

# La cittadinanza kantiana tra ideale e reale

Carlo Sabbatini

## ABSTRACT

*Il contributo si sofferma sulla valenza dell'idea tra sapere teoretico e pratico: regolativa nel primo e costitutiva nel secondo. A quest'ultimo uso viene ricondotta l'idea di contratto originario, considerato come fonte di legittimazione e pietra di paragone della giustizia delle leggi, nel tentativo di saggiare la coerenza delle argomentazioni kantiane in rapporto alla traduzione politica dei dettami della pura ragione.*

The paper focuses on the Kantian significance of the idea between theoretical and practical knowledge: regulative in the first and constitutive in the second. To practical use is reconnected the idea of original compact, considered as source of legitimacy and touchstone

**N**el saggio *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica* (1793), parlando del *contratto originario* come fonte di legittimazione e pietra di paragone della giustizia delle leggi, Kant scrive che si tratta di “una semplice idea della ragione, ma che ha indubbiamente la sua realtà (pratica) [*praktische Realität*] che consiste nell’obbligare il legislatore a far leggi come se dovessero derivare dalla volontà comune di tutto un popolo e nel considerare ogni suddito, in quanto vuol essere cittadino, come se avesse dato il suo consenso a una tale volontà”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> I. Kant, *Sopra il detto comune: Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, tr. it. G. Solari/G. Vidari,

for the justice of laws, in an attempt to test the consistency of Kant's arguments in the political implementation of the dictates of pure reason.

## PAROLE CHIAVE

CONTRATTO ORIGINARIO; IDEA; REALTÀ; CITTADINANZA; LIBERTÀ; UGUAGLIANZA.

## KEYWORDS

ORIGINAL COMPACT; IDEA; REALITY; CITIZENSHIP; FREEDOM; EQUALITY.

In questo passo centrale per la filosofia del diritto kantiana figurano due concetti, *idea* e *realtà*, dei quali vorrei indagare brevemente il significato e lo sviluppo, mostrando come essi costituiscano un filo conduttore che dagli esordi del criticismo giunge fino ai suoi sviluppi più maturi, saldando il pensiero giuridico con il cuore della speculazione dell'autore.

---

ed. postuma a cura di N. Bobbio/L. Firpo/V. Mathieu, Torino, 1995, p. 262; ted. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in Kant's *gesammelte Schriften*, hrsgg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VIII, Berlin, 1923, p. 297 (in seguito con la sigla AA, VIII).

IDEALE E REALE NELLA CRITICA DELLA RAGIONE PURA: LA REPUBBLICA PLATONICA

Nella *Critica della ragion pura* Kant si interroga a lungo su cosa sia un'idea. Nel *Libro primo della Dialettica trascendentale*, dedicato ai *Concetti della ragion pura*, scrive che (a differenza dei "concetti dell'intelletto" o categorie) l'idea come "concetto della ragione [...] non si lascia circoscrivere all'ambito dell'esperienza, poiché abbraccia una conoscenza rispetto a cui la conoscenza empirica [...] è soltanto una parte". E aggiunge: "I concetti della ragione servono alla comprensione [*Begreifen*], allo stesso modo che i concetti dell'intelletto servono all'intellezione [*Verstehen*] (delle percezioni)"<sup>2</sup>. Tale *Begreifen*, come si legge successivamente, consiste nell' "afferrare nella sua totalità incondizionata ciò che le regole dell'esperienza non permettono mai di determinare se non condizionatamente"<sup>3</sup>.

Mentre l' "idea" "trascende la possibilità dell'esperienza"<sup>4</sup> ed è un "*focus imaginarius*"<sup>5</sup>, "reale" [*wirklich*] è invece (in base ai *Postulati del pensiero empirico in generale*) "ciò che è connesso con le condizioni materiali dell'esperienza (della sensazione)"<sup>6</sup> e la "realtà" [*Realität*] consiste nell'ordinamento dei dati sensibili di questa presenza, prodotto dalle categorie

2 I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chioldi, Torino, 1965, p. 312; ted. *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsgg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band III, Berlin, 1904, p. 244 (in seguito con la sigla AA, III).

3 *Ibidem*, p. 396; ted. AA, III, p. 322. Nell'Appendice alla *Dialettica trascendentale*, Kant osserva che "la ragione non si riferisce mai direttamente a un oggetto, ma sempre soltanto all'intelletto, attraverso il quale accede al proprio uso empirico. La ragione non crea quindi concetti (di oggetti), ma si limita ad ordinarli [...]. Allo stesso modo che l'intelletto raccoglie il molteplice nell'oggetto servendosi dei concetti, così la ragione raccoglie il molteplice dei concetti servendosi delle idee, progettando una certa unità collettiva quale scopo delle operazioni dell'intelletto", *ibidem*, p. 509; ted. AA, III, p. 427.

4 *Ibidem*, p. 318; ted. AA, III, p. 250.

5 *Ibidem*, p. 509; ted. AA, III, p. 428.

6 *Ibidem*, p. 246; ted. AA, III, p. 185. In merito, cfr. W. Röd, *Die Bedeutung von 'Wirklichkeit' in Kants Theorie der Erfahrung*, in G. Funke (hrsgg. von), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*. Mainz 6-10. April 1974, Teil II.1, Berlin/New York, 1974, pp. 247-54.

dell'intelletto: è una "sintesi, secondo concetti, dell'oggetto dei fenomeni in generale", senza cui avremmo solo una "rapsodia di percezioni"<sup>7</sup>. In altri termini se le categorie matematiche (di cui fa parte la *Realität*) si riferiscono "agli oggetti dell'intuizione" e quelle dinamiche all' "esistenza di tali oggetti"<sup>8</sup>, si potrebbe dire con Prauss che l' "oggettivazione" [*Vergegenständlichung*], la quale ha luogo sotto forma di "sintesi" attraverso "categorie, schemi e principi matematici", consiste nello "ottenere" un "oggetto in modo originario ed in generale", mentre "categorie, schemi e principi dinamici" (cui si può ricondurre la *Wirklichkeit* in base ai citati *Postulati del pensiero empirico*) comporta che questi ultimi siano rivolti ad un'esistenza che non è il presupposto della *Realität*, ma che al contrario la presuppone e cioè può essere predicata dell' "oggetto" [*Gegenstand*] stesso, solo se le condizioni della realtà sono soddisfatte<sup>9</sup>.

Come si è appena visto con l'esempio del contratto originario, per Kant si può parlare di una "realtà oggettiva" delle idee. Applicandosi ai principi dell'intelletto (che a loro volta si applicano alla sfera sensibile) esse hanno a che fare, in forma mediata, con il rispetto delle condizioni dell'oggettivazione in generale, benché l'oggetto stesso non sia ancora dato come esistente<sup>10</sup>. Secondo l'autore, anche nel suo "uso pratico" o "morale" la ragione pura è tale che "contiene [...] principi della possibilità dell'esperienza, cioè di azioni che, in conformità a precetti morali, potrebbero aver luogo nella storia degli uomini"<sup>11</sup>.

7 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 201 s; ted. AA, III, p. 144. Sull'uso kantiano del termine "Realität", cfr. R. Lay, *Realität und Erscheinung*, in G. Funke (hrsgg. von), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Teil II.1, cit., pp. 205-13.

8 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p.148; ted. AA, III, p. 95.

9 G. Prauss, *Kants kritischer Begriff von Wirklichkeit*, in G. Schönrich/Y.Kato (hrsgg. von), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main, 1996, p. 216 s.

10 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 521 s; ted. AA, III, p. 440 s.

11 *Ibidem*, p. 608; ted. AA, III, p. 524. In merito, cfr. W. Röd, *Die Bedeutung von 'Wirklichkeit' in Kants Theorie der Erfahrung*, cit., p. 249 s.

Parlando delle *Idee in generale*, Kant osserva rispetto a Platone che talvolta gli autori vanno interpretati meglio di quanto non abbiano saputo fare con se stessi: “Platone vide con chiarezza che la nostra capacità conoscitiva è stimolata da un bisogno assai più alto di quello che la limita a compitare semplici fenomeni [...] e che la ragione si eleva per sua natura verso conoscenze che si collocano troppo oltre, perché uno qualsiasi degli oggetti forniti dall’esperienza sia in grado di corrispondere ad esse; conoscenze che, tuttavia, hanno una propria realtà [*Realität*] e non sono per niente semplici chimere”<sup>12</sup>.

Fin dal 1781 Kant ha già maturato uno specifico interesse per l’uso pratico della ragione, per la sua imperatività categorica<sup>13</sup> così come per l’*“ideale del sommo bene come fondamento della determinazione del fine ultimo della ragion pura”*<sup>14</sup>. Si tratta senza dubbio di acquisizioni che prefigurano quei principi dell’agire, che verranno esposti nel 1785 con la *Fondazione della metafisica dei costumi* e nel 1788 con la *Critica della ragion pratica*, anche se, sullo sfondo di un’apparente e più generica continuità, la fondazione di tale edificio andrà incontro a sostanziali mutamenti, che non possono essere affrontati in questa sede<sup>15</sup>. Ciò su cui vorrei

12 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 314; ted. AA, III, p. 246.

13 *Ibidem*, p. 604; ted. AA, III, p. 520.

