bellum*, vanifica le funzioni 'pacificatrici' del diritto internazionale e scredita lo stesso ideale cosmopolitico della cittadinanza universale» (D. Zolo, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Einaudi, Torino, 2000, p. 106). Si veda anche *L'intervento umanitario armato fra etica e diritto internazionale*, «*Jura gentium*» III/1, 2007 <<http://www.juragentium.unifi.it/surveys/wlgo/kosovo.htm>>.

Tutte le massime che *hanno bisogno* della pubblicità (per non fallire il loro scopo) si accordano congiuntamente con il diritto e con la politica (386).

Un progetto che può realizzarsi solo se tutti ne sono informati e lo condividono non può calpestare la libertà degli esseri umani, proprio perché, per avere successo, ha bisogno di mobilitare il consenso e la cooperazione di ciascuno.<sup>51</sup> La sfera pubblica kantiana non è libera quando alcuni, più forti e più rumorosi, possono dire in pubblico tutto quello che vogliono, mentre gli altri tacciono impauriti o indottrinati dalla censura politica ed economica: è libera quando è trasparente, cioè rispetta la libertà di informare e di essere informati, e ne fa anzi la condizione per l'azione politica. La politica può essere morale solo se accetta come sua componente indispensabile la libertà dell'uso pubblico della ragione. In poco più di dieci anni, nel pensiero di Kant, questa libertà è divenuta, da libertà culturale soltanto virtualmente politica, componente essenziale del diritto e della politica, in quanto dottrina applicata del diritto.

### *Kant e la questione sociale*

Kant è solitamente ostile a contaminare il diritto e la politica come sua dottrina applicata con argomenti fondati sulla felicità. Per quanto concerne il diritto, il governo paternalistico o *imperium paternale* gli appare come il dispotismo peggiore, perché impone ai sudditi - trattati come minorenni - un'idea di felicità il cui contenuto, per sua natura soggettivo ed empirico, viene stabilito dall'opinione di chi è al potere. In mano al moralista politico, l'interesse benevolo per la - presunta - felicità altrui può essere usato come pretesto per calpestare i diritti di tutti.

Per quanto concerne la politica, Kant ammette interventi statali<sup>52</sup> volti a migliorare il benessere dei sudditi solo quando sono indispensabili per l'esistenza stessa dello stato.

Fin qui, Kant potrebbe essere descritto come un liberale ostile alla tradizione dello stato sociale o *Wohlfahrtsstaat*, che si piega pragmaticamente a interventi di *welfare* solo in situazioni di emergenza. Ma il penultimo paragrafo dell'appendice alla *Pace perpetua* introduce una prospettiva singolare, che il filosofo, pur riproponendosi di sviluppare in un'altra occasione, non approfondì mai. Se un progetto politico può riuscire solo grazie alla pubblicità, con la sua capacità di produrre la coope-

<sup>51</sup> Un esempio di massima che ha bisogno della pubblicità per ottenere il suo scopo può essere la raccolta differenziata dei rifiuti, che, per la sua capillarità, non può essere imposta a una popolazione esclusivamente con sanzioni penali: occorre, piuttosto, convincere ciascuno del suo significato per l'ambiente e per la salute, in modo che i più la facciano spontaneamente.

<sup>52</sup> *Detto comune*, 299 e nota.



razione informata e consapevole di tutti in una condizione di piena trasparenza, allora è certamente in armonia con il diritto, perché la sua attuazione passa attraverso la libertà degli esseri umani. Ed è anche in armonia con la politica il cui compito è concordare con «lo scopo generale del pubblico (la felicità)», e cioè rendere il pubblico stesso contento della sua situazione (386). Questa felicità non è definita e imposta unilateralmente da parte di un sovrano dispotico, ma emerge, entro i limiti del diritto, dal libero confronto fra i cittadini. Se, per esempio, i cittadini si persuadono a finanziare con le loro imposte un sistema sanitario gratuito e universale, l'attuazione di questo progetto aumenta il loro benessere, ma in virtù delle loro libere valutazioni e non di una decisione paternalistica. Infatti, un simile sistema può funzionare solo se c'è lealtà fiscale da parte dei cittadini e trasparenza da parte dell'amministrazione pubblica. Se questo equilibrio si altera, per esempio perché l'amministrazione diviene opaca a causa di una corruzione diffusa, si incrinerà anche la disposizione dei cittadini a contribuire a un sistema di cui non capiscono più il senso.

La prima parte dell'appendice definiva astrattamente il politico morale come colui che mette in atto il diritto; la seconda parte, più concretamente, ma sempre trascendentalmente,<sup>53</sup> ce lo rappresenta come chi riesce a ottenere la cooperazione dei cittadini per realizzare progetti che li facciano stare bene insieme. Nel momento in cui si riconosce, pragmaticamente, che uno stato non può reggersi solo sulla coazione, occorre chiedersi come decidere del benessere comune. La seconda formula trascendentale del diritto pubblico permette di minimizzare la coercizione<sup>54</sup> - e lo permette tanto più quanto più la comunicazione e la discussione, da concentrata in poche mani com'era nel mondo della stampa, diventa orizzontale e diffusa, come può essere nell'età della rete. La *Pace perpetua* ha ancora un futuro.

#### *Appendice: il §61 della Metafisica dei costumi (1797)*

Questo paragrafo, che conclude la parte della *Dottrina del diritto* dedicata al diritto internazionale, è stato talvolta usato per dimostrare che Kant alla fine abbraccia una posizione confederalista piuttosto che federalista. Allo scopo di confutare una simile interpretazione, ne offriamo una nuova traduzione commentata.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Come osserva lo stesso Kant, la formula non abbraccia un modello di felicità tratto dall'esperienza, ma offre solo un criterio formale per discuterne.

<sup>54</sup> Nella *Critica della ragion pura* (AA III, 248) Kant scrive che quanto più la legislazione e il governo si approssimeranno alla loro idea, tanto più rare diverranno le pene.

<sup>55</sup> Tale versione tiene presente gli appunti sulla versione Vidari edita da Laterza che Giuliano Marini distribuiva agli studenti del suo corso. Si veda G. Marini, *Mora-*

*Metafisica dei costumi, Dottrina del diritto, parte II, sezione II, §61*

[350] Poiché lo stato di natura dei popoli così come degli esseri umani singoli è uno stato dal quale si deve uscire per entrare in una condizione legale, allora, prima di questo evento, ogni diritto dei popoli e ogni *mio e tuo* esterno degli stati acquisibile o raggiungibile tramite la guerra è meramente *provvisorio* e può diventare *perentoriamente valido* e *situazione di pace* vera solo in un'unione universale di stati (in modo analogo a quello in cui un popolo diviene stato). Dal momento che, però, per l'estensione troppo grande di un tale stato di popoli su ampie regioni, il suo governo, e quindi anche la protezione di ciascun suo membro, diventa alla fine impossibile, mentre una moltitudine di tali corporazioni causerebbe di nuovo uno stato di guerra, allora la *pace perpetua* (meta ultima di tutto il diritto internazionale) è certo un'idea inattuabile. Ma non lo sono i principi politici che mirano a questo scopo, cioè formare associazioni fra stati tali da servire alla continua *approssimazione* a essa; essi sono invece certamente attuabili, in quanto questo è un compito fondato sul dovere e quindi anche sul diritto degli esseri umani e degli stati.

Si può chiamare una tale unione di alcuni stati per conservare la pace *congresso di stati permanente*, associarsi al quale è consentito a ogni vicino; nella prima metà di questo secolo qualcosa di simile (almeno per quanto riguarda le formalità del diritto internazionale nell'intento di mantenere la pace) ebbe luogo nell'assemblea degli stati generali all'Aja;<sup>56</sup> qui i ministri della maggior parte delle corti europee e anche delle repubbliche più piccole presentavano i loro ricorsi sui conflitti avvenuti fra loro e così pensavano l'Europa intera come un unico stato confederato [*föderirten*] che assumevano in un certo qual modo come arbitro in quelle loro controversie pubbliche; di contro, in seguito, il diritto internazionale è rimasto semplicemente chiuso nei libri, ma è sparito dai gabinetti, oppure è stato consegnato all'oscurità degli archivi sotto forma di deduzioni dopo che la violenza era già stata commessa.

[351] Sotto il nome di congresso però qui si intende solo un'assemblea volontaria e in ogni momento *risolubile*, non un'associazione tale che (come nel caso degli stati americani) è fondata su una costituzione statale [*Staatsverfassung*] ed è perciò indissolubile - attraverso il quale soltanto può essere realizzata l'idea di un istituendo diritto pubblico dei

*le e politica a partire da Kant*, «Sifp», 2005, §2 <<http://eprints.sifp.it/12/1/MARINI.html>>. L'originale di riferimento è AA VI, 350 ss.

<sup>56</sup> Fra il XVII e il XVIII secolo la capitale olandese era il centro della diplomazia europea, tanto che vi si conclusero vari trattati, come per esempio quello della Tripla Alleanza (1668), la cui semplice firma fu sufficiente per convincere Luigi XIV a por fine alla Guerra di devoluzione con la pace di Aquisgrana. L'Aja era anche la sede degli Stati Generali della Repubblica delle Sette Province Unite, cioè del potere confederale dei Paesi Bassi. [N.d.T.]

popoli [*Idee eines zu errichtenden öffentlichen Rechts der Völker*]<sup>57</sup> per decidere le loro controversie in modo civile, per così dire tramite un processo, e non barbarico (alla maniera dei selvaggi), cioè con la guerra.

### *Commento della curatrice*

Il §61 conclude la parte della *Dottrina del diritto* dedicata al diritto internazionale. Siamo dunque in una condizione ancora preliminare al diritto cosmopolitico, con una pluralità di stati sovrani senza un potere terzo superiore. In una simile situazione (350, primo capoverso) il diritto internazionalmente riconosciuto agli stati è sempre provvisorio, perché dipende esclusivamente da accordi fra le parti in ogni momento unilateralmente revocabili. Con un'analogia interna, si potrebbe formare uno stato di popoli come unione universale fra stati. In questo caso l'unione è intesa come stato mondiale *unitario*: Kant infatti osserva che esso tende a dissolversi a causa della sua eccessiva estensione, proprio come la monarchia universale menzionata nella garanzia della *Pace perpetua* (367). La soluzione alternativa - aggregazioni statali non universali bensì particolari - riproporrebbe la pluralità degli stati e quindi la guerra. Si può dunque concludere che, *se le opzioni disponibili sono o uno stato mondiale unitario oppure una molteplicità di stati sovrani, federali e no*, la pace perpetua è un'idea inattuabile.

Per Kant, in un simile quadro, non sono però inattuabili i principi politici che permettono di approssimarsi all'ideale della pace. Chi si ricorda della prima parte dell'appendice della *Pace perpetua* non dovrebbe essere sorpreso da questo ragionamento: se nella situazione del diritto internazionale trattiamo la pace perpetua come uno scopo materiale, essa è certo inattuabile, se invece la vediamo come la condizione connessa all'applicazione del principio formale del diritto, è qualcosa a cui ci si avvicina nella misura in cui le sue leggi vengono fatte valere. Nei limiti del diritto internazionale, fondato sul dogma della sovranità statale unitaria e indivisibile, questa approssimazione ha luogo promuovendo, per dirimere le controversie senza ricorrere alla guerra, un congresso di stati permanente, aperto all'adesione di ogni altro stato vicino (350, secondo capoverso). Qualcosa di simile - sempre entro i vincoli del diritto internazionale - ebbe luogo nell'assemblea degli stati generali dell'Aja nella prima metà del Settecento, che introdusse la prassi di ricorrere ad arbitrati. Questa soluzione confederale, come è venuta a essere, così è sparita. Kant appare consapevole che gli stati generali dell'Aja erano tanto precari quanto la confederazione come surrogato negativo della repub-

<sup>57</sup> In precedenza Kant aveva usato il consueto *Völkerrecht*, che designa lo *ius gentium* o diritto internazionale; qui invece adotta un'espressione più solenne, la cui forza merita una traduzione letterale. [N.d.T.]

blica mondiale, alla fine del secondo articolo definitivo della *Pace perpetua*.

Il terzo paragrafo (351) è composto da un solo, lungo periodo diviso in due parti da un trattino. Le traduzioni, di solito, lo spezzano per eleganza stilistica.<sup>58</sup> Una versione più letterale, tuttavia, può mostrare i seguenti punti:

1. Kant sostiene che solo con un congresso permanente di stati si può istituire un diritto pubblico fra i popoli, che risolve le controversie civilmente, senza guerre.
2. Un simile congresso può essere di due specie: o confederale e in ogni momento risolubile, oppure irresolubile, come quello dei neonati Stati Uniti d'America, perché fondato su una costituzione statale, vale a dire - nel nostro linguaggio - federale.
3. Il congresso dell'Aja, menzionato nel paragrafo precedente, è confederale e non federale.

Kant, secondo questa lettura, non esclude la possibilità di un ordine cosmopolitico federale. Si limita a precisare che per quanto concerne l'esempio sopra menzionato («però qui»), entro un diritto internazionale che non supera la sovranità degli stati, la soluzione più facile - ancorché strutturalmente precaria - è quella, approssimativa, della confederazione, alla maniera degli stati dell'Aja, e non quella federale, al modo degli stati americani.

La scansione dei temi del §61 è parallela a quella del secondo articolo definitivo della *Pace perpetua*:

1. Si discute della possibilità di uno stato mondiale unitario, per rigettarla.
2. Si propone la confederazione come - provvisoria - soluzione di ripiego, in una prima approssimazione, stante la sovranità degli stati.
3. Si evoca la possibilità di un assetto cosmopolitico, federale.

Anche in questo caso, si propongono due interpretazioni alternative: una confederalista, contraddittoria, e una federalista, internamente coerente. Quest'ultima deve essere privilegiata in quanto è l'unica a dare al testo un senso univoco: gli argomenti a favore di un'interpretazione federalista addotti per il secondo articolo definitivo della *Pace perpetua* valgono, dunque, anche in questo caso.

<sup>58</sup> Dopo il trattino c'è un *durch welchen* (attraverso il quale) che, recando un pronome maschile, può riferirsi solo al congresso (*Congress*), e non all'assemblea o all'associazione (*Zusammentretung*, *Verbindung*), che sono femminili.

## SU UN PRESUNTO DIRITTO DI MENTIRE PER AMORE DEGLI ESSERI UMANI

[425]<sup>1</sup> Nell'opera *Le reazioni politiche* di Benjamin Constant (*La Francia nell'anno 1797*, SI parte, n.1, p. 123) è contenuto il seguente passo:

Il principio morale che dire la verità è un dovere renderebbe ogni società impossibile, se fosse preso in modo incondizionato e isolato. Ne abbiamo la prova dalle conseguenze molto dirette che ha tratto da questo principio un filosofo tedesco, il quale arriva al punto di affermare che sarebbe un delitto la menzogna di fronte a un assassino che ci chiedesse se il nostro amico, da lui inseguito, non si sia rifugiato in casa nostra.<sup>2</sup>

A pagina 124 il filosofo francese confuta questo principio nel modo seguente:

Dire la verità è un dovere. Il concetto di dovere è inseparabile da quello di diritto. Un dovere è ciò che, in un soggetto, corrisponde ai diritti di un altro. Dove non ci sono diritti, non ci sono doveri. Dunque dire la verità è un dovere ma solo verso chi ha diritto alla verità. Ma nessun essere umano ha diritto a una verità che danneggi altri.

Qui il *proton pseudos*<sup>3</sup> sta nella tesi: «Dire la verità è un dovere ma solo verso chi ha diritto alla verità».

<sup>1</sup> I. Kant, *Über ein vermeintes echt aus Menschenliebe zu lügen*, in «Berlinische Monatsschrift», 28 (Dezember), 1797, pp. 485-504. I riferimenti numerici fra parentesi nel testo riguardano il volume SIII dell'*Akademie-Ausgabe* (<<http://korpora.org/Kant/aa08/>>).

Questa traduzione è soggetta a una licenza *Creative Commons by-sa* <<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.0/it/>>.

<sup>2</sup> J.D. Michaelis a Göttingen ha esposto questa insolita opinione ancor prima di Kant. Che sia Kant il filosofo di cui parla questo passo, me lo ha detto lo stesso redattore di quest'opera (K. Fr. Cramer) - Ammetto di averlo effettivamente detto da qualche parte di cui però ora non riesco più a ricordarmi. I. Kant [Carl Friedrich Cramer aveva tradotto in tedesco *Des réactions politiques* per la rivista «Frankreich im Jahr 1797», IS, I, 1797. In questa veste aveva appreso da Constant che il filosofo tedesco a cui si riferiva era appunto Kant. (N.d.T.)]

<sup>3</sup> «Prima fallacia» [N.d.T].

[426] Si deve notare in primo luogo che l'espressione «avere un diritto alla verità» è un discorso senza senso. Si deve piuttosto dire: l'essere umano ha diritto alla sua propria *veridicità* (*veracitas*), cioè alla verità soggettiva nella sua persona. Infatti avere oggettivamente un diritto a una verità sarebbe come dire che dipende dalla sua volontà, come nel caso del mio e del tuo in generale, se una data tesi debba essere vera o falsa, cosa che rappresenterebbe una logica davvero insolita.

Quindi la *prima questione* è se l'essere umano nei casi in cui non può evitare una risposta con un sì o un no abbia la *facoltà* di non essere veridico. La *seconda questione* è se egli non sia tenuto a essere insincero in una certa dichiarazione a cui lo necessita una coercizione ingiusta, per evitare a se stesso o a un altro un misfatto che lo minaccia.

La veridicità nelle dichiarazioni che non si possono eludere è un dovere formale dell'essere umano nei confronti di ognuno,<sup>4</sup> per quanto grande possa essere lo svantaggio che ne deriva; e anche se non faccio ingiustizia [*Unrecht*] a chi ingiustamente mi necessita alla dichiarazione, quando la falsifico, tuttavia tramite tale falsificazione, che perciò può anche essere chiamata menzogna (sebbene non nel senso dei giuristi), commetto ingiustizia verso il dovere *in generale* nella sua parte più essenziale: cioè, per quanto dipende da me, faccio in modo che le dichiarazioni in generale non trovino fede e quindi cadano e perdano la loro forza anche tutti i diritti fondati su contratti - cosa che è un'ingiustizia arretrata all'umanità in generale.

