

Collana
Filosofia e Politica

Giuseppe Duso

Idea di libertà e costituzione
repubblicana nella filosofia
politica di Kant

Polimetrica
International Scientific Publisher

2012 Polimetrica ® S.a.s.
Corso Milano, 26
20900 Monza – Italia
Tel. 039.2301829
Web site: www.polimetrica.com

ISBN 978-88-7699-xxx-x Edizione stampata

L'edizione a stampa dell'opera è protetta dalle ordinarie norme del copyright; l'edizione elettronica, se disponibile on line sul sito dell'Editore - www.polimetrica.com - viene diffusa secondo le regole e la licenza che l'Editore riporta sul proprio sito e sulla stessa edizione elettronica.

Stampato presso

Indice

1. La domanda sulla giustizia e la soluzione moderna.....	7
2. Il nuovo concetto cardine della scienza politica: la libertà	13
3. Giustizia e diritto in Kant.....	25
4. L'obbligazione politica e i principi che la fondano nello scritto "Sul detto comune"	29
5. Il contratto sociale e la negazione del diritto di resistenza.....	39
6. Contro Hobbes: la libertà di penna	51
7. I principi repubblicani e il loro carattere ideale	57
8. Rappresentare l'idea	67
9. La libertà tra arbitrio e volontà	85
10. L'idea di libertà.....	93
11. La Rechtslehre e lo Stato "in der Idee".....	105
12. Mutamenti nel pensiero di Kant?.....	119

Nota editoriale

Questo piccolo libro è nato come dispensa per gli studenti (pubblicata dalla CLEUP. Padova nel 2004). Anche in questa veste non ha ulteriori ambizioni e vuole avere il carattere di un aiuto agli studenti per accostarsi alla filosofia politica kantiana. Caratteristica di questa lettura è l'attenzione critica alle dottrine del diritto naturale, che costituiscono il contesto concettuale all'interno del quale Kant attua la sua riflessione sulla politica e sullo Stato, e il tentativo di cogliere la logica dei testi. Può allora costituire uno strumento utile, magari per venire criticato in favore di una lettura diversa, solo se questo testo viene rapportato continuamente ai testi a cui ci si riferisce. Agli studenti dunque questo libro è dedicato. Un ringraziamento particolare all'amica Carla De Pascale, che ha pazientemente letto il testo fornendo utili suggerimenti, pur non condividendo alcuni punti caratterizzanti dell'interpretazione proposta del pensiero kantiano; inoltre al dott. Pierpaolo Cesaroni per la messa a punto editoriale.

La domanda sulla giustizia e la soluzione moderna

Se ci poniamo oggi la domanda riguardante ciò che è giusto o non giusto fare in relazione alla vita in comune degli uomini, il nostro pensiero viene subito riportato a regole formali. In generale un comportamento giusto è quello che si sottopone a regole universali e comuni, che non colloca qualcuno in situazioni di privilegio e di vantaggio nei confronti degli altri, che si muove cioè all'interno del principio di uguaglianza. Per quanto riguarda l'aspetto dell'obbligazione politica, la giustizia sembra richiedere la non dipendenza degli uomini dal comando personale di qualcuno, dunque l'indipendenza e la libertà personale, l'uguale possibilità di esprimere la propria volontà e di far sì che, "democraticamente", la propria volontà conti, sia efficace nella vita collettiva¹. Tutto ciò implica che la risposta

¹ Da quanto qui si dice non viene coinvolta immediatamente la domanda sulla giustizia sociale e la lotta per la "giusta" affermazione di soggetti collettivi emarginati dalla scena politica. Rimando ad altra sede questa questione (per una prima impostazione rimando al mio *Crisi della sovranità: crisi dei diritti?* in *Il futuro dei diritti umani nella costruzione del nuovo ordine mondiale*, a cura di A. Carrino, Guida, Napoli 2003, pp. 83-103, dove cerco di mostrare che la critica ai diritti come fondamento della politica non comporta la svalutazione delle lotte per i diritti; al contrario per comprendere ciò che avviene in quelle lotte, e cioè l'azione politica in

al problema della giustizia possa trovarsi nell'ambito di regole universali e formali, giuridiche, valide per tutti, e all'interno di una società regolata dalle leggi, ma da leggi che siano espressione di un comando collettivo che non tenda a privilegiare nessuno e che valga per tutti, anche per coloro che le promulgano. In altri termini ciò che è implicato è lo scenario dello Stato moderno, nel suo compimento concettuale come "Stato di diritto", o di ciò che comunemente si intende mediante il connubio corrente dei termini – non immediatamente consonanti - di "liberale" e "democratico" come indicanti i valori comuni che devono guidare le nostre società.

Potrebbe sembrare superfluo affermare che tale modo di porre il problema, che intende rivestire un carattere di verità e universalità, è in realtà il prodotto di una stagione culturale e di un'epoca determinata dello sviluppo del pensiero. Ma superfluo non lo è, se è vero che molto spesso la stessa coscienza della modernità di tale concezione serve a mostrare il *progresso* nei confronti di periodi considerati più oscuri, quali quello medievale, oppure di periodi più radiosi, come quello della filosofia greca, nella quale i principi razionali e universali caratterizzanti la natura umana (e non si nutre il dubbio che questi si identifichino con quelli che si sono affermati nell'età moderna) sarebbero stati bensì meritoriamente individuati, ma tuttavia limitati a ristrette cerchie di persone e non estesi a tutti gli uomini. In tal modo i contesti di pensiero pre-moderni sono letti nell'ottica dei concetti moderni, sia nel caso che vengano criticati, sia nel caso che in essi si ravvisino anticipazioni, magari ancora imperfette, di quei valori che in seguito si imporranno e saranno comunemente accettati.

comune e la volontà di contare politicamente, bisogna superare quella politica basata su libertà e uguaglianza che, producendo la sovranità ha contraddittoriamente perso proprio il protagonismo politico dei cittadini.

Non è difficile riscontrare negli atteggiamenti qui indicati una mancata problematizzazione di concetti che sono unanimemente giudicati come *valori* e che costituiscono perciò la *doxa* comune sulla quale è utile esercitare la riflessione critica. È attraverso questi concetti che, non solo nella opinione comune, ma molto spesso anche nei lavori scientifici, si leggono le esperienze di pensiero del passato. Ben altro è invece il significato di quel pensiero, se viene correttamente considerato senza usare gli occhiali moderni, o meglio senza ritenere come assolutamente validi i concetti che noi, in quanto “moderni”, adoperiamo nella nostra riflessione, che intende avere carattere storico e critico.

In Platone e in Aristotele la giustizia non viene riportata a norme generali, per tutti valide e *legittimamente* promulgate, ma è considerata una virtù, la più ampia e perfetta delle virtù, che comprende tutte le altre e che è politica, in quanto si esercita nell’ambito della *polis*, della comunità; è dunque virtù essenziale al concetto stesso di uomo, della sua attività e della sua finalità. Non è presente qui la distinzione di ambito interno, regolato da una scienza morale od etica, e di ambito esterno, politico, riguardante i comportamenti esteriori e reciproci tra gli uomini e regolato dal diritto. La giustizia è virtù dei singoli uomini, ma, nello stesso tempo, non può che riguardare i rapporti tra gli uomini e dunque la sfera politica, che è etica. Non è qui possibile pensare alla distinzione, che si afferma nel moderno, tra morale e politica, tra un ambito interiore, individuale, e quello esterno della vita sociale regolata dalle norme giuridiche.

Un tale modo di intendere la giustizia non è più concepibile in un contesto in cui questa è ridotta a regole formali come avviene oggi. Se noi andiamo alla radice del nostro modo di pensare la giustizia, ancora una volta ci imbattiamo nella nascita della scienza politica moderna, ovverosia della nuova

scienza che affronta il problema della società razionale e giusta, cioè la *scienza del diritto naturale*². È con questa nuova scienza che avviene quella trasformazione radicale messa in luce da Hasso Hofmann, secondo la quale l'originario problema della giustizia perde la sua rilevanza e al suo posto si colloca la costruzione giuridica della società, che ha al centro come concetto fondamentale e valore unico quello della *libertà*³.

All'interno di questo assunto⁴ mi propongo, in primo luogo, di evidenziare il ruolo che ha avuto il concetto di libertà in funzione della nascita della sovranità moderna e della riduzione della giustizia all'ubbidienza alle leggi nell'ambito del pensiero hobbesiano. In secondo luogo vorrei tentare di mostrare come all'interno di uno dei punti più alti della riflessione sulla

² Cfr. su ciò G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1998³.

³ Si veda l'articolo di H. Hofmann, *Il diritto e il giusto: la questione della giustizia*, in "Filosofia politica", XV (2001), n. 1, pp. 57-67, e, più diffusamente, H. Hofmann, *Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000 (tr. it. di L. Basso e M. Tomba, a cura di G. Duso, *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica*, Laterza, Bari-Roma 2002).

⁴ Questo non è un presupposto, ma il frutto di una serie di ricerche personali e collettanee condotte in questi anni in una direzione storico-concettuale (si veda, oltre al volume collettaneo sul contratto sociale, G. Duso (a cura), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, sp. l'introduzione alla parte seconda: "Dal potere naturale al potere civile: l'epoca del contratto sociale", pp. 113-120, e *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Bari-Roma 1999, ora Polimetrica, Monza 2007 – anche www.polimetrica.com), che si incrociano con la decisa proposta di Hofmann sopra ricordata. Si tenga presente, per evitare fraintendimenti, che quando nel presente saggio si parla di diritto e della riduzione della giustizia a diritto, si intende il termine nel senso inaugurato dal diritto naturale moderno, che comporta un punto di partenza, costituito dai diritti degli individui che fondano la forma politica e il diritto di coazione, e un punto di arrivo, secondo cui il diritto è ridotto all'insieme delle leggi che hanno nello Stato la loro fonte.

libertà, quello costituito dalla filosofia di Kant, si dia la recezione della concezione giusnaturalistica, ma nello stesso tempo anche una sua radicale complicazione, una *filosofica* complicazione, che evidenzia l'aporia contenuta nel tentativo di dare al problema della giustizia una soluzione formale consistente nel diritto e che fa riemergere una domanda originaria sulla giustizia, non a caso connessa al nome di Platone. Questo percorso va in una direzione ben diversa da quella di coloro che intendono semplicemente individuare la diversità tra una posizione filosofica "antica" e il pensiero politico moderno, collegando epoche diverse a un diverso modo di ragionare. Una domanda originaria che ci permette il dialogo con i Greci (non che li riproponga come *modello*, secondo un atteggiamento normativistico tipicamente moderno) emerge nel cuore della stessa costruzione moderna e la pone *filosoficamente* in crisi. La costruzione moderna della forma politica e dello Stato come fonte del diritto prende le mosse proprio dalla questione della giustizia, e tuttavia tende, grazie alla soluzione di ordine che propone, a mettere tra parentesi e a neutralizzare quella questione. È significativo che sia proprio la riflessione sul concetto di libertà, che sta al centro di quella proposta che intendeva essere razionale e autosufficiente, a far riemergere quella domanda sulla giustizia che si intendeva neutralizzare.

Il nuovo concetto cardine della scienza politica: la libertà

Hasso Hofmann ha bene evidenziato lo scarto operato dalla scienza politica moderna a partire da Hobbes nei confronti dell'antica immagine della giustizia, mostrando da una parte come la famosa allegoria del buon governo di Ambrogio Lorenzetti sia espressione di un millenario modo di pensare la politica, e dall'altra come tutto ciò scompaia nel diritto naturale moderno, in cui la pietra angolare della costruzione è costituita dal concetto di libertà, che pone fuori dall'attenzione quella figura della giustizia che nell'allegoria ha un ruolo dominante¹. Questa rottura appare evidente se si prende chiara coscienza del fatto che il *governo* della città non è in alcun modo assimilabile a quell'esercizio del *potere*, a cui si può pensare solo dopo la nascita del concetto moderno di sovranità. La figura di chi governa, nell'affresco di Lorenzetti, non esprime una volontà

¹ H. Hofmann, *Bilder des Friedens oder die vergessene Gerechtigkeit*, Siemens-Stiftung, München 1997, su ciò rimando al mio *Die Aporien der Repräsentation zwischen Bild und Begriff*, in *Philosophie des Rechts und Verfassungstheorie*. Geburtstagssymposium für Hasso Hofmann, hrsg. H. Dreier, Duncker & Humblot, Berlin 2000, pp. 65-85, dove il confronto tra l'immagine del buon governo e quella del sovrano, che si trova nel frontespizio del *Leviatano*, viene condotto sulla base della categoria di *governo* e del concetto moderno di *potere*.

sovrana, che può prendere legittimamente le decisioni politiche e non è condizionata da nessun vincolo. Accanto e sopra la raffigurazione del governo stanno infatti le virtù teologali e cardinali, e l'immagine della giustizia ha un posto dominante e determinante, in quanto è la corda che da essa parte a congiungere in un unico legame governati e governante. Essa non può essere riportata alla volontà di colui che ha una posizione di comando e di governo, in quanto è superiore alla volontà soggettiva degli uomini, sia di chi governa, sia di chi è governato: sono piuttosto le non autosufficienti volontà degli uomini a doversi riferire ad essa.

È con Hobbes che la giustizia perde questo ruolo centrale, o perlomeno è nella costruzione teorica hobbesiana che questa perdita di centralità appare in tutta la sua evidenza. La questione della giustizia è accantonata in favore di una costruzione razionale che ha come punto di partenza diritto e libertà: questi diventano gli elementi essenziali per impostare "scientificamente" quella questione e per individuare, dunque, una risposta che vuole essere rigorosa e per tutti valida.

L'interrogazione sulla giustizia appare infatti agli occhi di Hobbes nello stesso tempo innegabile e pur tuttavia fonte di disordine e conflitto. Bisogna esorcizzare tale funzione negativa in relazione alla pace, alla tranquillità e alla sicurezza della vita. Non si può certo evitare di porre la domanda su quale sia il giusto comportamento degli uomini, ma si deve evitare che a questa domanda siano date risposte diverse, a cui i singoli conformino il loro comportamento, perché, in tal caso, l'unico inevitabile risultato è il conflitto permanente². In altri

² In realtà non è la domanda la fonte del conflitto: quest'ultima risiede piuttosto nella pretesa sicurezza delle risposte, nelle pretese verità, che confliggono tra loro proprio in quanto non intendono la natura di ricerca che caratterizza il pensiero e vengono a negare l'originarietà della domanda. Non è la filosofia a produrre dogmi contrapposti, ma è piuttosto la protervia della *doxa* ad essere motivo del conflitto. È sempre emblematico a questo

termini: bisogna farla finita con l'approssimativo procedere che ha caratterizzato per il passato la filosofia etica, per dar luogo ad un discorso scientifico che abbia valore universale e sia per tutti vincolante, per dar luogo dunque ad una *vera scienza* dell'agire dell'uomo e della società.

Si può ricordare la celebre frase, contenuta nella prefazione del *De cive*, riguardante “i dogmi bifronti dei filosofi morali, in parte retti e belli, in parte stolti e brutali, causa di ogni lotta e di ogni strage”; Hobbes continua: “poiché simili opinioni nascono ogni giorno, se qualcuno disperdesse quelle nubi e mostrasse, in base a ragioni fermissime, che non vi sono dottrine autentiche del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male, eccetto le leggi istituite in ciascuno Stato (*civitate*); e che nessuno deve ricercare se un'azione sarà giusta o ingiusta, buona o cattiva, eccetto chi dallo Stato ha ricevuto l'incarico di interpretare le sue leggi; costui non solo indicherebbe la via regia della pace, ma anche i sentieri oscuri e tenebrosi della sedizione. E non si può immaginare nulla di più utile”. Da ciò si trae la conclusione che “giusto” è obbedire alle leggi.

Ad un primo ascolto una tale affermazione può risultare lontana dal nostro modo di sentire e suonare come l'espressione di una concezione quasi positivista della legge e dello Stato; non solo, ma anche contraria a quel valore della libertà individuale unanimemente diffuso e nato, a livello filosofico, proprio con il moderno giusnaturalismo. Tuttavia la consapevolezza che con Hobbes ha inizio quel modo di pensare

proposito il *dialogo* platonico: in esso il preteso sapere è quello della *doxa*, mentre la interrogazione di quest'ultima porta a ritrovarsi nella situazione di ricerca, ed è in questa che emerge l'idea, come necessaria e tuttavia non posseduta dal nostro sapere. Nel contesto hobbesiano è proprio la filosofia pratica precedente che viene privata del suo carattere razionale e ridotta alla dimensione dell'opinione, mentre la ragione acquisisce il carattere della certezza e della validità per tutti a patto di ridursi alla dimensione formale, di cui il sapere dei geometri è esempio.

la politica che si basa sui diritti degli individui, che sono innanzitutto identificati nell'uguaglianza e nella libertà, ci spinge ad andare al di là di questa prima impressione, per capire quale logica della costruzione sia sottesa a questo modo di intendere la giustizia e per mostrare come sia centrale per questa costruzione, che riduce la giustizia all'ubbidienza delle leggi, proprio quel concetto di libertà che appare il contrario del vincolo e dell'obbligo, insomma della legge.

Per considerare il problema in tutta la sua radicalità, si può notare che l'affermazione che identifica il comportamento "giusto" con l'ubbidienza alle leggi non è certo attenuabile nella sua durezza mediante la possibile riserva che ciò può bensì essere condiviso, ma a patto, beninteso, che le leggi siano giuste. Una tale precisazione non è possibile, perché, evidentemente, in tal modo il problema del giusto si riproporrebbe, legittimando ognuno a giudicare e ad agire di conseguenza: si ritornerebbe allo stato di natura, annullando l'efficacia della soluzione proposta. Invece Hobbes si muove contro la possibilità di un giudizio sulla giustizia che oltrepassi il vincolo dell'obbligazione civile; e ciò, opponendosi in modo deciso a teorie come quelle dei cosiddetti monarcomachi, che permettono di giudicare in base all'idea di giustizia colui che governa e di dichiararlo "tiranno". È proprio contro il disordine provocato da tali dottrine che viene proposta una soluzione - quale quella dell'obbligazione politica sulla base della razionalità della forma politica - che deve avere la struttura di una argomentazione rigorosa e incontraddittoria, appunto "scientifica".

Bisogna allora seguire la logica del ragionamento per mostrare il rigore che connota la costruzione e per evidenziare il suo fondamento, costituito appunto dal concetto di libertà, da un *nuovo* concetto di libertà, che mostrerà un'immane forza di affermazione nell'epoca moderna.

Come si è detto, Hobbes non rifiuta la domanda su "cosa sia la giustizia", ma la pone e la colloca sul terreno del rapporto tra

gli uomini, quello cioè della società: “giustizia e ingiustizia non sono facoltà né del corpo né della mente”, egli afferma, ma riguardano l’uomo che vive in società³. La giustizia consiste nell’attribuire ad ognuno il suo: dunque vi devono essere un *mio* e un *tuo* chiaramente stabiliti per poter parlare di giustizia. Ma ciò non avviene in assenza di uno stato civile, perché fuori da esso vale lo *ius ad omnia*. La costruzione pattizia di Hobbes parte dall’affermazione dell’uguaglianza tra gli uomini e dal conseguente diritto a tutto: dunque dalla eliminazione di quella differenza tra di essi che costituiva un elemento essenziale di quel modo di intendere la politica organizzato secondo il *principio del governo*⁴, che ha rappresentato un punto di riferimento e orientamento lungo una lunga tradizione di pensiero che dall’antichità arriva fino al XVII secolo.

La nozione basilare di diritto comporta immediatamente quella di libertà. Contro infatti l’identificazione di *diritto* e *legge*, Hobbes distingue i due concetti e, contro la legge che esprime un obbligo, un comando a fare o non fare qualche cosa, definisce il diritto di natura come la “*libertà* che ciascuno ha di usare il proprio potere a suo arbitrio per la conservazione della sua natura, cioè della sua vita”⁵. E subito dopo definisce la libertà come “assenza di impedimenti esterni”. Tale libertà, in una fase più avanzata del ragionamento, trova una specificazione riguardante l’uomo: “uomo libero è colui che, nelle cose che è capace di fare con la propria forza e il proprio ingegno, non è impedito di fare ciò che ha la volontà di fare”⁶.

³ Th. Hobbes, *Leviatano*, tr. it. A. Pacchi, Laterza, Bari 1989, cap. XIII, p. 103.

⁴ Per la distinzione tra il *principio del governo* e il moderno concetto di *potere*, rimando a *La logica del potere* cit., cap. III, e a *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, ora in S. Chignola, G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 158-200.

⁵ *Leviatano*, XIV, 105.

⁶ *Leviatano*, XXI, 175.

Come viene bene spiegato, ciò non ha il significato dell'affermazione della libertà o meno dell'atto di volontà: nel meccanicismo hobbesiano ciò che importa per il concetto di libertà è che la volontà non abbia ostacoli, e che l'individuo dipenda da se stesso, dalla propria volontà e non da quella altrui. Si pensi a quanto questo modo di intendere la libertà sia stato rilevante per la formazione della mentalità moderna, al di là del contesto meccanicistico in cui è nato.

Ma come avviene allora che, posta l'espressione libera della volontà a fondamento della costruzione, si arrivi a concludere che il comportamento giusto coincide con l'ubbidienza alla legge, se proprio dalla stessa distinzione dei due concetti risulta che al diritto come "libertà di fare o di astenersi dal fare" si contrappone la legge, come obbligazione all'uno o all'altro comportamento, in modo tale che "obbligazione e libertà sono incompatibili nella stessa situazione"⁷? Non si può infatti non notare che, nonostante questa contrapposizione, la logica della costruzione comporta che la libertà appaia possibile proprio mediante la legge, la coazione, che consiste nella negazione della libertà.

Il fatto è che quel concetto di libertà che è stato enunciato non è un concetto compiuto: è infatti stato formulato *prima* di dedurre la società e tuttavia non è pensabile *fuori* della società. Infatti nel cosiddetto stato di natura il diritto di tutti a tutto comporta un conflitto permanente e dunque la presenza in ogni dove di ostacoli all'espressione della volontà di ciascuno. Come Hobbes ricorda parlando della libertà del cittadino, consistente nella possibilità di esprimere le proprie potenzialità nell'ambito di quelle leggi che garantiscono anche l'espressione della potenzialità degli altri, è assurdo rimpiangere una cosiddetta libertà naturale, una libertà cioè nei confronti delle leggi, del comando del sovrano, in quanto una

⁷ *Ibid.*

tale situazione comporterebbe l'essere in balia di tutti gli altri uomini, e dunque appunto trovare ostacoli dappertutto: tale cosiddetta libertà naturale è contraddittoria e si risolve nella negazione della libertà⁸. Insomma, c'è un unico modo di poter pensare questa libertà come possibilità di muoversi secondo il proprio arbitrio senza trovare ostacoli: quello di pensarla come compatibile con la espressione dell'arbitrio altrui, e ciò è possibile solo nell'ambito delle leggi, e di un potere coattivo che le faccia rispettare⁹.

La libera espressione della volontà di ognuno, in quanto elemento fondante e legittimante la società mediante la costruzione pattizia, sta dunque alla base della soluzione moderna del problema della giustizia. Se infatti, da una parte, di giustizia non si può parlare nello stato di natura, dall'altra si comincia a parlarne all'interno di quel livello del ragionamento che è costituito dalle leggi naturali o morali, che indicano la via razionale di uscita dalla situazione di conflitto ipotizzata nello

⁸ *Leviatano*, XXI, 177.

⁹ Per comprendere l'indispensabilità della legge per poter pensare tale libertà, mi sembra sempre efficace l'immagine hobbesiana delle corsie nello stadio, che rendono evidente la possibilità di ognuno di esprimere tutta la propria potenza, senza trovare ostacoli e senza creare ostacolo all'agire degli altri. Sono allora le siepi ad impedire l'incrocio e l'ostacolarsi reciproco e a permettere la libertà di tutti. Fuori di metafora: sono quei particolari vincoli costituiti dalle leggi a rendere possibile l'agire libero di tutti. Perciò non è a questo livello una contraddizione il fatto che Hobbes dopo aver negato il governo dell'uomo sull'uomo, caratterizzante la dottrina di Aristotele e considerato causa di schiavitù, giunga nello sviluppo del processo scientifico ad affermare la sudditanza di tutti nei confronti delle leggi e del sovrano. È infatti la sovranità che rende possibile tale libertà: solo la sovranità, il potere, rende gli uomini liberi! La sovranità è il risultato necessario di una concezione della politica che parta da questo concetto di libertà, ed è stata logicamente possibile solo a partire da tale concetto. Su ciò si veda A. Biral, *Per una storia della sovranità*, "Filosofia politica", V (1991), n. 1, pp. 5-50, ora in A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 275-318.

stato di natura. Più esattamente è l'enunciazione della terza legge ("gli uomini devono mantenere i patti che hanno fatto") a permettere di parlare sensatamente di giustizia, perché se ne è trovata la fonte: l'espressione della volontà individuale che avviene mediante il patto¹⁰. Ma, come ben si sa, i patti tra gli individui sono vincolati solo se è tolto il timore che l'altro contraente non rispetti quanto è stato concordato; e tale timore è tolto solo dalla nascita del potere comune, del potere coercitivo, che produce quella sicurezza in relazione ai comportamenti reciproci che è necessaria per una vita civile ordinata e pacifica.