14 Cfr. *ibidem*, pp. 606 ss; ted. AA, III, pp. 522 ss.

15 Guérout richiama l’attenzione sulla differente impostazione tra la *Critica della ragion pura* e le opere successive; ritiene che inizialmente Kant consideri risolto il problema dell’uso pratico della ragione con il *Canone della ragion pura*, il quale non prepara affatto ma sembra addirittura non contemplare la necessità di una *Critica della ragion pratica*. In questa prima fase Kant muove, secondo Guérout, da una constatazione empirico-psicologica della libertà, che dunque non implica ancora la fondazione dell’autonomia noumenica del soggetto nella legge morale come *fatto della ragione*. Dio (sommo bene originario) e immortalità dell’anima sono condizioni per garantire che la causalità del mio agire condurrà alla proporzione di virtù e felicità (sommo bene derivato), cfr. *ibidem*, p. 610; ted. AA, III, p. 526. Il comando morale è eteronomamente subordinato al raggiungimento di tale scopo. Tuttavia con la legge morale come *fatto della ragione* la *Critica della ragion pratica* sottrae la vita morale ad un simile condizionamento: la libertà trascendentale, non deducibile nella prima

concentrare l’attenzione è il particolare interesse che Kant rivolge all’importanza dell’idea nella dottrina morale platonica, mentre adotta da subito una certa cautela nel seguire il pensatore greco sul versante delle “conoscenze speculative”: “Platone rintracciò principalmente le sue idee in tutto ciò che è pratico, cioè fondato sulla libertà; la quale, da parte sua, rientra nelle conoscenze che costituiscono il prodotto della ragione”. Trarre i “concetti della virtù” dall’esperienza, prosegue Kant, significherebbe farne una “equivoca irrealtà” [*zweideutiges Unding*], soggetta ad infiniti mutamenti; al contrario l’“idea pura della virtù” è un “originale” ed è il “fondamento ad ogni avvicinarsi alla perfezione morale”<sup>16</sup>.

La stessa “Repubblica platonica” viene presa come esempio ed è difesa dalle critiche superficiali e riduttive alla sua *presunta* “perfezione chimerica”, fornendo una rilevante anticipazione del concetto di diritto e del rapporto tra teoria e pratica, che saranno oggetto di scritti quali *Sul detto comune, Per la pace perpetua* (1795) e *Metafisica dei costumi* (1797). Ecco cosa l’autore trova in Platone: “Una costituzione volta a fondare la massima possibile libertà umana in base a leggi tali da far sì che la libertà di ciascheduno coesista con quella degli altri (non dunque a fondare la massima felicità [...]), costituisce quanto meno un’idea necessaria che va posta a fondamento non soltanto del primo disegno d’una costituzione politica,

fondazione, diventa qui l’originario che non ha bisogno di condizioni di possibilità del sommo bene che le siano esterne (non ricompense o castighi nell’aldilà), cfr. M. Guérout, *Canon de la Raison pure et Critique de la Raison pratique*, in “Revue Internationale de la Philosophie”, VIII (1954), pp. 331-57. Sul fatto della ragione lavora anche Henrich, sottolineando come con la *Fondazione della metafisica dei costumi* (in forma aurorale) e definitivamente con la *Critica della ragion pratica* il fatto della ragione si imponga mediante l’istanza originaria di un’intuizione etica, nella quale Kant supera ogni proprio precedente tentativo di fondare deduttivamente la legge morale a partire dalla ragione teoretica, cfr. D. Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in D. Henrich/ W. Schulz/ K.H. Volkmann-Schluck (hrsgg. von), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tübingen, 1960, pp. 77-115.

16 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 314 s; ted. AA, III, p. 246 s.

ma di qualsiasi legge”<sup>17</sup>. A nulla vale il “volgare ricorso a una presunta smentita dell’esperienza”, che Kant giudica quanto di “più nocivo e di più indegno di un filosofo”; invece reputa “rigorosamente esatta l’idea che assume tale *maximum* quale archetipo, al fine di ottenere che la costituzione giuridica degli uomini si vada sempre più avvicinando alla massima perfezione possibile”<sup>18</sup>.

Prendendo le distanze da colui che nella *Pace perpetua* sarà descritto come il “moralista politico”, che declina la politica in senso utilitaristico in base ai frangenti ed ai risultati attesi<sup>19</sup>, Kant ribadisce che “rispetto alle leggi morali l’esperienza [...] è la madre della parvenza, ed è estremamente riprovevole pretendere di desumere le leggi di ciò che io devo fare da ciò che vien fatto”<sup>20</sup>.

Non posso affrontare distesamente il tema delle antinomie e della dialettica della ragion pura, legata all’uso improprio delle idee in campo conoscitivo e che ruota intorno alle tre “idee trascendentali” di anima, mondo e Dio. Queste idee per Kant “hanno a che fare con l’unità sintetica incondizionata di tutte le condizioni in generale”<sup>21</sup> e “attraverso di esse la ragion pura raccoglie l’insieme delle sue conoscenze in un sistema”<sup>22</sup>. Detto in maniera abbastanza brutale e forse riduttiva, non possiamo conoscere quelle tre idee come oggetti (se ci proviamo, restiamo implicati o nell’errore del paralogismo o in una serie di contrasti insolubili: le antinomie), ma ne abbiamo bisogno per concepire l’unità incondizionata delle conoscenze in rapporto al soggetto (anima), in rapporto all’oggetto (mondo) o a tutte le conoscenze in generale (Dio). Il pensiero dell’ “incondizionato” mira quindi all’unità del

sapere empirico e chiude la serie delle sue “condizioni”<sup>23</sup> e dobbiamo ammetterne l’idea; in ciò consiste la sua valenza regolativa<sup>24</sup>. In tal senso Kant parla della “validità oggettiva, benché indeterminata” delle idee trascendentali, considerate come “regole dell’esperienza possibile” e cioè come “principi euristici” che rendendo “sistematica l’unità di tutte le possibili operazioni dell’intelletto”<sup>25</sup>.

Ma le cose cambiano in ambito pratico, poiché se “la conoscenza teoretica è quella in cui conosco ciò che esiste”, in quella pratica “mi rappresento ciò che deve esistere”. E se le “leggi pratiche” rivolte alla nostra volontà, sono “fornite di necessità assoluta (le leggi morali), ne segue che se esse presuppongono necessariamente una qualche esistenza quale possibilità della loro forza *vincolativa*, una tale esistenza dev’essere postulata”<sup>26</sup>. Come si legge nella *Critica della ragion pratica*, senza le idee di anima o di Dio, che pure non possiamo conoscere sensibilmente, non potremmo pensare e condurre la nostra vita morale: esse sono “condizioni necessarie all’osservanza dei precetti” della volontà<sup>27</sup>.

23 Cfr. *ibidem*, p. 46; ted. AA, III, p. 14.

24 Cfr. *ibidem*, pp. 526 ss; ted. AA, III, pp. 442 ss.

25 *Ibidem*, p. 520; ted. AA, III, 439. Muovendo dalla distinzione nell’uso kantiano dei concetti in costitutivo e regolativo tra le analogie dell’esperienza (mentre il primo ha a che fare con una procedura che presiede *intuitivamente* alla formazione degli oggetti ed il secondo *discorsivamente* alla loro relazione, da cui emerge una regola per l’esperienza), Banham illustra successivamente la differenza di questa seconda valenza tra intelletto e ragione, la quale, come si è visto, prende come proprio oggetto lo stesso intelletto e non il sapere sensibile, allo scopo di condurre euristicamente ed “asintoticamente” quest’ultimo (cfr. *ibidem*, p. 520 ss; ted. AA, III, pp. 439 ss) non alla semplice unità, ma alla massima unità possibile, cfr. G. Banham, *Regulative Principles and regulative Ideas*, in S. Bacin/A. Ferrarin/C. La Rocca/M. Ruffing (Hrsgg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 2, Berlin/Boston, 2013, p. 15-24. Sull’idea come fulcro della totalità sistematica del sapere, cfr. K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, tr. it. V. Loriga, Roma, 1950, pp. 539-62; in particolare, per una sintetica distinzione rispetto all’uso del concetto, cfr. *ibidem*, p. 543 s.

26 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 502 s; ted. AA, III, p. 421.

27 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, in Id., *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino, 1970, p. 280; ted. *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kant’s gesammelte Schriften*, hrsgg.

17 *Ibidem*, p. 315; ted. AA, III, p. 247 s.

18 *Ibidem*, p. 316; ted. AA, III, p. 248. Sul modello platonico, cfr. G. Duso, *Il carattere ideale della costituzione repubblicana in Kant*, in G.M. Chiodi/G. Marini/R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, Milano, 2001, p. 37 s.

19 I. Kant, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, in Id., *Scritti politici...*, cit., p. 319; ted. AA, VIII, p. 372.

20 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 317; ted. AA, III, p. 249.

21 *Ibidem*, p. 327; ted. AA, III, p. 258.

22 *Ibidem*, p. 329; ted. AA, III, p. 260.

Nel passaggio dall'uso regolativo alla postulazione le idee "diventano immanenti e costitutive, perché sono i principi della possibilità di realizzare l'oggetto necessario della ragione pratica (il sommo bene)"<sup>28</sup>. Questo, come unione di felicità e virtù<sup>29</sup>, è concepibile solo grazie all'idea di un'anima immortale che possa progredire indefinitamente verso quella perfezione e di un Dio che si faccia garante della loro corrispondenza<sup>30</sup>.