Dunque, definita la menzogna semplicemente come una dichiarazione a un altro essere umano deliberatamente non vera, non occorre l'aggiunta che debba danneggiare un altro, come pretendono i giuristi (*mendacium est falsiloquium in praeiudicium alterius*). Infatti essa danneggia sempre altri, sebbene non un altro essere umano, bensì l'umanità in generale, in quanto rende inutilizzabile la sorgente del diritto. Questa menzogna benevola può anche però diventare punibile per *accidente* (*casus*) secondo leggi pubbliche; ma ciò che [427] sfugge alla punibilità solo per caso può essere condannato come contrario al diritto anche secondo leggi esterne. Cioè, se hai ostacolato di fatto *con una menzogna* uno che stava appunto meditando un tentativo di assassinio, ne sei giuridicamente responsabile per tutte le conseguenze che potrebbero derivarne.

Ma se sei rimasto con rigore nella verità, la giustizia pubblica non può contestarti nulla, qualsiasi siano le conseguenze impreviste. È anche possibile che, dopo che tu hai risposto sinceramente di sì all'assassino che ti chiede se il suo nemico è in casa, questi sia uscito senza farsi vede-

<sup>4</sup> Qui non voglio acuire questo principio fino al punto di dire: «La non veridicità è violazione del dovere verso se stessi». Infatti questo fa parte dell'etica; qui però si tratta di un dovere di diritto. La dottrina della virtù bada in quella trasgressione solo all'indegnità il cui biasimo il mentitore attira su di sé.

re, non si sia imbattuto nell'assassino e così il delitto non sia avvenuto; ma se hai detto mentendo che non è in casa e questi è in realtà uscito (però senza che tu ne sia consapevole), qualora l'assassinio andandosene lo incontri e commetta il suo misfatto, tu puoi a buon diritto essere accusato di aver promosso la sua morte. Infatti, se avessi detto la verità, per quanto ne sapevi, forse l'assassino sarebbe stato preso, mentre cercava il suo nemico in casa, dal vicinato accorso in aiuto e sarebbe stato impedito il misfatto. Quindi chi mente, per quanto benevolmente possa essere disposto, deve rispondere delle conseguenze e pagare per esse, per quanto impreviste possano essere, anche davanti al tribunale civile: perché la veridicità è un dovere che deve essere considerato come base di tutti i doveri fondati sul contratto, la cui legge è resa instabile e vana se solo si concede la pur minima eccezione.

Dunque essere *veridici* (onesti) in tutte le dichiarazioni è un sacro comandamento della ragione, incondizionatamente vincolante e non limitabile da nessuna convenienza.

Saggia e nello stesso tempo giusta è, a questo proposito, l'osservazione del signor Constant sul discredito di simili principi rigidi, che si perdono in idee presumibilmente irrealizzabili e che sono perciò da respingere.

Ogni volta che un principio - scrive Constant a p. 123 in basso - provato come vero appare inapplicabile, ciò deriva dal fatto che non conosciamo il *principio intermedio* che contiene il mezzo della sua applicazione.

Egli adduce (p. 121) la dottrina dell'*uguaglianza* come il primo anello che compone la catena sociale:

che, cioè (p. 122), un essere umano non possa essere vincolato altrimenti che da quelle leggi alla cui formazione ha contribuito.<sup>5</sup> In una società molto ristretta e chiusa questo principio può essere applicato in maniera immediata e [428] non ha bisogno di nessun principio intermedio per diventare d'uso comune. Ma in una società molto numerosa bisogna aggiungere a esso un nuovo principio che qui presentiamo. Questo principio intermedio è: i singoli possono contribuire alla formazione delle leggi o personalmente oppure tramite *rappresentanti*. Chi volesse applicare il primo principio a una società numerosa senza accogliere in aggiunta quello intermedio riuscirebbe immancabilmente a produrre la sua rovina. Ma questa circostanza, che testimonia solo dell'ignoranza o dell'inettitudine del legislatore, non proverebbe nulla contro quel principio.

<sup>5</sup> Questa definizione data da Constant e citata da Kant con approvazione è identica a quella di libertà, positiva, della *Pace perpetua*. [N.d.T.]

A p. 125 Constant conclude così:

Non si deve mai abbandonare un principio riconosciuto come vero, per quanto rischioso esso possa apparire.

(Eppure il brav'uomo aveva egli stesso abbandonato il principio incondizionato della veridicità a causa del pericolo che produrrebbe per la società in sé: perché non era riuscito a scoprire nessun principio intermedio che servisse a evitare questo pericolo - e qui in effetti non se ne può inserire nessuno.)

Il «filosofo francese» - per conservare il suo modo di menzionare i nomi delle persone - ha scambiato l'azione attraverso la quale qualcuno *danneggia* un altro (*nocet*), dicendo una verità la cui confessione non può eludere, con quella attraverso la quale gli fa *ingiustizia* (*laedit*). Che la veridicità della dichiarazione abbia danneggiato chi era in casa è stato soltanto un *caso* (*casus*), non un'*azione* libera (in senso giuridico). Infatti dal suo diritto di esigere da un altro una menzogna a suo favore seguirebbe una pretesa contrastante con ogni legittimità. Anzi, ogni essere umano non ha soltanto il diritto ma anche il più rigoroso dovere alla veridicità delle dichiarazioni che non può evitare, per quanto danneggino lui stesso o altri. Egli stesso, dunque, non *fa* con ciò propriamente danno a chi lo patisce, bensì lo *causa* il caso. Infatti egli non è affatto libero di scegliere: perché la veridicità (se proprio non può fare a meno di parlare) è un dovere incondizionato. - Il «filosofo tedesco» dunque non accoglierà fra i suoi principi la tesi: dire la verità è un dovere ma solo verso chi *ha diritto alla verità* (p. 124): in primo luogo per la sua formula indistinta, in quanto la verità non è un possesso sul quale all'uno possa essere accordato il diritto e all'altro rifiutato; ma soprattutto perché il [429] dovere della veridicità (di questo soltanto si parla qui) non fa distinzione fra persone verso le quali si ha questo dovere e persone verso le quali si possa anche abbandonarlo, bensì è un *dovere incondizionato* che vale in tutte le situazioni.

Allora, per pervenire da una *metafisica* del diritto (che astrae da tutte le condizioni empiriche) a un principio della *politica* (che applica questi concetti a casi empirici) e, per suo tramite, alla soluzione di un problema di quest'ultima conformemente al principio universale del diritto, il filosofo offrirà:

1. un *assioma*, cioè una proposizione apoditticamente certa che deriva immediatamente dalla definizione del diritto esterno (armonia della *libertà* di ciascuno con quella di ogni altro secondo una legge universale);
2. un *postulato* della legge pubblica esterna come volontà unita di tutti secondo il principio dell'*uguaglianza*, senza il quale non avrebbe luogo la *libertà* di ciascuno;



3. un *problema*: come far sì che in una società così grande si mantenga nondimeno la concordia secondo i princípi della libertà e dell'uguaglianza (cioè mediante un sistema rappresentativo); la qual cosa sarà allora un principio di *politica*, il cui allestimento e ordinamento conterrà decreti che, tratti dalla conoscenza empirica degli esseri umani, abbiano di mira solo il meccanismo dell'amministrazione del diritto e la sua organizzazione funzionale. - Il diritto non deve mai conformarsi alla politica, ma sempre la politica al diritto.

L'autore dice: «Non si deve mai abbandonare un principio riconosciuto - io aggiungo: riconosciuto a priori e dunque apodittico - come vero, per quanto rischioso esso possa apparire». Qui, però, non si deve intendere il pericolo come pericolo di *nuocere* (casualmente), bensì di *commettere ingiustizia* in generale; cosa che accadrebbe se io rendessi condizionato e subordinato a riguardi ulteriori il dovere della verità, che è interamente incondizionato e rappresenta, nelle dichiarazioni, la condizione giuridica suprema, e, anche se con una certa menzogna non faccio ingiustizia a nessuno, ledo però *in generale* il principio del diritto in considerazione di tutte le dichiarazioni inevitabilmente necessarie (faccio ingiustizia *formaliter* anche se non *materialiter*); ciò sarebbe molto peggiore di commettere un'ingiustizia nei confronti di qualcuno perché un'azione simile non sempre presuppone nel soggetto un principio indirizzato a essa.

[430] Chi non accoglie già con sdegno la domanda di un altro che gli chiede se nella dichiarazione che sta per fare vuol essere o no veridico, per il sospetto, in essa espresso, che possa anche essere un mentitore, ma richiede, in primo luogo, di rammentarsi di possibili eccezioni, è già un mentitore (*in potentia*); perché mostra che non riconosce la veridicità come dovere in sé, bensì si riserva eccezioni su una regola che è per sua natura incapace di eccezioni, perché chiaramente contraddirebbe se stessa.

Tutti i princípi giuridico-pratici devono contenere una verità rigorosa e quelli qui detti intermedi devono contenere solo una determinazione più precisa della loro applicazione ai casi che succedono (secondo le regole della politica), ma mai eccezioni: perché queste annullano l'universalità per la quale soltanto essi portano il nome di princípi.

## ANNOTAZIONE DELLA CURATRICE

### 1. *Una polemica politica*

Questo testo rimane nella memoria dei più per la tesi a cui si oppone Benjamin Constant: se un assassino alla caccia di un nostro amico che si è nascosto da noi ci chiede informazioni su di lui, per Kant la legge morale proibisce di mentire per salvarlo. Il filosofo prussiano, non riuscendo a concepire la possibilità di un conflitto fra doveri, sembra vivere in un mondo speculativo insensibile alla tragedia.<sup>1</sup> Già nel *Detto comune* (300 e nota), Kant, riflettendo sul *casus necessitatis*, sosteneva che, fra il dovere perfetto di denunciare un delitto e il dovere imperfetto<sup>2</sup> della benevolenza nei confronti del padre che ne è colpevole, il figlio deve sacrificare il secondo al primo. Analogamente, c'è una risposta razionale al conflitto fra il dovere di dire la verità e la benevolenza per gli amici. L'argomento di Kant contro la menzogna si racchiude dunque nella storia, per molti lettori tragica, di un'amicizia tradita.

Platone insegnava a diffidare anche delle storie che lui stesso raccontava. Il fascino della narrazione induce ad accettare come esemplari delle vicende particolari che colpiscono e commuovono al di sotto della soglia del senso critico. Se però la filosofia si riducesse a narrazione, non ci sarebbe nessuna differenza fra filosofi e *spin doctors*. La ricerca di una prospettiva razionale - soprattutto quando produce tesi sgradevoli - serve a costruire, o a tentare di costruire, un punto di vista indipendente, al di là degli interessi delle parti in causa. Il filosofo che non cercasse questo punto di vista non avrebbe più l'autorità per svolgere la funzione assegnatagli dall'articolo segreto della *Pace perpetua*.

Se in uno stato il potere politico cominciasse a discriminare una parte della popolazione, prospettando alla fine la possibilità dello sterminio, che cosa dovrebbe fare un filosofo che prendesse sul serio il suo compi-

<sup>1</sup> S. Mathieu, *La filosofia politica di Kant*, «Consulta filosofica italiana», <<http://consultafilosoficaitaliana.unipr.it/Kant1.doc>>, p. 3.

<sup>2</sup> Si ha un dovere perfetto quando la legge morale è in grado di prescrivere un'azione determinata; un dovere imperfetto quando essa riesce a prescrivere solo la sua massima (*Metafisica dei costumi*, AA SI 390). Per esempio, è imperfetto il dovere di coltivare i propri talenti: la ragione può coerentemente prescriverlo, pensando un mondo regolato interamente dalla sua legge, ma può essere messo in atto tramite un'amplessima pluralità di azioni. Un simile dovere, essendo privo di un nesso con un'azione determinata, non può essere un dovere di diritto, ma solo di virtù.

to? Dire la verità, denunciando che il suo paese cammina sulla strada del dispotismo, oppure suggerire ai concittadini di rassegnarsi, perché in ogni caso sarà loro moralmente lecito nascondere gli eventuali amici perseguitati, mentendo ai sicari del regime per proteggerli? La prima strategia, quella della contestazione pubblica, è politica e universale, perché mira a proteggere tutti i discriminati allo stesso modo;<sup>3</sup> la seconda, quella dell'elusione e della menzogna, è privata e particolare, perché protegge solo i perseguitati che hanno la fortuna di imbattersi in persone disposte ad aiutarli.<sup>4</sup> Non è la strategia di un popolo regale, ma di una moltitudine asservita, in cui alcuni singoli, resi incapaci di agire politicamente, tentano di aggirare la tirannide, perché non possono affrontarla a viso aperto. In una simile situazione, mentre gli individui isolati si attribuiscono il diritto di mentire, questo stesso diritto può venir usato, con più forza, anche dal tiranno, per rendere i suoi sudditi ancora più deboli, ignoranti e soli.

Sia la storia narrata da Constant sia questo racconto presentano la medesima situazione: degli assassini alla porta ci chiedono di dire la verità e tradire gli amici. Ma nel primo caso la vicenda sembra una storia privata, che ci fa simpatizzare con il mentitore; nel secondo, la narrazione di un uomo sconfitto che cerca di fare particolaristicamente e di nascosto quanto il suo popolo non ha saputo o voluto compiere in pubblico e per tutti.

Il contesto della polemica fra Kant e Constant è politico, non privato. In *Des réactions politiques* Constant intende - similmente al Kant del *Detto comune* in polemica con Burke - difendere i principi della Rivoluzione francese dalle tentazioni reazionarie che si facevano forti dell'esperienza del Terrore. Il suo argomento è il seguente: non bisogna lasciarsi spaventare dall'astrattezza dei principi universali, che li fa oscillare fra l'inefficacia e la sovversione, perché essi diventano attuabili solo tramite principi intermedi applicativi. Per esempio, il principio per il quale un

<sup>3</sup> Si veda quanto racconta H. Arendt (*La banalità del male*, Feltrinelli, Milano, 2001, pp. 178 ss.) a proposito dell'aperta opposizione danese allo sterminio degli ebrei <[http://tecalibri.altervista.org/A/ARENDR-H\\_banalita.htm#p014%20](http://tecalibri.altervista.org/A/ARENDR-H_banalita.htm#p014%20)>.

<sup>4</sup> Secondo C. Korsgaard (*The right to lie: Kant on dealing with evil*. «Philosophy and Public Affairs», 15/4, 1986, p. 5, <<http://dash.harvard.edu/handle/1/3200670>>). nessun assassino seriamente intenzionato si presenterebbe alla nostra porta dichiarandosi tale. Questo, in realtà, non è esatto: l'intenzione di uccidere può essere resa pubblica in tutte quelle situazioni nelle quali essa non nasce da un progetto privato, ma da una linea di condotta politicamente deliberata, come nel caso di persecuzioni religiose o razziali promosse dallo stato, oppure socialmente apprezzata, come nel caso del delitto d'onore. In questo senso, anche se il caso esemplare di cui si discute sembra privato, la materia del contendere è essenzialmente politica. L'impostazione che le si addice è dunque quella del diritto pubblico, come nota correttamente J. Weinrib (*The Juridical Significance of Kant's 'Supposed Right to Lie'*, «Kantian Review», 13/1, 2008, pp. 145 ss. <[http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1585425](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1585425)>).

essere umano è vincolabile solo da quelle leggi alla cui formazione ha contribuito può essere applicato anche in stati molto grandi grazie alla mediazione della rappresentanza (428). Analogamente, il dovere di dire la verità, se attuato nella sua universalità astratta, distruggerebbe la società. Questo, però, non implica che vada rinnegato: è sufficiente applicarlo tramite un principio intermedio restrittivo, per il quale nessuno ha diritto alle verità che danneggiano altri.<sup>5</sup> Kant e Constant militano dalla stessa parte della barricata, a favore dei principi razionali e contro i reazionari e il loro sedicente empirismo. Il loro disaccordo riguarda soltanto l'uso della verità in politica: per Kant la veridicità è un principio irrinunciabile e irriducibile, per Constant può e deve essere somministrata con una certa latitudine.

## 2. La veridicità come dovere incondizionato

Constant aveva sostenuto che il dovere di dire la verità non è incondizionato, perché bisogna tener conto, preliminarmente, del danno che la verità può arrecare ad altri. Noi abbiamo diritto alla verità solo nella misura in cui essa non nuoce gli altri. Questa delimitazione funge da principio intermedio perché il diritto alla verità, applicato nella sua astrattezza, non sia distruttivo per la società (425).

Kant risponde distinguendo, nella verità, un aspetto oggettivo e uno soggettivo.

- in senso oggettivo, la verità è l'essere vero o falso di una nozione;
- in senso soggettivo, la verità è più propriamente la veridicità o sincerità di una persona.

La verità nel primo senso non può essere oggetto di un diritto. L'essere vero o falso di una tesi non è determinato dal nostro volere e dunque non appartiene al territorio del diritto, che comprende solo cose e azioni dipendenti dalla nostra volontà. Dalla nostra volontà dipende però la nostra veridicità, cioè la nostra disposizione a dire quello che effettivamente abbiamo in mente. Più rigorosamente, dunque, ci si può chiedere se ci sono dei casi in cui la menzogna sia facoltativa o addirittura obbligatoria; cioè:

1. se si abbia la facoltà di mentire quando non si può evitare una risposta;

<sup>5</sup> B. Constant, *Des réactions politiques*, p. 36, <[http://classiques.uqac.ca/classiques/constant\\_benjamin/des\\_reactions\\_politiques/des\\_reactions.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/constant_benjamin/des_reactions_politiques/des_reactions.html)>.

2. se si abbia il dovere di mentire quando, se costretti ingiustamente, la bugia serve a sventare un delitto.