La logica ferrea che intende avere un tale processo "scientifico" di costruzione della forma politica si evidenzia nella identificazione dell'ingiustizia con la contraddizione. L'ingiustizia è infatti equiparata a ciò che era chiamato *assurdità* nelle dispute scolastiche: contraddire ciò che si era precedentemente sostenuto¹¹. Se per raggiungere uno stato di pace è necessario rinunciare al proprio diritto su tutto, non si può successivamente volere per sé quel diritto a tutto, e dunque la libertà relativa, a cui, per propria volontà, si è rinunciato: ciò è ingiusto, in quanto la volontà si troverebbe in tal modo in contraddizione con se stessa.

Senza soffermarci qui sui noti passaggi che portano dallo stato di natura, attraverso lo stadio razionale delle leggi di natura o morali, al patto civile, dal quale nasce la società mediante il potere di coazione¹², è utile ricordare, ai fini del nostro ragionamento, che il concetto di libertà e l'espressione, nel patto, della volontà individuale stanno alla base della

¹⁰ *Leviatano*, XV, 116.

¹¹ *Leviatano*, XIV, 107.

¹² Per una ricostruzione della dottrina hobbesiana del patto sociale si veda M. Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in Duso (a cura), *Il potere* cit., pp. 123-141.

costituzione del sovrano e del suo necessario comando, cioè della legge. Bisogna, in altri termini, tenere ben presente che il passaggio centrale del movimento logico di costituzione del sovrano è quel processo di *autorizzazione* che Hobbes descrive nel capitolo in cui viene alla luce il moderno concetto di rappresentanza e che appare costituire la genesi e il fondamento di legittimazione dell'autorità e dell'esercizio rappresentativo del potere da parte del sovrano¹³.

Per non sbarazzarsi troppo facilmente del peso della riflessione hobbesiana, bisogna osservare che a fondamento dell'obbedienza alla legge (e dunque della condizione di suddito) sta l'autoreferenzialità della volontà degli individui. Infatti è giusto, perché questo è stato voluto da tutti, da coloro dunque che devono ubbidire. Ubbidire alle leggi significa in ultima analisi ubbidire a se stessi; e questo già in Hobbes, prima che in Rousseau o in Kant. In ciò consiste il fondamento legittimante il potere e la legge nell'orizzonte moderno, che prende le mosse dall'uguaglianza degli uomini e dalla negazione di un ordine delle cose a cui riferirsi. Tutto ciò è evidenziato dal frontespizio del *Leviatano*, in cui non si riscontrano sudditi *di fronte* al sovrano: i sudditi costituiscono il corpo del sovrano, la fonte della sua forza e della sua volontà e la loro obbedienza alla volontà del sovrano è l'ubbidienza alla loro stessa volontà in quanto volontà politica, in quanto volontà del corpo collettivo che hanno voluto e formato. Perciò la volontà del sovrano è *la loro volontà politica*¹⁴.

¹³ Su ciò cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003, sp. pp. 77-91.

¹⁴ Se ben si riflette su ciò si può comprendere perché la sovranità, che nasce con il giusnaturalismo, sia rilevante per il modo in cui nel moderno viene pensata la democrazia come *sovranità del popolo*; conseguentemente si può ritenere che l'aporia che è ravvisabile nel frontespizio del *Leviatano* in relazione alla soggettività politica dei cittadini coinvolga anche la

In tal modo viene chiarito il paradosso secondo cui la libertà è possibile solo mediante la sottomissione alla legge e al comando del sovrano, o di colui che, grazie al principio rappresentativo, è autorizzato ad esprimere la volontà generale ed esercita il potere collettivo. Ma tale rigorosa logica mostra anche un'insanabile aporia, in quanto la libera espressione della volontà dei sudditi ha come corrispettivo l'espropriazione della loro volontà politica, in quanto, proprio per garantire la compossibilità dei diversi arbitri dei singoli, è necessaria la volontà politica del sovrano, o di chi rappresenta il corpo politico che è stato formato: se questa volontà è la volontà *politica* dei singoli, come si è detto, appare tuttavia nello stesso tempo come irrimediabilmente *altra* nei loro confronti.

È ben vero che questo concetto di libertà individuale, legato a quello dell'uguaglianza degli uomini, costituirà un'arma teorica nei confronti di cristallizzate gerarchie sociali e di rapporti di dominio personale, e dunque si mostrerà come un dispositivo di modificazione della realtà. Tuttavia bisogna riflettere sull'aporia che emerge nella relazione libertà-potere nello spazio della teoria, all'interno della dottrina giusnaturalistica, nella quale il potere non è una istanza che si presenti empiricamente nell'esperienza storica, ma si pone sullo stesso piano della razionalità ed ha come fondamento proprio i diritti fondamentali dell'uguaglianza e della libertà. Una tale aporia si presenterà infatti anche nella prassi storica a partire dal momento in cui, mediante le moderne costituzioni, si fonderà il potere politico a partire dalla libertà e dall'espressione della volontà dei singoli. Anche qui, come nella teoria, il potere si mostrerà legittimato e costituirà il polo indispensabile di quella costruzione che parte dalla libertà: libertà e potere si mostreranno così concetti inseparabili e

democrazia: cfr. su ciò l'*Introduzione* a G. Duso (a cura), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004.

comporteranno conseguenze che non sembrano accettabili nel momento in cui si afferma la libertà come principio fondamentale.

Sembra dunque necessario interrogare la formalità che caratterizza questo concetto di libertà, la sua pretesa autosufficienza, la sua pretesa di essere risposta “scientifica” e rigorosa al problema della giustizia, l’effetto di dualismo e di espropriazione dell’agire politico dei singoli uomini che innesca, e infine la neutralizzazione che implica nei confronti del problema del bene e del giusto da cui pure ha la sua origine. Se si guarda a questa soluzione della giustizia rapportandola all’orizzonte del pensiero greco, al dialogo di Platone con i Sofisti, si potrebbe dire che qui la misura del giusto è costituita dall’uomo, e che l’uomo è inteso nel senso della formale espressione della volontà dei singoli¹⁵.

¹⁵ Kersting sottolinea come, mediante l’auto-obbligazione contrattuale, l’uomo sia un dio per l’uomo (*Libertà e obbligazione in Kant*, in G. Duso e G. Rametta, *La libertà nella filosofia classica tedesca*, Franco Angeli, Milano 2000, p. 43; cfr. anche W. Kersting, *Rechtsverbindlichkeit und Gerechtigkeit bei Thomas Hobbes*, “Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie”, 84 (1998), pp. 354-376 e Id. *Vertrag und Souveränität bei Hobbes*, in *Thomas Hobbes Staatsphilosophie*, a cura di R. Voigt, Nomos Verlag, Baden-Baden 1999).

Giustizia e diritto in Kant

Lo schema logico del ragionamento hobbesiano ha un'influenza sul pensiero moderno che spesso, sulla base della sua identificazione con una concezione "assolutistica" del potere che sui contrapporrebbe ad altre più "liberali" e rispettose dei diritti degli individui, non viene considerata nella sua giusta dimensione. Basti pensare all'affermazione quasi incontrastata che avrà nel pensiero successivo e nei trattati di diritto naturale questo concetto di *libertà di ognuno compatibile con la libertà di tutti*, e alla rilevanza che avrà il processo logico di deduzione del diritto di coazione e del potere unico del soggetto collettivo a partire dalla volontà dei singoli¹. Si pensi, inoltre, al ruolo che questa concettualità svolgerà in relazione alle procedure che caratterizzeranno le moderne costituzioni democratiche.

E tuttavia, proprio nel contesto in cui il concetto di libertà acquista la sua massima dimensione, tale da caratterizzare insieme l'epoca moderna e la stessa struttura della filosofia, si

¹ Sono proprio le dottrine del diritto naturale che diffondono in Germania la logica del concetto di sovranità che nasce con Hobbes, e ciò persino nei trattati che considerano il pensiero hobbesiano un obiettivo critico: convincente in questa direzione il lavoro di G. Tonella, *Il problema del diritto di resistenza. Saggio sullo Staatsrecht tedesco della fine del Settecento*, Editoriale Scientifica, Napoli 2007.

manifesta anche una radicale problematizzazione di esso, almeno del modo in cui era stato concepito nel periodo del primo giusnaturalismo. Mi riferisco alla filosofia classica tedesca: a Kant, che dà un particolare rilievo all'idea della libertà per la sua filosofia pratica; a Fichte, che intende la sua stessa filosofia come la filosofia della libertà; a Schelling e alla sua ontologia della libertà; a quello stesso Hegel che intende l'epoca moderna come l'epoca della libertà soggettiva, senza la quale non si comprende la dimensione sociale e statale e dunque l'eticità che caratterizza la realtà dello spirito oggettivo nell'età moderna². È alla filosofia kantiana che si intende qui rivolgere l'attenzione, per vedere come la pretesa risposta alla domanda sulla giustizia mediante il concetto di libertà e il diritto, venga assunta, ma nello stesso tempo anche criticamente interrogata.

Che ci si ponga sulla strada inaugurata dal diritto naturale moderno, appare evidente già nella *Introduzione alla Dottrina del diritto*, là dove, andando oltre la domanda su cosa sia secondo diritto (*quid iuris*), domanda a cui si può rispondere riferendosi al diritto e alle leggi esistenti, ci si chiede se queste leggi siano anche giuste, cioè cosa sia il giusto (*iustum*) e l'ingiusto (*iniustum*)³. A questa domanda non può rispondere il giuriconsulto, bensì il filosofo, che risale alla ragion pura come unico fondamento della legislazione. I primi paragrafi dell'Introduzione alla *Rechtslehre* si muovono tra i due significati del termine *Recht*, quello secondo il quale esso coincide con il diritto e la scienza giuridica e quello secondo cui *recht* indica “retto”, “giusto”. Mentre il giurista ha bisogno

² Sul tema della libertà nel pensiero di questi autori si veda Duso, Rametta (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca*, cit.

³ I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, in *Werke*, hrsg. von der Königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin u. Leipzig (AK. Aus.) 1907/14, Bd. VI, p. 229 (RL) (tr. it. in *La metafisica dei costumi*, a cura di N. Merker, Laterza, Bari 1983, p. 33-34).

di basarsi su ciò che è codificato, su un sistema di leggi positive, il filosofo risale alla ragione pura come fondamento della legislazione e dunque al concetto puro di diritto. Per questa via si attinge ben presto (nello stesso paragrafo in cui si pone il problema della giustizia) una definizione che ha al suo centro la libertà. Infatti il diritto riguarda la relazione esterna di una persona con l'altra, l'influenza reciproca che hanno tra loro, il rapporto tra gli arbitri dei singoli, che devono essere liberi. Perciò, al di là di ogni legislazione empirica, si giunge al concetto puro di diritto: "l'insieme delle condizioni per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi con l'arbitrio di un altro secondo una legge universale della libertà"⁴. Alla domanda su cosa sia giusto in relazione all'agire degli uomini in società, la risposta va dunque cercata nel diritto razionale, che ha al suo centro e a suo fondamento il concetto di libertà degli individui. La legge universale del diritto suona allora: "Agisci esternamente in modo che il libero uso del tuo arbitrio possa coesistere con la libertà di ognuno secondo una legge universale". Certo, si può fin d'ora ricordare che già nella *Introduzione alla Metafisica dei costumi* si distingue il *libero arbitrio* dell'uomo dalla *volontà*, che non può essere detta né libera né non libera, in quanto è in rapporto con le leggi razionali⁵. Tuttavia sono l'esercizio esteriore della libertà e la

⁴ RL 230 (tr. it. 34-35).

⁵ RL 226 (tr. it. 29). Su questa distinzione dell'arbitrio dalla volontà torneremo in seguito. È da notare che in questo luogo Kant nega che il libero arbitrio possa essere definito come la facoltà di scegliere tra una azione conforme e una contraria alla legge, come cioè una *libertas indifferentiae*, anche se il piano fenomenico, cioè quello dell'esperienza ci dà molti esempi in questo senso. Tale negazione va riportata alla considerazione che l'arbitrio proprio dell'uomo, essere dotato di intelligenza, da un punto di vista noumenico dunque, è veicolo per la legislazione della ragione. Allora la libertà è una facoltà, o un potere (*Vermögen*) quando è in relazione alla legislazione della ragione; se procede contro tale legislazione è piuttosto una impotenza.

conformità delle azioni esterne alla legge a riguardare l'ambito giuridico, e dunque il comportamento che caratterizza l'arbitrio sembra essere quello secondo cui ci si uniforma alle leggi della ragione oppure no.

Anche qui, la legge universale del diritto, che impone di agire in modo che il libero uso dell'arbitrio di ognuno sia compatibile con quello degli altri, secondo una legge universale, introduce una dimensione obbligatoria (*Verbindlichkeit*) e, conseguentemente, il diritto implica una facoltà di coazione. Questa è richiesta sulla base dello stesso principio di non contraddizione, in quanto mira a togliere l'eventuale atto di resistenza che si oppone alla libertà secondo leggi universali⁶. Ancora è il concetto di libertà, centro e fondamento del diritto, a permettere di dire cosa sia giusto e ingiusto: "ingiusto" è l'ostacolo posto alla libertà e "giusta" è la coazione, che ristabilisce e promuove la libertà.

Questi elementi di diritto, libertà e coazione avranno una loro funzione all'interno del modo in cui è concepita la forma politica nella stessa *Rechtslehre*, nella parte seconda riguardante il diritto pubblico. È tuttavia utile analizzare innanzitutto il modo in cui libertà e obbligazione politica sono pensate nello scritto sul *Gemeinspruch*.

⁶ *RL 231* (tr. it. 36). Sulla filosofia del diritto kantiana si veda W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1993.

L'obbligazione politica e i principi dello stato giuridico nello scritto “Sul detto comune”

È nello scritto *Sul detto comune* “*ciò può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*” che viene posto a tema uno degli assunti fondamentali che caratterizza la nascita della scienza politica moderna, quello cioè della necessità della costruzione scientifica, di una prestazione *pura* del pensiero per poter normare la prassi politica, per poter cioè avere una vita giusta della società. Come si è visto, con la dottrina giusnaturalistica è il diritto naturale che assolve questo compito, mediante la costruzione della *forma politica*, cioè del corpo politico inteso mediante la forma giuridica. È questa la grande costruzione del *diritto pubblico moderno*, che mostra la sua genesi nell'idea di contratto sociale. Non è da meravigliarsi allora se, per esaminare il senso del rapporto di teoria e prassi in relazione alla tematica dell'ordine politico, sono proprio il diritto pubblico e l'idea di contratto sociale al centro dell'attenzione di Kant, e se egli sente la necessità di chiarire la sua posizione attraverso il confronto con la posizione hobbesiana. In questo confronto è possibile verificare sia il legame di Kant con quella concettualità del diritto naturale che costituisce l'ambito all'interno del quale svolge il suo ragionamento, sia anche, però, la non riducibilità di quest'ultimo alla razionalità formale che caratterizza la forma

politica, ragione per la quale quella *teoria* – di cui parla Kant – che risulta indispensabile per la *prassi* si carica del senso filosofico proprio dell'*idea*.

Se il contratto costituisce una figura tipica dei rapporti che gli uomini hanno tra loro nella società (basti tenere presente, a questo riguardo, la centralità che il contratto ha nel contesto della trattazione del Diritto privato nella *Rechtslehre*), appare tuttavia con evidenza l'unicità di quel contratto specifico, il *contratto sociale*, che non è legato a scopi particolari, ma che ha un fine in se stesso e si impone come dovere, in quanto è fondante (*conditio sine qua non*) la stessa società civile: esso appare dunque necessario affinché ci sia il diritto degli uomini, assicurato da leggi coattive mediante le quali il proprio di ognuno possa essere determinato e garantito¹.

Anche qui il diritto esterno deriva dal concetto di libertà, e non ha niente a che vedere con il fine naturale degli uomini costituito dalla felicità. Piuttosto “il diritto è la limitazione della libertà di ciascuno alla condizione ch'essa si accordi con la libertà di ogni altro, nella misura in cui ciò è possibile secondo una legge universale”, e diritto pubblico è l'insieme delle leggi esterne che rendono possibile un tale accordo².

¹ *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Ak. Aus., Bd. VIII, p. 289, tr. it. *Sul detto comune: “ciò può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi”* in Kant, *Stato di diritto e società civile*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1982, (cit. M) p. 153, oppure in Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 136-137 (cit. G) (Si citeranno in seguito queste due traduzioni per gli scritti politici di Kant, perché di più facile consultazione da parte degli studenti, anche se il ragionamento svolto avrà come base naturalmente il testo tedesco: in molti casi infatti le traduzioni rischiano di far fraintendere il testo, come alcune volte si segnalerà). Sulle diverse interpretazioni del testo si veda Sabbatini, *Una cittadinanza razionale. Interpretazioni del diritto nello scritto kantiano sul detto comune*, Giappichelli, Torino 2007.

² *Gemeinspruch*, 289-290 (M 153, G 137).

Anche qui dunque la libertà nei rapporti esterni richiede la legge e perciò il diritto pubblico. E questa costruzione è formale e dipende dalla legislazione della ragion pura, a priori, che non si riferisce a scopi empirici, sui quali ognuno ha idee e volontà diverse. In Kant l'aspetto formale ha una estrema rilevanza: si tratterà però di vedere se tale formalità sia del tutto riconducibile a quella che abbiamo visto caratterizzare la forma politica moderna, oppure non ecceda questa forma.

Tale ragione formale si esprime nei caratteri che distinguono lo stato civile (*bürgerlicher Zustand*), che è dunque, in questo contesto, inteso come uno stato giuridico (*rechtlicher Zustand*) e perciò fondato su principi a-priori. A partire dal giusnaturalismo è questo, giuridico, il modo razionale e fondato su principi, di intendere la comunanza tra gli uomini e l'obbligazione politica: è insomma attraverso il diritto naturale che si presenta la "scienza" politica moderna. Insomma il discorso razionale e normativo sulla politica si presenta nella veste della dottrina del diritto naturale, mentre i termini di "politica" e di "scienza politica" vengono relegati all'ambito di ciò che è contingente, mutevole e proprio delle diverse situazioni storiche, concreta e alle condizioni del tempo³.

1. Il primo principio a priori è quello della *libertà* che ognuno ha in quanto uomo. Tale principio esclude la possibilità che si possa in generale determinare oggettivamente la felicità e che si possa imporla. Ognuno deve essere artefice della sua ricerca del bene, mediante la propria scelta e la propria coscienza, ognuno deve appunto essere libero di determinare la sua via,

³ Per intendere questo uso dei termini e la rilevanza del diritto naturale per il modo razionale di intendere la società e la politica, si veda la posizione marginale che ha in relazione alla fondazione razionale dello Stato e della obbligazione politica il capitolo dedicato a scienza politica e costituzione nello scritto fichtiano sul Diritto naturale (J. G. Fichte, *Il diritto naturale secondo i principi della Dottrina della scienza*, tr. it. L. Fonnesu, Laterza, Baripp.***

purché una eguale libertà sia condizione anche degli altri. Perciò si ha il rifiuto di un governo paternalistico, il quale, anche se diretto al bene dei sudditi, non li tratterebbe come persone, non riconoscerebbe i loro diritti e la loro libertà, finendo perciò inevitabilmente con l'essere *dispotismo*. L'uomo è caratterizzato, nella sua essenza, dalla capacità di avere diritti e in ciò consiste la sua libertà. Si può notare come la libertà si presenti qui nel suo aspetto formale, in quanto legata alla scelta soggettiva dell'individuo, secondo un'impostazione moderna che è confermata dall'esclusione del principio di felicità, proprio invece del modo antico di intendere la politica.

2. Il secondo principio, dell'*uguaglianza* è quello che caratterizza tutti gli uomini in quanto sono sudditi. L'uguaglianza dipende, in questo contesto dalla libertà: se tutti hanno ugualmente diritti e dunque sono liberi, e per questa libertà sono necessarie leggi coattive, tutti sono ugualmente sottoposti a tali leggi. Si tratta dunque di un'*uguaglianza di tutti in quanto sudditi*, dalla quale è esclusa solo una persona (sia fisica o morale), lo *Staatsoberhaupt*, cioè l'autorità statale, la quale è necessaria affinché vi sia la necessaria coazione che il diritto richiede. Per non cadere in fraintendimenti bisogna fare attenzione al fatto che non è qui affermato il principio dell'uguaglianza assoluta tra gli uomini, o di un'uguaglianza sociale: infatti è consentita una disuguaglianza tale che alcuni possano dipendere dagli altri per la loro stessa sopravvivenza (come i poveri dai ricchi), o che alcuni siano costretti ad ubbidire in relazione al loro *status* sociale (il figlio ai genitori, o la moglie al marito). L'uguaglianza riguarda in modo specifico la relazione che gli uomini hanno tra loro in rapporto al comando politico e all'ubbidienza alle leggi. Nessuno può esercitare coazione su un altro se non grazie alla legge pubblica, la quale è effettiva attraverso l'autorità statale. Dunque la legge è il comando del soggetto collettivo, che agisce attraverso lo *Staatsoberhaupt*, e di fronte a tale comando

tutti sono ugualmente sottomessi: nessuna persona particolare può esercitare coazione sugli altri. Non è difficile comprendere che l'uguaglianza a cui ci si riferisce è quella che ha fatto la sua comparsa attraverso la sovranità moderna, in cui non c'è dipendenza personale e tutti sono sottoposti allo stesso comando. È da tenere presente che in questo contesto si afferma che il diritto riguarda il *giusto* dal punto di vista formale e non materiale⁴. Il problema della giustizia, per quanto riguarda l'ordine politico è dunque risolto *giuridicamente*, mediante lo stato civile giuridicamente caratterizzato.

Ognuno ha dunque un uguale diritto di costringere gli altri a mantenersi all'interno dell'accordo che implica la coesistenza delle libertà di tutti. Se tale principio non comporta, come si è detto, l'annullamento delle differenze sociali, ciononostante implica che non ci possano essere ostacoli predeterminati alla crescita sociale ed economica dei singoli. Non ci possono allora essere privilegi che si tramandino in modo ereditario, che facciano sì che qualcuno si imponga sugli altri e mantenga gli altri in una situazione di inferiorità. I rapporti di superiorità e inferiorità sono accettati al livello sociale, ma ciò che non è accettabile è che essi si tramutino nel rapporto di potere, secondo cui uno è *imperans* e l'altro è *subjectus*: è questo rapporto, quello del potere, della sovranità, che deve avere alla sua base l'uguaglianza. Questa uguaglianza politica ha una sua ricaduta anche a livello sociale, non in quanto neghi le differenze, ma in quanto si oppone a differenze che siano cristallizzate e diano luogo a privilegi: l'avanzamento nella

⁴ I sudditi sono uguali “dem Recht nach (welches als der Auspruch des allgemeinen Willens nur ein einziges sein kann, und welches die Form Rechtsens, nicht die Materie oder das Objekt, worin ich ein Recht habe, betrifft)” (*Gemeinspruch*, 292, M 155, G 139).

scala sociale non può avere altro fondamento che i meriti, il talento, l'operosità e la fortuna⁵.

3. Il terzo principio è quello dell'*indipendenza*, che deve caratterizzare i cittadini (*Selbstständigkeit, sibi sufficientia*). Questo principio suscita particolari dibattiti tra gli interpreti e sembra creare difficoltà all'interno della logica del ragionamento kantiano in relazione al principio dell'uguaglianza, che, come si è visto, sarebbe indispensabile affinché si dia stato giuridico. Il criterio dell'indipendenza opera infatti una distinzione all'interno di tutti coloro che sono ugualmente sudditi. Se tutti infatti sono liberi ed uguali sotto leggi pubbliche, come si è detto nei primi due principi, tuttavia ciò non significa che tutti abbiano ugualmente il diritto di contribuire alla formazione delle leggi. Si tratta della distinzione, secondo cui solo alcuni sono cittadini nel senso pieno del termine, o, come si dirà nella *Rechtslehre*, alcuni sono pienamente cittadini e cioè cittadini attivi, e gli altri no. Condizione per essere cittadino e dunque avere il diritto di voto (*citoyen, Staatsbürger* e non *bourgeois, Stadtbürger*) è di essere *sui iuris*, e dunque di avere una proprietà, di essere proprietari di ciò che si produce e si può dunque vendere, e non di essere invece semplici *operarii*, cioè prestatori d'opera, con il bisogno di vendere il proprio lavoro; coloro che si trovano in questa condizione risultano dipendenti direttamente da altri per il loro stesso sostentamento.

⁵ A questo proposito non si può evitare di chiedersi quanto sia in sé sufficiente un principio formale riguardante le possibilità del singolo se queste sono concretamente all'interno di condizioni materiali e oggettive che differenziano le situazioni in cui gli uomini si vengono a trovare in modo da rendere del tutto in effettuale quella uguaglianza di possibilità che è enunciata astrattamente. Ci si può chiedere se non sia la differenza che bisogna riconoscere e nello stesso tempo un criterio di giustizia che permetta di agire nel concreto delle situazioni proprio per correggere quelle differenze che si traducono in ingiustizia.