Insomma, nel campo pratico l'idea si traduce in realtà<sup>31</sup>. Se infatti l'oggetto come *trascendente* ha una valenza *regolativa*, che indica alle nostre capacità il compito della sua *realizzazione*, esso è altresì *immanente* ed ha un uso *costitutivo* nel momento stesso in cui quell'istanza, dai contorni generali, viene intesa come sua *promozione* e cioè come concretizzazione, basata sui limiti empirici effettivi delle medesime capacità, facendo salva l'idea kantiana della possibilità di ciò che viene comandato<sup>32</sup>.

Potremmo dunque già pensare che la stessa idea del contratto originario, assai vicina all'immagine della Repubblica platonica, assuma il ruolo di un postulato, necessario a pensare il corpo politico e le sue leggi e che abbia una valenza costitutiva per la loro rea-

von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band V, Berlin, s. 1913, p. 132 (in seguito con la sigla AA, V).

28 *Ibidem*, p. 284; ted. AA, V, p. 135.

29 Cfr. *ibidem*, p. 257; ted. AA, V, p. 110 s.

30 Cfr. *ibidem*, pp. 269 ss; ted. AA, V, pp. 122 ss.

31 Alle precedenti osservazioni sul lavoro di Guérout si può aggiungere che, nella *Critica della ragion pratica*, Kant afferma esplicitamente che "la realizzazione del sommo bene nel mondo è l'oggetto necessario di una volontà determinabile per mezzo della legge morale. Ma in questa volontà la *conformità perfetta* delle intenzioni con la legge morale è la condizione suprema del sommo bene", *ibidem*, p. 269; ted. AA, V, p. 122.

32 Per superare la contraddizione circa il comando di realizzare uno scopo impossibile per un essere dotato di capacità finite, Silber introduce la distinzione tra a) una valenza *trascendente* e *regolativa* dell'idea di sommo bene, la quale ci obbliga al pieno *conseguimento* dell'ideale e serve a valutare i limiti della nostre capacità; e b) una valenza *immanente* e *costitutiva* come quella che ci obbliga a *promuovere* tale sommo bene giungendo al limite delle nostre effettive capacità, cfr. J.R. Silber, *Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent*, in "The Philosophical Review", LXVIII (1959), pp. 469-92.

lizzazione. Ed è infatti lo stesso Kant a confermarlo nel saggio del 1797 *Sopra un preteso diritto di mentire per amore dell'umanità*, dove, come si vedrà meglio in seguito, tra i requisiti necessari per la "soluzione di un problema politico" indica "un *postulato* della legge pubblica esterna, come volontà concorde di tutti secondo il principio *dell'uguaglianza*, senza la quale non avrebbe luogo la libertà di ciascuno"<sup>33</sup>.

#### LA DISTINZIONE DI PRATICO E TEORETICO

Sottesa alla predetta distinzione nell'uso dell'idea si è già delineata quella tra gli ambiti pratico e teoretico, che vorrei riepilogare servendomi dell'*Introduzione alla Critica del giudizio* (1790). A proposito della *Divisione della filosofia* scrive Kant: "La filosofia è a ragione divisa in due parti del tutto diverse quanto ai principi: quella teoretica in quanto *filosofia della natura* e quella pratica in quanto *filosofia morale* (perché così è chiamata la legislazione pratica della ragione secondo il concetto della libertà)". Nondimeno, prosegue il testo, "la volontà, come facoltà di desiderare, è una delle svariate cause naturali presenti nel mondo, cioè quella che opera secondo concetti" e "se il concetto che determina la causalità è un concetto di natura, i principi sono tecnico-pratici; se invece è un concetto di libertà, sono etico-pratici". Ne consegue che i concetti del primo genere, che coinvolgono la libertà del volere ma allo scopo di inserirsi nella serie delle cause empiriche, "non devono essere considerati che come corollari della filosofia teoretica"<sup>34</sup>; con essi, infatti, si procede in base ad una serie condizionata, secondo il modello del "se... allora...", che nulla ha a che vedere con l'incondizionatezza della legislazione pratica della ragione<sup>35</sup>.

33 I. Kant, *Sopra un preteso diritto di mentire per amore dell'umanità*, in Id., *Scritti politici...*, cit., p. 364; ted. AA, VIII, p. 429.

34 I. Kant, *Critica del Giudizio*, a cura di A. Bosi, Torino, 1999, p. 149 s; ted. *Kritik der Urteilskraft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsgg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band V, cit., p. 171 s.

35 Cfr. F. Menegoni, *Critica del Giudizio. Introduzione alla lettura*, Roma, 1996, p. 51.

Posso solo sfiorare il nucleo stesso della terza *Critica*, la quale si occupa del Giudizio “riflettente” (estetico e teleologico) che, dato un particolare, deve trovare per esso un universale, avendo per “principio” la “finalità della natura” quale “fondamento unitario della molteplicità delle sue leggi empiriche”<sup>36</sup>. Vorrei invece soffermarmi sul Giudizio “determinante” il quale, se condivide con il riflettente il compito generico di “pensare il particolare in quanto contenuto nell’universale”, opera tuttavia in modo opposto, poiché “se l’universale (la regola, il principio, la legge) è dato [...], sussume sotto questo il particolare”<sup>37</sup>. Di questo secondo Giudizio Kant si occupa tanto nella *Critica della ragion pura*, definendolo come “facoltà di sussumere sotto regole, ossia di distinguere se qualcosa stia o no sotto una regola data (*casus datae legis*)”<sup>38</sup>, quanto nella *Critica della ragion pratica*, dove sotto forma di “Giudizio pratico [...] applica in concreto a un’azione ciò che nella regola fu detto in modo universale (*in abstracto*)”, rivelando “se un’azione, che ci risulta possibile nel mondo sensibile, rientra o no nella regola”<sup>39</sup>.

Nella disciplina del Giudizio determinante ricadono appunto i saperi tecnico-pratici, che fin dalla prima *Introduzione* alla *Critica del Giudizio*, non pubblicata ma mai sconfessata, Kant fa rientrare significativamente nella “teoria di ciò che appartiene alla natura”: essi “ricavano dall’arbitrio, considerato come causa, ciò che la natura può contenere”, come accade per “l’arte del governo e l’economia politica, le regole dell’amministrazione domestica [...] i precetti salutari e dietetici sia dell’anima che del corpo”<sup>40</sup>. E questo quadro resta confermato anche nell’*Introduzione* data alle stampe, dove si legge che “non si possono far rientrare nella filosofia pratica l’economia domestica, l’agri-

36 I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 158; ted. AA, V, p. 180 s.

37 *Ibidem*, p. 157; ted. AA, V, p. 179.

38 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 187; ted. AA, III, p. 131.

39 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 208; ted. AA, V, p. 67.

40 I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 92; ted. *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, in *Kant’s gesammelte Schriften*, hrsgg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band XX, Berlin, 1942, p. 195 s.

coltura, l’economia politica, l’arte delle relazioni sociali, i precetti della dietetica e neppure la dottrina generale della felicità, neppure l’arte di domare inclinazioni ed affetti in funzione di questa”<sup>41</sup>. Come osserva la Arendt: “Qualcosa di più del semplice gusto era ora chiamato a decidere sul bello e sul brutto, mentre il problema del giusto e dell’ingiusto non doveva esser deciso né dal gusto né dal giudizio, ma dalla ragione soltanto”<sup>42</sup>.

Le implicazioni di tale argomento meriterebbero ben altra discussione, ma devo e posso limitarmi a sottolineare, come ha assai ben suggerito Claudio Cesa, che tale configurazione costituisce il presupposto per una destituzione di fondamento di qualsiasi spazio epistemico autonomo per la politica<sup>43</sup>; questa viene assimilata al predetto ambito dei principi tecnico-pratici<sup>44</sup>, oppure è trattata negativamente come una pratica priva di principi, ridotta alle convenienze di una saggezza del tutto empirica ed utilitaria. E il suo pur limitato riconoscimento, presente nella pri-

41 *Ibidem*, p. 151; ted. AA, V, p. 173. Dalla predetta riduzione al dominio tecnico pratico partono anche i lavori di Vollrath che d’altra parte, collegandosi al pensiero della Arendt, punta sulle strutture della facoltà del Giudizio riflettente in campo estetico, per sviluppare (oltre lo stesso Kant) una teoria del Giudizio politico, cfr. E. Vollrath, *Kants Kritik der Urteilskraft als Grundlegung einer Theorie des Politischen*, in G. Funke (hrsgg. von), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, cit., Teil II.2, pp. 692-705; inoltre, cfr. E. Vollrath, *Der reflexionsmoralische Fehleschluß*, in K. Bayertz (hrsgg. von), *Politik und Ethik*, Stuttgart, 1996, pp. 91-110.

42 H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, tr. it. di P. P. Portinaro, Genova, 2005, p. 21. In merito, a solo titolo d’esempio, cfr. M. Passeri D’Entrèves, *Arendt’s Theory of Judgement*, in D. Villa (ed. by), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, 2000, pp. 245-60; L. Bazzicalupo, *Il Kant di Hannah Arendt*, in G.M. Chiodi/G. Marini/R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, cit., pp. 153-7. Sulla vasta letteratura in proposito, cfr. S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, 2006, pp. 350-362.