Nella *Metafisica dei costumi* (238) Kant sostiene che, per avere una menzogna in quanto fattispecie giuridicamente perseguibile, non è sufficiente un discorso insincero, a cui l'interlocutore resta libero di credere o no: occorre che la falsificazione sia volta a privarlo di quanto gli spetta di diritto. Kant adduce, come esempio, quello di un truffatore che ottenga, da un'altra persona, qualcosa che non gli sarebbe dovuto, facendole credere con l'inganno di avere con lei un vincolo contrattuale. Kant avrebbe potuto agevolmente usare una simile definizione restrittiva - *mendacium est falsiloquium in praeiudicium alterius* - per sottrarsi alla critica di Constant: la bugia detta all'assassino non è una menzogna in senso giuridico, perché non gli toglie nulla di quanto gli spetta. Ma questa via viene esplicitamente scartata, a favore di una posizione più difficile: la menzogna, anche quando non danneggia gli esseri umani in carne e ossa delle cui relazioni si occupano i giuristi (426), è sempre una lesione dell'umanità in generale.

La possibilità del diritto riposa sulla nostra affidabilità, cioè sulla nostra disposizione a essere sinceri nei nostri impegni. L'ordinamento giuridico, infatti, si fonda su un contratto ideale, nel quali le parti delegano a un giudice terzo il potere di dirimere le controversie. Se questo contratto fosse stipulato con delle riserve mentali, se la parola dei contraenti non fosse attendibile, non sarebbe possibile uscire dallo stato di natura, perché verrebbe avvelenata la stessa sorgente del diritto (426).<sup>6</sup> Il potere può essere esercitato imparzialmente, cioè può porsi al servizio del diritto, solo se si riduce entro la forma della pubblicità: come ci si potrebbe altrimenti fidare dei propri concittadini e dei propri governanti?

Mentre Kant e Constant discutevano, la legittimità secolare del potere era incrinata dalle fondamenta e il mondo era scosso dal terrore rivoluzionario, dalla violenza della reazione e da tentazioni autoritarie di nuovo conio. Un filosofo che avesse fondato, come nell'articolo segreto della *Pace perpetua*, la propria autorevolezza sulla propria indipendenza, non avrebbe potuto consigliare di mentire per l'interesse degli amici senza degradarsi a parte in causa, e senza aprire la strada ai moralisti politici pronti ad approfittare della situazione. Chi vive in tempi confusi, deve rimanere saldo sui principi, per non legittimare forme di manipolazione e prevaricazione, a dispetto delle sue buone intenzioni. Chi mente a fin

<sup>6</sup> La menzogna, anche in questo caso, è una contraddizione pragmatica, in quanto, nel momento stesso in cui si reclama il diritto di mentire, si nega lo stesso concetto del diritto, il quale si regge sulla effettività degli impegni. Sul tema si veda G. Azzoni, *Menzogna come contraddizione pragmatica*, in G. Ferrari (a cura di), *Verità e menzogna: profili storici e semiotici*, Giappichelli, Torino, 2007 [Università degli Studi di Trento, 26-27 aprile 2007], <<http://cfs.unipv.it/opere/azzoni/menzo.doc>>.

di bene deve coerentemente riconoscere la stessa facoltà anche agli altri, esponendo tutti alle mistificazioni del potere: la politica non può rinunciare alla trasparenza, se vuole rimanere entro i limiti della giustizia.

La risposta alla prima questione è dunque che, se assumiamo la prospettiva universale della legge morale e non quella particolare dell'amici- zia, non si ha mai la facoltà di mentire perché ciò nega in radice la possi- bilità stessa del diritto.

Si potrebbe obiettare che, con la nostra veridicità, provochiamo un danno a chi potrebbe essere salvato da una nostra bugia, per voler osser- vare rigorosamente la legge morale. Non c'è, qui, un dovere di mentire? Questo è il tema della seconda questione.

### 3. La responsabilità del mentitore

Perché il danno astratto causato dalla menzogna al diritto in generale deve prevalere su quello, assai concreto, provocato dall'assassino a cui si sceglie di dire la verità? Kant adduce due ragioni:

- Bisogna distinguere (428) l'azione libera con cui qualcuno fa in- giustizia a un altro (*laedit*) dalla catena di circostanze accidenta- li rispetto all'azione iniziale al suo termine produce un danno a qualcuno (*nocet*): è possibile essere moralmente responsabili soltanto della prima, perché la seconda è sottratta a ogni nostro controllo.<sup>7</sup>
- Se trasgrediamo la legge morale, mentendo all'assassino allo scopo di imbrigliare la sequenza di circostanze accidentali che può condurre all'uccisione del nostro amici, ce ne assumiamo la responsabilità, esponendoci al rischio di dover pagare per i no- stri eventuali errori di valutazione (427).

Chi mente prende sulle sue spalle, volendolo controllare, il fardello dell'irrazionalità etica del mondo; chi dice la verità circo- scrive la respon- sabilità alla sua azione a quanto sta in lui - seguire o no la legge morale -, e lascia la responsabilità delle conseguenze o agli altri, quando si inseri- scono nella catena con le loro scelte libere, o al caso. La colpa dell'omici- dio non è di chi dice la verità, bensì, moralmente, dell'assassino, e, deter- ministicamente, delle circostanze.

A prima vista, l'uomo sincero che non protegge l'amico potrebbe es- sere assimilato al politico dell'intenzione (*Gesinnung*) weberiano e criti-

<sup>7</sup> A questa distinzione corrisponde, nella polemica con Garve del *Detto comune*, la distinzione fra il bene come moralmente giusto e il bene come utile, il primo chia- ro perché fondato su una legge incondizionata della ragione e il secondo incerto e condizionato perché derivante da esperienze particolari e contingenti.

cato come tale: un politico che scarica la responsabilità dell'esito delle sue azioni sul mondo e sugli altri,<sup>8</sup> anche quando, come nel caso esemplare di cui discutono Kant e Constant, le conseguenze del suo comportamento sarebbero facilmente prevedibili. Se, però, il politico dell'intenzione limita la propria responsabilità alla cerchia della sua coscienza, anche chi mente per salvare l'amico non estende la propria responsabilità al di là dei confini del suo giardino, e non si chiede che mondo sarebbe quello in cui la verità fosse ad accesso limitato, perché la menzogna è facoltativa o addirittura doverosa.

«La verità non è un possesso sul quale all'uno possa essere accordato il diritto e all'altro rifiutato» (428): se fosse lecito o addirittura doveroso fare discriminazione nell'accesso all'informazione per benevolenza nei confronti di se stessi o di altri, si chiuderebbero, forse, le porte del giardino, ma si spalancherebbero quelle dell'inferno.<sup>9</sup>

Se mentire fosse doveroso quando la verità rende infelice qualcuno, a chi è al potere diverrebbe lecito sottrarsi a tutti i controlli, con il semplice pretesto di un qualche pericolo reale o immaginario, sottoponendo a censura l'uso pubblico della ragione, soffocando la libertà della penna, cancellando l'articolo segreto della *Pace perpetua*. L'idea di una trasparenza ad accesso riservato è una contraddizione in termini: la trasparenza è universale o non è. Una concezione proprietaria della verità potrebbe anche coerentemente aggiungere alla censura politica la censura economica, facendo venire meno il diritto del pubblico a ricevere i discorsi di chi gli si indirizza.

Per condividere la prospettiva di Kant - irresponsabile per gli amici, ma responsabile del mondo - bisogna uscire dal particolarismo della narrazione per assumere un punto di vista che si sforzi di essere universale e indipendente. Comunicativamente, la scelta di un esempio privato per presentare un tema di natura pubblica è certamente infelice; filosoficamente, invece, è molto appropriata, perché costringe a confrontarsi con la situazione in cui dire la verità è più difficile: quella in cui siamo così emotivamente coinvolti, così concentrati sul nostro *particolare*, da dimenticare il mondo, oltre il giardino.

<sup>8</sup> M. Weber, *Politik als Beruf*, Duncker & Humblot, München und Leipzig, 1919, p. 57, <[http://de.wikisource.org/wiki/Politik\\_als\\_Beruf](http://de.wikisource.org/wiki/Politik_als_Beruf)>.

<sup>9</sup> In questa prospettiva, la critica di G. Simmel (*Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*, Duncker & Humblot, München, 1913, p. 117, <<http://www.archive.org/details/kantsechzehnvorl00simm>>), secondo la quale gli esempi di Kant sono pensati entro un ambiente semplificato e piccolo borghese, si addice di più ai sostenitori del diritto di mentire, che non sanno vedere il collegamento fra l'universale e il particolare.

#### 4. Dal privato al pubblico

Nella seconda parte della *Metafisica dei costumi*, che tratta della dottrina della virtù, Kant dedica alla menzogna un intero paragrafo (AA VI, 429-431), annoverandola fra le violazioni dei doveri perfetti verso se stessi in quanto entità morali. Chi mente - scrive Kant - annulla la propria dignità di agente morale, trasformandosi in una maschera vuota, perché con la sua falsità deliberata nega il senso stesso della sua capacità di comunicare i suoi pensieri (AA VI, 429). Una ragione ingannevole, degradata a furbizia al servizio di desideri e interessi particolari, smetterebbe di essere autonoma. La menzogna intesa in questo senso, però, riguarda esplicitamente l'etica e non il diritto, almeno fino a quando non viene leso un diritto altrui. Come già visto, il diritto altrui, in questo caso, è quello in gioco nei rapporti fra persone particolari: così avviene, per esempio, quando a qualcuno è sottratto del denaro per l'inganno di un truffatore.

Il *Diritto di mentire* organizza la materia in modo diverso: la menzogna, anche quando non produce una lesione giuridica particolare, comporta sempre una lesione giuridica universale perché distrugge la fiducia, cioè la condizione di possibilità dello stesso ordinamento giuridico. Il diritto, qui, non è quello privato, che per Kant può aver luogo anche senza una società civile,<sup>10</sup> bensì quello pubblico: non si parla del diritto nei rapporti fra gli individui, ma della sua garanzia da parte di istituzioni pubbliche, la cui stessa esistenza riposa sulla sincerità dell'impegno a rispettare le loro pronunce.

Quando si passa dalla dottrina teoretica del diritto alla politica, i principi applicativi o intermedi che servono alla sua attuazione nel mondo dell'esperienza non possono tradire la forma del diritto (429). Questo vale anche quando non si commette materialmente ingiustizia verso un individuo particolare: la mancanza di trasparenza, l'arbitrio incontrollabile del potere, è di per se stesso formalmente - strutturalmente - ingiustizia.

Una lettura casistica di questo impopolare testo di Kant avrebbe forse potuto mostrare che le occasioni in cui non si può evitare di dire la verità sono effettivamente molto poche, ma avrebbe celato il senso politico (429) delle parole del filosofo:

- se siamo in una società civile o ci accingiamo a costruirne una, non possiamo mentire senza distruggere la struttura stessa del diritto pubblico;
- se siamo nello stato di natura, la menzogna è una lesione giuridica solo nel suo senso ristretto, privatistico: chi, qui, mente per salvare gli amici deve essere consapevole che con il suo gesto sta

<sup>10</sup> *Metafisica dei costumi*, AA VI, 242.



rinunciando a costruire una società civile, o sta prendendo atto che la società civile non esiste più, e sta esponendo se stesso a un'analogia possibilità di prevaricazione altrui.

Secondo la conclusione del corollario alla seconda parte del *Detto comune* (306), un capo di stato che si proclamasse al di sopra della legge e giustificasse il proprio dominio esclusivamente con la forza, legittimerebbe i suoi sudditi a usare la forza contro di lui. Infatti, gli argomenti logico-giuridici contro il diritto di resistenza valgono solo finché siamo in uno stato di diritto, cioè solo finché il sovrano fonda il suo potere sulla forza della legge e non sulla legge della forza. Secondo il *Diritto di mentire*, la menzogna distrugge la radice stessa del diritto. Che cosa dovremmo pensare, allora, di uno stato che, controllando i mezzi di comunicazione, attribuisse a se stesso il diritto di mentire, cioè di informare i propri cittadini esclusivamente nel modo conforme all'interesse di chi è al potere? Sarebbe ancora uno stato di diritto?

A questa domanda, che nasce dall'esperienza dei totalitarismi del Novecento e che noi, in Italia, oggi, siamo in condizione di ripetere, Kant non può esplicitamente rispondere. Nei suoi scritti, però, si trova una risposta implicita: in casi come questi il filosofo - se vuole essere tale - deve alzarsi in piedi e dire la verità.



RIPROPOSIZIONE DELLA QUESTIONE:  
SE IL GENERE UMANO SIA IN COSTANTE PROGRESSO SERSO IL  
MEGLIO

[077]<sup>1</sup>

1. *Che cosa si vuol qui sapere?*

[079] Si chiede di una parte di storia umana, e precisamente non del passato bensì del futuro, dunque di una storia *predicente*,<sup>2</sup> la quale, se

<sup>1</sup> La presente traduzione, il cui originale è uscito per la prima volta a Koenigsberg nel 1798, compreso, come sua seconda parte, in *Der Streit der Fakultäten*, col titolo *Der Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei* è stata condotta sulla base della *Akademie Ausgabe* (vol. SII, pp. 77-94) accessibile nella versione *on-line* offerta da [korpora.org](http://korpora.org) e visibile all'url: <<http://korpora.org/kant/aa07/>>. I riferimenti numerici fra parentesi nel testo riguardano il volume SII dell'*Akademie-Ausgabe*; la pagina 77 reca solo il titolo, per proseguire a p. 79. I corsivi di Kant, assenti nell'edizione elettronica, sono stati inseriti sulla base dell'edizione cartacea (*Kant's gesammelte Schriften* / hrsg. von der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, Reimer de Gruyter, Berlino 1910). Anche questa traduzione si basa sugli appunti di Giuliano Marini alla traduzione di Filippo Gonnelli (*I. Kant, Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari, 1995) lasciati dallo studioso di filosofia politica scomparso nel 2005 agli allievi e agli studenti della Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Pisa. A differenza delle altre traduzioni italiane, alcune delle quali più che valide, (si vedano le versioni di Senturelli e di Poma: I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Senturelli, Morcelliana, Brescia, 1994; I. Kant, *Il conflitto delle Facoltà* tr. it. di A. Poma, in *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano, 1989), questa viene rilasciata con una licenza *Creative Commons* (Attribuzione - Condividi allo stesso modo 2.0 Italia). Tale licenza permette di apportare modifiche al testo e di pubblicare la versione modificata, a patto di farlo con la medesima licenza e di citare, come fonte, questa traduzione. Si tratta di condizioni assai poco restrittive, che mirano ad assicurare al classico qui tradotto la massima circolazione. [Nota di Francesca Di Donato]

<sup>2</sup> In questo paragrafo Kant distingue quattro tipi di storia: *predicente* (*vorhersagende*); *pronosticante* (*wahrsagende*); *divinatoria* o *profetica* (*weissagende, profetische*) e *astrologante* (*wahrsagernd*). La traduzione adottata qui e nel seguito è quella proposta da Giuliano Marini (cfr. G. Marini, *Sulle traduzioni italiane di alcuni termini kantiani aventi rilevanza giuridico-politica*, in *Kant e la morale. A duecento anni da «La metafisica dei costumi»*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 1999, pp. 118-20; <<http://archiviomarini.sp.unipi.it/114/>> cfr. anche G. Marini, *Considerazioni su storia pronosticante ed entusiasmo*, in *Kant e il conflitto delle facoltà*, il Mulino, Bologna, 2003, in particolare alle pp. 213-221 <<http://archiviomarini.sp.unipi.it/26/>>). [Nota di Francesca Di Donato]

non è condotta secondo leggi della natura note (come nel caso delle eclissi di Sole e di Luna), viene detta *pronosticante* e certo naturale, ma se non può essere acquisita altrimenti che per ispirazione e per un'estensione dello sguardo sul futuro, viene denominata *divinatoria* (profetica).<sup>3</sup> - Infatti, qui non si tratta assolutamente della storia naturale degli esseri umani (del fatto se ne possa nascere una qualche nuova razza futura) bensì della *storia morale* e perciò non secondo il *concetto di genere (singulorum)*, bensì considerando la *totalità* degli esseri umani riuniti in società sulla terra, suddivisi in popolazioni (*universorum*), quando si domanda: se il *genere* umano (nel complesso) progredisca costantemente verso il meglio.

## 2. Come lo si può sapere?

In quanto narrazione storica che pronostica ciò che accadrà nel futuro: dunque come una possibile rappresentazione a priori dei fatti che devono accadere. - Ma come è possibile una storia a priori [080]? - Risposta: quando colui stesso che pronostica, *produce* e prepara i fatti che preannuncia.

I profeti ebrei poterono ben divinare che, presto o tardi, il loro stato sarebbe caduto non semplicemente in rovina, bensì nella completa dissoluzione; infatti, erano essi stessi gli autori di questo loro destino. - Come guide del proprio popolo, avevano gravato la loro costituzione di tanti oneri ecclesiastici e di conseguenza civili che il loro stato divenne completamente incapace di restare in accordo specialmente con i popoli vicini, e le geremiadi<sup>4</sup> dei loro sacerdoti dovettero perciò svanire naturalmente nel nulla: infatti questi si ostinavano caparbiamente nel loro proposito di una costituzione insostenibile, fatta da loro stessi, e perciò furono in grado di prevederne essi stessi l'esito con certezza.

I nostri politici, per quanto è loro possibile, fanno esattamente lo stesso, e anche nel fare pronostici hanno la medesima fortuna. - Si devono prendere gli uomini, essi dicono, come sono e non come sognano persone pedanti non informate sul mondo o fantasticatori di buon cuore. Ma questo *come sono* dovrebbe voler dire: come li *abbiamo fatti* diventare attraverso una coercizione ingiusta e gli attacchi proditori che sono nella disponibilità del governo, vale a dire testardi e inclini alla rivolta; cosicché, quando il governo allenta un po' la briglia, si producono

<sup>3</sup> Di chi pronostica in modo abborracciato (di chi lo fa senza sapere e senza onestà) si dice: egli *astrologa*, dalla Pizia alla zingara.