In questo contesto la cittadinanza introduce l'elemento del voto, la procedura delle elezioni. Queste sono intese secondo un principio fondamentale che si è imposto attraverso il modello delle costituzioni francesi: pur comportando la discriminante costituita dalla proprietà, la rappresentanza si basa non più su ordini o elementi cetuali e corporativi, ma su individui. È una rappresentanza per testa, e all'interno delle elezioni coloro che sono ammessi contano per uno, a prescindere dalla grandezza e dalla rilevanza della proprietà. Inoltre *tutti* coloro che hanno il diritto di voto devono essere pregiudizialmente d'accordo (*Zusammenstimmen*) con questa legge della giustizia pubblica: a fondamento sta, cioè, l'unanimità nell'accettazione della legge, perché altrimenti vi dovrebbe essere un più alto principio giuridico per dirimere le eventuali questioni sorte tra la maggioranza e i dissenzienti. Allora, non potendo esserci l'accordo dell'intero popolo, nel senso di tutti gli individui che costituiscono il popolo, si accetta come principio quello della maggioranza; in realtà non della maggioranza dei votanti (non possibile in un popolo numeroso), ma dei delegati a rappresentare il popolo⁶.

Da ciò si intende che i cittadini non decidono la legge, ma eleggono i deputati che rappresentano il popolo. Lasciando per ora sospesa la questione di ciò che effettivamente fanno i deputati in relazione alla legge (la decidono, esprimono il consenso dei cittadini o contribuiscono attraverso suggerimenti e sollecitazioni all'introduzione di certe leggi – come si dice nel § 46 della *RL?*), resta fondamentale l'affermazione che è il *popolo nella sua totalità* che deve fare le leggi, perché solo il popolo intero, come soggetto collettivo costituito da tutti gli individui, deliberando su tutti, fa sì che ognuno deliberi su di sé, e dunque, secondo la logica già espressa da Rousseau, non può arrecare torto a qualcuno. Che deliberi tutto il popolo resta

⁶ Cfr. *Gemeinspruch*, 296 (M 158, G 143).

vero anche se sono pochi rappresentanti empiricamente a deliberare e anche se coloro che non sono “indipendenti” non votano. Infatti l’indicazione che solo il popolo può fare le leggi, affinché non ci sia ingiustizia, si trova nello stesso contesto in cui si afferma che coloro che non hanno proprietà, pur non votando, tuttavia sono liberi, uguali, e soggetti all’unica legge pubblica, risultando così consociati sotto la protezione del corpo comune (*Schutzgenosse*).

Tenendo presente ciò, bisogna comprendere esattamente cosa significa che il *popolo è sottomesso alle leggi che egli stesso si dà*; in che cosa cioè consista il *popolo* come soggetto che dà le leggi e il *popolo* come sottomesso alle leggi. Ben si può intendere che non si tratti di una mera identità, come si sarebbe portati a credere in base all’uso comune e diffuso del concetto di popolo. Si tratta invece di un processo articolato, secondo il quale il popolo, in quanto soggetto collettivo, è l’unico che legittimamente può dare le leggi, e lo fa in base al principio rappresentativo, dunque mediante una o più persone a ciò delegate, mentre il popolo che ubbidisce è l’insieme di tutti i sudditi: sono questi, e non il popolo come soggetto sovrano, ad essere in realtà sottomessi alla legge. L’identità del popolo che comanda e del popolo che ubbidisce è dunque possibile solo grazie alla differenza e alla dualità introdotta dal principio rappresentativo in senso moderno⁷. La questione poi è ancora più complessa se si tiene presente che la rappresentanza – come si dirà più avanti - viene ad avere in Kant un significato diverso da quello che nell’epoca moderna emerge attraverso l’opera hobbesiana e lo stesso popolo viene ad acquisire un significato ideale: e inoltre che il corpo rappresentativo nella realtà storica prussiana in cui Kant è inserito non ha – e non avrà per molto tempo - il compito di creare la legge, ma piuttosto quello di

⁷ Cfr. su ciò Duso, *La rappresentanza politica* cit., soprattutto il cap. II “Genesi e logica della rappresentanza politica moderna”, pp. 55-119.

permettere la partecipazione dei cittadini, che attraverso di esso danno il proprio assenso alle leggi.

Il contratto sociale e la negazione del diritto di resistenza

Il popolo è il soggetto collettivo unitario da cui promanano le leggi e dunque tutti si devono trovare all'interno di un unico corpo politico, nel quale si esprime una volontà comune e unitaria a cui tutti devono essere soggetti: questo è il portato di quella base teorica della società civile, o di quella legge fondamentale (non è un caso che Kant parli a questo proposito di *legge*, perché, come si vedrà progressivamente nel prosieguo dell'analisi, tale termine si carica di un carattere di razionalità - la ragione che si fa pratica - non riducibile alla formalità che caratterizza la legittimità del comando e il conseguente obbligo dell'ubbidienza nel contesto del pensiero giusnaturalistico), che è il *contratto originario*.

Ciò che caratterizza da subito il riferimento di Kant alla figura del contratto è la dimensione ideale nella quale quest'ultimo viene inteso. Certo, anche nelle altre dottrine moderne del contratto sociale il contratto non indica un atto empiricamente e storicamente esistente, e l'osservazione kantiana, secondo cui esso non solo non è da concepire come un fatto (*Factum*), ma come tale non sarebbe nemmeno possibile, mantiene il suo significato anche per Hobbes, per il quale pure il contratto non è identificabile con un processo storico determinato. Infatti anche nel *Leviatano* il patto esprime un punto logico che non si può tradurre in un processo storico

determinato, poiché è difficilmente pensabile che si dia una condizione di unità delle volontà empiriche dei singoli tale da far sì che tutti cedano insieme e contemporaneamente il proprio diritto a tutto a favore di quel terzo che è il sovrano¹. Questa difficoltà diviene tanto più forte quanto più si ricorda che nel XVI capitolo, prima dunque della descrizione del patto, Hobbes esprime il nucleo centrale della sua teoria della rappresentanza, secondo la quale l'unico modo di concepire come *una* una moltitudine è che uno sia il rappresentante (o l'assemblea rappresentativa): tale elemento di unità sembra dunque non essere solamente il prodotto del patto, ma anche la condizione necessaria per poter concepire quella situazione unitaria nella quale si costituisce il patto. Quest'ultimo dunque non può a rigore essere pensato come un momento storico di passaggio dal molteplice all'uno, dalle volontà disperse dei singoli all'unità del soggetto collettivo che sarà inteso come *una* persona, la *persona civile*: un tale passaggio non sembra logicamente pensabile sulla base degli elementi che stanno alla base del sistema hobbesiano. Più coerentemente il patto sociale può invece essere considerato come il prodotto della volontà che *razionalmente i singoli non possono non avere*².

Nel contesto kantiano tuttavia si va oltre questo carattere *teorico* e non storico proprio del contratto sociale. Ravvisare nel patto originario un'*idea della ragione*, in conseguenza del significato che l'*idea* ha in Kant, comporta l'impossibilità di

¹ Questa difficoltà, che è invocata da Hobbes per escludere che coloro che hanno istituito il sovrano possano anche destituirlo (cfr. Th. Hobbes, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, tr. it. a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1981², p. 143), coinvolge, in realtà, lo stesso processo di costituzione del patto: il sovrano rischia di mostrarsi così non solo risultato del patto, ma anche sua condizione.

² Sulla funzione dei *savants* in relazione alla dottrina dell'ordine politico cfr. A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, in Duso, *Il contratto sociale* cit., sp. pp.100-108.

ridurre la forma politica, che nasce dal patto, ad una dimensione meramente formale, nella quale la legge è considerata giusta in quanto tale, purché sia prodotta dall'autorità risultante dal processo di autorizzazione, e dunque da colui o coloro che tutti hanno delegato a tale compito. L'idea implica bensì l'unità del corpo politico, ma resta continuamente un punto di riferimento per quanto riguarda la produzione della legge: non si esaurisce nella determinazione del rapporto formale tra colui che dà la legge e coloro che lo autorizzano. In prima istanza la legge fondamentale, in cui consiste il contratto originario, implica come elementi costitutivi quelli che erano emersi nelle dottrine del contratto sociale: la libertà esterna di tutti, l'uguaglianza e l'unità del volere di tutti³. Si tratta insomma dell'idea che mostra non solo la compatibilità, ma la consustanzialità della libertà dei singoli e della legge universale, della sottomissione dei singoli da una parte e della volontà generale del soggetto collettivo dall'altra.

Tale idea, per il suo stesso carattere razionale, non può non essere da tutti condivisa, ma tuttavia ad essa non si possono appellare i sudditi per opporsi al legislatore, cioè a colui che ha il compito di esprimere la volontà generale, la legge. Qui Kant riprende la linea delle dottrine del moderno giusnaturalismo, che ravvisano nel contratto una funzione radicalmente diversa da quella che tale figura aveva nel contesto del pensiero precedente. Nelle dottrine dei monarcomachi e nella *Politica* di Althusius è sul contratto tra popolo e il sommo magistrato che si fonda la possibilità, o addirittura il dovere, per il popolo di resistere al principe che governa in modo tirannico. Il popolo è cioè soggetto politico di fronte a colui che governa e, come tale, capace di espressione e di azione *accanto* e *contro* costui⁴.

³ Cfr. *Gemeinspruch*, 295 (M 158, G 141).

⁴ Sulla pluralità che caratterizza la concezione althusiana rimando alla mia Introduzione a *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, cit., sp.

Nell'orizzonte del moderno contratto sociale invece non c'è una pluralità di soggetti politici, né si ha una *trasmissione di potere politico* dagli individui, che sono i contraenti il patto, a coloro che eserciteranno il potere. Gli individui prima del patto non sono dotati di nessun potere politico: questo nasce solo con il patto, non può appartenere che al corpo politico nel suo insieme e, contemporaneamente, non può esprimersi se non attraverso l'azione di qualcuno, che non agisca per sé, privatamente, ma *per tutto* il popolo. È attraverso la sua azione che emerge concretamente il *Gemeinwesen* del popolo.

Il patto non è dunque un *atto fondativo* del corpo politico, ma piuttosto l'*idea originaria* a cui *sempre* bisogna guardare per fare la legge. È ad essa che il legislatore deve ispirarsi, come ad una *pietra di paragone*. Infatti egli non ha semplicemente la funzione di fare la legge - funzione che qualche persona effettivamente deve svolgere affinché ci sia legge nel corpo politico -, ma è obbligato razionalmente a fare la legge "come se avesse potuto derivare dalla volontà comune (*aus dem vereinigten Willen*) di tutto il popolo, e a considerare ogni cittadino, in quanto vuole essere cittadino, come se (*als ob*) egli avesse dato il suo assenso a tale volontà"⁵. È da notare che in questo contesto non solo si afferma che è il legislatore e non il popolo come insieme dei sudditi a doversi ispirare all'idea del contratto, ma che non è prevista, ai fini dell'attuazione di una costituzione giuridica, né l'espressione empirica del consenso da parte di tutti i cittadini, né l'espressione della volontà del popolo insieme dei sudditi.

pp. 13-21, e soprattutto a *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius: la dottrina del patto e della costituzione del regno*, "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", n. 25 (1996), pp. 65-126, sp. pp. 105-106; ma si veda anche, in forma più schematica, il saggio su Althusius incluso in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna* cit., pp. 77-94.

⁵ *Gemeinspruch*, 297 (M 161, G 144).

È il “*come se*” (*als ob*) a mostrare quanto l’idea di popolo debba condizionare l’attività concreta del legislatore. A questa idealità si accompagna per altro l’esclusione che possa essere decisiva e fondante l’espressione empirica dei singoli cittadini. Qualora infatti sia esaudita l’esigenza razionale della *possibilità* dell’assenso del popolo alla legge, in quanto quest’ultima rispetta i concetti di libertà e uguaglianza di tutti (contro, ad esempio, una legge che miri al privilegio di alcuni), ciò costituisce la *legittimità* di essa, anche nel caso in cui un popolo, qualora fosse interrogato, a causa di una particolare situazione di confusione in cui si potesse trovare, negasse il suo assenso. Tale affermazione kantiana nega recisamente che sia l’assenso del popolo come insieme di sudditi a legittimare la legge: sulla base di tale affermazione si potrebbe dire che, colui che fosse legittimato dal voto della maggioranza di cittadini a fare la legge e la facesse in una direzione tale da favorire se stesso o i suoi amici, una tale legge non esprimerebbe il popolo - come si dovrebbe invece ammettere nel contesto della razionalità formale che caratterizza le costituzioni moderne e il moderno concetto di democrazia - per il fatto che agirebbe in opposizione a quel *come se*, a quella dimensione ideale del popolo che deve stare a capo della legislazione. Non si può qui non evidenziare quello che è un paradosso in rapporto ai principi delle democrazie moderne: che la legittimazione che viene dall’idea di popolo che il legislatore deve tenere presente non coincide - al contrario, può essere in contraddizione - con la volontà empirica espressa dalla maggioranza del popolo e dunque con la legittimazione che promana dal voto.

Se ne può dedurre che ciò che è rilevante è l’accordo della legge con la ragione e non tanto *l’espressione empirica* della volontà dei singoli costituenti il popolo. È chiaro che quest’ultima non coincide con quel *vereinigter Wille* che tanta rilevanza ha per la legge comune. In questo contesto appare con evidenza che il termine *popolo* assume significati diversi. Il *popolo* a cui il legislatore si ispira per fare le leggi è quella

grandezza ideale a cui spetta il potere legislativo, è cioè l'espressione di una regola di condotta, che comporta il dovere di non favorire qualcuno a scapito degli altri, mentre il popolo che, qualora interrogato, potrebbe non dare il suo assenso alla legge razionale è l'insieme dei sudditi, la somma dei cui pareri non produce dunque, di per sé, la volontà comune.

Prima di cercare di comprendere quale sia il portato innovativo di Kant nei confronti delle teorie giusnaturalistiche, è utile intendere come egli tuttavia richiami, in questa sua ripresa del patto sociale come contratto originario, alcuni degli elementi caratteristici delle dottrine contrattualistiche e quindi della *sovranità* moderna, che costituisce dunque il punto di partenza e il contesto della sua riflessione politico-giuridica.

Innanzitutto è da sottolineare la decisione di Kant di escludere il principio della felicità dalla considerazione del corpo politico da un punto di vista giuridico. Contro il modo antico di intendere la politica, che poneva la felicità e *l'eu zen* al centro della riflessione, il pensiero moderno tende alla determinazione di una costituzione giuridica, la quale sola può garantire non solo l'ordine, ma la stessa libertà degli individui. L'antico motto "*salus publica suprema civitatis lex est*"⁶ mantiene la sua validità, dice Kant, ma viene in realtà mutato radicalmente nel suo significato: non si tratta infatti più della rilevanza per il cittadino dell'appartenenza alla comunità e dunque del bene comune come massimo fine; piuttosto, come Kant spiega, il bene pubblico a cui bisogna innanzitutto tendere è quella costituzione legale che garantisce ad ognuno la sua *libertà secondo le leggi*. È all'interno di essa che il cittadino può, in modo lecito, cercare il proprio bene e le propria felicità, nell'ambito delle leggi e senza dunque ledere il diritto degli altri consociati. In un tale contesto la definizione del diritto che si è vista nella *Introduzione* della *Rechtslehre* sembrerebbe da

⁶ *Gemeinspruch*, 298 (M 161, G 144-145).

intendersi nel modo tipico del giusnaturalismo e la libertà come la possibilità per ognuno di ricercare, a proprio arbitrio, ciò che gli appare come bene. La legge universale sembrerebbe essere quella legge formale che rende compossibili le libertà di tutti. Si vedrà che il pensiero di Kant non può essere ridotto a questa dimensione; tuttavia la libertà dei singoli appare qui centrale contro l'antica idea del bene comune.

Un altro elemento essenziale a questa dimensione giuridica, con cui si concepisce la sfera politica, è quello della necessaria unicità del giudizio politico. Per quanto riguarda la decisione di ciò che è bene per i cittadini nel loro insieme e per la vita della società, solo il *capo dello Stato* (*Staatsoberhaupt*) può essere giudice: questa è una necessità dettata dall'esistenza stessa del corpo politico. Un *Gemeinwesen* composto da molti individui empirici può esistere solo a patto che si superi la situazione anarchica e asociale dello stato di natura, in cui ognuno decide su ciò che è meglio o peggio, e si abbia un unico giudizio che non può non valere per tutti⁷.

Sulla base di questa necessità che caratterizza l'unità propria della forma politica moderna, si può comprendere come Kant, in modo deciso, affermi l'irresistibilità della forza dello Stato necessaria a dare effetto alla legge. La *negazione della resistenza* appare qui senza possibilità di appello, e riguarda non solo un potere legittimamente instaurato mediante la volontà di tutti i componenti il popolo, ma anche il capo dello stato che eventualmente violasse lo stesso contratto originario e dunque il principio che le leggi devono essere fatte secondo l'ideale volontà di tutto il popolo, senza penalizzare qualcuno o qualche gruppo. Anche nel caso in cui il capo dello Stato andasse contro la legge fondamentale, in modo da dare luogo ad un governo tirannico, la parola d'ordine sarebbe: *ubbidienza*

⁷ Cfr. *Gemeinspruch*, 299 (M 161, G 145).

e *non resistenza*⁸. La ragione in primo luogo addotta per tale affermazione si basa sulla necessità, che accomuna tutto il pensiero giusnaturalistico, che unico sia il *giudice* su ciò che il corpo politico deve o non deve fare. Infatti qualora ci fosse un dissidio tra questi e il popolo in ribellione, nascerebbe la questione di quale potrebbe essere il giudice nei confronti di questi soggetti che giudicano su una propria causa: sarebbe dunque necessario un sommo potere sopra il sommo potere, ma ciò comporterebbe un contraddittorio processo all'infinito.

Nella critica ad Achenwall e a coloro che, ritenendo il contratto tra popolo e sovrano un fatto *realmente* avvenuto, attribuivano al popolo la facoltà di recedere dal contratto a seguito della sua violazione da parte del capo dello Stato, Kant ribadisce l'impossibilità della resistenza del popolo⁹. Il vero fondamento di ciò non sta tanto, o solo, nella considerazione che è un errore pensare al contratto come ad un atto avvenuto realmente, ma ancor più nel fatto che un patto di subordinazione di tale tipo, tra popolo e sovrano, non è congruente con il concetto di sovranità, che è il prodotto del patto secondo la logica che contraddistingue le dottrine

⁸ Ma sul problema della resistenza e della tematica della tirannide nella pubblicistica tedesca relativa allo *Staatsrecht* della fine del Settecento e sulla irriducibilità della posizione kantiana alla negazione della resistenza che viene dalla logica della sovranità moderna, si veda L. Scuccimarra, *Obbedienza, resistenza, ribellione. Kant e il problema dell'obbligo politico*, Jouvence, Roma 1998.

⁹ È da ricordare che, se da una parte i trattati di diritto naturale di fine Settecento sono il tramite attraverso cui si impone e si propaga la logica della costruzione politica che ha la sua genesi con Hobbes, secondo la quale a partire dai diritti degli individui si fonda il diritto di coazione proprio del soggetto collettivo, tuttavia permangono spesso in questi trattati una serie di elementi, non congruenti con questa logica, derivanti dal modo di pensare la politica proprio di una realtà cetuale ancora permanente in terra tedesca; cfr. su ciò G. Tonella, *Il problema del diritto di resistenza* cit.

moderne del contratto sociale. Una tale concezione della possibile resistenza del popolo è piuttosto legata ad un contesto pluralistico che intende il popolo come soggetto *accanto* e di *fronte* a colui a cui è affidato *l'imperium*; ed è proprio questa pluralità di volontà che la scienza del diritto naturale tende a negare sul filo della considerazione che la pace può essere prodotta solo sulla base dell'esistenza di un unico giudice.

Sul fondamento del principio rappresentativo che comincia ad affermarsi con Hobbes, il popolo è un soggetto collettivo ed *uno* solo in quanto c'è un unico giudice, qualcuno che esprime la volontà legislatrice del corpo politico intero e che esercita il potere comune. Prevedere il diritto di resistenza e pensare che resti aperta la via del giudizio con forza coattiva nei confronti dell'ingiusto uso del potere da parte dell'autorità statale, comporta una situazione di costante anarchia, uno stato naturale caratterizzato dall'assenza di leggi e conseguentemente dalla mancanza di effettività per ogni diritto. In tal modo verrebbe minata alla radice l'essenza stessa di una costituzione giuridica (*rechtliche Verfassung*) e quel suo grande risultato consistente nella eliminazione dell'insicurezza¹⁰. È allora connaturata al concetto stesso di *costituzione* l'impossibilità di prevedere il sovvertimento dell'ordine costituzionale vigente, perché un tale diritto dovrebbe essere accompagnato dalla previsione di un *contropotere pubblicamente costituito* (*öffentliche constituirte Gegenmacht*), e dunque di un secondo potere supremo che potesse difendere contro il primo i diritti del popolo; ma, come sopra si è detto, sarebbe allora necessario un terzo potere che decida tra i due, e così via, contraddittoriamente, all'infinito¹¹.

¹⁰ Cfr. *Gemeinspruch*, 301-302 (M 163-164, G 147-148).

¹¹ Sembra qui preannunciata e criticata la via che cercherà di seguire Fichte nel *Naturrecht*, il quale, per rendere possibile il controllo del corpo rappresentativo deve ricorrere ad una seconda forma di rappresentanza, quella degli Efori (cfr. a questo proposito G. Duso, *Libertà e Stato in*

La decisa negazione che il popolo possa esercitare coazione nei confronti di colui che esercita il potere ha a suo fondamento il principio rappresentativo, e cioè la necessità che ci sia colui o coloro che esprimono per tutti la volontà generale del popolo inteso come entità giuridica, come *soggetto collettivo*. Nella famosa “Nota sugli effetti giuridici derivanti dalla natura della società civile”, che si trova nella *Rechtslehre*¹² tale ruolo del principio rappresentativo risulta evidente, in quanto, con maggior radicalità nei confronti della negazione della contrapposizione tra popolo e capo dello Stato che si basa sulla necessità che uno solo sia il giudice, qui si mette in questione la stessa possibilità che *ci sia popolo* di fronte al sommo potere dello Stato. In base al principio rappresentativo infatti non c’è corpo collettivo, e dunque popolo, come soggetto capace di azioni, se non attraverso il rappresentante, e cioè l’autorità politica: di fronte a questa o al supremo legislatore dello Stato non c’è popolo come soggetto collettivo, ma solo l’insieme dei sudditi. È infatti mediante colui che ha la funzione di esprimere il comando e la coazione (che è rappresentante) che il popolo è un soggetto collettivo e ha la possibilità di esercitare giuridicamente la funzione di costringere. Allora, non solo sarebbe contraddittorio esercitare coazione nei confronti di colui che esercita il diritto di coazione proprio del soggetto collettivo, ma è impensabile che, di fronte a costui, ci sia il popolo come grandezza unitaria, come soggetto: c’è solo la massa dei sudditi¹³.

Fichte: la teoria del contratto sociale, in Id., *Il contratto sociale* cit., sp. pp. 292-301).

¹² Cfr. *RL* 318 ss. (tr. it. 148 ss.).

¹³ Anche nello scritto *Sul detto comune*, si dice che solo con l’esistenza della volontà generale il popolo può giuridicamente costringere e può esercitare tale costrizione mediante colui che esercita il potere e che esprime il comando (cfr. *Gemeinspruch*, 302, M 165, G 148; in quest’ultimo testo per altro la traduzione del Gonnelli, induce alla conclusione che, sulla base della volontà generale, si possa costringere colui che

Avendo fino a qui seguito il ragionamento kantiano, ci si potrebbe meravigliare del fatto che, in un paragrafo dedicato alla critica di Hobbes (*contra Hobbes*), non solo ci si trovi in realtà di fronte alla radicale negazione della resistenza, ma che tale negazione si appoggi sugli stessi fondamenti logici che caratterizzano la *scienza politica hobbesiana*. Da questo punto di vista Kant sembra più vicino ad Hobbes di molti altri pensatori del moderno giusnaturalismo, che tentano in diversi modi di riuscire a pensare la possibilità del controllo di colui o coloro che esercitano *rappresentativamente* il potere. Tale controllo, se si intende il termine nel senso di un giudizio che sia accompagnato dalla forza e dalla efficacia della coazione, è da Kant escluso. Il nucleo centrale dell'argomentazione è costituito dalla cogenza del *principio rappresentativo*, secondo il quale solo mediante la figura e la voce del rappresentante è possibile intendere come uno il soggetto collettivo, come *una* una moltitudine di individui. Con attenzione ancora maggiore ci si deve dunque accingere a comprendere in cosa consista la critica ad Hobbes e in cosa consista la differenza del pensiero kantiano nei confronti della logica della sovranità-rappresentanza emersa per la prima volta nel testo hobbesiano.

esercita il potere, mentre il testo afferma proprio che non c'è possibilità di coazione su colui *grazie al quale solo* il popolo, come soggetto collettivo, può esercitare coazione. Questa negazione della resistenza al potere, proprio in quanto il potere è inteso giuridicamente, è caratteristica delle costituzioni moderne: è una necessità che la carta costituzionale ha per la sua stessa natura di fondazione legittima del rappresentante (o del corpo rappresentativo) che esercita il potere. Il necessario passaggio attraverso l'attuale legislatore dello Stato, che deve essere illuminato dalla critica è indicato da Villacañas come il momento liberale di Kant, a cui segue però il momento repubblicano, che pone in modo diverso il rapporto teoria-prassi (cfr. J. L. Villacañas, *Contrato en Kant: dal liberalismo al Republicanismo*, in G. Duso (ed.), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Leserwelt, Valencia 2002, pp. 241-270).