43 Cesa parla di “rinuncia [...] a dare una fondazione della politica”, la cui funzione viene mutuata dalla “filosofia della storia ad integrazione della dottrina del diritto”, C. Cesa, *Kant: cittadinanza senza politica?*, in “Giornale critico della filosofia italiana”, LXXI (1992), p. 377 e p. 380.

44 Cfr. I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 151; ted. AA, V, p. 173.

ma accezione, è ottenuto a prezzo di un'integrazione nel teoretico la quale, sgombrando il dominio pratico, prelude alla completa subordinazione alla morale; come si legge nella *Pace perpetua*: "Non può darsi alcun conflitto della politica, intesa come dottrina applicativa del diritto [ausübende Rechtslehre], con la morale intesa come dottrina del diritto ma teoretica (quindi non c'è conflitto tra pratica e teoria)"<sup>45</sup>. E poi, nel citato saggio *Sopra un preteso diritto di mentire*: "Il diritto non deve mai esser regolato sulla politica, bensì sempre la politica sul diritto"<sup>46</sup>.

#### IL SIGNIFICATO DELLA PRESENTE DISTINZIONE

Vorrei per un momento soffermarmi sulle potenzialità della distinzione tra pratico e teoretico che si va delineando con sempre maggior forza e sul cui sfondo è appena affiorato il binomio di teoria e pratica. Nell'onda lunga ed ampia della storia culturale di quell'epoca la ripartizione di ambiti presenta infatti decisive implicazioni sociali, dunque politiche, dunque giuridiche. Se l'idea è il motore traente e incondizionato dell'agire e se questo, come dominio della libertà, ha una propria e separata giurisdizione, è possibile individuare in ciò una dinamica che percorre criticamente l'intero edificio del sistema tradizionale dei ceti.

Kant partecipa di un momento storico decisivo, in cui le spinte sociali mirano ad un affrancamento dell'individuo dalle appar-

45 I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 317; ted. AA, VIII, p. 370.

46 I. Kant, *Sopra un preteso diritto di mentire...*, cit., p. 364; ted. AA, VIII, p. 429. Muovendo da tale caratterizzazione e sulla scorta delle posizioni della Arendt, Gerhardt giunge alla conclusione opposta: che Kant abbia con ciò delineato una vera e propria "teoria della politica", V. Gerhardt, *Ausübende Rechtslehre. Kants Begriff der Politik*, in G. Schönrich/Y. Kato (hrsgg. von), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt a.M., 1996, p. 467. La peculiarità di quest'ultima consisterebbe nello sprigionare la "dinamica dello sviluppo del diritto" a partire dai principi ispiratori della sua "dottrina completa" e non semplicemente tramite una passiva esecuzione delle nozioni in essa contenute, così da "realizzare attivamente ciò che altrimenti potrebbe solo essere insegnato o sperato", *ibidem*, p. 478 s.

tenenze empiricamente precostituite e necessitanti di questi ultimi. A testimoniare la perdurante e temuta ipotesi di tale ordine, sarebbe già sufficiente uno sguardo ai titoli VII, VIII e IX sui ceti nella *Seconda sezione* della compromissoria modernizzazione tentata con lo *Allgemeines Landrecht* prussiano del 1794, descritto da Koselleck come un "Giano bifronte", che ha "da un lato le norme d'illuminata pianificazione statale e dall'altro la tradizione cetuale"<sup>47</sup>.

La distinzione kantiana tra gli ambiti pratico e teoretico intende sottrarre l'individuo a tale giogo. La stessa universalità della legge morale, che recita: "Agisci in modo tale che la massima della tua volontà possa sempre valere nello stesso tempo come principio di una legislazione universale"<sup>48</sup> lo sottrae alle dinamiche particolaristiche e regionali dell'etica sociale, pur riconoscendo che egli resta legato all'ordine dei fenomeni, in cui realizza la propria esistenza sensibile<sup>49</sup>.

Perciò, rispetto all'elaborazione del concetto di cittadinanza, è tutt'altro che irrilevante il fatto che nella *Fondazione della metafisica dei costumi* una delle formulazioni dell'imperativo categorico reciti: "Agisci in modo tale da trattare l'umanità, sia nella tua persona, sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo" e che poco dopo Kant aggiunga che "questo principio dell'umanità e di ogni natura ragionevole in generale in quanto fine in sé (che è la suprema condizione limitatrice della libertà delle azioni di ogni uomo) non ha origine empirica"<sup>50</sup>. Dodici anni dopo, nella *Metafisica dei costumi*, questa finalità dell'uomo è associata alla sua dignità: "L'umanità stessa è una dignità, poiché infatti l'uomo non può essere usato [...] soltanto come mezzo, ma deve sempre essere

47 R. Koselleck, *La Prussia tra riforma e rivoluzione (1791-1848)*, tr. it. M. Cupellaro, Bologna, 1988, p. 24.

48 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 167; ted. AA, V, p. 30.

49 Cfr. G. Irrlitz, *Kant Handbuch. Leben und Werk*, Stuttgart, 2010, pp. 306 ss.

50 I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in Id., *Scritti morali*, cit., p. 88 s; ted. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsgg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band IV, Berlin, 1911, p. 429 s (in seguito con la sigla AA, IV).

usato al tempo stesso come scopo e in ciò consiste appunto la sua dignità (la personalità)<sup>51</sup>.

Dalle appartenenze sociali si passa all'appartenenza al genere umano, il "regno dei fini" accomunato dalla legge morale<sup>52</sup>, grazie alla quale l'individuo si riconosce e interagisce con esso mediante il test dell'universalizzabilità della massima del proprio agire<sup>53</sup>. La dignità, ricondotta nella stessa *Fondazione della metafisica dei costumi* anche all'"autonomia" del soggetto morale come suo "principio"<sup>54</sup>, è il presupposto per il passaggio dagli *iura et libertates* ad un diritto unico ed alla libertà che nasce con il soggetto e che non è più né una prerogativa ereditaria, né il frutto artificiale di una volontà sovrana. Mentre per Kant "la personalità morale non è [...] nient'altro che la libertà di un essere ragionevole sotto le leggi morali" e giuridicamente la "persona è quel soggetto, le cui azioni sono passibili di imputazione [*Zurechnung*]"<sup>55</sup>, l'articolo 1 del Primo titolo della Prima sezione del citato *Allgemeines Landrecht* recita: "In quanto gode di determinati diritti nello Stato, l'uomo si chiama persona"<sup>56</sup>.

51 I. Kant, *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Landolfi Petrone, Milano, 2006, p. 547; ted. *Metaphysik der Sitten*, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsgg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VI, Berlin, 1914, p. 462 (in seguito con la sigla AA, VI).

52 I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 92 s; ted. AA, IV, p. 433 s.

53 Il *regno dei fini* è basato sulla terza formula dell'imperativo categorico, che punta sull'autonomia della volontà, cfr. *ibidem*, p. 90 s; ted. AA, IV, p. 431 s. Riecheggiando il concetto russoviano di autonomia morale, esso fornisce un "ideale di comunità fra persone che può e deve divenire reale nell'intera dimensione pratica dei rapporti fra esseri ragionevoli, ovvero sia a livello etico che a livello pratico"; in merito e sui rapporti di tale costruito con la citata immagine della *Repubblica platonica*, cfr. P. Pirni, *Il "regno dei fini" in Kant. Morale, religione, politica in collegamento sistematico*, Genova, 2000, pp. 114-30.

54 I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 95; ted. AA, IV, p. 436.

55 I. Kant, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 47; ted. AA, VI, p. 223.

56 In merito, cfr. F. Sciacca, *Il concetto di persona in Kant. Normatività e politica*, Milano, 2000; circa i temi qui affrontati, sullo sfondo della cultura wolffiana, cfr. *ibidem*, pp. 1-27. Per una valutazione delle posizioni kantiane nella tradizione liberale contemporanea, cfr.

Vorrei solo riprendere e dare un senso alla precedente digressione su ideale e reale, su pratico e teoretico, su regolativo e costitutivo, rammentando con lo stesso Kant che "l'uso pratico della ragione è quello in virtù del quale si conosce a priori che cosa deve accadere"<sup>57</sup>. Le leggi della libertà, insomma, esigono la piena realizzazione di quel valore morale dell'uomo che ne costituisce la dignità e la personalità, che lo stesso diritto deve salvaguardare. È l'uso costitutivo dell'idea. E tanto resta da fare alla politica.

Occorre dunque vedere in che modo questa idealità si confronti con la realtà sociale, giuridica e politica del tempo.

#### LO SCRITTO SUL DETTO COMUNE: TEORIA E PRATICA

A tale proposito vorrei soffermarmi sul saggio kantiano *Sopra il detto comune*, uscito nel 1793 sulla *Berlinische Monatsschrift*, l'organo ufficiale di diffusione dell'illuminismo prussiano<sup>58</sup>. Non mi dedicherò ad un esame esteso dello scritto ma solo ad alcuni aspetti, in particolare al concetto di cittadinanza nella comunità politica statale, permettendomi di rinviare a quanto ho scritto in altra occasione per una più ampia valutazione dell'opera e per una sua contestualizzazione nel panorama giuridico e politico del tempo<sup>59</sup>.