<sup>4</sup> Lamentele prolisse e inopportune (dal nome del profeta Geremia, autore presunto delle *Lamentazioni*). [Nota di Maria Chiara Pievatolo]

conseguenze tristi che fanno avverare le profezie di quei politici presunti prudenti.<sup>5</sup>

Anche gli ecclesiastici, di tanto in tanto, divinano la completa rovina della religione e l'apparizione imminente dell'Anticristo, mentre fanno proprio ciò che serve a introdurlo: non preoccupandosi cioè di raccomandare alla loro comunità princípi morali che conducono direttamente al meglio, bensì rendere dovere essenziale osservanze e fedi storiche, che devono produrlo indirettamente; da questo perciò può nascere di certo un accordo meccanico, come in una costituzione civile, ma non nell'intenzione morale; poi, però, si lagnano dell'irreligiosità che hanno essi stessi creato, e che dunque hanno potuto preannunciare anche senza un particolare talento prognostico. [081]

### 3. *Suddivisione del concetto di ciò che si vuole conoscere in anticipo sul futuro*

I casi che possono contenere una predizione sono tre. Il genere umano è o in continuo *regresso* verso il peggio, o in un costante *progresso* verso il meglio nella sua determinazione morale, oppure in una perpetua *immobilità* (il che equivale a un moto circolare perpetuo attorno allo stesso punto) allo stadio attuale del suo valore morale tra i membri della creazione.

La *prima* tesi si può chiamare il *terrorismo* morale, la *seconda* l'*eudemonismo* (che, considerando il traguardo del progresso in un'ampia prospettiva, sarebbe detto anche *chiliasmo*), la *terza* invece l'*abderitismo*.<sup>6</sup> perché, non essendo possibile nelle cose morali una vera immobilità, un'ascesa costantemente mutevole e una altrettanto frequente e profonda ricaduta (come un'oscillazione perpetua) non risulta in niente più che se il soggetto fosse rimasto nella stessa posizione e in stasi.

a. Il modo terroristico di rappresentare la storia umana.

Nel genere umano, la decadenza verso il peggio non può essere costante e ininterrotta, perché a un certo punto esso si distruggerebbe. Perciò, al crescere di grandi atrocità che si accumulano come montagne e dei mali a esse corrispondenti, si dice: ora peggio di così non può andare; il giorno del giudizio è alle porte, e così l'esaltato<sup>7</sup> devoto già sogna la

<sup>5</sup> Il riferimento ai politici che si attengono all'esperienza e non alla morale, che esaltano lo stato delle cose esistenti, e che non subordinano la prudenza alla sapienza, rimanda alla descrizione del moralista politico della prima appendice della *Pace perpetua* (372). [Nota di Francesca Di Donato]

<sup>6</sup> L'abderitismo prende il nome da Abdera, città della Tracia. [Nota di Francesca Di Donato]

<sup>7</sup> La parola tedesca *Schwärmerei* designa un atteggiamento entusiasta che sconfinava nella follia perché fondato su pretese fantastiche. [Nota di Maria Chiara Pievatolo]

rinascita di tutte le cose e un mondo nuovo, una volta che questo qui sia perito nel fuoco.

b. Il modo eudemonistico di rappresentare la storia umana

Può essere sempre ammesso che la quantità di bene e di male insita nella nostra natura rimanga nella disposizione sempre la stessa, e che nello stesso individuo non [082] possa accrescersi né diminuire; - e d'altronde in che modo dovrebbe crescere questa quantità di bene nella disposizione, dato che ciò dovrebbe avvenire tramite la libertà del soggetto, per la qual cosa questi avrebbe a sua volta bisogno di un fondo di bene maggiore di quello che ha già? - Gli effetti non possono andare oltre la capacità della causa efficiente; e dunque la quantità di bene, che nell'uomo è frammisto al male, non può andare oltre una data misura, oltrepassata la quale egli potrebbe evolversi e così progredire sempre più verso il meglio. L'eudemonismo, con le sue sanguigne speranze, sembra che sia dunque insostenibile e abbia poco da promettere a favore di una storia profetica dell'umanità riguardo al progresso permanente e progrediente sulla via del bene.

c. L'ipotesi dell'abderitismo del genere umano per la predeterminazione della sua storia

Questa opinione potrebbe certo avere la maggioranza dei voti. La nostra specie è caratterizzata da un'operosa stoltezza: imboccare rapidamente la via del bene, ma non perseverarvi, bensì per non essere legati a un unico scopo, se anche accadesse solo per il gusto di cambiare, invertire il piano del progresso; costruire, per poi poter demolire e imporre a se stessi la vana fatica di spingere in salita la pietra di Sisifo per poi farla rotolare di nuovo giù<sup>8</sup>. - Anche qui, dunque, nella disposizione naturale del genere umano sembra che il principio del male non sia pienamente amalgamato (fuso assieme) con quello del bene, quanto piuttosto che si neutralizzino l'un l'altro; e questa inerzia (che qui è detta stasi) avrebbe come conseguenza un occuparsi a vuoto, e lasciare che il bene si alterni al male, avanti e indietro, così che tutto il gioco delle relazioni della nostra specie con se stessa su questa sfera dovrebbe essere considerato una mera farsa, cosa che non permette di attribuirle, agli occhi della ragione, un valore più grande di quello che hanno le altre specie animali, che fanno lo stesso gioco a minor costo e senza dispendio d'intelletto. [083]

<sup>8</sup> Cfr. su questo la polemica con Mendelssohn nella terza parte del *Detto comune* (307); i termini usati da Kant (vedi, a esempio, il riferimento a Sisifo) sono molto simili. [Nota di Francesca Di Donato]

#### 4. Il problema del progresso non può essere risolto immediatamente attraverso l'esperienza

Anche se si ritenesse che il genere umano, considerato nel complesso, fosse già da tanto tempo progrediente e in procinto di avanzare ancora, nessuno può garantire che, per via della disposizione fisica della nostra specie, non stia entrando proprio ora nell'epoca del suo regresso; e viceversa, se regredisce verso il peggio con caduta accelerata, non ci si deve perdere d'animo sul fatto che non si incontri proprio lì il punto di inversione (*punctum flexus contrarii*)<sup>9</sup> a partire dal quale, grazie alla disposizione morale insita nel nostro genere, il suo percorso si volga di nuovo verso il meglio. Poiché, infatti, abbiamo a che fare con esseri che agiscono liberamente, ai quali dapprima si può certo *dettare* cosa *debbono* fare, senza che si possa *predire* che cosa *faranno*; ed essi, dal sentimento del male che hanno arrecato a se stessi, quando questo diventa davvero grave, sanno poi trarre un movente rafforzato per fare ora meglio ancora di quanto non prima di quella condizione. - Ma poveri mortali (dice l'abate Coyer) presso di voi niente è stabile se non l'instabilità!

Che il corso delle cose umane ci appaia un tale controsenso, forse dipende anche dalla nostra scelta, fatta in modo errato, del punto di vista dal quale lo osserviamo. Visti dalla Terra, i pianeti ora vanno indietro, ora stanno fermi, e ora si muovono in avanti. Ma assunto il punto di vista del Sole, cosa che può fare soltanto la ragione, essi si muovono costantemente secondo l'ipotesi di Copernico, nella loro traiettoria regolare. Piace tuttavia ad alcuni, pure non ignoranti, persistere con pertinacia nel loro modo di spiegare i fenomeni e nel punto di vista che hanno assunto in precedenza, dovessero per questo persino aggrovigliarsi fino all'insensatezza nei cicli ed epicicli di *Tycho*. - La sfortuna, tuttavia, sta proprio qui: che, trattandosi della previsione di azioni libere, non siamo in grado di mutare tale punto di vista. Questo sarebbe infatti il punto di vista, che guarda al di sopra di ogni sapienza umana, della *provvidenza*, che si estende anche alle *libere* azioni dell'uomo, le quali possono sì essere *viste*, ma non *previste* con certezza da lui (mentre qui per l'occhio di Dio [084] non c'è alcuna differenza), poiché l'uomo per quest'ultima cosa avrebbe bisogno della connessione secondo leggi della natura, e tuttavia riguardo alle future azioni *libere* deve rinunciare a questa guida o indicazione.

Se si potesse attribuire all'essere umano una volontà innata e costantemente buona, seppure limitata, allora sarebbe possibile predire con sicurezza questo progresso della sua specie verso il meglio: perché riguarderebbe un avvenimento che può egli stesso far accadere. Tuttavia, a

<sup>9</sup> Il punto di flesso di una curva è quello in cui la derivata cambia segno. [Nota di Francesca Di Donato]

causa della mescolanza del male col bene nella disposizione, secondo una misura che non gli è nota, egli non sa neppure quale effetto possa attendersene in futuro.

*5. La storia pronosticante del genere umano deve tuttavia essere collegata a una qualche esperienza*

Nel genere umano deve esserci una qualche esperienza che, in quanto evento, mostri una sua disposizione (naturale) e una sua capacità d'essere *causa* del suo progresso verso il meglio e (poiché questo deve essere l'atto di un essere dotato di libertà) di esserne l'*autore*; tuttavia, da una data causa, se si verificano le circostanze che vi concorrono, si può predire come effetto un evento. Ma che queste ultime debbano prodursi in un qualche momento può essere certamente previsto in generale, come accade nel gioco quando si fa il calcolo delle probabilità, ma non si può determinare se accadrà nel corso della mia vita e se farò l'esperienza che confermi quella predizione. - Si deve dunque ricercare un evento che indichi, in modo indeterminato quanto al tempo, l'esistenza di una tale causa e anche l'atto della sua causalità nel genere umano; e che faccia concludere che il progresso verso il meglio è un'inevitabile conseguenza, una conclusione che può essere estesa anche alla storia del tempo passato (cioè che il genere umano sia sempre stato in continuo progresso), così che quell'evento non dovrebbe essere considerato esso stesso come causa, bensì solo come indicatore, in quanto *segno storico* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*),<sup>10</sup> e così possa dimostrare la *tendenza* del genere umano nel *complesso*, ossia non negli individui (poiché ciò condurrebbe a un conteggio e a un calcolo senza fine), bensì come lo si trova sulla terra, suddiviso in popolazioni e stati. [085]

<sup>10</sup> Tommaso d'Aquino (*Summa Theologiae*, III, 60.3 <<http://www.corpusthomicum.org/sth4060.html>>) usa queste qualificazioni per descrivere i sacramenti, che sono finalizzati a dar segno della nostra santificazione. Essa avviene a causa della passione di Cristo, sotto la forma della grazia e delle virtù, e al fine della vita eterna: «sacramentum est et signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae; et prognosticum, idest praenuntiativum, futurae gloriae», cioè il sacramento è *signum rememorativum* che fa ricordare quanto già avvenuto, cioè la passione di Cristo, *demonstrativum*, che dimostra, nel presente, la grazia dataci dalla passione di Cristo, e *prognosticum*: che permette di conoscere ciò che sarà, e cioè la gloria futura. I segni prognostici di Kant - che qui usa la dizione greca - fanno conoscere all'occhio dello storico e del politico ciò che accadrà, nella prospettiva di un possibile miglioramento del genere umano. Kant tratta dei segni rememorativi, dimostrativi e prognostici anche nel § 39 dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, 1798 (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht Abgefasst*, AA VII, 193-194). [Nota di Francesca Di Donato, riveduta e ampliata da Maria Chiara Pievatolo]



6. *Di un evento del nostro tempo che prova questa tendenza morale del genere umano*

Questo evento non consiste propriamente in importanti fatti o misfatti compiuti dagli esseri umani attraverso i quali quello che tra loro è stato grande diviene più piccolo o ciò che fu piccolo grande e, come per incanto, spariscono magnifiche costruzioni politiche antiche, e, quasi uscissero dal profondo della terra, ne nascono altre al loro posto. No: niente di tutto ciò. Si tratta semplicemente del modo di pensare degli spettatori che, in questo gioco di grandi trasformazioni, si rivela *pubblicamente* e manifesta una così universale e pure disinteressata partecipazione di coloro che si schierano da una parte contro quelli che stanno dall'altra, pur con il pericolo che questo essere di parte possa diventare per loro molto svantaggioso, ma così si mostra, almeno nella disposizione, un carattere del genere umano nel suo complesso (per via dell'universalità) e insieme un suo carattere morale (per il disinteresse) che non solo fa sperare nel progresso verso il meglio, ma, per quanto è sinora possibile, è già come tale un progresso.

La rivoluzione di un popolo ricco di spirito che abbiamo visto avvenire nel nostro tempo, può avere successo o può fallire; può essere così piena di miseria e di atrocità, che un uomo che pensa rettamente, se potesse sperare di portarla a termine felicemente compiendola una seconda volta, non deciderebbe mai di ritentare l'esperimento a tal prezzo - questa rivoluzione, dico, trova però nell'animo di tutti gli spettatori (i quali non siano personalmente coinvolti in questo gioco) una *partecipazione* sul piano del desiderio che rasenta l'entusiasmo, e la cui stessa manifestazione comportava qualche pericolo: una partecipazione che dunque non può avere altra causa che una disposizione morale insita nel genere umano.

Questa causa morale che si effonde è duplice: in primo luogo è quella del *diritto* di un popolo a non essere ostacolato da altre potenze a darsi una costituzione civile che gli sembra buona; in secondo luogo è quella dello *scopo* (che è al tempo stesso un dovere) per cui è *legittima* e moralmente buona solo quella costituzione civile che per sua natura è tale da evitare per principio la guerra di aggressione, e che, almeno in teoria, non può essere che la costituzione repubblicana;<sup>11</sup> [086] dunque del fine

<sup>11</sup> Con questo non si intende tuttavia sostenere che un popolo che sia retto da una costituzione monarchica si attribuisca così il diritto, o che abbia anche soltanto il segreto desiderio di vederla cambiata; poiché per esempio il suo territorio assai frammentato in Europa può suggerirgli che quella costituzione è l'unica nella quale esso possa conservarsi fra vicini potenti. Anche i mormorii dei sudditi, non sulla politica interna, bensì a causa della condotta negli affari esteri, se il governo ostacolasse gli stranieri proprio nel loro costituirsi in repubbliche, non sono affatto prova dell'insoddisfazione del popolo verso la propria costituzione, ma piuttosto dell'amore per essa, poiché il governo è tanto più preservato dal vero pericolo quanto più altri

di entrare nella condizione nella quale la guerra (la fonte di ogni male e corruzione dei costumi) venga fermata, e al genere umano, nonostante tutta la sua fragilità, venga così assicurato il progresso verso il meglio in negativo, perlomeno nel non essere ostacolato nel suo progredire.

Questo, dunque, e il prendere parte al bene con un *affetto*, l'*entusiasmo*, sebbene esso non sia del tutto da giustificare, poiché ogni affetto merita, in quanto tale, biasimo, dà l'occasione, tramite questa storia, per fare un'importante osservazione antropologica: un vero entusiasmo si riferisce sempre soltanto a ciò che è *ideale*, e precisamente puramente morale, come è il concetto del diritto, e non può innestarsi nell'interesse personale. I nemici della rivoluzione, attraverso ricompense, non potevano essere pieni dell'ardore e della grandezza d'animo che il semplice concetto del diritto faceva nascere nei rivoluzionari, e persino il concetto dell'onore dell'antica nobiltà guerriera (analogo all'entusiasmo) scomparve di fronte alle armi di coloro che avevano stampato negli occhi il *diritto* del popolo di cui facevano parte,<sup>12</sup> e del quale si ritenevano difensori;<sup>13</sup> con tale [087] esaltazione simpatizzava il pubblico esterno, che era spettatore, senza alcuna intenzione di cooperare.

### 7. Storia pronosticante dell'umanità

Ciò che la ragione ci presenta come puro e, a causa del suo grande influsso storico, anche come qualcosa che mostra chiaramente all'anima degli esseri umani il dovere così riconosciuto, dev'essere qualcosa *di morale* nel suo fondamento; e ciò di cui il genere umano auspica la riuscita e saluta con favore i tentativi, e che acclama con una partecipazione così generale e disinteressata deve riguardare il genere umano nella suo complesso (*non singulorum sed universorum*) - Questo evento non è il fenomeno di una rivoluzione, bensì (con le parole del *signor Erhard*)<sup>14</sup> della *evoluzione* di una costituzione *di diritto naturale*, che certamente solo non si può ottenere con lotte selvagge - poiché [088] la guerra interna e internazionale distrugge ciò che è fino a quel momento costituito e *statutario* -, ma che però porta a tendere a una costituzione che non può essere incline alla guerra, vale a dire quella repubblicana; essa può essere tale o propriamente per la *forma di stato* o anche solo per il *modo di governo*, ossia, sotto l'unità del capo supremo (del monarca), qualora

popoli si costituiscono in repubbliche. - Eppure alcuni sicofanti calunniatori, per rendersi importanti, hanno cercato di far passare questo innocente parlare di politica per mania di cambiamenti, per giacobinismo e per sedizione, che costituirebbero un serio pericolo per lo stato: e invece non esisteva il minimo fondamento per questa accusa, soprattutto in un paese che era distante più di cento miglia dalla scena della rivoluzione.

lo stato sia amministrato secondo le leggi che un popolo darebbe a se stesso in base a principi giuridici universali.