Contro Hobbes: la libertà di penna

L'esplicita opposizione a Hobbes emerge nel momento in cui Kant mette in questione l'affermazione di quest'ultimo secondo la quale colui che esercita il potere sovrano non è vincolato dal patto e conseguentemente non può fare torto (*Unrecht thun*) ai cittadini, qualunque cosa egli faccia. Coerentemente con quella riduzione della giustizia al diritto che abbiamo visto nella *Introduzione* alla *Rechtslehre*, l'opposizione kantiana si tramuta in accordo se, con tale affermazione, si intende dire che colui che esercita il potere sovrano non può provocare una lesione che conferisca al lesò un *diritto di coazione* verso colui che gli reca ingiustizia. All'interno della sfera del diritto pubblico, dove il diritto è legato alla coazione, non c'è *Unrecht* che il detentore del potere supremo possa arrecare ai sudditi. Ma la sfera del diritto non risolve totalmente in sé il problema della giustizia. Kant infatti si oppone all'affermazione hobbesiana qualora questa non sia intesa all'interno dell'ottica meramente giuridica, ma voglia assumere un carattere più generale. Se non potesse mai sbagliare infatti il sovrano sarebbe un essere trascendente nei confronti dell'umanità. Anche il suddito non ribelle, che presuppone che il sovrano non voglia arrecargli ingiustizia, può giudicare l'eventuale ingiustizia patita come derivante da ignoranza da parte del sovrano delle conseguenze della legge. L'opinione del singolo cittadino non può essere impedita: anzi

egli ha il dovere di rendere pubblica la propria opinione su “ciò che nei decreti sovrani egli crede che arrechi ingiustizia al corpo comune”¹.

Ecco allora la vera differenza nei confronti di Hobbes! Essa non consiste tanto nell’attenuazione del dovere di obbedienza alle leggi, o nel poter pensare alla ribellione del popolo nel caso di leggi considerate ingiuste, ma piuttosto nell’impossibilità di impedire il giudizio del cittadino. Ad un primo approccio tale libertà potrebbe sembrare realizzata con la garanzia della possibilità dell’esternazione delle opinioni. Ma l’indicazione kantiana va al di là di quella che può essere indicata come *l’opinione pubblica* e implica la dimensione razionale della critica che coinvolge anche lo spazio della politica e del potere². È allora la *libertà di penna* quella che Kant rivendica contro Hobbes: è questa libertà che esprime il significato dell’attribuzione di diritti al popolo nei confronti del sovrano, o di colui che esercita il potere³. Ad una prima impressione questa libertà di manifestare il giudizio nei confronti della decisione di colui che esercita il potere sovrano potrebbe sembrare cosa di non grande rilevanza, poiché non sembra modificare lo statuto dell’obbligazione e i rapporti costituzionali tra coloro che obbediscono e colui che esercita il comando. Resta il dovere dell’ubbidienza, anche nei confronti del comando che non rispetti il diritto. Non si innesca dunque

¹ Cfr. *Gemeinspruch*, 304 (M 166, G 150).

² Si vedano, sul ruolo della pubblicità in Kant, J. Habermas, *Storia e critica dell’opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 1974², sp. pp. 127-142, e sul ruolo della critica, che ha la sua celebrazione nel pensiero kantiano, R. Koselleck, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, tr. it. a cura di P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972; sul tema dell’opinione pubblica si veda anche M. Tomba *La vera politica. Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Macerata, Quodlibet, 2006, pp. 103 ss.

³ Cfr. *Gemeinspruch*, 304 (M 166, G 150).

con tale proposta un processo che preveda una piena attività dei cittadini, efficace anche nei confronti di chi detiene il potere, e tale da superare, per quel che riguarda l'agire, la riduzione dei singoli alla sfera privata che la stessa logica rappresentativa implica con la distinzione di autore e attore, privato e pubblico.

Tuttavia l'affermazione kantiana comporta una serie di modificazioni di non poco conto. La stessa supposizione che il capo dello Stato possa sbagliare introduce una complicazione nei confronti della riduzione della questione del giusto alle regole del diritto pubblico. Infatti, se resta vero che la volontà generale può avere effettività di legge solo in quanto qualcuno, attraverso la mediazione della sua persona, la decide e la promulga, ciò non significa che essa si riduca al prodotto della decisione del legislatore, in qualunque modo lo si voglia intendere (monarca, aristocratici o popolo, secondo l'uso perdurante dell'antica distinzione delle forme di governo). La volontà generale cioè non coincide con il prodotto empirico della volontà del legislatore, ma ha il suo vero luogo nella *ragione comune*, a cui tutti partecipano. Come si vedrà, ciò comporta una modificazione radicale del concetto di rappresentanza, in relazione a quel significato hobbesiano che pur abbiamo ravvisato, in parte, negli stessi testi kantiani. È questa attività della ragione, del suo uso pubblico, che pone il cittadino in una situazione nuova in relazione alla stessa promulgazione delle leggi, in quanto egli ha la possibilità di diventare organo della ragione per portare alla luce la volontà generale, al di là e al di *sopra* della stessa funzione decisiva del detentore del potere.

Naturalmente, come si è detto, non viene in tal modo messo in questione l'obbligo di obbedire alle leggi, a prescindere dal giudizio che ogni cittadino può dare di esse, perché senza questo principio non ci sarebbe corpo comune. Ciò è confermato anche dall'esempio che Kant fa in questo contesto, quello di una eventuale legge che stabilisca per il futuro dogmi di fede che impediscono il progresso della ragione e la

correzione di eventuali errori passati. Una tale legge sarebbe contro il senso stesso dell'umanità e della ragione e un contratto in cui un popolo si obbligasse nei confronti di una tale legge sarebbe nullo. E tuttavia, anche in questo caso, non deve essere permessa nessuna resistenza attraverso parole o atti (*wörtlicher oder thätlicher Widerstand*), ma solo doverosi e necessari giudizi generali e pubblici (*allgemeine und öffentliche Urtheile*)⁴.

Attraverso queste riflessioni si presenta una situazione in cui l'obbedienza, necessaria per quel che riguarda le azioni esterne dei cittadini, si accompagna allo spirito di libertà (*Geist der Freiheit*) che si estrinseca nel giudizio. Si tratta di una libertà inerente alla natura razionale degli uomini, che li mette in relazione tra loro, e che dunque implica non solo la libertà del pensiero, ma anche la libera comunicazione di quest'ultimo, contro ogni censura. Non si può non notare che alla fine di questo ragionamento risulta un significato nuovo di *libertà*, che non corrisponde a quella dello spazio di azione che i sudditi hanno all'interno delle leggi coattive, con il loro arbitrio. Tale libertà non è *all'interno delle leggi*, ma *sopra* le stesse leggi. Inoltre essa non comporta una diversità di opinioni arbitrarie da parte dei singoli, ma piuttosto il loro essere accomunati in un *pubblico* costituito da tutti coloro che partecipano di una stessa ragione⁵. È questo livello di cittadinanza che risulta rilevante nella concezione kantiana, assai più del diritto al voto che caratterizza i cittadini attivi. La libertà di penna non vuole tanto salvaguardare lo spazio in cui sono compostibili le diverse opinioni, quanto piuttosto quello della ragione che si esprime nei principi repubblicani che devono informare di sé la costituzione. Risulta allora necessario approfondire il

⁴ Cfr. *Gemeinspruch*, 305 (M 167, G 151).

⁵ Si veda su ciò il noto scritto kantiano *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo*.

significato dell'idea di costituzione repubblicana e dei suoi principi, quali risultano dallo scritto *Zum ewigen Frieden*.

I principi repubblicani e il loro carattere ideale

L'ideale razionale della pace è perseguito da Kant all'interno dell'ottica dello Stato moderno e appare da questa condizionato. Dei tre livelli del discorso riguardanti la natura dello Stato, il rapporto tra gli Stati e l'orizzonte cosmopolitico, ci soffermiamo sul primo, per cercare di verificare se ci siano, nell'indicazione dei principi della costituzione e del significato della cittadinanza, significative differenze nei confronti dello scritto *Sul detto comune*. Anche in questo caso vengono indicati tre principi fondamentali: libertà, dipendenza di tutti da un'unica legislazione come sudditi, ed uguaglianza di tutti in quanto cittadini¹.

1. La *libertà* di cui qui si parla, come è spiegato nella nota particolarmente illuminante, non è quella che tutti hanno come uomini, quella per cui ognuno deve poter scegliere la sua strada verso la felicità, ma è la *libertà giuridica*. A questo proposito Kant si discosta dalla concezione comune della libertà, secondo cui essa può essere definita come la facoltà (*Befugniss*, cioè avere facoltà, essere autorizzati) di fare ciò che si vuole purché non si arrechi *Unrecht* ad alcuno. Una tale definizione va a

¹ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, in *Werke*, Bd. VIII, (cit. ZeF) p. 349 ss. (tr. it. in M 181 ss. e in G 169 ss.)

finire in una vuota tautologia: non si fa torto ad alcuno quando non si fa torto ad alcuno. Invece la libertà giuridica è definita come “la facoltà di non obbedire ad altre leggi esterne se non a quelle a cui ho potuto dare (*habe geben können*) il mio assenso”². Rimandando ad un momento successivo il tentativo di spiegazione del significato che ha questo consenso alla legge, è in ogni caso qui da rimarcare il valore che viene ad avere la coscienza soggettiva nella definizione di libertà giuridica, come è confermato dal riferimento alle leggi divine, le quali pure hanno carattere obbligante in quanto passano per l’autonomia della coscienza del singolo che le accetta dando loro il proprio assenso.

2. Kant non si sofferma sulla *dipendenza giuridica*, in quanto questa fa tutt’uno con l’esserci stesso di una costituzione, di un corpo politico, che è unico e richiede la sottomissione all’unica legge. Tale dipendenza è anche una forma di uguaglianza (come sudditi), come si dice nella parte finale della nota³: la dipendenza dall’unica legge richiede che tutti siano ugualmente sottomessi e non siano fatte discriminazioni che privilegino alcuni a scapito di altri. Nel momento in cui l’uguaglianza viene vista in relazione all’ubbidienza che i cittadini devono avere in quanto sudditi, viene ripresa l’argomentazione contenuta nel *Gemeinspruch*. Ma qui sembra che si vada oltre, in quanto il termine di uguaglianza viene riferito alla cittadinanza, come si dice nel terzo principio.

² Cfr. *ZeF* 350 (M 182, G 170). Questa nota è particolarmente importante per comprendere le relazioni che vi sono tra le diverse elencazioni dei principi della costituzione nei tre testi esaminati. È da fare attenzione al modo preciso con cui è indicato il rapporto tra legge e consenso, che, come si vedrà, varierà nella *Rechtslehre*. Anche queste considerazioni, come del resto tutto il presente capitolo su Kant, devono essere visti assieme ai testi kantiani in questione, come loro lettura e tentativo di comprensione.

³ *Ibid.*

3. Questo infatti enuncia l'uguaglianza di tutti in quanto cittadini. L'uguaglianza in quanto cittadini sembra coinvolgere gli stessi (*derselben*), che erano stati indicati nel principio precedente dipendenti da un'unica legislazione, cioè *tutti (alle)*. Se si tiene presente che il termine di cittadino era nel *Gemeinspruch* attribuito a coloro che esercitano il diritto di voto, potrebbe sembrare (e diversi interpreti vanno in questa direzione) che qui non solo scompaia il principio della indipendenza economica, ma sia negata la possibilità stessa della distinzione tra cittadini che contribuiscono a fare la legge mediante il voto e coloro che nello Stato sono semplici consociati (*Schutzgenossen*) sotto la protezione di un corpo comune. Potrebbe sembrare che qui si affermasse la cittadinanza di tutti e che questa coincidesse con la cittadinanza attiva, cioè con il diritto di voto⁴.

Ma è così? A me non sembra. Infatti sempre nella stessa nota si definisce l'*uguaglianza esterna o giuridica* in questo modo: “nessuno può obbligare l'altro a qualcosa senza sottoporsi alla legge secondo la quale egli a sua volta può essere obbligato dall'altro allo stesso modo”. Non c'è insomma nessuna differenza tra gli uomini tale per cui qualcuno debba comandare e gli altri debbano ubbidire. Se si confronta tale

⁴ Diversi sono gli interpreti che vanno in questa direzione; si veda tra tutti la bella lettura di G. Marini, *La filosofia cosmopolitica in Kant*, Laterza, Bari-Roma 2007, “Lo Stato”, pp.71 ss. sp. 99-100. Credo però che questa linea interpretativa rischi (forse non è il caso di Marini) spesso di intendere la costituzione repubblicana come tutta traducibile nei meccanismi procedurali propri delle democrazie rappresentative. Questi tentativi hanno alla loro base un pre-giudizio più o meno esplicitato: che sia cioè valore indiscutibile la costituzione democratica, di cui non si interrogano i presupposti né si considerano le eventuali aporie. In altra direzione va la lettura qui proposta, che tende a mostrare la rilevanza filosofica dell'idea repubblicana, che non è riducibile alle procedure delle costituzioni democratico-rappresentative (irriducibile non significa che non possa costituirsi come elemento continuo di tensione anche in queste ultime).

definizione con quanto viene detto a proposito dell'uguaglianza dei sudditi nel *Gemeinspruch*, si può notare una certa consonanza. Anche là infatti l'uguaglianza comporta che “nessuno può esercitare coazione su un altro se non in virtù della pubblica legge” e la legge tutela questo diritto imponendosi nei confronti delle possibili violazioni reciproche per mezzo del potere coattivo del capo dello Stato. In ambedue i casi l'uguaglianza esclude quella differenza che trasforma la *superioritas* esistente a livello sociale ed economico in *imperium*, cioè in comando politico. Si tratta di quella negazione del rapporto di governo tra gli uomini che sta alla base della sovranità moderna. In questione non vi è qui il diritto di voto, ma l'uguaglianza richiesta dalla dimensione moderna della sovranità.

Ma questo principio dell'uguaglianza dei cittadini comporta implicitamente l'affermazione che tutti debbono avere il diritto di voto? Qui non è detto e l'unica ragione che può venire avanzata per una risposta affermativa a questa domanda consiste nell'uso del termine di *cittadino* che in *ZeF* accompagna questo principio dell'uguaglianza. Una ragione analoga si potrebbe ravvisare ance nel principio della libertà giuridica, il quale recita che si è liberi solo in quanto “si è sottomessi alla legge a cui si è potuto dare il proprio assenso”. E così sarebbe se Kant risolvesse il problema della libertà nel meccanismo delle costituzioni moderne, che hanno al loro centro le procedure del voto. Ma vedremo che non è così. Per rispondere alla domanda posta e chiarire la questione è necessario andare alla *Rechtslehre*, dove vengono ripresi i principi di una costituzione repubblicana. Si potrà allora innanzitutto verificare che ci imbattiamo nuovamente nel principio dell'indipendenza: sembra dunque strano che un tale principio, affermato prima e dopo il saggio *Sulla pace perpetua*, in quest'ultimo venga non solo taciuto, ma negato. La lettura delle pagine della *RL* ci potrà anche fare capire come mai la dichiarazione presente in *ZeF* che sembra estendere a

tutti la cittadinanza non sia in contraddizione con quanto si è fino a qui visto, e ciò a causa della accezione che il termine di *Staatsbürger* viene ad assumere.

Nel § 46 della *RL*, come nel *Gemeinspruch*, si afferma la necessità che il potere legislativo spetti alla volontà collettiva del popolo (*Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen*), in quanto solo la volontà concorde di tutti che decide su tutti non fa ingiustizia, poiché nessuno fa ingiustizia a se stesso. Ciò significa che la legge *deve essere fatta da tutto il popolo*. Ma ciò non significa che tutti i cittadini riuniti facciano la legge e neppure che tutti contribuiscano a farla eleggendo i rappresentanti. Infatti proprio in questo paragrafo viene ripresa la distinzione del *Gemeinspruch*, secondo la quale non tutti sono cittadini in quel senso pieno che comporta il diritto di voto. Dopo aver indicato i tre poteri come articolazione della volontà generale⁵ e avere attribuito il potere legislativo alla volontà collettiva del popolo, Kant passa a determinare gli attributi giuridici che caratterizzano i cittadini dello Stato.

Anche qui il primo principio è quello della *libertà legale* (*gesetzliche Freiheit*), definita – analogamente a *ZeF* - come l'ubbidienza alle leggi a cui i cittadini hanno dato il loro assenso. Qui non si dice che “hanno potuto dare”, ma che “hanno dato” il loro assenso. Si potrebbe essere tentati di intendere questa affermazione come totalmente coerente con la logica della sovranità moderna, quale si cala anche nelle costituzioni a partire dalla Rivoluzione francese; quella cioè che considera il potere legittimo in quanto il soggetto che

⁵ Tale articolazione, paragonata alle proposizioni di un sillogismo, mostra come non di una vera e propria divisione dei poteri si tratti, come spesso si pensa, ma piuttosto di articolazione dell'unica volontà: su ciò si veda la bella analisi di G. Rametta, *Potere e libertà nella filosofia politica di Kant*, in Duso (a cura) *Il potere*, sp. pp. 253-257.

ubbidisce è lo stesso soggetto che dà il comando, ragione per cui non c'è comando dell'uomo sull'uomo. Tale identità è resa possibile mediante i concetti di *popolo* e di *rappresentanza*, quale si attua attraverso il processo di autorizzazione. Se questo fosse il significato della affermazione kantiana i cittadini ubbidirebbero alla legge che essi stessi hanno indirettamente fatta, attraverso cioè i rappresentanti da tutti eletti. In questo caso il voto, da parte di tutti sarebbe decisivo, e conseguentemente costituirebbe una palese contraddizione il fatto che non tutti i cittadini fossero ritenuti depositari del diritto di voto.

Più coerente con i testi kantiani sembra però un'altra interpretazione, quella secondo cui l'assenso dei cittadini non comporta l'espressione empirica della loro volontà, ma ha un carattere ideale: *si tratta cioè dell'assenso razionale, che ognuno dovrebbe dare*, cioè di quel *als ob* che nel *Gemeinspruch* appare legare il legislatore alla pietra di paragone del contratto originario e a quella razionalità che ravvisa nella volontà del popolo l'unico possibile autore della legge. Se l'interpretazione dell'identità tra colui che fa e colui che è sottoposto alla legge fosse la prima, e l'identità tra il soggetto autore alla legge e colui che è sottoposto fosse realizzata dalle procedure rappresentative basate sulla elezione da parte dei cittadini, non si potrebbe non rilevare una contraddizione nel fatto che Kant riprende di seguito come terzo principio, quello della autosufficienza e della proprietà, cioè dell'indipendenza civile, che già era emerso nel *Gemeinspruch*. In questo contesto la distinzione tra cittadino (*Staatsbürger*) e semplice membro dello Stato (*Staatsgenosse*) viene assimilata a quella tra *cittadino attivo* e *cittadino passivo*, come se il semplice membro dello stato fosse ugualmente cittadino, ma non pienamente cittadino dotato del diritto di voto.

Se ci si chiede se ciò vada contro l'uguaglianza dei cittadini, si può rintracciare nel testo la risposta kantiana: infatti non solo

Kant afferma che tale distinzione *non comporta una contraddizione* se non apparente⁶, e che la disuguaglianza sociale legata al lavoro e alla proprietà non è contraria né alla libertà né all'uguaglianza⁷ che tutti hanno in quanto uomini; ma, si può aggiungere, l'introduzione di tale distinzione non intacca nemmeno il concetto di uguaglianza civile, la *bürgerliche Gleichheit*, che, in consonanza con quanto detto in *ZeF*, viene definita come "il non riconoscere altro superiore nel popolo, se non quello a cui abbiamo il potere morale di imporre un'obbligazione giuridicamente altrettanto valida di quella ch'egli può imporre a noi"⁸. La distinzione tra *cittadino attivo* e *cittadino passivo* permette a Kant l'uso del termine *cittadino* in senso ampio, esteso a tutti coloro che sono *Staatsgenosse*, anche dunque a coloro che non hanno un diritto attivo di voto. È proprio questa estensione del termine di *cittadino* che può spiegare l'impiego che ne viene fatto in *ZeF*: anche in quel

⁶ Si badi bene che la presente lettura non tende ovviamente a giustificare la *fondatezza* del ragionamento kantiano che attribuisce il diritto di voto solo a coloro che hanno proprietà e non cedono la loro forza lavoro; si tratta piuttosto di comprenderne la logica, per spostare l'asse dell'attenzione e per cogliere quell'elemento *filosofico* del pensiero kantiano che non coincide con la proposta di una costituzione democratica. Il piano della riflessione kantiana è un altro, e trova il suo fulcro nel ruolo che ha l'idea, come si vedrà oltre; perciò si può dire che vada piuttosto nella direzione della problematizzazione del modo contemporaneo di intendere la costituzione democratica e la legittimità democratica (si veda su ciò anche G. Rametta, *Politica e democrazia nell'idealismo tedesco*, in Duso (a cura), *Oltre la democrazia* cit., sp. pp. 177-186, il quale ravvisa però una più positiva tensione tra repubblicanesimo e democrazia; così anche F. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, Roma-Bari 1996, in part. pp. 210-226).

⁷ Si ricordi infatti che nel *Gemeinspruch*, si indicava come la differenza tra *superior* e *inferior* non si muti in quella tra *imperans* e *subjectus*, cioè che la differenza ammessa a livello sociale non diventi differenza politica.

⁸ *RL* 414 (tr. it., 143); cfr. l'analoga definizione della *äußere (rechtliche) Gleichheit* concernente gli *Staatsbürger* in *ZeF* 350 n. (tr. it. M 182, e G 170).

caso il termine rivestirebbe un carattere generico, legato per altro all'uguaglianza giuridica, e non implicante quel diritto di voto che caratterizza il termine di *cittadino* nel *Gemeinspruch*.

Ritornando allo scritto *Sulla pace perpetua* vediamo infatti che ciò che caratterizza una costituzione repubblicana è il fatto che il capo dello Stato non si considera suo proprietario (*Staatseigenthümer*) e dunque colui che può esprimere senza condizioni la propria volontà come volontà dello Stato. Egli è piuttosto *Staatsgenosse*⁹. Nel corpo comune tutti sono uguali e si riferiscono allo stesso diritto di coazione, che appartiene al tutto della società e non a qualcuno in particolare. Allora l'uguaglianza di tutti come cittadini può sembrare andare oltre l'uguaglianza di tutti come sudditi: infatti il principio necessario della dipendenza di tutti da un'unica legislazione e dunque da un unico comando, potrebbe implicare anche una *differenza* sostanziale tra tutti i sudditi e colui che esercita il potere: ad esempio un monarca ereditario, che potrebbe esercitare il potere in modo dispotico¹⁰. L'uguaglianza di tutti in quanto cittadini nega invece questa differenza, ed implica il concetto moderno di sovranità, che richiede il potere di tutto il popolo, ma contemporaneamente anche la necessità di qualcuno che tale potere eserciti, qualcuno che si differenzia non tanto per le sue qualità, quanto per la sua funzione, che hobbesianamente si chiamerebbe *rappresentativa*. Non si dovrebbe allora parlare semplicemente di un principio di

⁹ Cfr. *ZeF* 351 (M 183, G 171).

¹⁰ Si veda nell'ultimo paragrafo del presente lavoro come il termine di "autocratico" indichi una forma dello Stato. Si ricordi tuttavia che anche l'uguaglianza di tutti come sudditi affermata nel *Gemeinspruch* comporta che il capo dello Stato non possa subire coazione, a differenza di tutti i sudditi, non sulla base di qualità differenti che lo caratterizzano, ma piuttosto della sua funzione: della necessità cioè che ci sia un tramite personale per rendere effettiva la coazione che impedisce soprusi reciproci tra i cittadini.

uguaglianza in modo indifferenziato, ma piuttosto di un'uguaglianza che caratterizza tutti in quanto sudditi, e di un'uguaglianza secondo cui tutti sono cittadini e si considerano – *tutti*, in questo caso anche colui che esercita il potere - come *Staatsgenosse*.

La cittadinanza comporta allora una presenza attiva dei cittadini, che, conseguentemente alla situazione del tempo, quale è recepita da Kant, consiste non tanto nel fatto che i rappresentanti del popolo facciano la legge, compito che ha piuttosto il re, colui che governa, ma esprimano il loro parere, diano il loro consenso, in un parlamento che a lungo in Germania avrà una funzione non deliberativa, ma consultiva¹¹. In questo modo si potrebbe meglio intendere l'espressione kantiana, che non porta alla conclusione che i cittadini facciano la legge, ma piuttosto che diano ad essa il loro assenso. In ogni caso il principio dell'uguaglianza dei cittadini, che va oltre quella che essi hanno come sudditi, impedisce che ci possa essere un regime dispotico, implicando invece una funzione rappresentativa. È allora il concetto di rappresentanza che bisogna ulteriormente chiarire.