Vorrei cominciare proprio dalle parole chiave di questo saggio, che Kant illustra nel modo seguente: "Si chiama teoria un complesso di regole pratiche, quando queste regole sono pensate come principi generali e si fa, inoltre, astrazione da una quantità di condizioni che pure hanno necessaria influenza sulla loro applicazione. Inversamente non si chiama pratica

S. Meld Shell, *Autonomy, Personhood and the Moral Limits of Contemporary Liberal Theory*, in S. Bacin/A. Ferrarin/C. La Rocca/M. Ruffing (Hrsgg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, cit., Bd. 4, pp. 847-61.

57 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 502 s; ted. AA, III, p. 421.

58 Cfr. E. Tortarolo, *La ragione sulla Sprea. Coscienza storica e cultura politica nell'illuminismo berlinese*, Bologna, 1989.

59 Cfr. C. Sabbatini, *Una cittadinanza razionale. Interpretazione del diritto nello scritto kantiano Sopra il detto comune*, Torino, 2007.



qualsiasi atto, ma solo quello che attua uno scopo ed è pensato in rapporto a certi principi della condotta, rappresentati nella loro generalità”<sup>60</sup>. Purtroppo debbo procedere tralasciando alcuni profili che pure sono rilevanti (come il ruolo della facoltà del Giudizio nell’applicazione dei principi); ciò che mi interessa sottolineare è che qui teoria e prassi sono concepite come un binomio inscindibile, poiché quella che interessa a Kant non è una pratica qualunque, che proceda a casaccio prescindendo da qualunque regola: “Nessuno può farsi credere uomo pratico, versato in una qualche scienza, e tuttavia tenere in dispregio la teoria”<sup>61</sup>. Nel campo delle conoscenze teoretiche la sperimentazione taglia la testa al toro, perché la verifica determina la revisione della teoria o la sua conferma. Tuttavia, dice Kant, ci sono forme di sapere in cui “gli oggetti sono rappresentati solo per concetti (ad esempio gli oggetti della matematica e quelli della filosofia), i quali possono essere anche pensati perfettamente e in pieno accordo colla ragione, e tuttavia non essere dati”<sup>62</sup>. Qui le obiezioni dei pratici (o meglio: dei pragmatici) hanno buon gioco. “Ma in una teoria che è fondata sul concetto del dovere, la preoccupazione per la vuota idealità di questo concetto viene interamente meno. Infatti non sarebbe più dovere mirare ad un certo risultato del nostro volere, se esso non fosse anche possibile nell’esperienza”<sup>63</sup>. Come si è visto in precedenza, nel campo della libertà i concetti della ragione hanno una valenza costitutiva.

Ed è proprio contro coloro che attaccano questa immediata valenza pratica della teoria morale, il cuore stesso del criticismo, che Kant si concentra. Infatti la “massima” che qualcosa valga in teoria ma non in pratica, “divenuta così comune nei nostri tempi ricchi di parole e vuoti di fatti, quando sia applicata alle materie morali (ai doveri della morale o del diritto), prepara gravissimi danni, poiché qui si ha a che fare con il canone della ragione pratica, il cui valore nella prassi riposa interamente sulla sua

60 I. Kant, *Sopra il detto comune...*, cit., p. 237; ted. AA, VIII, p. 275.

61 *Ibidem*, p. 238; ted. AA, VIII, p. 276.

62 *Ibidem*, p. 239; ted. AA, VIII, p. 276.

63 *Ibidem*; ted. AA, VIII, p. 276 s.

conformità alla teoria che le sta a fondamento, e tutto va perduto, quando le condizioni empiriche e, come tali, contingenti dell’esecuzione della legge siano elevate a condizioni della legge stessa, sì che una pratica calcolata in rapporto a un probabile successo, secondo un’esperienza avuta fino ad ora, acquista il diritto di dominare la teoria, che ha valore per se stessa”<sup>64</sup>. Si rammenterà che già a proposito della Repubblica di Platone Kant aveva bocciato come “indegno di un filosofo” il “volgare ricorso a una presunta smentita dell’esperienza”.

Non si tratta quindi di una questione di poco conto. Basta considerare che in risposta alle obiezioni di critici conservatori come Gentz e Rehberg (concordi nel negare il diritto del popolo alla rivoluzione, ma fin troppo attenti alle ripercussioni dell’a priori nel diritto sugli equilibri dello *status quo*) Kant torna sull’argomento due anni dopo il *Detto comune*, nell’Appendice al *Progetto filosofico: per la pace perpetua*. Qui scrive che “la morale è già di per se stessa una pratica in senso oggettivo, come insieme di leggi che comandano incondizionatamente e secondo le quali *dobbiamo* agire ed è un’evidente assurdità, dopo che si è riconosciuto a questo concetto del dovere l’autorità che gli spetta, voler affermare che però non lo si può attuare”<sup>65</sup>.

Colui il quale segue tale convinzione è chiamato da Kant “politico morale”, che egli contrappone, come si è visto, al “moralista politico” che invece “si foggia una morale secondo gli interessi dell’uomo di Stato”<sup>66</sup>.

È proprio lo scritto *Sul preteso diritto di mentire a chiudere il cerchio*, come in parte si è già

64 *Ibidem*; ted. AA, VIII, p. 277.

65 I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 317; ted. AA, VIII, p. 370. Per un quadro complessivo della polemica, cfr. D. Henrich, (hrsgg. von), *Kant, Gentz, Rehberg. Über Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, 1967; inoltre, cfr. R. Maliks, *Kant and the Debate over Theory and Practice*, in S. Bacin/A. Ferrarin/C. La Rocca/M. Ruffing (Hrsgg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, cit., Bd. 4, pp. 744-51 s. Infine, cfr. C. Sabbatini, *Una cittadinanza razionale*, cit., pp. 235 ss.

66 I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 319; ted. AA, VIII, p. 372. In merito, cfr. D. Ferdori, *La saggezza del ‘politico morale’*, in S. Bacin/A. Ferrarin/C. La Rocca/M. Ruffing (Hrsgg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, cit., Bd. 4, pp. 647-58.

letto a proposito del *postulato*: “Per passare da una metafisica del diritto (che astrae da ogni contenuto fondato sull’esperienza) ad un principio fondamentale della *politica* (che applica il concetto del diritto ai casi pratici) e per esso alla soluzione di un problema politico, il filosofo stabilirà: 1) un *assioma*, cioè un principio apoditticamente certo, che procede direttamente dalla definizione di un diritto esterno (accordo della *libertà* di ciascuno con la *libertà* di ogni altro secondo una legge universale); 2) un *postulato* della legge pubblica esterna, come volontà concorde di tutti secondo il principio dell’*uguaglianza*, senza la quale non avrebbe luogo la *libertà* di ciascuno; 3) un *problema* consistente nel fare in modo che in una così grande società sia tuttavia conservata la concordia secondo i principi della *libertà* e dell’*uguaglianza* (cioè mediante un sistema rappresentativo)”<sup>67</sup>.

#### LA STRUTTURA DELLO SCRITTO

Kant dedica le tre sezioni del *Detto comune* a confutare i suoi avversari, esaminando dapprima il caso “di un uomo privato, che sia però uomo d’affari”, poi dell’ “uomo politico” e infine dell’ “uomo cosmopolitico o cittadino del mondo in generale”. Si tratta di sezioni che egli indica come dedicate “alla morale in generale”, alla “politica (in riferimento al bene dello stato)” e cioè al “diritto pubblico” ed infine al “punto di vista cosmopolitico” relativo al “bene della specie umana nel suo complesso” ovvero al “diritto internazionale”<sup>68</sup>.

Gli avversari individuati come esponenti del primo e del terzo punto sono rispettivamente Garve e Mendelssohn. A Garve, che accusa il rigore morale kantiano di essere addirittura contrario alla ricerca della felicità, Kant obietta che la prima cosa non esclude la seconda, ma che offre una guida certa ed indefettibile per l’agire rispetto alla molteplicità eslege della felicità stessa<sup>69</sup>. A Mendelssohn, che contesta l’idea di un

67 I. Kant, *Sopra un preteso diritto di mentire...*, cit., p. 363 s; ted. AA, VIII, p. 429.

68 I. Kant, *Sopra il detto comune...*, cit., p. 240; ted. AA, VIII, p. 277 s.

69 Cfr. *ibidem*, pp. 240-52; ted. AA, VIII, pp. 278-89.

progresso del genere umano “verso il meglio”, l’autore replica che esiste un piano provvidenziale che spinge gli uomini ad unirsi per uscire dalla condizione di ostilità (così nella condizione di natura come nei rapporti tra gli Stati) ed entrare, se non in una “comunità cosmopolitica sotto un unico sovrano”, almeno in un “condizione giuridica di federazione sulla base di un diritto internazionale stabilito in comune”<sup>70</sup>.

#### IL RAPPORTO DELLA LA TEORIA CON LA PRATICA NELLA POLITICA

Nella seconda parte dello scritto Kant se la prende con Hobbes, considerato il tipico esponente dell’assolutismo e come il teorico di una sovranità che, a quanto pare, non rispetta in alcun modo quei diritti che la dignità e la personalità garantiscono all’uomo come essere libero e razionale<sup>71</sup>.