Ora, anche senza lo spirito del veggente, io affermo di poter predire, sulla base degli indizi e dei segni del nostro tempo, che il genere umano raggiungerà questo scopo e con esso anche, d'ora in avanti, un progresso verso il meglio che non tornerà più indietro. Infatti un tale evento nella storia umana *non si dimentica più*, poiché ha reso evidente nella natura umana una disposizione e una capacità di migliorare, che nessun politico, per quanto si arrovesse, avrebbe potuto desumere dal corso passato delle cose, e che solo natura e libertà, riunite nel genere umano secon-

<sup>12</sup> Di un tale entusiasmo per l'affermarsi del diritto per il genere umano si può dire: «postquam ad arma Vulcania ventum est, - mortalis glacies ceu futilis ictu dissiluit». - Perché fino a ora nessun sovrano ha mai osato affermare *apertamente* di non riconoscere alcun *diritto* del popolo nei propri confronti? E che il popolo deve la propria felicità soltanto alla *benevolenza* del governo che gliela concede, e che ogni pretesa del suddito a un diritto nei confronti del governo (poiché questo contiene in sé stesso il concetto di una resistenza permessa) sia assurda, e, anzi, punibile? - La causa è questa: che una tale dichiarazione pubblica farebbe insorgere tutti i sudditi contro di lui, anche se essi, come docili pecore guidate, ben nutrite e protette da un padrone buono e assennato, non avessero niente da lamentarsi circa il loro benessere. - Infatti a un essere dotato di libertà non basta godere delle comodità della vita, cosa che può derivargli anche da altri (e qui, dal governo); si tratta invece del *principio* secondo cui se le procura. Ma il benessere non ha un principio, né per colui che lo ottiene, né per chi lo dà (infatti, uno lo pone qui, l'altro là): poiché qui si tratta della *materia* della volontà, che è empirica e dunque è priva dell'universalità di una regola. Un essere dotato di libertà, cosciente di questo suo vantaggio sull'animale irrazionale, secondo il principio *formale* del suo arbitrio non può e non deve dunque esigere per il popolo di cui fa parte nessun altro governo se non quello in cui il popolo è legislatore: cioè, il diritto degli uomini, che devono prestare obbedienza, deve necessariamente precedere ogni riguardo per il benessere, e quel diritto è una cosa sacra, che va oltre ogni prezzo (l'utilità) e che nessun governo, per quanto possa essere benefico, può violare. - Questo diritto, tuttavia, è pur sempre soltanto un'idea la cui attuazione è limitata alla condizione, che il popolo non può trasgredire, dell'accordo dei suoi *mezzi* con la moralità; una tal cosa non può avvenire per mezzo di una rivoluzione, che è sempre ingiusta. *Regnare* in forma autocratica, e tuttavia *governare* in modo repubblicano, vale a dire nello spirito del repubblicanesimo e secondo l'analogia con esso, è ciò che rende un popolo soddisfatto della sua costituzione.

<sup>13</sup> La citazione latina della nota precedente è tratta dall'ultimo libro dell' *Eneide* di Virgilio (*Eneide*, XII.739-41 <<http://tinyurl.com/3qv96lz>>): «ma dopo che si venne le armi del dio Vulcano - la spada mortale si spezzò come fragile ghiaccio». Kant paragona le armi dei rivoluzionari francesi a quelle di Enea, figlio della dea Venere e dell'uomo Anchise. Le armi di Enea erano divine, perché costruite da un dio, e contro di esse nulla poterono le armi mortali di Turno. Sul significato dell'uso kantiano delle citazioni di Virgilio qui e nel saggio *Sul detto comune* (cfr. il *Corollario della Seconda parte*, 306) cfr. G. Marini, *Considerazioni su resistenza e rivoluzione nell'ultimo Kant*, «Actum Luce», XXXIII (2004), 1-2 [pubb. 2002], pp. 21-40 <<http://archiviomarinis.unipi.it/120/>>. [Nota di Francesca Di Donato, rivista da Maria Chiara Pievatolo]

do principi giuridici interni, potevano preannunciare ma, riguardo al tempo, solo come avvenimento indeterminato e casuale.

È tuttavia quella predizione filosofica non verrebbe indebolita neppure se non venisse ancora raggiunto lo scopo previsto tramite questo evento, se la rivoluzione di un popolo o la sua riforma della costituzione alla fine fallissero o persino, come astrologano ora i politici, se una volta instaurata da qualche tempo tale costituzione, tutto tornasse all'antico corso delle cose. Infatti quell'evento è troppo grande e troppo intrecciato con l'interesse dell'umanità e la sua influenza sul mondo, in tutte le sue parti, è troppo estesa per non tornare alla memoria dei popoli al riproporsi di circostanze favorevoli, e se dovessero essere ripetuti nuovi tentativi di tal specie; poiché infatti, in una faccenda così rilevante per il genere umano, la costituzione che è prevista deve necessariamente raggiungere in un certo momento quella solidità che la lezione imparata attraverso ripetute esperienze non mancherebbe di produrre in nessun animo.

Non è semplicemente ben pensata e rispettabile dal punto di vista pratico, bensì valida, a dispetto di tutti gli increduli, per la più rigorosa teoria: la tesi che il genere umano sia sempre stato in progresso verso il meglio e che così proseguirà [089], cosa che, se si guarda non solo a ciò che può accadere in un popolo qualsiasi, bensì all'ampliamento verso tutti i popoli della terra che possano a poco a poco prendervi parte, si apre la prospettiva su un tempo infinito; a meno che nella prima fase di una rivoluzione naturale che (secondo *Camper* e *Blumenbach*) semplicemente sotterrò il regno vegetale e quello animale prima ancora che ci fossero esseri umani, non ne segua una seconda che riservi lo stesso trattamento al genere umano per lasciar spazio ad altre creature su questa scena, e così via. Infatti, per l'onnipotenza della natura, o piuttosto della sua causa suprema, a noi inaccessibile, l'uomo è ancora soltanto un'inezia. Ma che anche i signori della sua propria specie lo considerino tale, e come tale lo trattino, in parte opprimendolo come fosse una bestia, quasi fosse un semplice mezzo per le loro mire, in parte mettendolo in conflitto con gli altri per mandarlo al massacro: - questa non è un'inezia, ma il capovolgimento dello *scopo finale* della creazione stessa.

<sup>14</sup> Johann Benjamin Erhard (1766-1827). Amico e seguace di Kant, nel 1795 pubblicò un saggio filorivoluzionario dal titolo *Über das Recht des Volkes zu einer Revolution* <<http://tinyurl.com/erhar>> che fu censurato in diversi stati tedeschi. [Nota di Francesca Di Donato]

## 8. Sulla difficoltà delle massime che mirano al progresso del mondo verso il meglio riguardo alla loro pubblicità

Il *rischiaramento del popolo* è l'istruzione pubblica di questo sui suoi doveri e diritti verso lo stato a cui appartiene. Poiché qui si tratta soltanto dei diritti naturali e che derivano dalla comune intelligenza umana, così presso il popolo sono annunciatori ed esegeti naturali non i professori di diritto ordinati regolarmente nelle professioni statali, bensì i docenti di diritto liberi, cioè i filosofi, che proprio per questa libertà che si concedono, sono uno scandalo per lo stato, che vuol sempre soltanto comandare, e vengono screditati come *illuministi* - come gente pericolosa per lo stato; sebbene la loro voce non si rivolga *confidenzialmente* al popolo (che di ciò e dei loro scritti sa poco o nulla), bensì *con deferenza* allo stato, e che di ciò lo scongiura: di prendere a cuore il suo bisogno di diritto; cosa che non può accadere attraverso nessun'altra via se non la pubblicità quando un intero popolo voglia avanzare le proprie rimostranze (*gravamen*). Così, il *divieto* della pubblicità blocca il progresso di un popolo verso il meglio in ciò stesso che riguarda il minimo delle sue pretese, e cioè semplicemente il suo diritto naturale.

[090] Un altro occultamento, pure facile a smascherarsi ma tuttavia imposto legalmente a un popolo, è quello sulla vera natura della sua costituzione. Dire del popolo britannico che è una *monarchia assoluta* equivarrebbe a lederne la maestà; ma si dà a intendere che la costituzione che lo governa *limiti*, tramite le due camere del parlamento come rappresentanti del popolo, la volontà del monarca; eppure, ciascuno sa benissimo che l'influenza di quest'ultimo sui rappresentanti è così grande e inevitabile, che dalle suddette camere non viene concluso altro da quello che egli vuole e che propone attraverso i suoi ministri; e così ogni tanto avanza proposte che sa che saranno respinte, e quasi *fa* in modo che accada (a esempio sulla tratta dei negri)<sup>15</sup> per fornire una prova apparente della libertà del parlamento. - Questa rappresentazione della situazione ha in sé l'ingannevole che la vera costituzione, fondata sul diritto, non viene più cercata: si crede infatti, sbagliando, di averla trovata in un esempio già a disposizione, e una pubblicità mendace raggira il popolo - con la recita di una *monarchia limitata*<sup>16</sup> dalla legge che viene dal po-

<sup>15</sup> Kant allude alle ripetute bocciature della legge, presentata da William Wilberforce, per l'abolizione della tratta degli schiavi, da parte del parlamento britannico fra il 1791 e il 1793. L'*Abolition Act*, che proibiva alle navi britanniche di partecipare alla tratta degli schiavi verso le colonie francesi, fu in effetti approvato solo nel 1807, dopo la morte di Kant. [Nota di Maria Chiara Pievatolo]

<sup>16</sup> Una causa la cui qualità non sia immediatamente visibile si scopre dall'effetto che ne dipende in modo necessario. - Che cos'è un monarca *assoluto*? È quello che, se dice: «Guerra sia», è subito guerra. - Che cos'è viceversa un monarca limitato? Colui che prima deve chiedere al popolo se ci debba esserci o no la guerra; e se il popolo dice «Non ci dev'essere guerra», allora non viene fatta. - La guerra, infatti, è una con-

polo, mentre i rappresentanti di questo, piegati con la corruzione, lo hanno in segreto sottomesso a un *monarca assoluto*.<sup>17</sup>

---

L'idea di una costituzione in accordo con il diritto naturale degli uomini: che cioè coloro che obbediscono alla legge [091] debbano anche essere, riuniti, i legislatori, è alla base di tutte le forme di stato, e la comunità che, pensata in conformità a tale costituzione secondo puri concetti della ragione, si dice *ideale platonico (respublica noumenon)*, non è una vuota chimera, ma la norma perpetua per ogni costituzione civile in genere e allontana ogni guerra. Una società civile organizzata in conformità a ciò è la rappresentazione di quell'idea secondo leggi della libertà, attraverso un esempio nell'esperienza (*respublica phaenomenon*) e può essere ottenuta con difficoltà, solo in seguito a molti conflitti e guerre; ma la costituzione di una tale società, una volta che sia attuata, pur a grandi linee, si qualifica come la più adatta a tenere la guerra, che distrugge ogni bene, lontana; perciò è un dovere entrarvi, ma è un dovere temporaneo (poiché essa non si realizza in modo tanto rapido) dei monarchi, anche qualora regnino *in modo autocratico*, governare tuttavia *in modo repubblicano* (non: democratico); cioè, di trattare il popolo secondo principi conformi allo spirito delle leggi della libertà (quali si prescriverebbe un popolo dalla ragione matura), seppure, alla lettera, non ne venga richiesto il consenso.

### 9. Quale profitto frutterà al genere umano il progresso verso il meglio?

Quali che siano i moventi che la determinano, non sarà una quantità sempre crescente di *moralità* nell'intenzione, bensì il crescere degli effetti della loro *legalità* in azioni conformi al dovere a prescindere dai moventi che le producono; cioè: il frutto dell'affaccendarsi del genere umano verso il meglio può prodursi solo legalmente, nelle buone *azioni* degli esseri umani, che dunque saranno sempre più numerose e migliori nella manifestazione del carattere morale del genere umano. - Infatti, noi di-

dizione in cui *tutte* le forze dello stato devono stare agli ordini del suo capo supremo. Ora, le guerre che ha condotto il monarca britannico senza chiedere alcun consenso su ciò sono davvero molte. Perciò tale re è un monarca assoluto, cosa che in base alla costituzione egli non dovrebbe essere; la quale, invece, si può sempre aggirare, proprio perché attraverso quei poteri dello stato può assicurarsi il consenso dei rappresentanti del popolo, dato cioè che egli ha il potere di affidare tutti gli *uffici* e gli *onori*. Per avere successo, un tale meccanismo di corruzione non ha certo bisogno della pubblicità. Perciò rimane sotto il velo, molto evidente, del segreto.

<sup>17</sup> Si confronti la posizione espressa da Kant nella nota precedente con la terza parte del *Detto comune* (311) e con il *Primo articolo definitivo* della *Pace Perpetua* (351). [Nota di Francesca Di Donato]

sponiamo solamente di dati *empirici* (esperienze) su cui fondare questa predizione: cioè sulla causa fisica delle nostre azioni, nella misura in cui accadono, che sono anche fenomeni in sé, e non sulla causa morale, che contiene il concetto del dovere di ciò che deve accadere, concetto che può essere posto solo in modo puro, a priori.

Gradualmente le violenze da parte dei potenti diminuiranno e crescerà l'adesione al punto di vista delle leggi. Vale a dire che nel corpo comune troverà posto maggiore carità [092], ci saranno meno controversie giudiziarie, una maggiore fedeltà alla parola data e così via, in parte per senso dell'onore, in parte per un proprio vantaggio correttamente inteso, e infine tutto ciò si estenderà alle relazioni esterne dei popoli, fino alla società cosmopolitica, senza che per questo il fondamento morale nel genere umano possa essere minimamente accresciuto; poiché a tal fine servirebbe quasi una nuova creazione (un influsso soprannaturale). - Non dobbiamo infatti neppure riprometterci troppo dagli uomini nei loro progressi verso il meglio, per non cadere, a ragione, nello scherno del politico, al quale sarebbe gradito considerare questa speranza come la fantasticheria di una mente esaltata.<sup>18</sup>

#### 10. Qual è il solo ordine in cui ci si può aspettare il progresso verso il meglio?

La risposta è: non attraverso l'andamento delle cose *dal basso verso l'alto*, ma di quello *dall'alto verso il basso*. - Aspettarsi che attraverso la formazione dei giovani nell'istruzione domestica e poi anche scolastica, dalla inferiore alla superiore, nelle cose dello spirito e in quelle morali, rafforzata dalla dottrina religiosa, non deriverà semplicemente l'educare buoni cittadini, bensì l'educarli al bene, che può progredire sempre in avanti e sorreggersi da sé, è un piano sul cui successo è difficile sperare. Infatti, non soltanto il popolo ritiene a tale riguardo che i costi dell'educazione dei suoi giovani non spettino a lui bensì allo [093] stato, ma lo

<sup>18</sup> È certamente *dolce* concepire costituzioni conformi alle pretese della ragione (specialmente dal punto di vista del diritto): ma è *temerario* avanzarle e *passibile di pena* incitare il popolo all'abrogazione di quelle vigenti.

L'*Atlantide* di Platone, l'*Utopia* di Moro, l'*Oceana* di Harrington, e la *Severambia* di Allais [Lo scrittore francese Denys Varaisse d'Allais aveva composto un romanzo politico, uscito nel 1677, intitolato appunto *L'histoire des Sévarambes*. <<http://tinyurl.com/allais>> (Nota di Maria Chiara Pievatolo)] sono state più volte messe in scena, ma mai anche tentate (a esclusione dell'infelice aborto della repubblica dispotica di Cromwell). - Con queste creazioni politiche è accaduto come con la creazione del mondo: non c'era nessun uomo presente, né avrebbe potuto, perché altrimenti avrebbe dovuto essere il creatore di se stesso. Sperare che in avvenire, per quanto tardi, si compia un esempio di stato come lo si pensa qui, è un sogno dolce; ma approssimarsi sempre a esso non è soltanto *pensabile*, bensì, nella misura in cui si accorda con la legge morale, è un *dovere*, non dei cittadini ma del capo dello stato.

stato di contro a sua volta non ha a disposizione un soldo per pagare docenti capaci e che si dedichino con piacere al loro lavoro (come dice Büsching),<sup>19</sup> perché usa tutto quello che ha per la guerra; tuttavia poiché questo intero meccanismo formativo non ha alcuna coesione se non viene progettato, messo in atto e anche sempre conservato in modo uniforme secondo un piano ben ponderato del supremo potere dello stato e sulla base di questo suo fine; perciò potrebbe ben esserci bisogno che lo stesso stato debba nel tempo riformarsi e che, tentando l'evoluzione invece della rivoluzione, progredisca costantemente verso il meglio. Ma dal momento che sono pur sempre *esseri umani* a dover mettere in atto una tale formazione, gli stessi cioè hanno dovuto essere educati; allora, con una tale fragilità della natura umana nel caso si presentino le circostanze favorevoli a un tale effetto, la speranza nel loro progredire si trova soltanto, come condizione positiva, in una sapienza dall'alto verso il basso (la quale, qualora ci sia imperscrutabile, si chiama provvidenza); per ciò invece che qui ci si può attendere dagli *esseri umani* e che si può da essi pretendere, possiamo aspettarci soltanto una sapienza negativa nel promuovere tale scopo; cioè che essi si vedano costretti a rendere il massimo ostacolo alla moralità, vale a dire la *guerra*, che fa sempre regredire, prima sempre più umana, poi più rara sino, alla fine, a farla sparire completamente come guerra d'aggressione, per instaurare una costituzione fondata, per sua natura, su autentici principi giuridici, che possa, senza indebolirsi, progredire costantemente verso il meglio.

### Conclusion

Un medico che di giorno in giorno dava speranza ai suoi pazienti di una pronta guarigione: l'uno perché il polso aveva un ritmo più regolare, l'altro per l'aspettorazione, il terzo perché i sudori facevano ben sperare, e così via, ricevette la visita di uno dei suoi amici. La prima domanda fu: «Come va, amico, con la vostra malattia?». «Come volete che vada? *A forza di migliorare, muoio!*». - Non posso dare torto a chi, di fronte ai mali dello stato, comincia a perdersi d'animo sulla salvezza del genere umano e sul suo progresso verso il meglio; mi affido soltanto all'eroico farmaco che cita *Hume*, che potrebbe fare da rapida cura. - Quando oggi (dice) vedo le nazioni occupate a farsi la guerra tra loro, è come se vedessi due tizi ubriachi [094] che si prendono a bastonate in un negozio di porcellane. Infatti, non soltanto ci vorrà tempo a guarire dalle contusioni che si procurano l'un l'altro, ma dovranno anche pagare tutti i danni che hanno provocato.<sup>20</sup> *Sero sapiunt Phryges*.<sup>21</sup> Le conseguenze funeste della guerra attuale possono tuttavia estorcere al pronosticatore politico l'am-

<sup>19</sup> Anton Friedrich Büsching (1724-93). Geografo, storico e pubblicista, fu il direttore del periodico «Wöchentliche Nachrichten». [Nota di Francesca Di Donato]



missione di un'imminente svolta del genere umano verso il meglio, che già ora è in prospettiva.