¹¹ Anche se nelle note preparatorie dello scritto *Sulla pace perpetua* Kant contrappone alla democrazia diretta, che è dispotismo, una costituzione democratica in un sistema rappresentativo, e in *RL* § 52, parla di “un sistema rappresentativo del popolo” che prevede i suoi delegati, ciò non implica il meccanismo legittimante della rappresentanza che emerge nelle costituzioni contemporanee e ha una sua lontana genesi nella logica del *Leviatano*, ma, mantenendo la relazione tra il carattere rappresentativo del governo e l'idea, indica piuttosto la necessità della partecipazione dei cittadini attraverso i loro rappresentanti agli affari dello Stato, partecipazione che, come si è visto non è da Kant estesa a tutti.

Rappresentare l'idea

Sulla base di quanto sopra si è visto, non si può negare che anche Kant si muova all'interno della logica che, in relazione al modo di intendere la società civile¹, prevede da una parte gli individui, contrassegnati dai loro diritti - libertà e uguaglianza - e dall'altra quel potere che può regolare le loro azioni esterne e rendere compatibile l'espressione della volontà da parte di tutti. Solo all'interno di un corpo politico, in cui sono tutelati da un potere immane, i singoli uomini possono godere di quella libertà che è una mera voce nello stato di natura: solo nella dipendenza dalle leggi, e dunque in uno stato giuridico, i singoli possono trovare la loro libertà².

Tale potere non appartiene a qualcuno in particolare: se tutti sono ritenuti uguali, non c'è nessuna ragione per potere o dovere pensare al governo di qualcuno sugli altri; il potere

¹ Naturalmente si intende qui la *societas civilis* dei giusnaturalisti, nella quale i rapporti pacifici tra gli uomini sono resi possibili grazie all'*imperium*, e perciò al potere e all'obbligazione politica, non quella *società civile* che, a cavallo tra Sette e Ottocento, viene distinta e contrapposta allo Stato.

² Cfr. *RL*, § 47, 315-316 (tr. it. 145); ma si vedrà che l'affermazione fatta in questo contesto implica il superamento della identificazione della libertà con l'espressione dell'arbitrio da parte dei singoli e richiede il concetto di libertà come autonomia della volontà.

appartiene a tutto il corpo politico e dunque a tutti; dunque al popolo intero. Solo nel *vereinigtes Volk* può risiedere *das allgemeine Oberhaupt* e dunque il sovrano, ed è ad esso che tutti sono in realtà sottomessi, non a qualche persona particolare in base a prerogative che la connotino³. Tuttavia il potere, per la logica del principio rappresentativo, non può che essere esercitato da qualcuno. C'è un tratto di comunanza tra Kant e Hobbes: il popolo, in quanto empiricamente presente, coincide con l'insieme dei sudditi, mentre, qualora sia inteso come soggetto collettivo – come grandezza giuridica –, non può esprimersi se non attraverso la voce di qualcuno che lo *rappresenti*. Perciò una prima motivazione della negazione del diritto di resistenza da parte del popolo, a cui pur spetta idealmente l'*imperium*, nei confronti di colui che di fatto esercita il potere collettivo, si basa sulla logica del principio rappresentativo, secondo la quale non è possibile manifestazione del soggetto collettivo se non attraverso la mediazione personale e concreta del rappresentante; ragion per cui di *fronte* a quest'ultimo non può esserci il popolo come soggetto collettivo, ma solo l'insieme dei sudditi (anche questo espresso con il termine di “popolo”)⁴. Anche in Kant è dunque affermato il nesso di sovranità e rappresentanza che contraddistingue la filosofia politica moderna del cosiddetto filone giusnaturalistico; ed è questo il motivo che permette ad Hegel di accomunare le teorie empiriche del diritto naturale e

³ *Ibid.*

⁴ Si ricordi la famosa annotazione sopra indicata, “Sugli effetti giuridici derivanti dalla natura della società civile” (RL 318 ss.; tr. it. 148 ss.). È sempre da tenere presente la duplice accezione del termine *popolo*, che si ripresenta anche là dove sembra essere negata. La radice di ciò sta nella dimensione ideale che non può non avere nella teoria moderna il concetto di popolo inteso come la totalità di tutti gli individui uguali e come grandezza costituente e non costituita: rimando su ciò al mio *La rappresentanza politica* cit., non solo al cap. II, ma anche ai capitoli dedicati a Carl Schmitt.

quelle formali (“filosofie della riflessione”) nella critica che si esprime nel saggio jenesse sulla scienza del diritto naturale⁵.

Tuttavia è da tenere presente che una tale comunanza si collega al principio rappresentativo solo ai nostri occhi, di interpreti che ravvisano in Hobbes la nascita di quel dispositivo logico destinato ad essere determinante per il pensiero politico moderno, come pure per l’organizzazione costituzionale dell’ordine della società. Ma Kant, pur trovandosi all’interno di una tale logica, non la identifica con il principio rappresentativo. Infatti nei passi sopra citati, in cui la resistenza viene negata, egli non fa uso del termine *Repräsentation* o *Repräsentant*. Ciò si verifica nel contesto del *Gemeinspruch*, in cui si dice che il popolo non ha diritto di resistere nei confronti di chi esprime il comando (*Gebieten*), perché è solo mediante costui che può esercitare quel diritto di coazione sui singoli che contraddistingue il corpo comune⁶: qui appunto si parla di chi *comanda*. Ma la stessa cosa si può verificare nella già ricordata nota della *Rechtslehre Sulla natura della società civile* presente. Anche in questo caso Kant parla in realtà del capo

⁵ Cfr. G. Duso, *La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica* cit., sp. pp. 319-331.

⁶ *Gemeinspruch*, 302 (M 164-165, G 148-149). Non intendo escludere che Kant usi il termine di *Repräsentation* anche in questo senso più ampio: si può ad es. vedere Refl. 7436 (Ak.Aus. XIX, 374) dove si dice che l’*imperans* è sempre rappresentante (*Repräsentant*) del popolo. Qui si tratta di un commento al diritto naturale di Achenwall che risale agli anni Settanta; tuttavia l’uso ampio del termine di *Repräsentation* si può ritrovare nelle *Vorarbeiten* del periodo a cui ci riferiamo. Un tale uso è per altro consono alla recezione del nesso sovranità-rappresentanza che nasce con Hobbes di cui si sono fatti tramite, come sopra è stato indicato, i trattati sul diritto naturale. Tuttavia, quando Kant usa il termine in senso pregnante, come caratterizzante il modo di *governo repubblicano*, mostra che esso non può essere risolto nella necessità che qualcuno esprima azione e volontà *per tutto il corpo politico*, secondo il concetto hobbesiano di rappresentanza: l’aggettivo “rappresentativo” viene usato non in opposizione alla presenza diretta della totalità del corpo politico, ma all’uso *dispotico* del potere.

attuale dello Stato (*gegenwärtige Staatsoberhaupt*), dell'autorità che esercita dominio (*herrschende Autorität*), e ancora del potere legislativo attualmente esistente (*bestehende gesetzgebende Gewalt*)⁷. Si può certo rintracciare la radice di questa negazione della resistenza nei confronti di coloro che detengono il potere nella logica del principio rappresentativo, ma *Kant non ravvisa il principio rappresentativo in questa necessaria funzione dell'esercizio del potere*. La rappresentatività nell'esercizio del potere non si risolve cioè nella mera necessità che il potere del corpo collettivo passi attraverso l'esercizio di una o più persone. Infatti in questo caso coloro che esercitano il potere potrebbero esercitarlo, come avviene nel contesto hobbesiano, secondo il loro arbitrio, senza riferirsi alla ragione e all'idea del popolo legislatore. Un agire di tal genere nel linguaggio di *ZeF*, come vedremo subito, è l'opposto della *rappresentanza*, è cioè *dispotismo*.

Bisogna allora mettere a fuoco ciò che Kant intende per *rappresentanza*, dal momento che essa costituisce il nucleo centrale dei principi repubblicani: solo così si eviterà di fraintendere il pensiero kantiano e si potrà comprendere il suo contributo specifico all'interno della storia dei concetti politici moderni, un contributo che viene dalla struttura filosofica del suo pensiero e che porta ad una problematizzazione di quel dispositivo concettuale che si svolge tra i poli costituiti dai concetti di libertà e di potere. In tal modo sarà possibile anche intendere il significato che viene ad assumere il termine di *repubblica*. Certo questo non è assimilabile all'uso pre-moderno, che indica ciò che accomuna una pluralità di parti politiche, come evidenzia una copiosa iconografia, in cui la repubblica è raffigurata mediante un corpo femminile le cui diverse membra alludono alle parti della società, principe, senato, milizie, produttori ecc.. Neppure il termine si risolve

⁷ Cfr. *RL* 318-319 (tr. it. 148-149).

totalmente nel quadro della moderna sovranità, segnato dal dualismo radicale di pubblico – come politico – e privato, in cui l'unica comunanza sta nell'aver riconosciuta la sfera del proprio arbitrio e del proprio interesse dal potere unico. Infine il termine non può essere inteso secondo l'assetto delle moderne costituzioni, nelle quali vi è separazione dei poteri e siquel afferma principio rappresentativo che si basa sull'autorizzazione che i cittadini esprimono mediante il voto. Nel significato del termine *repubblicano* riemerge in Kant una nuova comunanza, non riducibile alla sudditanza e alla difesa della propria sfera privata, una nuova appartenenza, al di là dell'unità realizzata dal potere: è l'appartenenza alla sfera pubblica della ragione, che determina per i cittadini un ambito di *partecipazione* diverso e ulteriore nei confronti di quello del voto⁸.

Nella costruzione hobbesiana *il rapporto di rappresentanza è totalmente risolto nella forma a cui dà luogo il processo di autorizzazione*: il fatto che la volontà del soggetto collettivo non possa essere espressa se non da colui che lo impersona, che lo rappresenta, comporta che la volontà espressa dal rappresentante è *immediatamente* la volontà del popolo. Non c'è nessuna eccedenza della volontà dell'essere collettivo nei confronti della sua espressione empirica attraverso il rappresentante sovrano. In tal modo la funzione rappresentativa si risolve nell'espressione di una volontà arbitraria, che non ha nessun punto di riferimento e nessun obbligo fuori di sé. Così non è in Kant. Il fatto che il *vereinigter Wille des Volkes*, in

⁸ Sulla funzione regolativa del *sensu comune* al di là della sua riduzione al piano empirico dell'accordo delle opinioni, cfr. F. Menegoni, *L'a-priori del senso comune in Kant dal regno dei fini alla comunità degli uomini*, "Verifiche" 19 (1990), pp. 13-50; per il significato politico del senso comune e del giudizio è da tenere presente la nota proposta di H. Arendt, specialmente in *The Life of the Mind*, Chicago 1958, tr. it., *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987.

quanto grandezza ideale, debba passare attraverso la mediazione rappresentativa, non significa che si identifichi con l'espressione empirica della volontà comune da parte del rappresentante (chiunque esso sia, a seconda della forma dello stato: il monarca, i pochi o tutto il popolo). Non si presenta qui un meccanismo procedurale legittimante, sia pure ideale, quello proprio della figura del contratto sociale, che, partendo dalla volontà dei singoli, autorizzi l'espressione della volontà comune da parte del rappresentante. "Autorizzare" significherebbe che ognuno non può che ritenere come *propria* la volontà del rappresentante *in ragione del processo di autorizzazione*, senza poter giudicare di volta in volta i contenuti della rappresentazione, cioè i contenuti del comando espresso dalla persona legittimata a ciò. In Kant è invece necessario che colui che dà la legge guardi alla ragione e alle sue leggi, che non dipendono da un semplice gioco degli arbitri.

Un tal modo di intendere il principio rappresentativo emerge già nel momento in cui si identifica in esso l'elemento che caratterizza la *costituzione repubblicana*, che – Kant si preoccupa di precisare - non deve essere scambiata con quella democratica, dal momento che è piuttosto a quest'ultima opposta. Se si intende bene in che cosa consiste questa contrapposizione e dunque il carattere specifico che Kant ravvisa nella democrazia, si potrà capire come la rappresentanza non possa essere ridotta alle procedure costituzionali della democrazia contemporanea, e dunque come la riflessione kantiana sulla rappresentanza non si identifichi nell'affermazione della democrazia rappresentativa come modello costituzionale. È essenziale notare che nel testo *Sulla pace perpetua* il principio rappresentativo viene introdotto in seguito alla distinzione tra le *forme di Stato* e la forma o il modo del *governo*.

Questo è un punto che porta con sé una serie di difficoltà e che bisogna cercare di chiarire. Il problema è molto complesso. Infatti Kant distingue le forme di Stato in relazione alle persone

(*Personen*) che detengono il sommo potere statale (*oberste Staatsgewalt*). In tal modo egli riprende la distinzione tradizionale delle cosiddette *forme di governo*. Tuttavia tale ripresa è nell'ottica della moderna sovranità che in realtà, in base al concetto dell'uguaglianza degli uomini, esclude che tra di essi possa razionalmente esistere una relazione basata sulla diversità, come quella esistente tra chi governa e chi è governato. Conseguentemente non essendo più pensabile il governo, nel senso antico del termine, viene a perdere di significato la stessa distinzione tra quelle che sono, in senso proprio, *forme di governo*⁹. Ora Kant, riferendosi a queste forme di Stato o dell'*imperium*, pensa di indicare le persone che sono depositarie della sovranità e che possono dunque esprimere il proprio comando come comando del corpo collettivo. Ma ciò significa che il contenuto del comando dipende unicamente dall'arbitrio dei detentori del potere, dell'*imperium* o della *Herrschaft*, di colui o coloro che si trovano nella situazione di essere *Herren*, detentori appunto del comando, dell'autorità, del potere.

⁹ È da notare che, quando ci si riferisce alla distinzione tra le forme di governo che troviamo nei Greci e in tutto lo sviluppo del pensiero politico fino a Hobbes, senza avere consapevolezza della distinzione tra l'antico *principio del governo* e il moderno *concetto del potere*, si interpretano le forme di governo come indicanti il numero diverso delle persone che possiedono il potere supremo, cioè l'esercizio della sovranità. In questo modo si intendono tali forme alla luce di quel concetto di sovranità che nasce invece proprio nel tentativo di negazione del fatto che ci sia tra gli uomini chi governa e chi è governato. Quando i termini di *monarchia*, *aristocrazia* e *democrazia* emergono nel quadro della sovranità, essi non possono venire a indicare altro che diverse forme rappresentative di esercizio del potere sovrano. Le affermazioni qui fatte si possono comprendere nella loro motivazione solo grazie alla radicale distinzione tra il principio del *governo* e il concetto di *potere*, per la quale rimando ai lavori citati sopra, alla nota n.8, e a *La rappresentanza politica* cit., sp. pp. 69-92.

Non è a questo livello, delle *forme di Stato*, che Kant parla del principio rappresentativo¹⁰. La rappresentanza emerge piuttosto nell'ambito della forma di governo (*forma regiminis*), del modo cioè secondo il quale coloro che detengono il potere nella sua pienezza (*Machtvollkommenheit*) ne fanno uso. È questa la cosa di maggior rilievo, cioè la modalità dell'esercizio del potere, che può essere di due tipi: o *repubblicana*, o *dispotica*. Ora la differenza tra dispotismo e repubblicanesimo è tutta giocata sulla distinzione tra potere legislativo e potere esecutivo. Questa distinzione si riferisce alla modalità dell'uso del potere, che può essere esercitato o come fosse cosa propria, secondo il proprio arbitrio - e allora si ha dispotismo - oppure in modo rappresentativo, cioè riferendosi a regole razionali che indicano la via della legge e che escludono che sia la propria volontà a divenire legge¹¹.

La distinzione tra potere legislativo e potere esecutivo non mi pare possa essere identificata con quello che si intende nel momento in cui, in età contemporanea, si parla di *divisione dei poteri*. Nel contesto kantiano non si tratta di individuare gruppi di persone o corpi dello Stato che, con forme diverse di

¹⁰ Se fosse così si sarebbe tentati di vedere un rapporto più stretto con il principio rappresentativo da parte della democrazia invece che della monarchia, fraintendendo così il testo e il significato del principio stesso.

¹¹ Cfr. *ZeF* 352 (M 183, G 172). I problemi relativi alla terminologia kantiana sono sempre assai ardui; essi aumentano poi nelle traduzioni. In relazione ai passi qui in questione ad es. M 183 parla delle "tre forme di governo", mentre in realtà il testo tedesco fa riferimento coerentemente alle tre *Staatsformen*. Infatti Kant aveva appena distinto le forme della *Beherrschung* o *imperii*, dal modo del governo (*der Regierung* o *regiminis*), ed ora vuole giudicare come le tre forme in cui si esprime la sovranità dello Stato si rapportano, o si possono rapportare, al *modo di governo*. Se entra nel ragionamento la possibilità che ci siano forme di governo diverse, autocratica, aristocratica e democratica non si riesce più ad intendere il testo che parla di due modalità dell'uso di governo, quella dispotica e quella rappresentativa o repubblicana. Da ciò si può intendere che tale distinzione non è traducibile nei termini della *forma della costituzione*, ma coinvolge piuttosto il problema del *concreto agire politico*.

autorizzazione, esplichino il proprio potere in forma indipendente e tale da poter controllare gli altri poteri. Non è a questo meccanismo costituzionale che Kant allude. Infatti nel testo a cui ci stiamo riferendo si vede come *la distinzione del potere legislativo da quello esecutivo si tramuti nell'affermazione del principio rappresentativo*: il sistema del governo, se vuole essere repubblicano, e dunque conforme al diritto, non può che essere rappresentativo. Ciò che in questo contesto viene chiamato *rappresentativo* o sistema rappresentativo (*das repräsentative System*)¹² non è legato alla necessità costituzionale che qualcuno eserciti di fatto il potere *per tutto il corpo politico*, ma piuttosto che l'agire di costui non dipenda dal proprio arbitrio, bensì dalla ragione e dalle sue leggi¹³. Allora *la separazione tra esecutivo e legislativo appare consistere in questo: che il detentore del potere (che è colui che di fatto fa le leggi) non si limiti ad esprimere la sua propria volontà, ma piuttosto si riferisca alla volontà legislatrice del popolo*.

Allora si può comprendere come, delle tre forme di Stato, quella democratica sia necessariamente dispotica, in quanto si basa sulla assolutizzazione della volontà di tutti: infatti essa stabilisce "un potere esecutivo in cui tutti deliberano sopra uno, ed eventualmente anche contro uno (che non è d'accordo con loro), e dunque tutti deliberano anche se non sono tutti, il che è una contraddizione della volontà generale con se stessa e con la libertà"¹⁴. Naturalmente qui non si tratta semplicemente del potere esecutivo, in quanto la democrazia è una forma di Stato, che implica che il popolo sia legislatore, come appare chiaro

¹² Cfr. *ZeF* 352-353 (M 184-185, G 172-173).

¹³ Si tenga ben presente ciò quando si leggerà (si veda l'ultimo paragrafo del presente lavoro), nel § 52 della *Rechtslehre*, che "la vera repubblica non può essere altro che un sistema rappresentativo del popolo".

¹⁴ *ZeF* 352 (M. 183, G 172).

nella *Rechtslehre*, dove vengono distinte le diverse forme in cui si può incarnare il potere sovrano e in cui questo potere si rapporta con il popolo¹⁵. Il potere sovrano dello Stato (che Kant chiama *Beherrschung*, *Herrschaft*, o *Souveränität*), può avere come depositario o una sola persona, e allora si ha *autocrazia*, o alcune persone, e allora si ha *aristocrazia*, o la totalità del popolo, e allora si ha *democrazia*. In quanto queste tre forme incarnano il potere sovrano, e quest'ultimo si esprime nella formazione della legge, le tre forme *imperii* costituiscono tre maniere di intendere il potere legislativo e dunque il modo di esprimersi della volontà comune o del comando che costituisce la legge¹⁶. Conseguentemente le tre forme di Stato implicano anche che i detentori del potere siano coloro che esprimono l'aspetto più alto del potere, quello di fare la legge, riunendo in sé potere legislativo e potere esecutivo. Ciò è da tenere presente, perché quando Kant si riferisce alla *forma regiminis*, cioè di *governo*, non si riferisce alle forme diverse che può avere l'esecutivo, ma al *modo di esercitare il potere*, che può essere o dispotico o repubblicano e cioè rappresentativo.

La critica della democrazia, che qui è intesa come democrazia diretta, non dipende tanto da una mancata distinzione di carattere empirico e fattuale tra potere legislativo e potere esecutivo: in questo caso basterebbe che il popolo legislatore affidasse ad un esecutore, al principe, l'esecuzione delle leggi, alla maniera di Rousseau. Il problema consiste piuttosto nel fatto che, se il popolo è inteso come soggetto empiricamente presente, tende ad esercitare il potere a proprio arbitrio, essendo il soggetto collettivo, e non secondo le leggi

¹⁵ Cfr. RL § 51, p.338 (tr. it. 173), dove è chiaramente affermato che autocrazia, aristocrazia e democrazia di distinguono tra loro a seconda di chi è il legislatore.

¹⁶ Per questa distinzione e per la terminologia usata da Kant, oltre al passo cit. di *ZeF*, e al § 51 della *RL*, anche i §§ 45 e 49.

della ragione: non ha nessun punto di riferimento ideale al di fuori del suo arbitrio e *il suo arbitrio viene scambiato per volontà generale*. È allora escluso il *principio rappresentativo*, in quanto ognuno (e tutti insieme) vuole essere sovrano (*Herr sein will*)¹⁷. La democrazia, in quanto dispotismo, è caratterizzata dalla mancanza del principio rappresentativo, risultando, in tal modo, priva di forma (*Unform*). Qui non viene detto che la democrazia *corre il rischio* di essere dispotica, ma piuttosto che in quanto tale è dispotica: incarna il dispotismo nella forma più pura, si potrebbe dire, in relazione alle altre forme. In quanto il popolo, inteso come reale soggetto della politica trova in sé una volontà che è assoluta, che da niente può essere vincolata.

Il senso della critica alla democrazia e il vero significato del principio rappresentativo possono essere compresi se ci si chiede in quale senso il principio rappresentativo sia *principio di forma* e perché le tipologie non democratiche (intendendo in questo caso la democrazia come democrazia diretta) non siano, in senso pieno, rappresentative. L'affermazione kantiana che ogni forma di governo che non sia rappresentativa (e dunque il dispotismo, in cui si riassume un uso del potere non *repubblicano*, in quanto non ispirato al principio rappresentativo o – e ciò sembra essere la stessa cosa – alla distinzione tra legislativo ed esecutivo) è priva di forma potrebbe suggerire una riflessione basata sul principio rappresentativo quale è nato con Hobbes ed è venuto a caratterizzare lo Stato moderno: solo attraverso il rappresentante la volontà generale può prendere forma e dunque presentarsi in modo determinato¹⁸. Ma non è questo il

¹⁷ *ZeF* 353, M 184, G 172.

¹⁸ Da questo punto di vista Schmitt afferma il carattere *formante* della rappresentazione, che è l'elemento che caratterizza la *forma politica*, in quanto non c'è costituzione senza l'elemento rappresentativo (cfr. G. Duso,

senso dell'affermazione kantiana. La forma richiede che colui che detiene il potere non possa esprimersi in modo arbitrario, ma si debba rivolgere alla razionalità della volontà generale e a quell'idea del popolo legislatore che eccede colui che di fatto deve esprimerla, rappresentarla. Se la volontà generale fosse immediatamente quella che il detentore del potere rappresenta, ci sarebbe arbitrio, mancanza di razionalità e di forma. Ritroviamo in tal modo quella sfera della ragione, come superiore alla emanazione della legge, che si è presentata nel *Gemeinspruch* attraverso la libertà di penna.

Per comprendere cosa Kant intenda per *rappresentanza* è necessario capire il vero senso della critica alla democrazia e il perché non siano considerate rappresentative monarchia e aristocrazia, cioè l'esercizio del potere pubblico da parte di uno o di pochi. Chiediamoci innanzitutto come mai, se il dovere del legislatore è quello di riferirsi all'idea del contratto originario e dunque al principio di fare le leggi *come se (als ob)* tutto il popolo le facesse, Kant rifiuti la possibilità che sia tutto il popolo, insieme riunito e concorde¹⁹, a poter legittimamente decidere e ad esercitare il sommo potere. Può sembrare paradossale che si ravvisi nella volontà del popolo il vero sovrano e si rifiuti nello stesso tempo l'idea democratica dell'esercizio del potere da parte del popolo. La ragione non consiste tanto, in questo caso, nella difficoltà di pensare il popolo, nell'accezione dell'insieme di *tutti*, come

Rappresentanza e unità politica nel dibattito degli anni Venti: Schmitt e Leibholz, in *La rappresentanza politica* cit., pp. 145-173).