Per illustrare questa parte vorrei partire dalle definizioni kantiane di: “diritto” considerato come “la limitazione della *libertà* di ciascuno alla condizione del suo accordo con la *libertà* di ogni altro, in quanto ciò è possibile secondo una legge universale”; “diritto pubblico” come “l’insieme delle leggi esterne che rendono possibile tale accordo generale”<sup>72</sup>. Anche qui Kant mostra che non dare prescrizioni in rapporto alla felicità non significa affatto eliderla dall’orizzonte vitale dell’uomo, in questo caso come membro del corpo politico<sup>73</sup>. Scrive infatti che questo “concetto di diritto esterno in generale deriva interamente dal concetto di *libertà* nei rapporti esterni degli uomini tra loro e non ha nulla a che

70 Cfr. *ibidem*, pp. 273-81; ted. AA, VIII, pp. 307-13. Sullo sviluppo del diritto cosmopolitico secondo una linea che dal 1793 al 1795 culminerebbe “nel modello di una repubblica (federale) mondiale”, cfr. N. De Federicis, *Kant’s Defense of a World Republic between 1793 and 1795, Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, cit., Bd. 4, pp. 623-34.

71 Cfr. I. Kant, *Sopra il detto comune...*, cit., p. 270 s; ted. AA, VIII, p. 303 s.

72 *Ibidem*, p. 254; ted. AA, VIII, p. 289 s.

73 Per una valutazione complessiva del tema della felicità nel pensiero politico e giuridico kantiano, cfr. L. Scuccimarra, *Kant e il diritto alla felicità*, Roma, 1997.

fare con il fine che tutti gli uomini hanno naturalmente (la ricerca della felicità) e con la prescrizione dei mezzi per conseguirlo". Un simile plesso di rapporti tra le libertà esterne esige naturalmente un sistema di garanzie: "Poiché ogni limitazione della libertà mediante l'arbitrio di un altro è *coazione*, ne segue che la costituzione civile è un rapporto di uomini liberi che [...] vivono sotto l'imperio di leggi coattive; la ragione stessa così vuole, e precisamente la ragion pura *a priori* legislatrice, che non ha riguardo a scopi empirici di sorta (i quali tutti si possono comprendere sotto il nome generale di felicità)"<sup>74</sup>. A differenza di altre unioni, Kant definisce "fine a se stessa" l'unione di questa "società" come "stato civile", in quanto è "fine che ognuno *deve avere*" e cioè non è subordinata al raggiungimento di altri obiettivi che la garanzia della stessa libertà, quella appunto che non è soggetta ad essere ridotta a mezzo in vista d'altro<sup>75</sup>.

#### LA FELICITÀ DELL'UOMO

Posso solo accennare al rilievo che queste tesi assumono rispetto alle scienze camerali<sup>76</sup> ed in generale alle *Polizeiwissenschaften*<sup>77</sup>, per le quali il pretesto della cura del cosiddetto benessere dei sudditi diviene un autentico strumento di pressione politica. La faccenda viene esaminata da Kant, trattando del primo "principio a priori" dello "stato civile" come "stato giuridico": "la libertà di ogni membro della società, in quanto uomo". Ribadita l'esclusione della felicità dall'ambito di disposizione del legislatore,

74 I. Kant, *Sopra il detto comune...*, cit., p. 254; ted. AA, VIII, p. 289 s.

75 *Ibidem*, p. 253; ted. AA, VIII, p. 289.

76 Per una trattazione ormai classica del cameralismo, cfr. P. Schiera, *Dall'Arte di Governo alle Scienze dello Stato. Il Cameralismo e l'Assolutismo tedesco*, Milano, 1968; inoltre cfr. E. Tortarolo, *La ragione sulla Sprea*, cit., pp. 121 ss.

77 Sulle *Polizeiwissenschaften* con particolare riferimento all'età dell'illuminismo, cfr. K. Wolzendorff, *Der Polizeigedanke des modernen Staats. Ein Versuch zur allgemeinen Verwaltungslehre unter besondere Berücksichtigung der Entwicklung in Preußen*, Aalen, 1964, pp. 54-86; ancora, in riferimento allo sviluppo di tali scienze tra Sei e Settecento, cfr. H. Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, München, 1986, pp. 92-190.

è proprio qui che si denuncia come "il peggior dispotismo" quello di un "*governo paternalistico*" che tratta i "sudditi" come "figli minorenni", costringendoli a "comportarsi solo passivamente" e lasciando che "il capo dello Stato giudichi in qual modo essi *devono essere felici*"<sup>78</sup>.

Non è forse inutile tornare alle pagine della *Critica della ragion pura* sulla *Repubblica* platonica per ritrovare nella coesistenza delle libertà e nell'esclusione della felicità come scopo delle leggi un decisivo elemento di continuità, rinsaldato dal valore dell'idea che nel campo della libertà ha un peso *costitutivo* e dunque è per Kant proprio una teoria concepita in perfetta unione con la prassi.

#### L'UGUAGLIANZA DEI SUDDITI

È in virtù della comune e coattiva subordinazione alle leggi che Kant enuclea il secondo "principio a priori" dello "stato civile": "l'uguaglianza degli individui in quanto sudditi". In merito scrive: "Tutti quelli che sono sottoposti a leggi sono sudditi in uno Stato e sono quindi sottoposti a una legge coattiva al pari di ogni altro membro della comunità, fatta eccezione di un'unica persona (fisica o morale): il capo dello Stato, attraverso il quale soltanto ogni coazione giuridica può essere esercitata". Se il sovrano potesse essere costretto a sua volta, osserva Kant, verrebbe meno, con l'unicità della coazione, la stessa certezza del diritto. Il sovrano rappresenta dunque l'istanza massima di garanzia dell'esercizio di tale diritto di coazione che, legato alla libertà dell'individuo, è "diritto innato" ed "universalmente uguale". Perciò Kant esclude (qui in un'ottica pienamente liberale)<sup>79</sup> tutte le "prerogative ereditarie", sostenendo che "ogni membro dello Stato deve poter pervenire [...] a quel grado di posizione sociale [...] al quale possono elevarlo il suo talento, la sua

78 I. Kant, *Sopra il detto comune...*, cit., p. 254 s; ted. AA, VIII, p. 290 s.

79 Per una valutazione del rapporto di Kant con il pensiero liberale, cfr. N. De Federicis, *Kant 'politico'? A margine del rapporto di Kant col liberalismo*, in G.M. Chiodi/G. Marini/R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, cit., pp. 159-65; A. Pinzani, *Il cittadino kantiano tra liberalismo e repubblicanesimo*, in "Filosofia politica", XVIII.1 (2003), pp. 109-25.

operosità e la sua fortuna”. Insomma “la nascita non è un fatto che dipenda da chi è nato, e quindi non può da essa sorgere disuguaglianza di stato giuridico e neppure sottomissione a leggi coattive, che non siano quelle che l’individuo, come suddito dell’unico supremo potere legislativo, ha in comune con ogni altro”<sup>80</sup>.

#### L’INDIPENDENZA DEI CITTADINI

Di tali considerazioni, in special modo a proposito dei privilegi legati alla nascita, conviene tener conto parlando della sezione successiva, dedicata all’ “*indipendenza* [...] di un membro della comunità in quanto *cittadino*, cioè come partecipe del potere legislativo”<sup>81</sup>. Si tratta in sostanza del godimento dei diritti politici ed è questo che distingue il cittadino kantiano (*Bürger*) come *citoyen* dall’abitante della città o borgo, il *bourgeois*<sup>82</sup>: l’unico di cui si trovi traccia nel citato sistema cetuale dell’*Allgemeines Landrecht*. L’uguaglianza costituisce lo zoccolo duro, lo strato intermedio tra uomo e cittadino che tiene unita la compagine sociale, in modo tale che, secondo la visione di Kant, i non cittadini “come membri della comunità sono tenuti all’osservanza di tali leggi e partecipano alla protezione offerta dalle medesime [...] come consociati sotto la protezione dello Stato”<sup>83</sup>.

Prima di affrontare le implicazioni di tale impostazione in rapporto alle teorie del patto sociale, vorrei dare uno sguardo a chi siano per Kant i cittadini e, per contrasto, i consociati: “La qualità che si esige per essere cittadino, oltre a quella *naturale* (che non sia un bambino, né una donna), è questa unica: che egli sia padrone di sé (*sui iuris*) e quindi abbia una qualche proprietà [...] che gli procuri i mezzi di vivere; e ciò nel senso che, nei casi in cui per vivere deve acquistare da altri, egli li acquisti solo mediante alienazione di ciò che è suo e non per concessione che egli faccia dell’uso delle sue forze”. Tentando di spiegare, Kant aggiunge che si considera

cittadino chi aliena un “*opus*” e cioè un prodotto, ma non colui che effettua la “*praestatio operae*” con cui un individuo “cede l’uso delle sue forze all’altro”. Con un sussulto di buon senso (il solo rimastogli in questa pagina) riconosce però che “è difficile determinare i requisiti per pretendere alla condizione di uomo padrone di sé (*sui iuris*)”<sup>84</sup>. Ciò appare tanto più strano se si considera, come vedremo, che per Kant quando si ha a che fare con il diritto e dunque con la pura ragione, non ci si può sbagliare.