<sup>20</sup> La fonte probabile di questa citazione a memoria è «I must confess, when I see princes and states fighting and quarreling, amidst their debts, funds and public mortgages, it always brings to my mind a match of cudgel-playing fought in a China shop» (D. Hume. *Essay on Public Credit*, p. 17, London, 1817, ristampa dell'edizione del 1752, ora visibile presso Google Books.<<http://books.google.it/books?id=z2J-CAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=en>>. [Nota di Maria Chiara Pievatolo]

<sup>21</sup> «Troppo tardi divengono sapienti i Troiani» (proverbio latino). Cfr Cicerone, *Epistulae ad familiares*, VII, 16 <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Cic.+Fam.+7.16&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0009>>. [Nota di F. Di Donato]

## ANNOTAZIONE DELLA CURATRICE

### 1. Il senso della storia

Il testo qui tradotto appartiene al *Conflitto delle facoltà*.<sup>1</sup> Il saggio, che fu l'ultima opera pubblicata di Kant, sviluppa un abbozzo già presente nell'articolo segreto della *Pace perpetua*, interrogandosi sul rapporto fra la filosofia, che nell'ordinamento tedesco era la facoltà universitaria inferiore, propedeutica, e le tre facoltà superiori, professionalizzanti e indirizzate dallo stato, di medicina, giurisprudenza e teologia, le quali vantavano, rispettivamente, la propria competenza in merito alla salute del corpo, dello stato e dell'anima. Questa sezione, la seconda, tratta della controversia fra la filosofia e la giurisprudenza. Il confronto fra le due facoltà si svolge sul terreno della filosofia della storia - tema che Kant aveva già trattato nella terza parte del *Detto comune* e nel *Primo supplemento* della *Pace perpetua*. Kant sceglie questo terreno perché vuole contestare alla facoltà rivale il monopolio del discorso sul mondo politico, dimostrando che il filosofo sa aprire una visione del mondo e del futuro più vasta e più libera di quella di chi è vincolato dal diritto positivo e dal governo in quel momento al potere.

La sezione esordisce proponendo l'interrogativo della discussione con Mendelssohn: possiamo pensare che il genere umano, inteso come totalità, sia in progresso verso il meglio? In questo interrogativo, la ragione pratica - e dunque l'impegno morale degli individui - si intreccia con la prospettiva del Giudizio riflettente teleologico, che si occupa invece dell'umanità come totalità, in senso collettivo e non distributivo: possiamo rintracciare, collettivamente, un senso complessivo nella storia in cui troviamo immersi, che sia compatibile, distributivamente, con la libertà degli esseri umani presi uno per uno?

Il primo paragrafo affronta sistematicamente la questione, dividendo la previsione storica in tre specie e una sottospecie:

1. storia predicente condotta secondo le leggi della natura, che fa previsioni sulla base di nessi deterministici fra causa ed effetto; essa

<sup>1</sup> Per una più ampia prospettiva storico-istituzionale, si veda F. Di Donato, *Università, scienza e politica nel Conflitto delle facoltà*, «Bollettino telematico di filosofia politica», 2006, <<http://bfp.sp.unipi.it/dida/streit/>>.

può anche occuparsi degli esseri umani, ma solo nel loro aspetto biologico, che li rende parte del mondo della natura;

2. storia pronosticante, che fa previsioni, pur sulla base di un sapere umanamente accessibile, ma senza contare su leggi deterministiche;

3. storia divinatoria o profetica, che anticipa il futuro in virtù di un sapere soprannaturale, offerto da una rivelazione divina. Sotto questo titolo ricade anche, come sottospecie, la

- storia astrologante, le cui pretese divinatorie appaiono ciarlatanesche e poco fondate.

## 2. *La filosofia della storia come pratica*

Quando ci interroghiamo sul senso della nostra storia, noi siamo parte dello stesso oggetto a proposito del quale facciamo previsioni. Da una parte, il nostro racconto del futuro influenza anche quello che noi stessi faremo; dall'altra, la nostra azione - con i suoi principi impliciti - crea essa stessa un racconto del futuro, talvolta in armonia con quanto professiamo sul piano teoretico, e talvolta, invece, in tacito contrasto. Così, per esempio, il racconto del futuro implicito nell'impegno di Moses Mendelssohn per l'emancipazione del suo popolo (*Detto comune*, 310) appariva a Kant in contraddizione con la sua teoria della staticità della storia. In generale, è dunque possibile produrre una storia pronosticante quando il pronosticatore ha il potere di determinare i fatti che prevede (080).

La prima approssimazione di Kant alla filosofia della storia non offre narrazioni o abdicazioni consolatorie, ma richiama l'essere umano come singolo alle sue responsabilità. I moralisti politici, i quali giustificano il loro comportamento predatorio e manipolatorio con la malvagità senza rimedio dell'umanità, poiché sono essi stessi incapaci di trattare gli altri come potenziali agenti liberi, ottengono esattamente quanto hanno previsto: un mondo di pavidì e di servi pronti a vendersi al migliore offerente. Analogamente, gli ecclesiastici che tengono lontana la religione dalla libertà della coscienza, preferendo legarla a rituali e fedi storiche particolari, non possono poi lamentarsi di ottenere l'intima irreligiosità tipica dei rapporti venali ed esteriori con la divinità.

Non tutte le narrazioni della storia, però, possono ridursi a coperture, alibi, delle azioni individuali: la domanda sul senso collettivo della commedia umana può essere ridotta, ma non eliminata.

## 3. *Tre immagini del futuro*

Il terzo paragrafo elenca tre modi di rappresentare la storia umana, e cioè in regresso (terrorismo), in progresso (eudemonismo) o in stasi (abderitismo).

Kant ritiene inaccettabili tutte e tre le rappresentazioni. Il terrorismo si riduce all'attesa escatologica della fine di un mondo che, a causa del suo costante regresso, è destinato a sparire e a rigenerarsi *ex novo*. L'eudemonismo si fonda sull'attesa millenaristica che gli esseri umani diventino interiormente più buoni sul piano etico, cioè aumenti in loro la quantità di bene (082). Kant ritiene questa speranza infondata, probabilmente perché essa richiederebbe un cambiamento strutturale dell'umanità: la stessa presenza in noi di una legge morale sotto forma di imperativo implica che il nostro arbitrio possa scegliere fra il bene e il male, e si inchini alla legge dovendo continuamente lottare con la tentazione di sottrarsi. Ma quanto, nel nostro agire, sia effettivamente motivato dall'interesse al bene, cioè dalla moralità delle intenzioni, è un problema di soluzione incerta perfino se ci limitiamo alla psicologia empirica di ciascuno di noi. Quando è così difficile scrutare i nostri stessi cuori, a maggior ragione è temerario profetizzare un miglioramento nella moralità delle intenzioni dell'umanità nel suo complesso. Quanto all'abderitismo, Kant, riprendendo i toni e i temi della polemica contro Mendelssohn, ricorda che, se fosse vero, l'intero dramma dell'umanità sulla scena del mondo sarebbe, come la ripetitiva fatica di Sisifo, senza senso: «a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing».<sup>2</sup>

Presentando il suo elenco dei possibili corsi della storia umana, Kant non offre delle vere e proprie confutazioni, anche perché nessuna di queste prospettive è, di per sé, fondata: terrorismo e eudemonismo dipendono da fedi religiose, mentre l'abderitismo sembra più solido perché fa riferimento alla nostra esperienza delle oscillazioni della storia. Questa esperienza, però, non sa nulla del futuro: non solo perché, essendo particolare e contingente, parla solo del passato, ma soprattutto perché la libertà degli esseri umani rende la previsione ulteriormente complicata.

#### 4. L'occhio di Dio

Non è possibile, scrive Kant nel quarto paragrafo, prevedere il corso futuro della storia umana perché i suoi protagonisti sono esseri liberi: per quanto l'esperienza storica presenti periodi di progresso o di regresso, nulla garantisce che l'apice dell'ascesa o l'estremo della decadenza non siano anche il punto dell'inversione di tendenza futura. Nell'*Idea per una storia universale in un intento cosmopolitico* del 1784 (018), Kant si attendeva anche per la storia un Keplero che riducesse sotto leggi i suoi movimenti e un Newton che li spiegasse con una causa naturale universale. Ma nel 1798 la metafora della meccanica celeste viene usata

<sup>2</sup> W. Shakespeare, *Macbeth*, V, 5 <<http://shakespeare.mit.edu/macbeth/macbeth.5.5.html>>.

per chiarire che, sulla storia, il punto di vista di un Copernico, prima che di un Keplero, è paragonabile a quello - inaccessibile all'uomo - della provvidenza.

Il sistema tolemaico, che assumeva che tutti i corpi celesti ruotassero attorno alla terra, aveva difficoltà a spiegare il moto dei pianeti noti all'antichità: Mercurio e Venere appaiono prima del Sole, come stelle del mattino, o dopo il Sole, come stelle della sera; Marte, Giove, Saturno non seguono il Sole e, nel loro corso nel cielo, hanno dei momenti di retrogradazione,<sup>3</sup> cioè tornano temporaneamente indietro per poi riprendere ad avanzare. Tolomeo illustrava questi movimenti erratici con la teoria degli epicicli, per la quale ciascun pianeta gira attorno a un punto che a sua volta percorre, attorno alla Terra, un'orbita circolare detta deferente.<sup>4</sup> Il modello tolemaico, pur dotato di capacità predittiva, suggeriva una meccanica del cielo di estrema - e inspiegabile - complicazione. Il sistema eliocentrico copernicano, senza far riferimento a osservazioni ulteriori rispetto a quelle degli astronomi antichi, offrì una nuova interpretazione matematica, che consisteva nell'assumere il punto di vista del Sole, cosa che può fare soltanto la ragione (083), anche perché la nostra esperienza del cielo si adatta meglio a una visione di tipo tolemaico.

Nella prefazione all'edizione del 1787 della *Critica della ragion pura* (AA III, 012) Kant paragonava la sua intrapresa critica a una rivoluzione copernicana, perché, anziché pensare il mondo come costruito, in se stesso, in modo isomorfo alla conoscenza umana, aveva posto il problema del punto di vista dell'osservatore. Nel caso della storia, però, una rivoluzione copernicana è per noi impossibile: Copernico aveva spiegato il sistema solare pur sempre secondo una meccanica, successivamente perfezionata dalle tre leggi di Keplero e dalla teoria newtoniana della gravitazione universale. Qui, invece, si tratterebbe di prevedere, contraddittoriamente, delle azioni libere sulla base di leggi meccaniche. Solo l'occhio eterno di Dio, con la sua intuizione intellettuale,<sup>5</sup> che abbraccia, in un solo sguardo, il tutto, potrebbe assumere una simile prospettiva: chi invece riempie di contenuti il proprio sapere grazie all'esperienza,

<sup>3</sup> Per una illustrazione animata, si veda *The Copernican Model: A Sun-Centered Solar System*, in *Astronomy 161: The Solar System* <<http://csep10.phys.utk.edu/astr161/lect/index.html>>.

<sup>4</sup> Per una animazione si veda *The Universe of Aristotle and Ptolemy in Astronomy 161: The Solar System* <<http://csep10.phys.utk.edu/astr161/lect/index.html>>. In italiano, A. Nobili, *Moti dei corpi celesti*, 2001 <<http://eotvos.dm.unipi.it/licei/index-htm>>.

<sup>5</sup> Nella seconda edizione della *Critica della ragion pura* (AA III, 116), Kant scrive che le categorie con le quali l'intelletto umano dà forma al molteplice che ci è presentato come dato nell'intuizione sensibile non avrebbero nessun significato per un intelletto divino. Esso, infatti, non si rappresenterebbe oggetti dati, ma si darebbe tutto da sé: e, non avendo bisogno delle categorie di causa ed effetto, che sono necessarie al nostro intelletto discorsivo, potrebbe anche includere nel suo sistema la libertà senza con ciò stesso negarla.

che ha luogo, sequenzialmente, nel tempo, e che può essere spiegata solo se inserita in nessi causali, non può anticipare il futuro sulla base del passato senza negare la libertà dei soggetti su cui dovrebbe fare previsioni.<sup>6</sup>

Scartata l'ipotesi di una meccanica storica, il quinto paragrafo ipotizza il ricorso al calcolo delle probabilità,<sup>7</sup> che ha il vantaggio di giocare con delle possibilità, in luogo di istituire necessità alla maniera delle leggi della fisica classica. Ma poiché il nostro sapere può trarre contenuto solo dall'esperienza, una storia pronosticante ha bisogno di un qualche elemento empirico il quale indichi come possibile che il genere umano sia autore del suo proprio progresso, cioè sia capace di essere causa del suo proprio miglioramento.

Questo elemento, che funge solo da indicatore, da sintomo o da segno storico, viene chiamato da Kant *signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon* (084). Tommaso d'Aquino<sup>8</sup> usa queste parole per descrivere i sacramenti. Essi servono semplicemente a dar segno della nostra santificazione, la quale, a sua volta, dipende da altre cause: la passione di Cristo, la grazia che essa ci offre, e la vita eterna a cui essa ci prepara. «Sacramentum est et signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae; et prognosticum, idest praenuntiativum, futurae gloriae»: il sacramento è *signum rememorativum*, perché fa ricordare quanto già avvenuto, cioè la passione di Cristo, *demonstrativum*, perché dimostra, nel presente, la grazia dataci dalla passione stessa, e *prognosticum*, perché permette di conoscere ciò che sarà, e cioè la gloria futura. Anche Kant si interroga sulla potenzialità di santificazione del genere umano, ma nel senso, secolare<sup>9</sup> della sua capacità di progredire.

Questo progresso, spiega il nono paragrafo, deve essere inteso come limitato al ramo giuridico della morale cioè alla mera legalità fenomenica delle azioni, mentre nulla possiamo dire di un miglioramento nella moralità delle intenzioni,<sup>10</sup> perché la sua osservazione trascende la nostra

<sup>6</sup> Su questo tema si veda anche il primo paragrafo dell'*Annotazione all'Idea per una storia universale in un intento cosmopolitico*.

<sup>7</sup> Nel XVIII secolo il calcolo delle probabilità aveva ottenuto un fondamento matematico grazie all'*Ars Conjectandi* di Jakob Bernoulli.

<sup>8</sup> Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, III,60.3 <<http://www.corpus-thomisticum.org/sth4060.html>>.

<sup>9</sup> Questa secolarizzazione risulta chiaramente dall'interpretazione dei segni prognostici data da Kant nell'*Antropologia pragmatica* (AA VII, 193-194): gli unici che meritano di essere presi sul serio sono quelli della medicina - come per esempio la *facies hippocratica* - che traggono la loro efficacia informativa dalla lunga esperienza da cui derivano.

<sup>10</sup> L'attesa di un miglioramento etico, nella *Religione nei limiti della semplice ragione* (034), è attribuita al cosiddetto «chiliasmo teologico» - l'eudemonismo come descritto nel terzo paragrafo del testo in esame - le cui pretese vengono fatte ricadere

esperienza (091), che insiste esclusivamente su quanto è esteriore. Per usare il linguaggio della *Religione nei limiti della semplice ragione* (AA VI, 034), la visione della storia di Kant non va dunque oltre il cosiddetto chiliasmo filosofico. Il progresso, in questo senso, non è una delega di responsabilità che esonera dall'impegno teoretico e pratico, ma solo una potenzialità che sta a noi sviluppare, proprio come tocca al medico produrre una terapia, una volta ottenuta una prognosi.

### 5. L'entusiasmo

Il sesto paragrafo presenta il segno che tradisce la tendenza del genere umano al progresso. Esso non è, propriamente, né un evento storico, né, di per sé, la causa di un miglioramento nella sfera del diritto. È, piuttosto, l'indicazione di una disposizione, di una potenzialità, visibile in primo luogo nell'atteggiamento degli spettatori e in secondo luogo in quello degli attori a proposito dell'evento storico più rilevante del secolo di Kant: la Rivoluzione Francese, qui designata come «la rivoluzione di un popolo ricco di spirito» (085). Gli eventi, come tali, non hanno nulla da dire. La storia è il regno della caducità: ma le reazioni collettive dinanzi ai suoi accadimenti suggeriscono quello che l'umanità, della sua storia, vorrebbe e forse potrebbe fare. Il segno prognostico, dunque, non è la Rivoluzione in quanto tale, bensì l'entusiasmo che essa suscita.

Anche «entusiasmo» è un termine teologico, che reca nella sua etimologia il significato di invasamento divino. Kant lo dice un affetto che, come tale, meriterebbe biasimo (086), in quanto turba la serenità di giudizio.<sup>11</sup> Il suo oggetto, però, è un ideale della ragione - il concetto del diritto - che include il diritto di un popolo a scegliere la propria costituzione, e la convinzione che l'unica costituzione civile legittima sia quella repubblicana. In questa prospettiva, l'entusiasmo fa dunque da ponte fra la natura - i nostri sentimenti,<sup>12</sup> come ci sono dati - e la libertà che per Kant si identifica con le leggi della ragion pratica.

nell'ambito della *Schwärmerei*. Nel 1784, nell'Ottava tesi dell'*Idea per una storia universale in un intento cosmopolitico* Kant aveva già osservato, senza però proporre la distinzione della *Religione*, che anche la filosofia poteva avere il suo chiliasmo.