¹⁹ “Soltanto dunque la volontà concorde e collettiva di tutti (*der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller*), in quanto ognuno decide la stessa cosa per tutti e tutti la decidono per ognuno, epperò soltanto la volontà generale collettiva del popolo può essere legislatrice” (RL § 46, 313-314; tr it. 143). Sulla rilevanza dell'*als ob* insiste anche V. Fiorillo, *La concezione politica del Zum ewigen Frieden*, in *La filosofia di Kant*, a cura di M. Chiodi, L. Marini, R. Gatti, Franco Angeli 2001, pp. 45-50.

empiricamente presente, quanto piuttosto nel fatto che ci si troverebbe di fronte ad un soggetto che può intendere il suo arbitrio – qualunque esso sia – come volontà generale, *solamente per il fatto che è costituito dalla totalità dei cittadini*. In tal modo andrebbe persa l'eccedenza ideale e razionale della volontà comune nei confronti di chi esercita il potere e si trova ad esprimere la volontà del soggetto collettivo. Si avrebbe *identità di potere legislativo e potere esecutivo*, nel senso in cui ne parla Kant. Perciò il pensiero del popolo come soggetto empiricamente presente offrirebbe una modalità immanente di legittimazione che perde quel necessario rapporto con la ragione che è principio di forma e che caratterizza un governo repubblicano. Il popolo cioè, in quanto soggetto collettivo, costituirebbe un fondamento immanente della politica, autosufficiente e perciò assoluto, negando proprio quella eccedenza dell'idea che vedremo essenziale per il pensiero kantiano della prassi.

Potrebbe sembrare che una tale critica riguardi la democrazia diretta; ma non è così se si riflette a quanto si è detto sul principio rappresentativo. Da tale critica non sembra essere immune nemmeno quella che comunemente viene indicata come *democrazia rappresentativa* (che non è identificabile con ciò che Kant chiamerà un *sistema rappresentativo del popolo*), se in una tale forma di Stato viene mantenuto il principio che il popolo è detentore e può esercitare il potere sovrano, e dunque la sua volontà è immediatamente volontà generale. Perché questo fondamento del dispotismo sia sradicato non è sufficiente introdurre i *rappresentanti* del popolo, perché anche questi, in un sistema democratico in cui le procedure formali sono il vero elemento legittimante, sono legati al principio della sovranità del popolo, che, sia pur attraverso il meccanismo dell'autorizzazione, si pone come principio immanente di giustificazione del potere e

del suo uso. Un tale principio di legittimazione, nella sua funzione decisiva, esclude il rimando alle leggi della ragione²⁰. Si badi bene, come si vedrà in seguito, che il problema non consiste nel fatto che in democrazia sia escluso il tentativo di rifarsi alle leggi della ragione e a criteri di giustizia che eccedono l'arbitrio della maggioranza²¹, ma piuttosto che in essa il sistema di legittimazione dell'obbligazione politica sembra risiedere esclusivamente, o in modo decisivo, nella volontà comune che ha alla sua base la maggioranza degli arbitri.

A riprova di ciò sta il fatto che anche le altre due forme di esercizio del potere sovrano appaiono di per sé prive del principio rappresentativo e sono perciò difettose (*fehlerhaft*) in rapporto ad un modo repubblicano di esercizio del potere²²; esse infatti indicano dei depositari del potere che possono fare la legge secondo la propria volontà. Dunque anche esse sono nel loro principio dispotiche. Tuttavia in esse è perlomeno possibile avvicinarsi allo spirito (*dem Geiste*) di un *sistema rappresentativo*, come mostra l'esempio di Federico II, che si dichiarava "primo servitore dello Stato", e con ciò indicava di non intendere l'uso del potere dispoticamente come cosa propria, ma come cosa comune. Ma allora la maggior possibilità – affermata qui da Kant - di avvicinarsi allo spirito del governo repubblicano da parte della autocrazia e della aristocrazia (specialmente della prima), è dovuto al fatto che, essendo poche le persone che sono depositarie della

²⁰ Cfr. G. Duso, *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*, in *Oltre la democrazia* cit., pp. 107-138.

²¹ Al contrario, si può dire che nel sistema della democrazia rappresentativa più facile che negli altri è il tentativo di ragionare insieme.

²² Infatti anche la monarchia e l'aristocrazia, come forme storiche di costituzione, comportano l'esercizio del potere legislativo da parte di colui o coloro che reggono lo Stato: dunque in tutte e tre le forme di Stato, la legge è di fatto promulgata da chi esercita anche il potere esecutivo.

Herrschaft, e non tutte come nella democrazia, è più facile che si riesca ad intendere il carattere *rappresentativo* che essa *deve* avere, dal momento che si tratta di un comando rivolto a tutto il popolo e dunque di un potere che riguarda tutto il popolo. In questo caso infatti Kant dice che quanto più diminuiscono i depositari della *Herrschaft*, e quanto più grande è la loro rappresentatività, tanto maggiore è la possibilità di accordarsi con lo spirito di un sistema rappresentativo e dunque con lo spirito repubblicano²³.

In altri termini, quando uno o pochi esercitano il potere, pur dando luogo di per sé ad una forma dispotica di governo, in quanto i detentori del potere esecutivo danno anche le leggi a proprio arbitrio, dal momento che il potere appartiene al corpo politico nella sua totalità, con maggiore evidenza può presentarsi il compito di ispirarsi alla logica della volontà del popolo come “volontà che il popolo deve avere”. *Lo spirito del sistema rappresentativo non coincide dunque con il fatto che sono alcuni a potere per tutti esprimere legittimamente il comando, ma con il piano ideale a cui queste persone si possono e si debbono ispirare*. Naturalmente nessuna garanzia ci può essere di ciò e totalmente dispotiche possono essere queste forme: anzi, nella loro struttura sono dispotiche, in quanto chi detiene il potere può a suo arbitrio fare la legge. Non solo, ma anche nei casi che possono essere considerati positivi, il dispotismo risiede nella mancanza di quell’uguaglianza dei cittadini che è affermata come principio repubblicano; allora, come si è visto, anche un governo che

²³ Cfr. *ZeF* 353 (M 184, G 172).1 “je kleiner das Personale desr Staatsgewalt (die Zahl der Herrscher), je größer dagegen die Repräsentation derselben, desto mehr stimmt die Staatsverfassung zur Möglichkeit des Republikanism” Errata è la traduzione di M 184 (non invece del Gonnelli), che, al posto del grado della rappresentazione (*die Repräsentation derselben*, cioè della rappresentatività dei detentori del potere, *die Zahl der Herrscher*), parla di un “maggior numero di rappresentanti”, rendendo contraddittoria e incomprensibile la frase.

tende al bene dei sudditi, appare, nel suo *paternalismo* e nella sua mancanza di senso della patria comune, necessariamente come un dispotismo. Il problema però è che, se qui è almeno possibile guardare al principio dell'*als ob*, ciò sembra escluso dal governo democratico, inteso nel senso stretto del termine, come cioè potere esercitato da tutti. Da ciò si comprende che non c'è una forma dello Stato che possa essere garanzia della rappresentatività del sistema e che la rappresentanza non può essere ridotta alla funzione che le persone vengono formalmente ad assumere nella costituzione. Ancora una volta è da concludere che *il sistema rappresentativo non indica una forma costituzionale (come sarebbe ad esempio la democrazia rappresentativa), ma la modalità del governo.*

La distinzione tra legislativo ed esecutivo non riguarda dunque la determinazione empirica di due distinti poteri o corpi esercitanti il potere, ma piuttosto si riferisce alla modalità rappresentativa di esercizio del potere che si rifà all'idea del popolo legislatore. Per quanto riguarda la distinzione tra la persona del legislatore e quella del reggitore, non solo si può dunque dire che al tempo di Kant questa era difficilmente pensabile nel senso di una costituzione reale²⁴, ma - e questo è più rilevante - che non è la distinzione empirica dei poteri il problema che Kant pone, quanto piuttosto il carattere ideale e regolativo che deve avere il potere legislativo in relazione al detentore del potere. Infatti non solo le due costituzioni, autocratica e aristocratica, appaiono a questo proposito sempre difettose, ma appare contraddittoria proprio quella democratica in cui, se non si tiene conto del principio rappresentativo, nel senso che ha nel contesto del pensiero kantiano, potrebbe sembrare che si determinasse la massima unità tra quella

²⁴ Cfr. V. Sellin, *Regierung in Geschichtliche Grundbegriffe. Historische Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Klett Cotta, Stuttgart 1972-92, Bd 5, p. 373.

volontà collettiva del popolo, in cui risiede la sovranità e il potere legislativo, e la persona fisica - l'assemblea di tutto il popolo - che esprime tale realtà. Ciò significa che la *volontà collettiva del popolo è una dimensione di per sé ideale*, e non ha realtà empirica, e quando pretende di averla (il popolo empiricamente presente) diventa contraddittoria e negazione di quella *forma* che è al centro della dottrina giuridica kantiana. Se il popolo riunito è pensato come una dimensione empirica, esso è padrone dello stato e può manifestare in modo assoluto il suo arbitrio: si tratta di un governo dispotico, che non ha più vincoli razionali.

Il carattere razionale e a-priori della sovranità e della volontà generale²⁵ deve essere tenuto fermo, proprio in quanto costituisce in Kant il cuore del principio rappresentativo, a differenza che in Hobbes, in cui la volontà del corpo comune è immediatamente identificata con la volontà del rappresentante. Tale identificazione vale anche per Kant, nel senso che non c'è possibile opposizione attiva alla volontà espressa dal rappresentante: la differenza tuttavia consiste nel fatto che, per Kant, il *rappresentante* è tale, solo se *rappresenta l'idea*, se si ispira cioè a quella idealità e razionalità che caratterizza la volontà comune, e perciò alla volontà del popolo come idea, aprendo quella dialettica della pubblicità della ragione che era in Hobbes negata alla radice. Allora si comprende quanto sia rilevante il fatto che Kant si opponga a Hobbes a proposito della libertà di penna.

L'idealità della distinzione tra legislativo ed esecutivo appare consona alla stessa dottrina kantiana dello Stato, che è la descrizione dello Stato *in der Idee* - e dunque nella chiave dell'idea regolativa -, cioè "tale come esso deve essere secondo i puri principi di diritto e che deve servire (nell'interiorità) da filo conduttore (da norma) per ogni associazione reale che

²⁵ Cfr. *RL* § 51, p. 338 (tr.it. p. 529).

tenda a costituirsi in un'essenza comune"²⁶. È proprio in questa direzione *regolativa* che si deve intendere lo scarto tra la persona rappresentativa e il popolo sovrano, così come lo stesso contratto sociale. Come si è a sufficienza visto, ciò è esattamente il contrario dell'affermazione secondo cui è tutto il popolo, empiricamente inteso, a legiferare, come il concetto di democrazia in senso stretto implicherebbe, ma ciò è contrario anche alla legittimazione che sembra caratterizzare i rappresentanti del popolo nella democrazia rappresentativa. Si può allora dire che la recezione kantiana della logica rappresentativa hobbesiana non identifica la legittimazione e il significato della rappresentazione con l'*autorizzazione*, che legittimerebbe i rappresentanti *in quanto tali* e non in ragione del loro operato: non è in questa logica che consiste il principio rappresentativo, quale Kant lo pensa.

²⁶ Cfr. ancora il § 45 della *RL*.

La libertà tra arbitrio e volontà

La dimensione della ragione e dell'idea, dischiusa dal senso specifico che il principio rappresentativo ha in Kant, ci spinge ad un approfondimento del concetto di libertà, per comprendere come questo non sia riducibile a quella espressione dell'arbitrio che si può ravvisare nella libertà hobbesiana, che abbiamo visto essere la base del concetto di sovranità. A questo proposito è necessario considerare alcune definizioni presenti nella *Introduzione alla Metafisica dei costumi* e comprendere la distinzione posta tra *arbitrio* e *volontà*. Qui infatti il quadro in cui i concetti di *libertà sovranità* e *rappresentanza* si presentano nella scienza politica moderna, appare subito problematizzato, e con questo è posta in dubbio anche un'interpretazione del pensiero di Kant che lo riduca alla dottrina moderna dello Stato. Riprendiamo in modo schematico alcuni punti del testo.

Il concetto di *libertà* è un concetto razionale, trascendente per la filosofia teoretica, in quanto non può costituire per essa nessun oggetto conoscibile; esso non è dunque un principio costitutivo, ma piuttosto solo regolativo e negativo. “Nell'uso pratico della ragione speculativa (*der spekulativen Vernunft*), esso dimostra invece la sua realtà per mezzo di principi pratici, che, come legge, determinano una causalità della ragion pura [...] e manifestano in noi una volontà pura (*einen reinen Willen*), nella quale hanno la loro origine leggi e concetti

morali”¹. Su questo concetto positivo da un punto di vista pratico si fondano le leggi pratiche, chiamate morali, che sono per noi *imperativi* in quanto il nostro arbitrio può essere influenzato da fattori sensibili e dunque può non concordare con la volontà pura.

Il concetto di libertà non esclude quello di vincolo: non coincide cioè con la mancanza di ostacoli e di leggi, in quanto *obbligazione* (*Verbindlichkeit*) “è la necessità propria di un’azione libera sotto un imperativo categorico”². Dunque libertà non si oppone a obbligo, ma, al contrario, implica la dimensione dell’obbligazione e cioè dell’imperativo (dunque della legge)³. Si oppone invece ad un obbligo contrario, come si può riscontrare nella determinazione di ciò che è lecito: cioè “un’azione che non è contraria ad un’obbligazione. Questa libertà che non è limitata da nessun imperativo opposto [non tanto da un ostacolo esterno], si chiama *facoltà* (*Befugniß, facultas moralis*)”⁴. Dunque si è liberi se si agisce secondo una legge morale, in una direzione a cui nessuna obbligazione si oppone.

La *volontà* è “la facoltà di appetire il cui motivo interno di determinazione, e in conseguenza la scelta stessa, si deve ricercare nella ragione del soggetto”⁵; dunque non si tratta di un semplice impulso, ma di una facoltà che non dipende da impulsi esterni o sensibili, bensì dalla ragione. Si tratta di una facoltà che non ha in sé il motivo di determinazione dell’azione e non è direttamente legata a quest’ultima: essa coincide con la stessa ragion pratica. È invece l’*arbitrio* ad essere direttamente

¹ Kant, *Einleitung in der Metaphysik der Sitten*, RL 221 (tr. it. 23).

² RL 222, (tr. it. 24).

³ Tale *Verbindlichkeit* ha un carattere diverso da quello presente nell’introduzione alla RL.

⁴ RL 222 (tr. it. 25).

⁵ RL 213 (tr. it.14).

in rapporto con l'azione: esso è condizionato da inclinazioni o impulsi sensibili, ma può essere determinato dalla volontà e dunque dalla ragione.

La *libertà dell'arbitrio* consiste nell'indipendenza della sua determinazione da ogni impulso sensibile. Certo l'arbitrio può anche essere influenzato dall'impulso sensibile, ma non in modo deterministico; proprio questa libertà dell'arbitrio e dunque il suo non essere necessariamente determinato da cause sensibili rappresenta il concetto negativo di libertà. La libertà non si esaurisce però in questo aspetto meramente negativo; il concetto positivo di essa si può esprimere in questo modo: "la libertà è la facoltà della ragion pura di essere per se stessa pratica"⁶.

In seguito a tali definizioni ben si intende che *la volontà coincide con la libertà*, e perciò non si può parlare di volontà libera o non libera. È piuttosto l'arbitrio dell'uomo ad essere libero; ma in che senso? Non nel senso che si tratti della facoltà di scegliere tra un'azione conforme ed una contraria alla legge (*libertas indifferentiae*), ma piuttosto in quello secondo cui esso, come si è detto, pur potendo essere influenzato da cause sensibili, non ne è *determinato*. Certo nell'esperienza troviamo scelte contrarie alla ragione, ma tale constatazione non può diventare principio di spiegazione di ciò che è *libero arbitrio*. Infatti la libertà, se è in relazione con la legislazione interna razionale, è un potere, una facoltà (*Vermögen*); in quanto devia da questa diviene piuttosto impotenza, e non può essere una tale impotenza a spiegare quel potere o facoltà in cui consiste il libero arbitrio.

⁶ *Ibid.* Si tenga presente che in tal modo non abbiamo la definizione di una libertà negativa, accanto a cui porre una libertà positiva: piuttosto il termine di "negativo", fa intendere che tale definizione non è idonea a fare intendere l'essenza della libertà (cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke*, Ak. Aus. IV, 446 (cit. GMS); *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. P. Chiodi, Laterza, Bari 1980, p. 85).

Bisogna allora, per il nostro percorso, tenere ferma questa distinzione tra arbitrio e volontà. Senza intervenire qui sul problema delle possibili oscillazioni di Kant in relazione alla concezione della libertà come scelta e a quella dell'autonomia della volontà, intesa come la sua dipendenza dalle leggi razionali⁷, mi pare sia da sottolineare non solo la differenza della volontà dall'arbitrio, ma anche il rapporto reciproco delle due nozioni. Nell'arbitrio troviamo il concetto negativo di libertà, cioè l'indipendenza nei confronti di ogni impulso sensibile. Tale indipendenza può comportare nell'ambito fenomenico dell'esperienza il suo uso in direzioni contrapposte. Ma ciò non costituisce un *fondamento* razionale della costruzione giuridica: non è questa indipendenza a costituire la libertà dei singoli che sta a fondamento della volontà comune. Per questo Kant nega che la libertà dell'arbitrio, concettualmente, consista nella possibilità indifferenziata di scelta. Nei confronti della libertà questa possibilità di scelta mostra solo il lato negativo della indipendenza dall'istinto, cioè dalla serie delle cause naturali.

Il concetto positivo di libertà consiste nella facoltà della ragion pura di essere per se stessa pratica⁸. La volontà è da Kant riferita alla legislazione della ragion pratica. È essa che riempie lo spazio vuoto dell'arbitrio e cioè la capacità di autodeterminarsi da parte dell'uomo. La libertà indica dunque *l'autonomia della volontà*, la capacità cioè della volontà di determinarsi in modo indipendente dalla causalità naturale, a partire dalle leggi della ragione. L'azione umana dipende dall'autonomia della volontà, la quale si manifesta come attività, come spontaneità in rapporto alle azioni: in ciò consiste la libertà, altrimenti la volontà sarebbe solo un mezzo

⁷ Cfr. su ciò S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milano 1994.

⁸ Cfr. *RL* 213-214 (tr. it. 14), e *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. Aus. V, 33, (cit. *KpV*) (tr. it. F. Capra, riv. E. Garin, Laterza, Bari 1966, p. 42).

mosso da un'altra causa, sarebbe dipendente e non essa stessa causa indipendente dunque libera⁹.

La differenza da Hobbes risulta chiaramente, se si pensa che per quest'ultimo il fatto che la libertà richieda per la volontà la mancanza di ostacoli non esclude che essa sia l'ultimo anello di una serie di cause meccaniche, così che la libertà risulta totalmente compatibile con la necessità¹⁰. Ma ancor più rilevante è il fatto che in Kant l'indipendenza che caratterizza la volontà non comporti uno spazio vuoto, in cui ogni contenuto sia possibile, ma piuttosto la dipendenza dalle leggi della ragione, senza cui non c'è libertà. Se l'autonomia della volontà consiste nella "proprietà della volontà di essere legge a se stessa"¹¹, ciò non comporta l'indifferenza della sua manifestazione, in quanto l'autonomia coincide con l'imperativo categorico e quindi con il principio secondo cui si deve agire secondo una massima che possa avere se stessa ad oggetto come legge universale¹². Come si è visto, la libertà non nega l'obbligazione, ma la implica.

⁹ Cfr. *Refl.* 4225, *Werke*, Ak. Aus., XVII, 464.

¹⁰ Cfr. Hobbes, *Leviatano*, XXI, 176. Questa insistenza nel mostrare la differenza della concezione kantiana della libertà da quella di Hobbes è giustificata dal fatto che, se si intende, come spesso si fa, la libertà in Kant come libertà di scelta e libertà degli arbitri degli individui sotto una legge universale, tale cioè da permettere la libertà di tutti, inconsapevolmente si riduce la concezione kantiana alla funzione che il concetto di libertà ha nella scienza hobbesiana. Lo stesso Hegel rischia una tale riduzione quando si riferisce alla celebre definizione kantiana del diritto intendendola nel senso della limitazione della libertà di ognuno in modo tale che i diversi arbitri degli individui possano essere compatibili, concordare cioè secondo una legge la cui universalità astratta consisterebbe solo nella vuota compatibilità degli arbitri e sarebbe regolata dal principio intellettualistico di identità (Cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. G. Marini, Laterza, Bari 1987 § 29 ann.).

¹¹ Cfr. *GMS* 447 (tr. it. 86).

¹² Importante su ciò il lavoro di F. Chiereghin, *Il problema della libertà in Kant*, Verifiche, Trento 1991 (qui p. 77), che è da tenere particolarmente

Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant affronta il problema del circolo che sembra presentarsi per il fatto che nell'ordine delle cause efficienti noi come uomini ci pensiamo liberi, ma nell'ordine dei fini riteniamo di essere sottoposti alle leggi morali perché siamo in possesso della libertà del volere¹³. La soluzione si trova nella direzione della distinzione di mondo fenomenico e mondo noumenico e dunque nel pensare l'uomo non solo come appartenente al mondo sensibile, ma anche come appartenente all'ordine intelligibile, sotto leggi che non dipendono dalla natura, ma dipendono esclusivamente dalla ragione. In quanto appartenente all'ordine intelligibile, "l'uomo non può pensare la causalità della propria volontà che in base all'idea di libertà, perché la libertà è l'indipendenza dalle cause determinanti del mondo sensibile (libertà che la ragione deve sempre attribuire a se stessa). Ma all'idea della libertà è indissolubilmente legato il concetto dell'*autonomia* e con esso il principio universale della moralità, che nell'idea sta a fondamento di tutte le azioni degli esseri *ragionevoli*, come la legge di natura sta a fondamento di tutti i fenomeni"¹⁴.

La libertà coincide allora con la volontà e con la sua autonomia, che richiede che l'uomo non sia determinato nell'azione da nessuna causa sensibile, e nello stesso tempo, grazie alla sua natura di essere razionale, riconosca le leggi razionali come imperativi, che necessariamente richiedono di diventare doveri in relazione alle azioni da compiere. Questa libertà nel mondo pratico ha alla sua radice un'idea trascendentale di libertà, legata alla natura stessa della ragione, che non è condizionata da niente di esterno e per sua natura va al di là di ogni limitazione le si voglia imporre. Questa libertà

presente per il rapporto tra il significato pratico della libertà e il suo carattere trascendentale.

¹³ *GMS* 450 (tr. it. 90).

¹⁴ *GMS* 452 (tr. it. 94).

della ragione non coincide certo con la vuota possibilità di muoversi in ogni direzione; piuttosto è legata all'oggettività e alla obbligatorietà che sono proprie della ragione e delle sue leggi.

L'idea di libertà

Per intendere la funzione che ha l'idea e il carattere ideale di ciò che deve informare la realtà dell'agire è necessario riferirsi al ruolo che prende l'idea nella filosofia kantiana in relazione al sapere e alla dimensione dell'agire. Risulta proficuo ricordare innanzitutto il modo in cui l'idea della libertà emerge nella dialettica trascendentale della *Critica della ragion pura*.

Bisogna ricordare, sia pure in maniera schematica e abbreviata, che la ragione (*Vernunft*) costituisce il punto più alto dell'uso del pensiero e della stessa *Critica della ragion pura*. È in relazione alla ragione e alla dialettica trascendentale che si può cogliere il senso del lavoro critico di Kant, che non consiste semplicemente nel ridurre alla contraddizione la metafisica razionalistica, che pretende di porre come oggetti di conoscenza quelle che nella prima critica appaiono come *idee*, necessarie ma non conoscibili, e che sono destinate, tuttavia, a svolgere un ruolo preminente nell'ambito della pratica. Anche a livello della filosofia teoretica la dialettica trascendentale non ha un ruolo solo negativo, di distruzione dell'uso trascendente dei concetti puri e della dissoluzione dell'apparenza trascendentale. Infatti da una parte le idee si mostrano necessariamente implicate nell'uso dell'intelletto, e dall'altra la stessa illusione trascendentale risulta inevitabile e dunque il compito di eliminazione degli errori a cui l'apparenza conduce appare un compito continuo e non esaurito una volta per tutte.

È in ogni caso al livello della ragione che ci si imbatte nella più alta prestazione del pensiero e che ci si misura con l'essenza stessa della filosofia come pensiero del limite teso al coglimento dell'incondizionato¹.

Se l'intelletto, infatti, è una facoltà dell'unità dei fenomeni mediante le regole, la ragione è la facoltà dell'unità delle regole dell'intelletto sotto principi. Nella ragione si presenta dunque il problema del principio e dell'incondizionato, in quanto la ragione non si accontenta, come l'intelletto, di essere tramite delle conoscenze che hanno nell'esperienza il loro terreno, ma si spinge fino al problema dell'origine stessa della conoscenza, alla riflessione sul limite e in tal modo al suo superamento, al tentativo cioè di dar ragione della conoscenza individuando per la conoscenza condizionata dell'intelletto quell'incondizionato che è da essa richiesto². Che tale incondizionato sia necessariamente implicato, ma non un oggetto della conoscenza, anche se è stato scambiato con una conoscenza razionale oggettivamente valida: questo è il tema della dialettica trascendentale, e da ciò prende il suo significato l'uso della ragione.