Prescindendo da altre considerazioni di più ampio spettro, ciò che qui mi interessa vagliare è se l’autore sia rimasto fedele alla promettente impostazione con cui ha saldato ideale e reale, teoria e prassi nell’uguale dignità dell’uomo. Direi che in questo caso vale anche per lui ciò che ha detto di Platone, insistendo sulla necessità di interpretare gli autori meglio di quanto non abbiano fatto con se stessi. Pensiamo alla donna, innanzitutto: in patente contraddizione con gli argomenti dello stesso autore, l’uomo perpetua rispetto a lei un privilegio di nascita, escludendola dal godimento dei diritti politici e non ci sono talento, operosità o fortuna che tengano per la sua elevazione sociale. Passiamo agli “*operarii*”; in base a ciò, ai sostenitori della tesi di un Kant democratico sfugge il dettaglio che in tal modo i tre quarti dell’attuale popolazione, che svolge un lavoro dipendente, sarebbero esclusi dal diritto di voto. Se la risposta fosse che non si può chiedere a Kant di non essere figlio del suo tempo, si potrebbe tuttavia opporre che qui egli non sta ragionando da *politico morale* (come vorrebbe e dovrebbe) ma *moralista politico* e che concede all’esperienza più di quanto riconosca alla ragione pratica. Se è vero che l’esclusione liberale dal voto delle fasce economicamente disagiate nasce dalle perplessità non solo sul loro livello di alfabetizzazione, ma addirittura sul loro effettivo interesse a mantenere e sviluppare l’ordine costituito, allora anche Kant qui sta ragionando in base all’esito e non al principio.

80 I. Kant, *Sopra il detto comune...*, cit., pp. 255-8; ted. AA, VIII, pp. 291-4.

81 *Ibidem*, p. 259; ted. AA, VIII, p. 294.

82 Cfr. *ibidem*, p. 260; ted. AA, VIII, p. 295.

83 *Ibidem*, p. 259; ted. AA, VIII, p. 294.

84 *Ibidem*, p. 260; ted. AA, VIII, p. 295.

## IL CONTRATTO ORIGINARIO

Il contratto originario costituisce la chiave di volta di questa costruzione<sup>85</sup>. Esso è lo strumento di garanzia per i sudditi, siano essi consociati o cittadini. Se “una legge pubblica, che determina per tutti ciò che a loro dev’essere giuridicamente lecito o illecito, è l’atto di una volontà pubblica da cui deriva tutto il diritto, e che quindi non deve poter fare torto a nessuno”, occorre che questa sia frutto della “volontà [...] del popolo intero”<sup>86</sup>. Tale presunzione di unanimità e principio di legittimazione del potere legislativo è “la legge fondamentale che solo può emanare dalla volontà generale (riunita) del popolo [...] il contratto originario”<sup>87</sup>.

Come rammentavo all’inizio, Kant sottolinea che non si tratta di un “fatto”, bensì di “una semplice idea della ragione, ma che ha indubbiamente la sua realtà (pratica) che consiste nell’obbligare il legislatore a far leggi come se dovessero derivare dalla volontà comune di tutto un popolo e nel considerare ogni suddito, in quanto vuol essere cittadino, come se avesse dato il suo consenso a una tale volontà”. Un simile strumento è descritto come “la pietra di paragone della legittimità di una qualsiasi legge pubblica”, capace di mostrare come “non [...] giusta” una legge di cui non si potesse presumere il “consenso” del “popolo”<sup>88</sup>. Si tratta di un “criterio infallibile e a priori” perché concerne il “diritto” (e dunque la ragione) e non ha nulla a che fare con le mutevoli preferenze della felicità<sup>89</sup> ed è rimesso al solo “giudizio del legislatore”. Anche nel caso in cui una legge fosse ingiusta, Kant non ha dubbi: “non c’è altro da fare che obbedire”<sup>90</sup>.

Ciò si connette alla ben nota condanna kantiana del diritto di “resistenza”, la quale “avrebbe luogo secondo una massima che, generaliz-

zata, distruggerebbe ogni costituzione civile, sì che ne andrebbe distrutto il solo stato in cui gli uomini possano in generale trovarsi in possesso dei loro diritti”. Quindi la “resistenza al supremo potere legislativo” va incontro ad un “divieto [...] assoluto, [...] se anche quel potere o chi lo rappresenta, il capo dello Stato, violasse il contratto originario”<sup>91</sup>.

Con ciò Kant provoca anche le reazioni di ‘giacobini’ come Jakob e di Erhard (per loro l’applicazione dei principi a priori deve giungere, se necessario, alla rivoluzione) e riesce nella non facile impresa di metterli d’accordo con i conservatori, se non altro nell’essere tutti in parziale *disaccordo* con qualche sua posizione<sup>92</sup>. In questa sede posso solo osservare che qui Kant converge con il criticato Hobbes (e con altri autori) nel teorizzare un patto unico, in cui associazione e soggezione avvengono contemporaneamente e, con il conferimento del potere al sovrano, decretano la nascita dello stesso popolo, che ne è rappresentato<sup>93</sup>. In tal senso la negazione kantiana del diritto di resistenza non fa che rispondere alla logica ferrea di questo patto, che dice press’a poco: *niente sovrano, niente popolo*. Quindi chi si ribella al sovrano si pone automaticamente fuori del corpo politico: “il popolo non può reagire come corpo comune, ma solo come massa in rivolta”<sup>94</sup> ed è contraddittorio prevedere una norma costituzionale che autorizzi una simile sedizione, poiché sarebbe un atto di autodissoluzione dello Stato, con l’ulteriore riserva di chi fosse competente a decidere sulla sua applicazione<sup>95</sup>.

85 In merito, cfr. F. Fiore, *L’idea di contratto originario nella filosofia del diritto kantiana*, in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano, 1998, pp. 237-72.

86 I. Kant, *Sopra il detto comune...*, cit., p. 259; ted. AA, VIII, p. 294.

87 *Ibidem*, p. 260; ted. AA, VIII, p. 295.

88 *Ibidem*, p. 262; ted. AA, VIII, p. 297.

89 *Ibidem*, p. 264; ted. AA, VIII, p. 299.

90 *Ibidem*, p. 263; ted. AA, VIII, p. 297 s.

91 *Ibidem*, p. 265; ted. AA, VIII, p. 299. Per un’ampia valutazione del problema, condotta attraverso una contestualizzazione nel pensiero politico tedesco del Settecento, cfr. L. Scuccimarra, *Obbedienza, resistenza, ribellione. Kant e il problema dell’obbligo politico*, Roma, 1998.

92 Cfr. R. Maliks, *Kant and the Debate over Theory and Practice*, cit., pp. 746 ss.

93 Cfr. M. Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, 2000, pp. 131 ss; inoltre, cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano, 2003, pp. 80 ss.

94 I. Kant, *Sopra il detto comune...*, cit., p. 268; ted. AA, VIII, p. 302.

95 Cfr. *ibidem*, p. 269; ted. AA, VIII, p. 303.

Vorrei solo proporre un paio di osservazioni sull'idea del contratto e sulla sua interpretazione kantiana, anzi sull'autointerpretazione che l'autore dà della propria teoria, derivando dalle premesse stabilite. Le stesse limitazioni poste da Kant all'esercizio dei diritti politici paiono infatti poco coerenti con l'idea del contratto; seguendo l'autore, all'atto della costituzione dello Stato l'individuo si priverebbe del più importante dei diritti e cioè della partecipazione al potere sovrano di legiferare, subordinando l'esercizio di tale prerogativa, che è fondata sull'inalienabile possesso di una ragione puramente pratica e sulla conseguente dignità, alla condizione empirica di esercitare un mestiere piuttosto che un altro, magari non solo in base a talento o operosità, ma a causa della *fortuna* avversa; oppure accetterebbe di privarsi dei diritti politici per il mero fatto (puramente naturale ed indipendente dalla sua libera volontà) di essere donna. Sembra che anche qui la teoria sia un passo indietro rispetto alla pratica.

#### SULL'IPOTESI DI UN KANT DEMOCRATICO

Occorre dare atto dei tentativi di superare tale *impasse*, compiuti dai sostenitori di una linea democratica nella *Pace perpetua*<sup>96</sup>; non concordo però con la chiave ermeneutica di simili letture, le quali implicano per giunta il presupposto che Kant, nel giro di quattro anni, dapprima circoscriva ad alcuni soggetti il godimento dei diritti politici (*Detto comune* del 1793), poi lo estenda a tutti (*Per la pace perpetua* del 1795) e infine ci ripensi,

96 Sulla complessiva 'tenuta' concettuale della terna uomo-suddito-cittadino presentata nel *Detto comune* (e recepita nella *Metafisica dei costumi*) rispetto ad una pretesa "controdottina" [*Gegendoktrin*] democratica presente nella *Pace perpetua*, cfr. R. Brandt, *Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit*, in *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hrsg.), *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption*, Frankfurt am Main, 1989, p. 112; in merito, cfr. C. Sabbatini, *Una cittadinanza razionale*, cit., pp. 101-31. Per una recente interpretazione democratica (ancora basata sulla *Pace perpetua*) della predetta terna, cfr. R. Perni, *Un'analisi della repubblica kantiana in una prospettiva cosmopolitica*, in S. Bacin/A. Ferrarin/C. La Rocca/M. Ruffing (Hrsg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, cit., Bd. 4, pp. 801-6.

tornando al punto di partenza (*Metafisica dei costumi* del 1797).