<sup>11</sup> La *Critica del Giudizio* (AA V, 272) distingue fra affetti e passioni. Gli affetti - l'ira, per esempio - sono alterazioni improvvise e temporanee che toccano solo il sentimento. Le passioni - il rancore, per esempio - alterano invece in modo permanente le nostre facoltà di desiderare e sono dunque assai più biasimevoli.

<sup>12</sup> L'entusiasmo anima un'intenzione: a rigore, sarebbe materia di etica e non di diritto. Poiché la filosofia della storia kantiana si limita del foro esterno, l'entusiasmo dovrebbe essere considerato con la stessa diffidenza con cui si guardano i richiami alle loro buone intenzioni con cui i moralisti politici si sottraggono al diritto (*Pace perpetua*, 386). In questo caso, però, dato che il suo oggetto è il diritto, l'intenzione non può travalcarlo senza contraddire se stessa anche nel foro esterno.

L'entusiasmo è solo contemplativo, o anche attivo? Kant, suddito della monarchia assoluta prussiana, menziona entrambi gli aspetti, il primo in modo più esplicito e il secondo in modo meno evidente, ma tuttavia sufficientemente chiaro per un lettore attento.

1. L'entusiasmo degli spettatori per gli ideali della Rivoluzione Francese o almeno, genericamente, la necessità, avvertita da tutti, di prendere una posizione pro o contro, anche a dispetto del rischio personale a cui ci si espone in un mondo che non sempre garantisce la libertà di parola, indica che il genere umano nel suo complesso è capace di avere una prospettiva disinteressata, e dunque morale, su quanto la storia gli presenta. In una nota, che sembra scritta a uso della censura, Kant precisa che - sotto una costituzione monarchica - questo entusiasmo non ha nulla di sedizioso: il popolo potrebbe voler preservare il suo ordinamento attuale, per esempio perché al momento è quello che meglio difende lo stato fra vicini potenti, e potrebbe salutare con favore l'avvento della repubblica altrove semplicemente perché la considera, in una mera prospettiva di politica estera, un regime più pacifico. La conclusione della nota successiva aggiunge che l'attuazione di questi ideali deve avvenire nei limiti della moralità, e che dunque una rivoluzione è sempre ingiusta. Tutt'al più ci si può augurare che un autocrate governi con spirito repubblicano, al modo del Federico menzionato nella *Pace perpetua* (352).

2. L'entusiasmo degli attori risulta dal confronto, nella parte finale del paragrafo (086), fra l'ardore dei rivoluzionari e il senso dell'onore della nobiltà, che scomparve di fronte alle armi di coloro che avevano stampato negli occhi il diritto del popolo di cui facevano parte. Nella nota questo confronto è paragonato al duello fra Enea e Turno re dei Rutuli descritto nell'Eneide, nel quale le armi divine dell'eroe troiano, forgiate da Vulcano, prevalsero sulle armi meramente umane dell'avversario. Qui il ruolo delle armi divine è svolto dall'ideale del diritto, talmente forte che nessun sovrano ha mai osato disconoscerlo del tutto, per affermare che nulla è dovuto al popolo, se non quanto il potere è disposto benevolmente a concedergli. E, dal punto di vista del diritto, il solo governo legittimo per un essere dotato di libertà è quello in cui il popolo è legislatore.

Gli spettatori contemplano la rivoluzione senza farla, o addirittura condannandola; gli attori fanno la rivoluzione, armati di armi divine. Come può Kant coerentemente elogiare ora l'entusiasmo contemplativo, ora quello attivo?

L'entusiasmo contemplativo è tale perché l'azione è sconsigliata o da motivi politici contingenti che rendono poco poco prudente un passaggio immediato alla repubblica, o dalla circostanza che una rivoluzione sarebbe ingiusta. Dal *Detto comune* sappiamo che una rivoluzione è ingiusta solo in una situazione almeno approssimativamente giuridica, che



rende disponibili al popolo i rimedi e gli strumenti per far valere i propri diritti, così da indirizzare pacificamente l'ordinamento verso un assetto migliore. Se questo, però, non avviene, perché il potere stabilito è divenuto troppo rigido e sordo per riconoscere le ragioni del diritto, allora la parola passerà a chi agisce. Il doppio discorso di Kant, con tutte le sue reticenze e cautele, suggerisce che ci siano dei casi in cui, semplicemente, ribellarsi è giusto.<sup>13</sup>

Che però la soluzione preferita da Kant sia quella evolutiva<sup>14</sup> e non quella rivoluzionaria risulta chiaramente dal settimo paragrafo (087-88). L'irreversibilità dell'evento rivoluzionario non dipende dal suo successo: esso rimarrebbe indimenticabile perfino dopo un'eventuale restaurazione, perché quello che conta non è in primo luogo l'accadimento, ma quello che indica: e cioè che l'umanità nel suo complesso non ama essere essere strumentalizzata e oppressa, e aspira a uno stato di diritto in cui il popolo può dare la legge a se stesso.

## 6. Trasparenza

L'entusiasmo contemplativo si manifesta tuttavia con un'*azione* degli spettatori, i quali esprimono pubblicamente il loro pensiero anche esponendosi a qualche rischio personale. Questo atto comunicativo è un segno del potenziale di miglioramento dell'umanità. Però - com'è spiegato nel secondo paragrafo - gli esseri umani non sono solo lettori, ma anche «scrittori» della loro storia: chi crede che il progresso sia impossibile non fa nulla per progredire, a meno che, com'era il caso di Mendelssohn, il suo cuore non sia in disaccordo con la sua testa. Quello che sappiamo, quello che diciamo - lungi dall'essere una mera sovrastruttura ideologica - è dunque importante. Per questo, Kant dedica un intero paragrafo - l'ottavo - all'istruzione pubblica e alla libertà di parola.

Il primo capoverso del paragrafo ricorda, nella sua duplicità, la strategia retorica dell'articolo segreto della *Pace perpetua*, con la quale Kant rivendicava la libertà di parola come diritto, dando però l'impressione di chiederla soltanto, come una graziosa concessione. Qui si sostengono due tesi contrastanti.

1. Il rischiaramento del popolo, cioè la sua «istruzione pubblica» sui suoi «doveri e diritti verso lo stato a cui appartiene» non dovrebbe essere affidato ai professori di diritto, bensì ai filosofi, «docenti di di-

<sup>13</sup> Gli spettatori attivi di Kant sono molto simili agli attori teorici che possono essere pensati come presupposti dalla confutazione di Polo in Platone, *Gorgia*, 474b-475e <<http://bfp.sp.unipi.it/dida/gorgia/ar01s04.html#confupolo>>.

<sup>14</sup> Possiamo così rintracciare una continuità fra la conclusione dello scritto dell'Illuminismo, pre-rivoluzionario, e questo ultimo testo, post-rivoluzionario.

ritto liberi», in quando non vincolati al diritto positivo, ma solo a quello secondo ragione.

2. Per questo motivo, i filosofi vengono trattati come sovversivi che danno, volutamente, un cattivo esempio e mettono in pericolo lo stato. Essi, tuttavia, non sono pericolosi perché non parlano in confidenza al popolo, che sa poco o nulla di quanto scrivono, bensì chiedono con rispetto allo stato di riconoscere il bisogno di diritto.

La prima tesi affida ai filosofi un ruolo pubblico e non meramente scolastico. La seconda tesi ripete una parte dell'autodifesa di Kant (*Der Streit der Fakultäten*, AA VII, 008) contro la lettera censoria ricevuta dal ministro Wöllner: gli scritti dei filosofi non sono pericolosi perché non hanno né l'intenzione né la forza di raggiungere il popolo. Come possono stare insieme queste due affermazioni? E che devono fare i filosofi: parlare al popolo, come sembra suggerire la prima tesi, o consigliare il principe, come sembra suggerire la seconda?

Kant, però, aggiunge che il discorso a favore del diritto rivolto dal filosofo allo stato deve aver luogo tramite la pubblicità - deve, cioè, essere accessibile a tutti, proprio come se non fosse soltanto ad uso di chi è al potere. Inizialmente, un testo difficile può essere letto e compreso solo da una minoranza. Ma se è pubblicamente accessibile, se, come direbbe Platone, «rotola per le mani di tutti» (*Fedro*, 275e), è anche possibile che le sue idee, nel luogo termine, vengano diffuse e divulgate, nello spirito della conclusione dello scritto sull'illuminismo (041-42). La seconda tesi, in questa prospettiva, descrive una condizione soltanto provvisoria. Kant non sta chiedendo la libertà di parola per parlare con il governo: se la sta prendendo per parlare con il popolo, allo scopo di renderlo avvertito dei suoi diritti e di demistificare la propaganda.

Che questo sia, nel suo argomento obliquo, l'intento di Kant, risulta dal capoverso successivo (090), a proposito della costituzione inglese del suo tempo che, da suddito prussiano, poteva permettersi di criticare liberamente. Questa costituzione si costruisce su un occultamento per il quale, sotto l'apparenza di una monarchia limitata dal parlamento, si ha un primato effettivo del potere esecutivo - ottenuto anche con la corruzione dei parlamentari - che trasforma il regime in una monarchia assoluta. Questa pubblica menzogna dissuade dal perseguimento di una costituzione repubblicana, facendo credere al popolo che l'ordinamento vigente è già legittimo e non ha bisogno di essere cambiato. Stando così le cose, il filosofo che fa cadere questa maschera non può certo rivolgersi con deferenza allo stato per rivelargli quanto chi è al potere già sa e ha contribuito ad allestire, bensì soltanto al popolo, vittima dell'inganno. A questo serve, dunque, la pubblicità: a permettere a chi è in posizione di esprimere un punto di vista indipendente di sottoporre il potere e la sua propaganda a pubblica discussione. Questa è, e rimane, la sostanza delle forme del diritto.

Non è casuale che Kant introduca proprio in questo paragrafo (091) la distinzione fra *respublica noumenon* e *respublica phaenomenon*. La prima - la repubblica intelligibile - è un ideale platonico: un modello che possiamo soltanto pensare, ma che, proprio perché idea della ragione, può fungere da unità di misura di quanto facciamo. La seconda deriva dall'applicazione del modello al mondo della nostra esperienza: è, cioè, la repubblica come si ottiene - con difficoltà - di volta in volta nella storia. La libertà della parola e della critica serve appunto per tener distinto l'ideale della ragione dalle sue - sempre manchevoli - applicazioni storiche. Se questo spazio di discussione venisse meno, l'occultamento propagandistico, ravvisato da Kant nella costituzione inglese del suo tempo, sarebbe inevitabile. Politicamente, la distanza fra il paradigma e le sue attuazioni non sta in un mondo al di fuori del mondo, ma semplicemente nella libertà della parola.

### 7. *Che cosa possiamo sperare*

Il decimo paragrafo disegna due differenti direttive di progresso: una dal basso verso l'alto e l'altra dall'alto verso il basso.

1. La direttiva dal basso verso l'altro è costituita dalla composizione degli sforzi degli esseri umani, a partire dai singoli per salire alle aggregazioni via via più ampie e durevoli nel tempo in cui l'umanità si raccoglie, e consiste nell'educazione alla moralità, dall'istruzione domestica fino a quella superiore. I limiti di questa direttiva sono identici a quelli degli esseri umani: il popolo non vuole pagare per l'istruzione, aspettandosi che lo faccia lo stato il quale preferisce spendere per i suoi interessi bellici. Gli stati, infine, possono non essere all'altezza di un progetto organico perché essi stessi ancora largamente emendabili.

2. La direttiva dall'alto verso il basso è il prodotto di una sapienza positiva in grado di orientare verso un progetto complessivo che supera la fragilità degli esseri umani: essa viene detta provvidenza quando è per noi imperscrutabile.

Se, però, consideriamo esclusivamente quanto l'umanità è in grado di fare, possiamo sperare solo in una sapienza negativa, che ci insegni a ridurre e alla fine evitare di ricorrere alla guerra, il massimo ostacolo alla moralità. L'indirizzo di questa sapienza negativa è moralmente, limitato al diritto, e, sul piano della filosofia della storia, è identico a quanto nella *Pace perpetua* era detto natura.

E se non sapremo o vorremo imparare? La risposta è un proverbio latino che in volgare suonerebbe così: del senno del poi sono piene le fosse. I Troiani si rendono conto troppo tardi di quanto sta accadendo e vengono spazzati via dalla storia. Se si cerca, in questo sguardo, un sur-

rogato delle grandi narrazioni e delle provvidenze secolarizzate, si deve rimanere delusi: per chi sta seduto in attesa della provvidenza, la storia di Kant è soltanto il senno del poi, in tutto il suo potenziale cimiteriale, e nulla più di un pronostico per chi ha invece voglia di impegnarsi. Una scommessa che è al di là dei nostri mezzi, come singoli, ma che, come umanità, potremmo vincere - o perdere.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Per un quadro riassuntivo dell'evoluzione della filosofia della storia di Kant nel senso di un indebolimento progressivo, si rinvia all'ultimo paragrafo dell'*Annotazione all'Idea per una storia universale in un intento cosmopolitico*.

## BIBLIOGRAFIA

Questo libro non vuole offrire un'ulteriore versione al commercio dei kantisti italiani, bensì restituire la traduzione di un classico alla libertà dell'uso pubblico della ragione. A questo scopo, le sue scelte bibliografiche s'ispirano a un criterio che merita di essere giustificato.

Nel 1999 Giuliano Marini chiudeva un suo articolo, *Sulle traduzioni italiane di alcuni termini kantiani aventi rilevanza giuridico-politica*,<sup>1</sup> ricordando la sua esperienza di traduttore della *Filosofia del diritto* hegeliana, con questa osservazione:

Sorrei concludere, mosso anche dalla mia esperienza di questo testo hegeliano e della sua traduzione italiana, notando che la mia richiesta agli studiosi perché mi indicassero, pubblicamente o privatamente, errori e soluzioni non soddisfacenti, da me pubblicamente avanzata nella premessa alla prima edizione, *ha avuto un'accoglienza quasi nulla*, perché ho potuto valermi soltanto di indicazioni di studiosi con i quali è frequente una consuetudine di conversazione o di lavoro. *Credevo che sarebbe assai benefica invece una tale disinteressata collaborazione, con osservazioni critiche o suggerimenti, da parte di tutto coloro che hanno a cuore questo ambito di studi.* In questa sede mi permetto di incoraggiare una simile consuetudine, nell'ambito della comunità italiana degli studiosi di Kant, *e di darne da parte mia un pubblico esempio*, che spero almeno faccia apparire le mie osservazioni in benevola luce, agli occhi degli studiosi da me menzionati.

Il professor Marini pensava e scriveva per la stampa accademica, ma chiedeva ai colleghi qualcosa che trascendeva quel mondo: la traduzione di un classico dovrebbe essere un terreno comune, un *commons*,<sup>2</sup> sul quale tutti dovrebbero avere interesse a cooperare, in modo tale che al traduttore fosse riconosciuta gratitudine per il suo lavoro e i suoi critici ricevessero un pari apprezzamento per le loro correzioni. Ne risulterebbe un oggetto condiviso, in continuo progresso, che offrirebbe al pub-

<sup>1</sup> In: *Kant e la morale. A duecento anni da «La metafisica dei costumi»*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 1999, pp. 114-16; <<http://archivio-marini.sp.unipi.it/114/>>, corsivi miei.

<sup>2</sup> Su un tema come questo Elinor Ostrom ha vinto il premio Nobel per l'economia nel 2009. Si veda per esempio C. Hess -E. Ostrom (eds), *Understanding Knowledge as a Commons*, The Mit Press, Cambridge (Mass.) -London, 2007.

blico dei lettori quello che, allo stato dell'arte, sarebbe il nostro meglio, e un punto di partenza affidabile agli studiosi di professione. Ma tutto questo, in passato, era strutturalmente impossibile, a causa del combinato disposto del privilegio intellettuale e del sistema tradizionale di valutazione della ricerca in ambito umanistico.

Il privilegio intellettuale si fonda sulla finzione che ogni singola opera dell'ingegno sia creata interamente dall'individuo,<sup>3</sup> anche perché ciò che nasce e rimane inteso come produzione collettiva – mito, religione, algoritmo o ideale politico – si sottrae pericolosamente alla censura e al monopolio. Chi contribuisce a migliorare una traduzione non lavora per se stesso e non ottiene nulla più di un ringraziamento o una nota a piè di pagina: nessuno ha interesse a essere disinteressato, eccezion fatta per qualche giovane studioso a caccia di legittimazione. E se le osservazioni critiche sono contenute in un testo pubblicato, esse verranno percepite come un attacco, indipendentemente dalle intenzioni di chi scrive: il testo licenziato per le stampe rimane con tutti i suoi errori, a disonorare la madre come un figlio illegittimo.<sup>4</sup>

Figlio legittimo di chi fa ricerca dovrebbe essere il suo contributo al dibattito scientifico, non nel suo isolamento, bensì in quanto parte – superabile - di un discorso collettivo continuamente progrediente. Ma il sistema di valutazione della ricerca che si è affermato dall'età moderna ci ha abituato a preferire i bastardi: i limiti tecnologici ed economici della stampa, il privilegio intellettuale e il *peer review* hanno indotto a confondere il contributo al dibattito con la «pubblicazione» dei nostri testi presso un gruppo ristretto di editori e di riviste, generando monopolio e oligarchia.<sup>5</sup> Chi infatti è in condizione di scegliere i testi da pubblicare ha in mano un potere censorio non trasparente, perché preliminarmente allo sguardo del pubblico: lo spazio dell'uso della ragione, nel mondo della stampa, è una piazza illuminata a sprazzi, i cui accessi sono controllati da incontrollabili demoni.

La rete, abbattendo i costi della pubblicazione, può rendere più chiaro questo mondo opaco, come ha colto il movimento per l'*open access publishing*. Una traduzione protetta da una licenza libera può diventare

<sup>3</sup> Nella pratica accademica, a dispetto di tutte le teorie sull'intertestualità del *web*, l'autore tuttavia sopravvive, come uno scheletro moderno in un armadio postmoderno: L. Ede, A.A. Lunsford, *Collaboration and Concepts of Authorship*, «PMLA», vol. 116, no. 2, 2001, pp. 354-369.