Come si vedrà, i concetti della ragione sono totalmente indipendenti dall'esperienza e non si danno in nessuna esperienza possibile, e tuttavia non solo non sono chimere, semplici invenzioni della mente, ma, al contrario, appaiono come necessari agli stessi concetti dell'intelletto e dunque ad ogni esperienza possibile. Essi hanno a che fare con la totalità delle condizioni del darsi di qualsiasi momento dell'esperienza. Non si può qui non pensare a quell'idea del bene platonica che, come il sole, permette la visione delle cose pur non essendo essa stessa oggetto della visione: la fonte della luce non è

¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. Aus., III, 237 (cit. *KrV*) (tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari 1965, p. 294).

² *KrV* 242 (tr. it. 301).

visibile, ma senza di essa non si dà alcuna visione. Allo stesso modo l'idea del bene non è oggetto di conoscenza, ma è ciò che permette la conoscenza, come pure l'essere, delle cose.

È infatti Platone ad essere presente nella *Introduzione alle idee della ragione in generale*, e con Platone è presente l'idea di libertà, la quale è particolarmente significativa, perché è legata alla natura stessa della ragione: come questa infatti “può superare ogni limite che le si voglia assegnare”³. La stessa dialettica trascendentale, mostrando l'uso scorretto delle idee e la pretesa indebita di possedere la conoscenza del principio, non consiste nel pensare all'interno del limite e delle condizioni, come fa l'intelletto, ma si spinge a pensare il limite e a mostrare la necessità di quell'idea che non è riducibile ad oggetto della conoscenza teoretica.

Nel rimando a Platone emergono insieme i due aspetti propri dell'idea: quello secondo cui essa non dà tanto luogo ad un incremento di conoscenza in relazione alla filosofia teoretica, in quanto manca di elementi che vengano dall'esperienza, e quello della sua necessità nel campo della pratica. Nell'ambito teoretico l'idea, in quanto non trova nell'esperienza un oggetto ad essa adeguato, è *solo regolativa*, ma nel campo pratico la sua necessità deriva proprio dal fatto che essa non dipende dall'esperienza e costituisce un archetipo che permette di giudicare ogni valore o disvalore morale. La raccomandazione che Kant fa ai cultori della filosofia appare densa di significato in relazione al nesso che lega il filosofare all'idea: dice infatti che il senso determinato - e rigoroso, potremmo dire - del termine *idea* deve essere tenuto ben da conto da parte di coloro che hanno a cuore la filosofia, senza scambiarlo per ogni sorta di immaginazione o di rappresentazione (*Vorstellung*), come spesso si fa; altrimenti è

³ *KrV* 248 (tr. it. 308); cfr. Chiereghin, *Il problema della libertà in Kant* cit. p. 18.

la scienza a trarre scapito da questo uso indiscriminato del termine⁴.

È significativo che in questo contesto siano tenuti presenti insieme sia l'aspetto teoretico, sia quello pratico. Essi non sono separati e contrapposti tra loro, ma complementari e il significato che ha l'idea per la ragion teoretica non può essere contrassegnato semplicemente dal carattere della negatività. È ben vero che l'affermazione della mera *regolatività* dell'idea, in contrapposizione alla *costitutività* attribuita, in relazione al sapere, al concetto, può fare pensare ad una limitazione, ad una mancanza, che sembra evidenziata dall'affermazione "è solo un'idea". Questa impressione permane se si identifica l'attività più alta del pensiero con la scienza e con quel procedere dell'intelletto che produce conoscenze solo in relazione all'esperienza, e dunque, in definitiva se il fenomeno viene assolutizzato e identificato con la cosa in sé.

Ma è proprio il sapere che riguarda gli oggetti che si danno nell'esperienza a non poter essere assolutizzato. Esso infatti è possibile solo grazie ad una serie continua di sintesi e di condizioni che rimandano necessariamente ad una totalità di condizioni ed ad una unità che l'intelletto richiede ma non può raggiungere e cogliere come suo oggetto. Perciò

"il concetto trascendentale della ragione non è altro che il concetto della *totalità delle condizioni* per un dato condizionato. Ora, poiché soltanto *l'incondizionato* rende possibile la totalità delle condizioni, e viceversa la totalità delle condizioni è sempre a sua volta incondizionata, un concetto razionale puro in generale può definirsi come il concetto

⁴ *KrV* 249 (tr. it. 309-310). Come in Platone, anche per Kant il significato che viene ad avere l'idea fa tutt'uno con il modo in cui è inteso il sapere e la filosofia.

dell'incondizionato, in quanto contiene un principio della sintesi del condizionato”⁵.

In tal modo emerge l'elemento che conferisce significato alle idee: è quello espresso da termini quali *totalità*, *incondizionato*, e dal termine, che da questi è necessariamente implicato, l'*assoluto*⁶. Ben si comprende che sono queste le parole che hanno caratterizzato, nella sua tradizione, la metafisica. Ora la posizione kantiana non consiste nell'escludere semplicemente la metafisica, ma nel negare che ciò che quei termini indicano possa essere *oggetto* della conoscenza: dunque che di essi ci sia conoscenza *teoretica*. Ma ciò non significa certo che la totalità delle condizioni e l'unità non siano necessariamente implicate dall'intelletto. Senza questa implicazione il lavoro dell'intelletto non si pone nemmeno e non appare possibile. Tuttavia tale unità è indicata come una direzione all'intelletto, che non sarà tuttavia mai raggiunta, non sarà mai oggettivata in un concetto⁷. Per idea Kant intende dunque un *concetto necessario della ragione* (*Ich verstehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff*), per il quale non è dato di trovare nessun oggetto adeguato nei sensi.

Le *idee* non sono escogitate ad arbitrio, ma sono necessarie all'uso intero dell'intelletto. Il fatto allora che non siano elementi costitutivi della conoscenza, ma solo regolativi, non è da vedere semplicemente come una mancanza, un che di negativo, ma piuttosto come qualcosa di superiore, in quanto necessario a tutto il lavoro dell'intelletto. Anche la ragione mostra così il suo carattere di superiorità nei confronti dell'intelletto, non in quanto dia luogo, come pretende una metafisica dogmatica, alla conoscenza del principio e

⁵ *KrV* 251 (tr. it. 311).

⁶ Cfr. *KrV* 352 (tr. it. 312).

⁷ Cfr. *KrV* 253 (tr. it. 314).

dell'incondizionato, ad una dottrina e una scienza superiori, ma in quanto si apre al problema che l'intelletto implica ma non riesce a porre a tema e a individuare. La ragione appare dunque il punto alto del sapere che caratterizza il filosofico.

Bisogna ricordare che il termine di *filosofia teoretica* non indica in Kant il punto alto dell'esercizio del pensiero o l'orizzonte più ampio che permetta di intendere questo esercizio e l'intera esperienza; non indica qualcosa che si avvicini allo *speculativo* di Hegel, ma piuttosto solo la conoscenza che si risolve nel rapporto con gli oggetti, con i dati dell'esperienza intesi come fenomeni. Ma il sapere che comprende l'essere fenomeni dei fenomeni e che indica le condizioni dell'uso dell'intelletto, quel sapere che si identifica con l'esercizio *critico* del pensiero, non resta racchiuso nel lavoro dell'intelletto, il quale non dà dunque ragione del rigore di quel termine di *Critica* che caratterizza le opere kantiane.

È piuttosto l'ambito pratico, quello della *ragion pura pratica*, a mostrarsi come l'orizzonte più ampio, che permette di scorgere non solo la necessità, ma anche la produttività, l'operare concreto dell'idea, un operare che tanto più è efficace, quanto più l'idea è trascendente ogni possibile oggetto dell'esperienza e non è mai esauribile in nessun momento dell'esperienza. Il lavoro della dialettica trascendentale è visto perciò quasi come un lavoro introduttivo a quello della ragion pratica, un lavoro che – anche se non deve essere frainteso come meramente negativo e preparatorio - tende a spianare e rassodare il terreno per il “maestoso edificio morale”⁸. In ogni caso la dialettica trascendentale e la ragion pratica mostrano un loro legame: le idee infatti rendono possibile il passaggio dai concetti della natura a quelli morali e procurano in tal modo alle idee morali stesse “una specie di sostegno ed un nesso con

⁸ Cfr. *KrV* 249 (tr. it. 309).

le conoscenze speculative della ragione (*mit den spekulativen Erkenntnissen der Vernunft*)⁹.

È utile ricordare che la libertà riappare, all'interno della dialettica trascendentale, nella trattazione delle *antinomie*, che caratterizzano le idee cosmologiche, le quali tendono a obiettivare la totalità colta dal punto di vista della sintesi dei fenomeni. È qui che si presentano, in contrapposizione tra loro, la tesi che afferma, accanto alla causalità secondo le leggi della natura, anche una causalità per libertà, e l'antitesi, che esclude la libertà in favore dell'affermazione che tutto accade nel mondo secondo le leggi della natura. Tali proposizioni, riguardanti la realtà esclusiva della causalità naturale oppure l'affermazione della libertà, non sono tra loro contraddittorie; se così fosse, e una fosse la mera negazione dell'altra, una delle due dovrebbe – secondo Kant - essere vera e l'altra falsa. Ma così invece non è, e in nessuna delle due può essere ravvisata una conoscenza vera. In ambedue è invece indebitamente implicato qualcosa di più, in quanto è presupposto il darsi di un oggetto che non appare possibile per la conoscenza: appunto la totalità di tutte le condizioni. Perciò Kant parla di *opposizione dialettica*, in cui le tesi contrapposte vengono ambedue smascherate nella loro pretesa di conoscenza vera, in quanto si mostra l'impossibilità del darsi del loro oggetto presupposto, cioè della totalità delle condizioni dal punto di vista oggettivo come mondo. Perciò

“l'antinomia della ragion pura nelle sue idee cosmologiche viene superata dimostrando che essa è meramente dialettica, è un conflitto di una apparenza che nasce da questo, che è applicata l'idea dell'assoluta totalità, che non ha valore se non come condizione delle cose in sé, ai fenomeni, i quali non

⁹ *KrV* 255 (tr. it. 316).

esistono se non nella rappresentazione e, se costituiscono una serie, esistono solo nel regresso successivo e non altrimenti”¹⁰.

Alla base dell’antinomia sta l’indebito passaggio dall’ambito fenomenico a quello noumenico, a causa di cui si giunge ad una conclusione sulla totalità del mondo poggiando su due premesse, delle quali la maggiore (se il condizionato è dato è data anche la serie delle condizioni) ha carattere di un postulato logico della ragione (*logische Postulat der Vernunft*), che si riferisce alle cose come esse sono, e non al modo nel quale si perviene alla loro conoscenza, mentre la premessa minore (a noi sono dati oggetti sensibili come condizionati) si rivolge al piano fenomenico, in cui oggetti finiti si danno nell’esperienza e dunque nella sintesi dello spazio e del tempo¹¹. Legando tali premesse si pretende, indebitamente, di giungere a una conclusione che tende a rappresentare la totalità delle condizioni come oggetto della conoscenza.

Tralasciando qui il problema, che appare rilevante per la filosofia, del significato del ripresentarsi inevitabile dell’illusione, e dunque, conseguentemente, della continua necessità del lavoro critico che la svela come illusione, è da chiedersi se sia sufficiente avere mostrato l’impossibilità di trasformare in conoscenze vere l’affermazione della libertà o la sua negazione. Non lo è; rimane piuttosto da mostrare come l’idea di libertà non sia impossibile e contraddittoria, perché, in tal caso, la negazione della libertà trascendentale comporterebbe la negazione della stessa libertà nell’ambito pratico¹². In questa direzione Kant indica l’esigenza di una considerazione che vada oltre l’ambito fenomenico, proprio in quanto è lo stesso concetto di *fenomeno* che non può essere assolutizzato e scambiato con la verità delle cose e implica

¹⁰ *KrV* 347 (tr. it. 419).

¹¹ Cfr. *KrV* 342 ss. (tr. it. 413 ss.).

¹² *KrV* 364 (tr. it. 438).

dunque il rimando ad una cosa in sé, che deve essere pensata come intelligibile. La distinzione diventa ancora più pertinente nell'ambito pratico se si pensa ad un *soggetto agente*, che, a causa della distinzione qui ricordata, si manifesta come fenomeno sulla base della causalità propria della natura, ma, in quanto oggetto intelligibile, è liberato dalla rigida determinazione dei nessi causali e può dar luogo ad effetti nel mondo a partire da se stesso, secondo la spontaneità che caratterizza la libertà¹³.

In tal modo Kant non pensa certo di avere dimostrato la realtà della libertà, e neppure, in senso proprio, la sua possibilità, in quanto una considerazione trascendentale non può concludere ad una affermazione che riguardi fondamenti reali o la causalità così come si dà nell'ambito dell'esperienza. Ciò che pensa di avere dimostrato è che la causalità naturale non esclude, in quanto contraddittoria, una causalità secondo libertà¹⁴. È sul piano della ragion pratica che la libertà si pone invece in modo deciso e con un carattere più vincolante e costitutivo. Anche nell'ambito pratico l'idea di libertà appare come regola e come punto di riferimento a cui progressivamente accostarsi, ma in questo piano essa è affermata in modo innegabile come un *fatto della ragione* da sempre presente nella coscienza. Questo *fatto* consiste nel darsi stesso della coscienza morale: nel darsi della ragione come pratica.

Se ritorniamo al riferimento platonico contenuto nella *Dialettica trascendentale*, vediamo che Kant piega l'idea platonica all'ambito pratico, “a ciò che si fonda sulla libertà”; dice infatti di non poter seguire il filosofo greco quando questi

¹³ *KrV*. 366 ss. (tr. it. 440 ss).

¹⁴ *KrV*. 377 (tr. it. 453-454).

estende l'idea alle conoscenze speculative¹⁵. Questo legare il nome di Platone alla libertà costituisce uno spiraglio per meglio intendere quanto sopra si sosteneva. La libertà non è ridicibile all'arbitrio libero dei singoli. Non è certo questo che si può ritrovare in Platone, e nemmeno la rivendicazione di uno spazio privato che tutti debbano avere per disporne come credono opportuno purché non rechino ostacolo al vivere altrui. Si ricordi a questo proposito la ricostruzione hegeliana che ravvisa nel principio moderno della libertà dei singoli ciò che Platone, che i Greci non conoscevano¹⁶. Ma lo stesso Kant non poteva ravvisare in Platone la libertà nel senso moderno emerso con il giusnaturalismo.

Non solo l'idea è necessaria per intendere l'esperienza morale, pur non essendo un momento dell'esperienza¹⁷, ma è anche produttiva nella realtà: è cioè fonte dell'agire e del miglioramento delle azioni umane. L'idea manifesta qui una capacità critica nei confronti dell'assolutizzazione dell'esperienza e delle regole che dall'esperienza sono tratte, che ricorda la critica platonica all'assunzione da parte della

¹⁵ *KrV* 246 (tr. it. 306). È per altro significativa questa difficoltà di Kant a seguire la riflessione platonica sull'idea nel campo speculativo: sono il modo di intendere la scienza e la filosofia che vanno a questo proposito interrogati. Ciò significa che non si possono identificare immediatamente la funzione e il significato dell'idea in Kant con quelli che sono propri dell'idea nell'ambito dei Dialoghi platonici, nonostante l'idea della filosofia platonica sia rilevante per la trattazione kantiana dell'idea.

¹⁶ Tale libertà soggettiva invece si troverebbe, secondo Hegel, non solo in Rousseau (si veda la chiusa delle lezioni di storia della filosofia su Platone), ma soprattutto proprio in Kant; e tale *necessario* momento kantiano emerge nella sezione dedicata alla moralità nei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Cfr. su ciò G. Duso, *Platone e l'eticità greca nella lettura hegeliana*, in *Hegel e Platone*, a cura di G. Movia, Edizioni AV, Cagliari 2002, pp.311-342.

¹⁷ *KrV* 247 (tr. it. 306-307); qui viene fatto l'esempio dell'idea di virtù, che, anche se non è raggiungibile in modo adeguato dall'agire umano, è tuttavia necessaria per ogni giudizio sul valore o sul non valore morale.

dianoia delle ipotesi come principi; l'attività noetica al contrario consiste nel riconoscere la vera natura delle ipotesi e nel considerarle come punti di appoggio nella direzione del coglimento di ciò che non è ipotetico, del principio¹⁸. Nel contesto kantiano il riferimento a Platone si concentra nel richiamo della costituzione della *polis*: l'idea necessaria è allora quella di “una costituzione che miri alla maggior libertà umana secondo leggi, che facciano che la libertà di ciascuno possa coesistere con quella degli altri”. Una costituzione secondo il diritto e tale da promuovere la libertà è dunque *un'idea della ragione*, che deve ispirare sia il primo disegno di una costituzione politica, sia le leggi ordinarie emanate da chi esercita il potere. Non si tratta tanto di un modello da attuare, perché tale costituzione, come pure la libertà, non sono riducibili alla fissità del modello. Si tratta piuttosto della produttività dell'idea nell'esperienza, della sua capacità di operare e di muovere all'azione.

Questo è il punto fondamentale della questione. Se non si intende l'idealità caratterizzante la libertà e il suo legame con le leggi della ragione, si è tentati di risolvere l'idea della costituzione che tende a promuovere la libertà in una costruzione formale, segnata da regole procedurali, come è avvenuto nel cammino delle moderne costituzioni. In tal caso però la libertà viene ridotta all'arbitrio dei singoli, il quale dovrebbe esplicitarsi a livello politico-costituzionale mediante l'elezione, e dovrebbe richiedere quella compossibilità che è garantita dall'ordine prodotto dalle leggi, dal comando irresistibile che è proprio della sovranità. Ma le regole procedurali e la costruzione formale non permettono di interrogarsi sull'eccedenza dell'idea di cui parla Kant. La compossibilità degli arbitri dei singoli non è garanzia della

¹⁸ *KrV* 249 (tr. it. 309): il rapporto con la dialettica platonica di *nous* e *dianoia* è evidenziato da Chiereghin, *Il problema della libertà* cit., p. 34.

autonomia della loro volontà, cioè del loro vivere secondo le leggi della ragione, in modo tale da divenire essi causa delle loro azioni¹⁹ e dunque esempio vivente di libertà. A tale libertà di tutti tende l'idea di costituzione, ma tale libertà non è riducibile all'espressione libera dell'arbitrio di tutti, né a quell'espressione dell'arbitrio dei singoli che consiste nel voto. Alla luce di queste considerazioni non costituisce una contraddizione la mancata attribuzione del diritto di voto a tutti: è ad un altro livello che si pone il problema della libertà.

¹⁹ Sulla irriducibilità della volontà all'espressione dell'arbitrio dei singoli in relazione all'idea di contratto originario, cfr. G. Rametta, *Potere e libertà nella filosofia politica di Kant* cit, sp. pp. 259-260.

La Rechtslehre e lo Stato “in der Idee”

Per meglio intendere il carattere *ideale* della dottrina politica kantiana è utile riferirsi al quadro sistematico della *Dottrina del diritto (Rechtslehre)*, all'interno del quale Kant tratta la costituzione dello Stato; si potranno in tal modo evidenziare alcuni punti nella linea di lettura fin qui condotta e contemporaneamente fare emergere alcuni problemi. Fin dall'inizio della trattazione del diritto pubblico la costituzione mostra di avere un carattere razionale e a priori; conseguentemente e in consonanza con gli altri testi, anche qui il contratto originario non comporta nessun riferimento storico alla formazione del corpo politico. Non è l'esperienza che, insegnando che gli uomini sono tra loro in conflitto, li spinge ad entrare in uno stato civile. È piuttosto la ragione a priori che svela come una situazione non civile sia sempre insicura e, per quanto gli uomini possano essere pensati buoni, non ci sia mai la sicurezza di evitare prepotenze reciproche. È un ragionamento logico che fa concludere alla necessità dell'abbandono dello stato di natura - in cui ognuno si comporta secondo la sua opinione su ciò che è giusto e buono - e dell'entrata in una società in cui tutti sono sottomessi a pubbliche leggi e ad una forza comune che le fa valere¹. Il

¹ Cfr. *RL* § 44.

contratto sociale non costituisce il principio della formazione dello Stato, ma piuttosto è il principio ideale del diritto statale²: cioè regola la costituzione dello Stato, ma non ne è l'origine³.

La costituzione che viene dunque descritta nella *Dottrina del diritto* non è un modello che possa avere una sua attuazione empirica, un modello che si differenzi da altre forme di costituzione: piuttosto si tratta della trattazione dello Stato *in der Idee*⁴, cioè di quei principi a priori che devono servire come *punto di orientamento* per ogni associazione reale che voglia costituirsi in *Gemeinwesen*, cioè in un corpo che ha il carattere giuridico della volontà comune. Se la razionalità consistesse nella determinazione di un modello, ad esempio nella costituzione della volontà comune ad opera dei rappresentanti eletti da tutti i cittadini, e in ciò risiedesse - *democraticamente* - la legittimità delle decisioni legislative, un tale modello potrebbe essere realizzato nell'esperienza e non ci sarebbe nessuna eccedenza del modello nei confronti della realizzazione nell'esperienza. In tal caso la razionalità formale sarebbe tutta esaurita nel meccanismo che prevede, alla base della formazione della volontà del corpo politico, la volontà dei cittadini che si esprimerebbe nella scelta dei rappresentanti. Il contenuto della volontà generale non svolgerebbe nessun ruolo in relazione alla sua legittimità, la quale consisterebbe in quel voto dei cittadini che sta alla base della formazione del corpo

² *Reflexionen, Werke, Ak. Aus. XIX, N. 7421* (cfr. M 361).

³ *Reflexionen N. 7734* (M 364).

⁴ Cfr. *RL* § 45. In relazione al significato e al ruolo dell'idea che qui si ravvisa nella filosofia kantiana e alla rilevanza per questo ruolo della filosofia platonica, è utile richiamare accanto a questa trattazione dello Stato *in der Idee* quella della *polis* nei *logoi* che caratterizza la *Repubblica* di Platone. In ambedue i casi la funzione filosofica dell'idea non mi sembra riducibile ad un carattere normativo, proprio per l'impossibilità di fare dell'idea un oggetto determinato del nostro sapere.

rappresentativo. Come già si è detto, se questo fosse il significato della dottrina kantiana, la limitazione del voto ad una parte dei cittadini sarebbe effettivamente la contraddizione centrale, e viceversa, l'indicazione della centralità di questa contraddizione implicherebbe implicitamente la riduzione del pensiero kantiano a questa dimensione, che potremmo indicare come formalistica.

Che tale non sia il significato della idealità contenuta nella trattazione kantiana lo si vede subito, nel momento in cui, in coerenza con gli scritti politici che sono stati esaminati, nel § 46 – a cui già sopra si è fatto riferimento – si trovano riuniti, in un solo ragionamento, le affermazioni: 1) che il potere legislativo non può spettare che alla volontà comune del popolo (*dem vereinigten Wille des Volkes*); 2) che la libertà giuridica consiste nel non obbedire ad altra legge se non a quella a cui si è dato il proprio assenso; e 3) che tuttavia è ragionevole attribuire il diritto di voto solo ai cittadini che godono di indipendenza. *Non è il voto dei cittadini ad essere attuazione del principio rappresentativo e dunque a costituire la garanzia che nella legislazione si esprima la volontà collettiva del popolo.*

Kant non propone una soluzione della legittimazione del potere che sia riducibile alla relazione formale tra chi ubbidisce e chi esprime il comando. In tal caso la legge sarebbe giusta solo per il fatto di essere espressa da chi è legittimato a darla, e la legittimazione si risolverebbe in procedure di *autorizzazione*: le elezioni appunto. Ma si è visto che in Kant il principio rappresentativo non è legato a questa formalità dell'autorizzazione; comporta piuttosto un rapporto costante con l'idea. L'idea della volontà generale non è un dato empirico, ma un punto di orientamento ideale su *come si deve fare la legge* e dunque ad essa costantemente si deve guardare; e ciò vale per colui che di fatto, a seconda delle diverse forme di Stato, esercita il potere di fare le leggi, ma anche per tutti i cittadini riuniti nella ragione pubblica. Come si è visto, l'idea

implicata nella rappresentazione - fare le leggi *come se* tutto il popolo le facesse - non è garantita da una presunta situazione (in realtà impensabile) in cui *tutto il popolo di fatto fa la legge*, né da quella in cui la fanno i rappresentanti eletti dai cittadini, nemmeno se gli elettori fossero *tutti*. Il pericolo è, in questo caso, che si risolva la rappresentanza in una legittimazione a priori in relazione alle leggi da fare, perdendo la necessità del riferimento costante all'idea quale pietra di paragone a cui guardare in ogni momento fattuale della legislazione, per trovare un orientamento che aiuti a determinare i contenuti della legge. La forma in Kant non è riducibile ad un assetto costituzionale, ma riguarda la prassi politica che concretamente si attua in ogni momento.

Questa funzione dell'ideale viene riconfermato nel momento in cui si determina il rapporto di obbligazione politica che vincola i sudditi, i quali sono sottoposti ad un sovrano universale (*ein allgemeines Oberhaupt*), che altri non può essere che il popolo riunito (*das vereinigte Volk*) (RL § 47). Ma nei paragrafi successivi Kant parla continuamente dell'*Oberhaupt des Staates* (capo supremo dello Stato), dello *Herrscher im Staate* (sovrano nello Stato), del *Beherrscher des Volkes* (sovrano del popolo, o colui che comanda al popolo), cioè del *Gesetzgeber* (legislatore), del *gesetzgebende Oberhaupt* (suprema autorità legislatrice), o dell'*oberste Befehlshaber* (colui che possiede il comando supremo)⁵. Si tratta, in tutti questi casi, della persona morale che incorpora e deve rappresentare la volontà legislatrice comune, di colui o coloro che di fatto esercitano il potere, mentre l'affermazione della sovranità del popolo non implica la possibilità empirica che il popolo, di fatto riunito, decida. Al contrario, come si è visto, una tale presenza empirica del popolo perde il carattere ideale che è proprio della volontà generale.