Nella *Pace perpetua* Kant parla della "costituzione repubblicana [...] scaturita dalla pura fonte del diritto" e scrive che tale costituzione è "fondata": "1) sul principio della *libertà* dei membri di una società (come uomini); 2) sul principio della *dipendenza* di tutti da un'unica comune legislazione (come sudditi); 3) sulla legge dell'*uguaglianza* di tutti (come cittadini)". In nota viene specificato: a) che la "*libertà giuridica*" va intesa "come la facoltà di non obbedire ad altre leggi esterne, se non a quelle a cui io ho potuto dare il mio assenso"; b) che "il principio della *dipendenza giuridica* [...] è implicito nel concetto di una costituzione politica in generale"; c) che "l'*uguaglianza esterna* (o giuridica) in uno Stato consiste in quel rapporto dei cittadini secondo il quale nessuno può obbligare legittimamente l'altro a qualche cosa, senza che nel tempo stesso egli si sottoponga alla legge secondo la quale egli può a sua volta essere obbligato dall'altro nello stesso modo"<sup>97</sup>.

È appunto l'*uguaglianza* legata allo *status* di cittadino ad attrarre i lettori democratici di Kant. Tuttavia nella lunga nota in cui si occupa della "*libertà giuridica* (e come tale esterna)" e del "diritto all'*uguaglianza*, come sudditi, di tutti i cittadini dello Stato", l'autore non tratta quest'ultima con riguardo all'universale esercizio dei diritti politici; si limita alla comune subordinazione alla legge e alla "questione dell'ammissibilità o meno di una *nobiltà ereditaria*", ovvero "se il grado attribuito dallo Stato a un suddito rispetto all'altro debba prevalere sul *merito* o questo su quello"<sup>98</sup>. In tal modo Kant non fa che riprendere un argomento centrale del *Detto comune*, dove, sempre a proposito dell'*uguaglianza*, sostiene che "non può sussistere nessun privilegio innato di un membro della comunità civile, in quanto suddito, rispetto ad altri, e <che> nessuno può trasmettere per via di successione ai suoi discendenti il privilegio della posizione sociale". Kant ha cura di sottolineare che è invece piena-

97 I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 292; ted. AA, VIII, p. 349 s.

98 *Ibidem*, p. 293; ted. AA, VIII, p. 350.

mente legittima la trasmissione ereditaria dei beni acquistati da ciascuno con “il suo talento, la sua attività, la sua fortuna” anche in presenza di una “considerevole disuguaglianza nelle condizioni economiche”, “purché a nessuno [...] sia impedito [...] di elevarsi a condizione uguale a quella degli altri”<sup>99</sup>. Quest’uguaglianza è dunque il prerequisito ineludibile per il godimento dei diritti politici in capo alla cerchia limitata dei cittadini.

La trattazione della cittadinanza nella *Pace perpetua*, per quanto Marini voglia bollare come *acritico* chi la pensi così<sup>100</sup>, non prescinde affatto dal non democratico “principio della ‘indipendenza economica’ (*sibi sufficientia*)” del *Detto comune*. Kant sembra piuttosto concentrarsi su di esso e riprenderne la tesi che “questa generale uguaglianza degli uomini come sudditi di uno Stato può perfettamente coesistere con la massima disuguaglianza nella quantità e nel grado del loro possesso, sia che si tratti di superiorità fisica o spirituale degli uni rispetto agli altri, sia che si tratti di disuguaglianza esteriore di beni di fortuna e in generale di diritti (e possono essere molti) degli uni rispetto agli altri”<sup>101</sup>.

A mio avviso si tratta di elementi di continuità<sup>102</sup> che non giustificano l’idea di una pretesa “evoluzione <kantiana> in senso democratico”<sup>103</sup> e che non lasciano alcuno spazio nemmeno all’ipotesi di una simile, improbabile parentesi nello scritto del ’95. L’esclusione dell’ereditarietà del privilegio e la connessa conferma del merito rimangono nell’alveo della cittadinanza come esercizio dei citati diritti politici, che resta subordinato all’essere *padrone di sé ed avere una qualche proprietà che procuri i mezzi per vivere, alienando dei prodotti*<sup>104</sup>.

99 I. Kant, *Sopra il detto comune...*, cit., p. 257 s; ted. AA, VIII, p. 293.

100 Cfr. G. Marini, *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Pisa-Roma, 1998, p. 28.

101 I. Kant, *Sopra il detto comune...*, cit., p. 256; ted. AA, VIII, p. 291 s.

102 Su una tale continuità, cfr. G. Duso, *Il carattere ideale della costituzione repubblicana in Kant*, cit., p. 38 s.

103 R. Perni, *Un’analisi della repubblica kantiana in una prospettiva cosmopolitica*, cit., p. 804.

104 Cfr. I. Kant, *Sopra il detto comune ...*, cit., p. 260; ted. AA, VIII, p. 295.

Nella *Metafisica dei costumi* è sempre l’uguaglianza che, legata al merito, fa sì che chiunque possa diventare cittadino o smettere di esserlo. Qui Kant innanzitutto riafferma il predetto criterio e sostiene che “soltanto nella capacità di esprimere il voto consiste la qualifica di cittadino”, la quale “presuppone l’indipendenza”; poi accomuna all’interno della *cittadinanza* tutti i consociati-sudditi, ricorrendo alla distinzione del “cittadino attivo da quello passivo, sebbene il concetto di cittadino passivo sembri contraddire la definizione del concetto di cittadino in generale”. Da un lato quest’ultima cautela riprende e circostanzia la formula dell’uguaglianza dei cittadini nella *Pace perpetua*; dall’altro la *Metafisica dei costumi* reintroduce tra tali *cittadini* attivi e passivi le medesime differenze poste nel *Detto comune*, sostenendo che “questa dipendenza dalla volontà di altri e l’ineguaglianza [dei non autosufficienti economicamente e delle donne] non sono affatto in contrasto con la libertà e l’uguaglianza di queste stesse persone considerate *come uomini*” e concludendo che “tutti nel popolo possono elevarsi dalla condizione passiva a quella attiva”<sup>105</sup>.

#### LA RILETTURA DI BERGK

Un tentativo di sviluppare le *potenzialità democratiche* della ragion pratica (non esplorate da Kant) viene invece compiuto da Bergk: autore nel 1796 delle *Ricerche sul diritto naturale, pubblico e dei popoli con una critica della recente costituzione della repubblica francese* e nel 1797 delle *Lettere sui principi metafisici della dottrina kantiana del diritto*. La sua declinazione del criticismo punta sulla riforma della triade uomo-suddito-cittadino: indipendenza dell’uomo; uguaglianza del suddito; libertà del cittadino. L’indipendenza come forma negativa della libertà morale (come inaccessibilità della sfera interiore ai condizionamenti esterni), diviene il presupposto della cittadinanza in quanto attuazione della libertà, che si esprime con l’assenso dato alle leggi da parte di tutti. L’uguaglianza, pur restando condizione del suddito, si trasforma così da

105 I. Kant, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 235 s; ted. AA, VI, p. 314 s.

passività a fondamento della partecipazione del cittadino alla vita dello Stato<sup>106</sup>.

Il passaggio dall'uguaglianza passiva kantiana ad una partecipativa riporta la pari dignità morale al centro dell'attività politica. Ne deriva una repubblica democratica in cui vigono il suffragio universale e la separazione dei poteri. Essa è guidata dai rappresentanti del popolo che, *attraverso loro, decide su se stesso*. Il *contratto sociale*, kantianamente *semplice idea della ragione*, viene così attualizzato nella dimensione storico-empirica dell'attività umana<sup>107</sup>.

Credo che questo sia forse, rileggendo Kant oltre Kant, un modo più autentico di interpretare le sue stesse parole a proposito del "diritto pubblico", allorché scrive nel *Detto comune* che "tale idea deve considerarsi fondata su principi a priori (poiché l'esperienza non può far conoscere quello che il diritto è in sé) e allora si dà anche una teoria del diritto pubblico, tale che la pratica è senza valore, se non si accorda con essa"<sup>108</sup>.

*Carlo Sabbatini è professore associato di Filosofia del diritto presso l'Università di Macerata. Si è occupato prevalentemente del pensiero giuridico nella filosofia classica tedesca. Per Bompiani ha recentemente curato l'edizione delle Maniere scientifiche di trattare il diritto naturale di G.W.F. Hegel.*

carlo.sabbatini@unimc.it

106 Cfr. J.A. Bergk, *Briefe über Immanuel Kant's Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Leipzig u.a., 1797, pp. 182-83; in merito, cfr. J. Garber, *Liberaler und demokratischer Republikanismus. Kants Metaphysik der Sitten und ihre radikaldemokratische Kritik durch J. A. Bergk*, in O. Büsch-W. Grab (hrsgg.), *Die demokratische Bewegung in Mitteleuropa im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Berlin, 1980, pp. 275 e C. Sabbatini, *Una cittadinanza razionale*, cit., p. 97 s.

107 Cfr. J.A. Bergk, *Untersuchungen aus dem Natur- Staats- und Völkerrechte mit einer Kritik der neuesten Konstitution der französischen Republik*, o. O., 1796 (Neudruck Kronberg/Ts. 1975), p. 100 e p. 282; Id., *Briefe über Immanuel Kant's Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, cit., p. 179 s, pp. 193 ss e p. 245; in merito, cfr. J. Garber, *Liberaler und demokratischer Republikanismus*, cit., p. 268 e C. Sabbatini, *Una cittadinanza razionale*, cit., p. 75 s.

108 I. Kant, *Sopra il detto comune...*, cit., p. 272 s; ted. AA, VIII, p. 306.