<sup>4</sup> Come aveva capito Platone (*Fedro*, 275d-276a), un testo scritto sta sempre in un rapporto di filiazione illegittima con il suo autore, perché è condannato a restare immobile, senza poter correggere se stesso. Questa condizione è stata alterata soltanto dalla rete, che ha reso la scrittura modificabile e interattiva (S. Harnad, *Back to the Oral Tradition Through Skywriting at the Speed of Thought*, 2003 <<http://cogprints.org/3021/>>).

<sup>5</sup> Si veda il primo capitolo di F. Di Donato, *La scienza e la rete* cit., <<http://www.fupress.com/scheda.asp?IDV=1953>>.

un oggetto collettivo costituito dalla sedimentazione dei contributi di studiosi professionali e di *citizen scientists*,<sup>6</sup> e da una prassi interpretativa pubblica. Gli strumenti per fare tutto questo esistono già. Esistono archivi elettronici aperti tanto istituzionali quanto disciplinari,<sup>7</sup> esiste una infrastruttura europea per l'accesso aperto, promossa dalla Commissione UE e dell'*European Research Council*,<sup>8</sup> esistono delle linee guida per l'accesso aperto approvate dalla Crui,<sup>9</sup> in seguito a un impegno istituzionale assunto – almeno formalmente – da quasi tutti gli atenei italiani. Esistono riviste ad accesso aperto,<sup>10</sup> con forme di *peer review ex ante* ed *ex post*. Ed esistono perfino editori<sup>11</sup> – come quello di questo testo – che, non trattando l'accesso aperto come un pericolo, mantengono pubblico ciò che è finanziato con denaro dei cittadini o delle associazioni di studiosi.<sup>12</sup> La liberazione della scienza per l'uso pubblico della ragione è, in questo momento, una possibilità tutt'altro che teorica.

Ciò nonostante, moltissimi studiosi continuano a pubblicare ad accesso chiuso. Molti lo fanno per indifferenza, alcuni per debolezza,<sup>13</sup> pochi perché tengono alla loro posizione di potere entro il recinto di filo spinato dell'editoria ad accesso chiuso: «Better to reign in Hell, than serve in Heaven».<sup>14</sup> Nel momento in cui questo testo viene scritto, la stessa Società italiana di studi kantiani persiste nell'adottare, per la sua rivista,<sup>15</sup> la pubblicazione ad accesso chiuso, sebbene il suo editore goda

<sup>6</sup> A. Wright, *Managing Scientific Inquiry in a Laboratory the Size of the Web*, «New York Times», December 27, 2010 <[http://www.nytimes.com/2010/12/28/science/28citizen.html?\\_r=1](http://www.nytimes.com/2010/12/28/science/28citizen.html?_r=1)>. «Internet è la dimostrazione fattuale del notevole potere di elaborazione dell'informazione di una rete decentralizzata di dilettanti, amatori, università, aziende, gruppi di volontari, professionisti, esperti in pensione e chissà quant'altro»: J. Boyle, *Mertonianism Unbound? Imagining Free, Decentralized Access to Most Cultural and Scientific Material* p. 127, in C. Hess -E. Ostrom (eds), *ivi*, pp. 123-143.

<sup>7</sup> PLEIADI: *Portale per la Letteratura scientifica Elettronica Italiana su Archivi aperti e Depositi Istituzionali*: <<http://www.openarchives.it/pleiadi/modules/mylinks/>>.

<sup>8</sup> *Open Access Infrastructure for Research in Europe*: <<http://www.openaire.eu/>>.

<sup>9</sup> *Open Access*: <<http://www.crui.it/HomePage.aspx?ref=894>>.

<sup>10</sup> *Directory of Open Access Journals*: <<http://www.doaj.org/>>.

<sup>11</sup> *Sherpa/Romeo. Publisher copyright policies & self-archiving*: <<http://www.Sherpa.ac.uk/romeo/>>.

<sup>12</sup> La Società italiana di filosofia politica, per esempio, offre al pubblico un archivio elettronico ad accesso aperto: <[www.sifp.it](http://www.sifp.it)>.

<sup>13</sup> La pubblicazione ad accesso aperto non è un ripiego per studiosi mediocri. Ci vuole più coraggio a esporsi al giudizio di tutti nello spazio libero dell'uso pubblico della ragione, che a restare nascosti nella propria conventicola protetti da una rete di «conoscenze» e gerarchie di potere editoriale e accademico: la franchezza del professore universitario è rara, difficile e rischiosa perché il suo stesso appartenere alla corporazione lo rende ricattabile.

<sup>14</sup> J. Milton, *Paradise Lost*, I.263 <[http://www.dartmouth.edu/~milton/reading\\_room/pl/book\\_1/index.shtml](http://www.dartmouth.edu/~milton/reading_room/pl/book_1/index.shtml)>.

<sup>15</sup> «Studi kantiani»: <<http://www.libraweb.net/sommari.php?chiave=29>>.

– fuori mercato - della garanzia delle quote versate dai soci. Sarebbe interessante che chi ha fatto questa scelta spiegasse pubblicamente per quale motivo essa promuove gli studi di Kant, anziché ostacolarli.

In attesa di questa spiegazione, la nostra bibliografia comprende esclusivamente materiale ad accesso aperto.<sup>16</sup> Per Kant, l'uso pubblico della ragione presuppone la partecipazione alla società dei cittadini del mondo: tutte le barriere all'accesso che non siano giustificate – come poteva essere nel XVIII secolo - da insuperabili limitazioni economiche e tecnologiche formano spazi di discussione particolari, nei quali la ragione, se ha un uso, lo ha soltanto privato. Includere in bibliografia testi ad accesso chiuso sarebbe come lavorare non per chi serve in cielo, ma per chi regna all'inferno.<sup>17</sup>

### *Fonti kantiane ad accesso aperto*

*Archivio «Giuliano Marini»*: nato per raccogliere le opere di Giuliano Marini, è aperto a chiunque voglia depositarvi i propri studi kantiani: <<http://archiviomarini.sp.unipi.it>>

*Das Bonner Kant-Korpus*: edizione elettronica delle opere di Kant che comprende i volumi 1-23 dell'*Akademie-Ausgabe*, nonché l'epistolario e le annotazioni manoscritte dal *Nachlass*, ancora in corso di elaborazione: <<http://www.korpora.org/kant/>>

<sup>16</sup> Per quanto ci siamo sforzati di essere generosi nella definizione di «accesso aperto», la nostra lista è desolatamente breve. Buona parte dei siti sono legati a iniziative di singoli individui o gruppi che, sebbene meritorie, non possono supplire alla consapevolezza collettiva di una comunità e alle politiche editoriali accettate dalle società di studi kantiani, con la lodevole eccezione della Seção de Campinas della Sociedade Kant Brasileira.

I riferimenti citati nelle note a piè di pagina sono per lo più materiale ad accesso aperto tratto da siti «generalisti», la cui presenza è dovuta o a scelte personali o a politiche di archiviazione adottate da stati ed enti di ricerca, o alle scansioni di materiale di pubblico dominio prodotte da Google Books e da Archive.org. Abbiamo scelto di non includerli in questa bibliografia -riservandola ai soli siti specializzati - per non fare apparire ingannevolmente lungo un elenco che è – nel momento in cui questa nota viene scritta - tristemente breve.

<sup>17</sup> Questo scelta ha condotto a citare, come rappresentanti di posizioni e tesi, articoli ad accesso aperto composti da dottorandi piuttosto che opere più famose ad accesso chiuso. Ma quando si ha a che fare con idee, è davvero importante associarvi questo o quel nome? L'assenza di Platone dai suoi dialoghi, che serviva a rappresentare il sapere come qualcosa di sovraindividuale, frutto di una ricerca cooperativa (L. Edelstein, *Platonic Anonymity*, «The American Journal of Philology», 83/1. 1962, pp. 1-22), non gli ha impedito di diventare il padre della filosofia occidentale.



- Immanuel Kant in Italia*, a cura di P. Giordanetti <[http://users.unimi.it/~it\\_kant/it\\_kant.htm](http://users.unimi.it/~it_kant/it_kant.htm)>
- Immanuel Kant Information Online*, frutto dell'iniziativa congiunta del Marburger Kant-Archiv e della Göttinger Akademie der Wissenschaften <<http://web.uni-marburg.de/kant//webseitn/>>
- Kant e-Prints*, rivista elettronica internazionale ad accesso aperto della Seção de Campinas della Sociedade Kant Brasileira: <<http://www-cle.unicamp.br/kant-e-prints/>>
- Kantiana.it : Testi - ricerche - materiali sull'irradiazione di Kant, a cura di G. Landolfi Petrone <<http://www.kantiana.it>>
- Kant on the Web*: risorse e traduzioni kantiane, a cura di S. Palmquist <<http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/Kant.html>>
- Kant Studies Online*:. *A free peer reviewed open-access journal*: <<http://www.kantstudiesonline.net>>



## INDICE DEI NOMI

Achenwall, Gottfried	112, 125,	Confucio	76
141		Constant, Benjamin	22, 203, 235, 237 e
Agostino d'Ippona	170	seg., 240 e seg., 245	
Aigrain, Philippe	11	Copernico, Nicolò	42, 253, 267
Anna, Stuart	11, 77 e seg.	Cornell, Drucilla	16
Antistene	174	Coyer, Gabriel-Francois	253
Arendt, Hannah	241	Cramer, Carl Friedrich	235
Ariovisto	164	Cranston, Alan	17, 20
Azzoni, Giampaolo	243	Cromwell, Oliver	261
Baker, Dean	15	Damiani, Pier	178
Barbera, Manuel	173	Danton, Georges	114
Bartolo da Sassoferrato	189	De Beauvoir, Simone	15
Baumgarten, Alexander Gottlieb	217	de Bougainville, Louis-Antoine	173
Bell, Tom W.	12	De Federicis, Nico	210
Bellanca, Nicolò	214	de Kerckhove, Derrik	83
Berners-Lee, Tim	21	De Rossi, Marco	21
Bernoulli, Jakob	268	Della Solpe, Galvano	136
Blumenbach, Johann Friedrich	258	Di Donato, Francesca	12, 61, 68,
Bobbio, Norberto	136, 219	195, 221, 264, 280	
Bogdanowicz, Marc	24	Diomede	213
Boldrin, Michele	12	Domiziano	162, 206
Borde. Constance	16	Ede, Lisa	276
Borggi, Maurizio	79	Edelstein, Ludwig	278
Bottici, Chiara	208	Elgesem, Dag	21
Bouterwek, Friedrich	176	Enea	257, 270
Boyd, Robert	19	Erhard, Johann Benjamin	256
Boyle, James	17, 277	Esichio	168
Brahe, Tycho	253	Esiodo	76
Brenno	177	Federico Guglielmo II Hohenzollern	67,
Burgelman, Jean-Claude	24	82, 195	
Bürger, Gottfried August	176	Federico II Hohenzollern	58, 66, 67,
Burke, Edmund	93, 125, 127 e seg.,	123 136, 150, 162, 206, 270	
241		Ferdinando I Asburgo	186
Büsching, Anton Friedrich	59, 262	Ferguson, Adam	128
Butler, Judith	16	Feroldi, Donata	84
Camden, Charles Pratt I conte di	78	Ferrari, Gianfranco	243
Camper, Petrus	258	Fichte, Johann Gottlieb	76, 86
Cavallar, Georg	149, 211	Filone di Alessandria	178
Celsus	179	Filottete	174
Cesare	164	Finley, Moses	18
Cetrangolo, Enzo	53	Fioravanti, Maurizio	65
Cicerone	100, 110,	Fischer, Johann Eberhard	168
263		Foucault, Michel	61
Cobbett, William	78	Fravia	18
Commodo	162, 206	Galgano, Francesco	88

Gandhi, Mohandas Karamchand	225	La Mettrie, Julien Offray de	59
Garve, Christian	94 e seg., 99 e seg.,	Lakanal, Joseph	78
125, 128, 130 e seg., 133, 147 e seg.,	193,	Landolfi Petrone, Giuseppe	279
224, 244		Laursen, John Christian	62
Gentz, Friedrich von	125	Le Chapelier, Isaac René Guy	78
Geremia	250	Lemonnier, Charles	211
Giacomo II Stuart	142	Lessig., Lawrence	12
Gibelin, Jean	199	Lessing, Gotthold Ephraim	78, 79, 119
Giobbe	164, 169, 209	148	
Giordanetti, Piero	279	Levine, David K-	12
Giorgi, Antonio Agostino	168	Lévy, Pierre	84
Giovannelli, Elena	60	Losurdo, Domenico	198
Giovanni III di Brabante	113	Lucrezio	34, 169
Giove	42, 166, 179	Lunsford, Andrea A.	276
Giuseppe II Asburgo	111, 195	Lutero, Martin	78, 164, 169, 179,
Glauco	213	186	
Glazer, Sarah	15	Mallet du Pan, Jacques	162
Gonnelli, Filippo	25, 114, 138, 169,	Malovany-Chevalier, Sheila	16
174, 189, 198, 249		Marco Aurelio	162, 206
Gorgia di Leontini	14	Maria II Stuart	142
Gregorio, Massimiliano	65	Marini, Giuliano	25, 37, 53, 68, 94, 97,
Grimm, Jacob Ludwig Karl e Wilhelm	126, 129, 135, 146, 150, 211, 222, 226,	228, 231, 249, 257, 279	
Karl	191		
Grosso, Giuseppe	77	Marx, Karl	15, 49
Grozio, Ugo	164, 209	Massoni, Adolfo	212
Guédon, Jean-Claude,	15	Mathieu, Vittorio	240
Guglielmo III d'Orange	142	Matteo, evangelista	225
Guyer, Paul	208	Matteotti, Giacomo	144 e seg.
Hadot, Pierre	60	McCarthy, John A.	63, 78
Häring, Bernard	198	Mendelssohn, Moses	59, 118 e
Harnad, Stevan	276	seg., 125, 147, 148, 252, 264 e seg.,	271
Harrington, James	261	Michaelis, Johann David	235
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich	49	Miller, Anthony O.	17
Hess, Charlotte	275	Milosevic, Slobodan	219
Hesse, Carla	76	Milton, John	277
Hitler, Adolf	17, 20	Moi, Toril	16, 20
Hobbes, Thomas	64, 103, 115 e	Montesquieu, Charles-Louis de Secondat,	
seg., 125, 134, 142		baron de	65, 205
Horatius, Franciscus (Francesco	Orazio	Montgolfier, Joseph e Jacques	148
della Penna)	168	Moro, Tommaso	261
Hume, David	17, 38,	Mussolini, Benito	145
262, 263		Neottolema	171
Hutcheson, Francis	133	Newton, Isaac	27, 40 e seg., 51 e
Ippocrate	117	seg., 266	
Johns, Adrian	81	Nicolovius, Friedrich	153
Kästner, Abraham Gotthelf	127	Nisbet, Hugh Barr	199
Kelly, Kevin	20	Nobili, Anna	267
Keplero, Johannes	28, 40 e seg.,	Noè	172
51 e seg., 266 e seg.		O' Neill, Onora	63
Kleingeld, Pauline	208, 211, 214	Orazio	53
Klemme, Hiener F.	159	Osimo, David	24
Klopstock, Friedrich Gottlieb	78	Ostrom, Elinor	275
Kolb, Robert	201	Palmquist, Steve	279
Korsgaard, Christine	22, 241	Palombella, Gianluigi	66

Parshley, Howard M.	16	Simons, Margaret A.	16
Placentius	57	Sisifo	119, 252, 266
Platone	14, 18, 23, 63, 140, 178,	Socrate	14, 60
205, 218, 221, 222. 240, 261, 271, 272,		Sofocle	174
276, 278		Solari, Gioele	114, 138
Plutarco	164	Stallman, Richard	12
Poirer, Jean-François	199	Stark, Werner	200
Poma, Andrea	249	Stobeo, Giovanni	174
Pope, Alexander	162	Swift, Jonathan	123, 162
Possenti, Vittorio	211	Tito	182, 206
Post, Gaines	76	Tito Livio	177
Pozzo, Riccardo	69	Togliatti, Palmiro	136
Prosperi, Massimo	78	Tolomeo	42, 267-
Proust, Françoise	199	Tommaso d'Aquino	178, 254, 268
Pufendorf, Samuel von	164, 209	Tucidide	17 e seg., 38
Rauber, Jochen	211	Turno	257
Reicke, Rudolf	127	Varaisse d'Allais, Denys	261
Riconda, Giuseppe	249	Vattel, Emerich de	164, 209
Riley, Patrick	150	Venturelli, Domenico	249
Robespierre, Maximilien de	199	Virgilio	93, 118, 168, 170, 187, 257
Rose, Mark	77 e seg.	Vorländer, Karl	114
Rousseau, Jean-Jacques	33, 35, 45, 123	Weber, Max	13, 15, 245
Saint-Pierre, Charles Irénée Castel abbé-		Weinrib, Jacob	241
de	33, 123	Wilberforce, Wiliam	259
Sajnovics, János	173	Williams, Howard	128
Sambursky, Shmuel	174	Windischgrätz, Joseph Ludwig Nikolaus	
Seneca	170, 174	Graf von	158
Shakespeare, William	266	Wolff, Christian	215
Sigismondo del Lussemburgo	57	Wöllner, Johann Christoph von	195, 272
Sima Qian	19	Wright, Alex	277
Simmel, Georg	22, 245	Zolo Danilo	229



BIBLIOTECA SCIENTIFICA UNIVERSALE

1. Vito Tanzi, Ludger Schuknecht, *La spesa pubblica nel XX secolo*
2. Patrick Olivelle, *Collected Essays 1*
3. Patrick Olivelle, *Collected Essays 2*
4. Manuel Plana, *Messico*
5. Immanuel Kant, *Sette scritti politici liberi*, a cura di Maria Chiara Pievatolo

PRISMA S.p.A.  
Via Marziale, n 13  
04023 Formia (LT)