⁵ Cfr. il § 49 e la *Anmerkung* seguente sulla società civile, specialmente A.

Anche qui il richiamo al contratto originario serve ad affermare che nello Stato l'uomo non perde la sua libertà: ciò a cui rinuncia è solo una libertà selvaggia e senza leggi per acquisire veramente la sua libertà, per niente diminuita, sotto leggi giuridiche⁶. Si può pensare che la libertà selvaggia e senza leggi dello stato di natura si riferisca all'arbitrio che opera scelte in modo indifferente, mentre la libertà che si trova nella società civile corrisponde ad una libertà che ha a che fare con *l'autonomia della volontà*: infatti la dipendenza dalle leggi non comporta una dipendenza eteronoma, a vincoli esterni, ma alle leggi della propria ragione, in quanto la dipendenza dell'uomo nello Stato "scaturisce dalla sua stessa volontà legislatrice" (*ibid.*). Ben si comprende che, anche qui, non si tratta di una constatazione che derivi dall'ambito fenomenico, o di un processo che possa essere realizzato in un assetto costituzionale in relazione ad ogni singolo uomo, in quanto non è pensabile che nella società civile il singolo sia sottomesso alle leggi che *egli stesso* si dà. Piuttosto si tratta del fatto che, se ubbidisce alle leggi che devono promanare dalla ragione stessa, l'uomo, in quanto essere razionale, obbedisce alle leggi della sua ragione e dunque, come si è sopra visto, si trova nella condizione della causalità per libertà, in cui è la ragione stessa ad essere causa delle azioni al di là della necessità propria della causalità naturale. Ma l'esser causa delle azioni da parte della ragione non caratterizza immediatamente le leggi che di fatto sono esistenti; è piuttosto un'idea a cui approssimarsi continuamente e da cui farsi guidare nell'azione sia dei singoli, sia dell'associazione civile.

Mi sembra che la natura e la funzione dell'idea possano essere illuminanti per farci intendere, a un livello ulteriore di motivazione, la negazione del diritto di resistenza da parte del popolo, su cui Kant si diffonde per più pagine nella

⁶ Cfr. *RL* § 47.

Rechtslehre. La giustificazione sopra ricordata (che di fronte al rappresentante non c'è il popolo, ma l'insieme dei sudditi, perché il soggetto collettivo si può esprimere solo attraverso una o più persone che esercitino il potere, e non mediante una presenza empirica diretta) riguarda la meccanica del dispositivo politico che ha alla sua radice la costruzione teorica hobbesiana⁷. Una tale motivazione della negazione della resistenza deriva dalla logica interna della costruzione teorica e dunque vale in relazione al fondamento razionale del potere e non nei confronti di un qualsiasi potere esistente. Perciò si può comprendere come le teorie giusnaturalistiche possano essere state utilizzate come elementi di critica, limitazione e anche rivoluzione nei confronti del potere fattualmente esistente. Ma invece, nel momento in cui con le costituzioni si è fondato il potere *finalmente giusto*, sulla base dei diritti degli individui e di procedure di autorizzazione, le stesse dottrine hanno comportato quella negazione della resistenza che è implicita nella loro logica.

In Kant le cose non sembrano stare così. Al dubbio si è indotti dal fatto che Kant nega recisamente la resistenza nei confronti del potere sovrano *attualmente esistente*: non solo dunque di un potere legittimamente instaurato dalla volontà dei cittadini, ma anche di un potere qualsiasi, che tenga uniti i sudditi mediante leggi, a prescindere dalla sua origine e dal suo dispotismo⁸. Inoltre per Kant non è pensabile nella costituzione nessun articolo che dia la possibilità ad un potere nello Stato di opporsi a colui che detiene il comando supremo (*der oberste Befehlshaber*), nemmeno se egli agisce contro le leggi costituzionali⁹. Il popolo cioè ha il dovere di sopportare l'abuso

⁷ Per un chiarimento di ciò rimando al II cap. del mio *La rappresentanza politica* cit.

⁸ Cfr. *RL, Anmerkung*, 319 (tr. it. p. 149).

⁹ *Ibid.*

del potere supremo, anche quando questo diviene insopportabile, perché altrimenti viene distrutta la sua stessa costituzione mediante le leggi: e dunque ciò che permette che il popolo esista in quanto tale, in quanto unità, e che la costituzione presente possa essere sempre più adeguata a quella ideale, quella cioè che promuove la libertà di ognuno. La costituzione ideale – si diceva nella *Critica della ragion pura* – è quella in cui la libertà è talmente attuata che non vi è più bisogno di pene; mai si potrà raggiungere un tale archetipo, ma non si può mettere un limite al tentativo di adeguare la realtà all'idea, anche perché è proprio della libertà superare ogni limite che le si voglia imporre¹⁰.

Nella polemica contro il recensore che aveva criticato l'obbligo, contenuto nella *Rechtslehre*, della incondizionata ubbidienza del popolo nei confronti del supremo potere, Kant opera la distinzione tra ambito fenomenico e ambito della ragion pura, che riguarda le idee, a cui non si dà nell'esperienza niente di adeguato. Ora la realtà empirica di una costituzione, in cui il popolo è unificato sotto un potere e mediante le leggi, corrisponde, nonostante i difetti che può avere, ad un'idea della ragione¹¹. L'idea di costituzione repubblicana, tesa alla libertà di tutti è ciò a cui sempre più ci si deve avvicinare; e tale compito riguarda non solo l'autorità, ma anche tutti i cittadini, che sono impegnati nell'opera necessaria di illuminazione di colui che ha la funzione di esercitare il potere e di fare le leggi. D'altra parte mai ci sarà una costituzione perfettamente giuridica che realizzerà l'idea di libertà: proprio per il carattere

¹⁰ *KrV* 248 (tr. it. 308).

¹¹ È da ricordare che tra i tre elementi fondamentali che caratterizzano una costituzione repubblicana, vi è non solo l'uguaglianza di tutti come cittadini, ma anche l'uguale dipendenza come sudditi da una comune legislazione (cfr. sopra § 7).

ideale della libertà e della costituzione che la realizza¹². Perciò Kant ribadisce il comando di obbedire, al di là dell'indagine su come sia stato ottenuto il potere¹³. Tale affermazione spinge a riflettere sul fatto che non è con la convinzione rivoluzionaria di attuare la costituzione *finalmente* giusta, in quanto legittimata dal volere di tutti, che Kant concorda. Non sono le procedure costituzionali a risolvere una volta per tutte il rapporto con la ragione.

Il dispositivo logico nato con il giusnaturalismo - che trova i suoi momenti essenziali nella libertà dei singoli e nel potere legittimo, in quanto esercitato rappresentativamente - si presta a calarsi nelle costituzioni come meccanismo *di fatto* legittimante. Si pensi alla storia delle costituzioni moderne e al modo comune di intendere una costituzione *democratica*. È a partire dalla Rivoluzione francese che i concetti nati con il giusnaturalismo (*diritti* individuali, *uguaglianza* e *libertà*, *popolo* come totalità di individui e come grandezza costituente, *sovranità* come potere politico e legittimo, *rappresentanza* come modalità dell'uso del potere e nello stesso tempo come fonte della sua legittimità) danno luogo ad una costituzione che pretende di essere la prima vera costituzione, giusta e legittima, proprio in quanto *realizza* di fatto il meccanismo legittimante espresso da quei concetti¹⁴. La legge è il comando legittimo di coloro che da *tutti* sono stati autorizzati ad esprimere la volontà di *tutto* il popolo. Tale elemento dell'*autorizzazione*, che era già emerso nella sua forma logica nel concetto hobbesiano di *rappresentanza*, trova una sua dimensione empirica nelle moderne costituzioni attraverso il voto democratico. Si tratta

¹² Sul problema della *realizzazione* dell'idea, cfr. A. Nuzzo, *L'idea kantiana della pace perpetua tra morale, diritto e politica*, in "Teoria politica", XI (1995), n. 2, pp. 47-62.

¹³ *RL* 372 (tr. it. 216).

¹⁴ Cfr. *Rivoluzione e costituzione del potere*, in Duso, *Il potere* cit., pp. 203-212.

cioè di una procedura formale, in cui la volontà dei singoli, espressa mediante il voto, appare fondamento della volontà politica, al punto che appare diffusa la contraddittoria opinione che, in democrazia, i singoli siano *sovrani*¹⁵.

La concezione kantiana della costituzione non permette un tale slittamento dalla costituzione ideale nella legittimazione di procedure empiricamente presenti. L'idea di repubblica non è risolvibile in un meccanismo costituzionale - quello che si intende comunemente come *democratico*, in cui tutti partecipano al voto ed esprimono i rappresentanti che esercitano il potere comune - che possa, in *quanto tale*, legittimare l'esercizio del potere. Se si potesse dare una tale traducibilità dell'idea, verrebbe assolutizzato l'elemento dell'arbitrio del singolo e della sua espressione: la libertà sarebbe di per sé attuata dalla semplice esistenza di procedure in cui tutti esprimono una *libertà di scelta* attraverso il voto, al di là del contenuto della volontà espressa e al di là della capacità dell'arbitrio di veicolare una volontà veramente autonoma¹⁶. Ma si è visto che altro è il significato dell'idea di libertà, che richiede un agire secondo le leggi della ragione¹⁷.

¹⁵ L'immagine è poco coerente, in quanto l'elemento di assolutezza decisionale e quello della mancanza di resistenza, che sono legati al concetto di sovranità, non possono essere attribuiti a individui che convivono nella stessa realtà e sono connotati da moventi differenti - e anche contrastanti - nelle loro scelte. Ma l'immagine appare poco coerente anche se si tiene presente che il voto, per la natura che ha nelle moderne costituzioni, caratterizzate dalla forma moderna di rappresentanza, non esprime tanto una volontà determinata ed in grado di guidare efficacemente il comportamento sociale, ma piuttosto si risolve in una forma di autorizzazione nei confronti di coloro - i rappresentanti - che determineranno *per tutti* la volontà unica del popolo. Non mi soffermo qui su tale problematica, ma rimando a *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna* cit.

¹⁶ Con ciò non si vuole sostenere l'immagine di un Kant conservatore, o negare il suo atteggiamento concettualmente positivo nei confronti di quel grande evento che è la rivoluzione, soprattutto per ciò che concerne il

È lo stesso principio rappresentativo, come si è visto, che in questa traduzione del pensiero kantiano nelle procedure democratiche viene ad essere travisato. La *rappresentatività* di chi esercita il potere non si risolve nel fatto che il rappresentante è il prodotto di una scelta e riceve un mandato che, in quanto privo di vincoli, è chiamato *mandato libero*; essa piuttosto consiste nel fatto che lo *Herrscher*, colui che esercita la sovranità, non è privo di vincoli nell'esprimere la volontà e l'agire del corpo collettivo, ma è legato ad un obbligo, ad una *Verbindlichkeit*, quella che abbiamo visto essere propria della libertà e della volontà: deve *rappresentare l'idea*, riferirsi cioè all'idea di libertà e lavorare all'innalzamento di tutti ad una dimensione di libertà e fare leggi che favoriscano la libertà di tutti.¹⁸

giudizio pubblico. Il problema non consiste tanto in una possibile opposizione di Kant all'estendersi di procedure costituzionali di tipo "democratico", ma piuttosto nella non riducibilità del nucleo filosofico contenuto nell'idea di libertà e nell'idea di costituzione repubblicana a tali procedure e alla neutralizzazione della questione della giustizia che l'assolutizzazione della volontà dell'individuo, nel senso del libero arbitrio, comporta. In altri termini, mi sembra che non si possa ridurre, come spesso oggi si fa, la filosofia pratica di Kant al senso comune civile contemporaneo.

¹⁷ Landucci collega la libertà in senso positivo ad un antico concetto di libertà, cioè allo *status* di una persona in termini di valore (*La critica della ragion pratica di Kant*, La nuova Italia, Firenze 1993, p. 78). Si può in questa direzione dire che la libertà non coincide in ogni caso con l'espressione non condizionata del proprio arbitrio, come può essere pensabile in un orizzonte che, neutralizzando ogni ordine delle cose e la stessa questione della verità, assolutizza la volontà empirica.

¹⁸ È questo piano di rappresentatività, consistente nel riferimento alla ragione e alle sue leggi, e non l'espressione del voto, che mi sembra costituire il piano che accomuna, in Kant, coloro che esercitano il potere, i delegati che difendono i diritti del popolo, i cittadini che esercitano il voto e anche con coloro che sono semplicemente *Staatsgenosse*, senza avere diritto di voto (si ricordi per altro che tale termine non è di poco significato, se è vero che è proprio di una concezione repubblicana il fatto che anche colui

Come ben mostra la riflessione novecentesca sul concetto di potere e di rappresentanza (si ricordi la definizione della *Herrschaft* o potere politico da parte di Weber in *Economia e società*), la legittimità ha carattere formale e l'ubbidienza non è certo legata al giudizio sui contenuti del comando, cioè sulla singola legge¹⁹. Potrebbe sembrare paradossale che proprio in Kant, filosofo in cui la *forma* svolge un ruolo assai rilevante, una tale legittimazione formale e procedurale non sia la *soluzione*. Ma paradossale non è se si tiene presente quel rapporto tra agire concreto e idea a cui si è fatto riferimento e dunque l'impossibilità che l'idea possa essere tradotta una volta per tutte nella realtà mediante un meccanismo costituzionale. *Repubblica, libertà e costituzione* sono tutti termini segnati da un carattere *ideale*, che problematizza la soluzione certa e empiricamente traducibile nata con Hobbes. La libera espressione del proprio arbitrio – poter fare ciò che si vuole purché non si leda la libertà altrui - non coincide con la libertà degli uomini, la quale comporta piuttosto l'essere diretti dalla ragione e dalle sue leggi: a ciò si deve costantemente ispirare l'agire di ognuno, e il compito del potere consiste nel dar luogo a condizioni che rendano sempre più possibile tale libertà per tutti²⁰. In altri termini, il carattere ideale della libertà complica la soluzione formale nata con il giusnaturalismo e

che esercita il potere si intenda come *Staatsgenosse*). È il piano della ragione e della sua *pubblicità*, a costituire l'ambito di riferimento per l'espressione empirica della volontà pubblica e per quella delle volontà individuali.

¹⁹ Cfr. la definizione di *potere* e di *obbedienza* in Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, hrsg. J. Winckelmann, Tübingen 1976⁵, I, 28 ss (tr. it. a cura di P. Rossi, Milano 1981³, I, p.52 ss.); su ciò cfr. il mio *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni* cit, sp. § 3.

²⁰ Mi pare che tale carattere ideale debba essere tenuto presente anche per intendere quella definizione della libertà giuridica che possiamo trovare in *Per la pace perpetua* (*ZeF* 350, tr. it. 292) e nella *Rechtslehre* (313, tr. it. 143), come sopra si è visto.

riapre uno spazio problematico per l'agire del singolo e della società.

In tale ottica Kant non viene a costituire una tappa ancora imperfetta nel cammino della razionalità che informa le costituzioni moderne: forse, in parte, da un punto di vista di una storia della cultura, del modo in cui ci si è riferiti al suo pensiero, può essere stato anche questo; ma quello che qui si vuole mettere in evidenza è piuttosto la presenza nel suo pensiero di una radicalizzazione filosofica della concettualità moderna che la costringe a riaprirsi ad una domanda originaria, la quale sembrava, e forse anche oggi può sembrare, esorcizzata, neutralizzata, posta tra parentesi mediante l'unico valore costituito dalla espressione efficace della volontà dei singoli, e dunque da quello che si è indicato come *il concetto moderno di libertà*.

Tuttavia la posizione kantiana non appare priva di difficoltà e il movimento filosofico che si è qui messo in luce appare condizionato nella sua criticità dall'assunzione della forma politica moderna come ambito all'interno del quale pensare la comunità degli uomini. Infatti, nonostante la distinzione operata in relazione alla costituzione tra realtà fenomenica e dimensione noumenica, Kant raffigura nella costituzione noumenica elementi concettuali che non appaiono eterni e universali, ma che sono piuttosto prodotti di un'epoca ben determinata. Si pensi al concetto di popolo e di unità politica, a quello di sovranità o sommo potere, a quello dell'individuo che si rapporta al corpo politico nella sua totalità, a quello della sudditanza sotto un'unica legge. Questa concettualità, che appare caratterizzare gli elementi fondamentali di una costituzione repubblicana non ha un carattere di universalità ed eternità. Non è ad esempio propria di quel pensiero di Platone, a cui Kant esplicitamente si riferisce, a proposito dell'idea di libertà e di una costituzione che la rende possibile.

In definitiva è l'idea fondamentale della libertà e la sua coesistenzialità all'essere umano a costituire il portato maggiore

della riflessione pratica kantiana, il nucleo filosofico del suo pensiero, che riapre la pretesa certezza della forma politica, che pure lo stesso Kant tiene presente. Il suo movimento di pensiero filosofico si attua all'interno di un contesto, quello nato dal moderno giusnaturalismo, che non risulta problematizzato in modo radicale; tuttavia esso pone il filosofo tedesco su un piano ulteriore e impedisce che egli possa essere interpretato come un semplice punto alto del pensiero dello Stato moderno e del nesso Stato-diritto.

Mutamenti nel pensiero di Kant?

Se portiamo l'attenzione sui due ultimi paragrafi della *Rechtslehre* dedicati al diritto statale, possiamo imbatterci in una serie di affermazioni che potrebbero mostrare una modificazione nel pensiero kantiano in rapporto a quanto si è qui visto, tale da far pensare che sia mutato il suo atteggiamento nei confronti del reale potere del popolo e della stessa democrazia. È allora utile analizzare questi due paragrafi per riscontrare conferme e cambiamenti.

Innanzitutto la volontà collettiva del popolo è indicata come un'unica volontà che si esprime in tre rapporti in cui consistono i tre poteri dello stato, legislativo, esecutivo e giudiziario. In essa si esprime un'idea pura di un sovrano dello Stato (*eine reine Idee eines Staatsoberhaupts*)¹. La sovranità del popolo è dunque un'idea, ma non per questo è priva di realtà, poiché, al contrario, come idea essa ha una "realtà pratica obiettiva": sappiamo infatti che solo l'idea può dirigere l'azione a livello della prassi. Tuttavia tale idea può avere efficacia solo in quanto si è in presenza di una mediazione rappresentativa, in quanto cioè vi è una qualche persona fisica che riesce a dare una forma, a rappresentare (*vorstellen*) tale potere sommo, che

¹ Cfr. *RL* § 51, p. 338 (tr. it. 173).

altrimenti resta solamente un ente di ragione. Le tre forme che può prendere tale mediazione sono quelle già trattate in *Per la pace perpetua*, cioè quelle tradizionali del potere di uno solo (autarchia), di pochi (aristocrazia) o di tutti (democrazia).

Il chiarimento che accompagna l'uso del termine *autocrazia* in luogo di *monarchia* è particolarmente illuminante, in quanto comporta l'identificazione immediata della persona con il potere supremo, con l'esclusione dell'elemento *rappresentativo* (nel senso kantiano del termine). In tal modo il termine *autarchico* coincide con modalità non rappresentativa e dunque dispotica di esercizio del potere². La forma democratica appare come la più complessa, in quanto comporta il momento dell'unificazione del popolo, dell'accordo della volontà dei cittadini per dar luogo ad un corpo comune unitario, ad un *Gemeinwesen*, e per imporre infine a quest'ultimo il sovrano che consiste nella stessa volontà collettiva. A differenza che nello scritto *Per la pace perpetua*, dove sembrava che – pur essendo una forma difettosa – si potesse maggiormente avvicinare ad un modo rappresentativo di esercizio del potere quella che avesse un numero minimo di detentori del potere, e dunque sembrava preferibile il potere di uno solo, qui si afferma che, nonostante la semplicità della forma autocratica la possa fare preferire in ragione dell'amministrazione del diritto, tuttavia essa appare per il popolo la più pericolosa, in quanto è segnata intrinsecamente dal dispotismo. Colui infatti che esercita il potere lo esercita in quanto è sostanzialmente diverso dagli altri, e trova di fatto in se stesso, da un punto di vista costituzionale, il fondamento del proprio potere.

² “Tutti i sistemi civili (*status civilis*) sono o autocratici o rappresentativi. Quelli sono dispotici, questi sono sistemi della libertà e dell'autonomia dei cittadini (del popolo)...” (*Vorarbeiten*, Ak. Aus. XXIII, 342).

L'affermazione dell'elemento dispotico proprio delle forme di Stato, o delle diverse modalità del comando sul popolo, mostrano che non è in esse che si può ravvisare il principio rappresentativo, che non è riducibile a nessuna forma costituzionale realmente esistente. È significativo che, quando Kant parla della necessità della persona fisica che esercitando il potere faccia entrare nel mondo dell'esperienza quell'idea in cui consiste la sovranità del popolo, usi non tanto il termine di *Repräsentation* o di *repräsentieren*, ma quello di *vorstellen*. Il principio rappresentativo, che contraddistingue la costituzione repubblicana, non è di per sé presente e attuato nelle tre forme di Stato, che sono solo la *lettera* della costituzione. Il principio rappresentativo, in senso kantiano, riguarda piuttosto lo spirito della costituzione e non è riducibile né alla necessaria mediazione *personale* di cui ha bisogno il corpo collettivo per esprimersi, né al prodotto di procedure elettorali.

In questo contesto non si afferma la preferenza per la democrazia, tuttavia non si può non scorgere una caratteristica propria della democrazia, che emerge con più chiarezza nelle *Vorarbeiten*. Mentre la prima forma del potere è caratterizzata dalla disuguaglianza di uno nei confronti di tutti i cittadini, e quella aristocratica da un rapporto di uguaglianza tra i nobili, ma di disuguaglianza nei confronti del popolo, è solo la democrazia ad essere intesa come la forma caratterizzata dall'uguaglianza: si tratterebbe della "uguaglianza della società, ossia della repubblica"³. In questo contesto si usa anche l'espressione, non presente per altro nel testo della *Rechtslehre*, di "sistema rappresentativo della democrazia". È da sottolineare il fatto che solo in questo sistema si manifesti veramente quell'uguaglianza tra tutti i cittadini che le altre due forme escluderebbero mediante il privilegio di colui o coloro

³ *Ibid.*

che, a causa della loro differenza, detengono il potere. Non si può non dimenticare che l'uguaglianza dei cittadini (anche se non significa l'estensione del voto a tutti) costituisce uno dei tre principi repubblicani. Ciò porterebbe a dire che nella democrazia, come è qui intesa, si realizzi quell'uguaglianza giuridica che era affermata nei testi politici e che appare il portato della sovranità moderna.

Sembra evidente che Kant abbia davanti agli occhi quello che è avvenuto con la Rivoluzione francese, nella quale l'elemento rappresentativo appare direttamente legato all'uguaglianza dei membri della nazione, che esclude differenze e privilegi. Kant non si schiera qui per una modificazione violenta della costituzione, e la legittimità della rivoluzione viene negata nei §§ 49 e 52. Tuttavia si può dire che con la rivoluzione è emerso un quadro che è più consono a quella razionalità del diritto che si ispira al contratto originario. È da ricordare che è solo con la Rivoluzione francese che si manifestano nella storia i principi e i concetti propri della nuova scienza politica moderna, ossia del diritto naturale. Può sembrare dunque naturale che Kant ravvisi nel sistema che si instaura con la costituzione francese e nel dibattito pubblico che un tale sistema comporta un ambito più consono alla possibilità di affermarsi della ragione. E a ciò è legata quella rilevanza che egli attribuisce alla Rivoluzione francese per quel che concerne il giudizio degli osservatori e dunque l'ambito della ragione pubblica. Allora il sistema rappresentativo inaugurato con la Rivoluzione francese⁴ può certo sembrare a Kant più consono della monarchia e dell'aristocrazia

⁴ È da ricordare che nei primi anni della rivoluzione rappresentanza e democrazia non sono termini congiunti tra loro, ed è il termine di "governo rappresentativo" a definire il nuovo regime francese (cfr. P. Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, Gallimard, Paris 2000, p.25).

all'affermarsi di un principio repubblicano e rappresentativo. Per questo aspetto si può riconoscere un mutamento in relazione alle affermazioni contenute in *ZeF*, mutamento che appare consono con la direzione di pensiero che Kant porta avanti negli scritti politici.

Si tratta tuttavia di chiedersi se ciò comporti l'identificazione dell'*idea di costituzione repubblicana* con la democrazia intesa come modello costituzionale, sia che essa si manifesti nell'esercizio del legislativo da parte del corpo eletto dai cittadini, sia che si pensi alla realtà del popolo riunito che legifera, il quale esprime un corpo rappresentativo come suo ministro, come esecutivo, come si ipotizzava nella figura della democrazia diretta a cui ci si riferiva nello scritto *Per la pace perpetua*⁵.

Una tale identificazione non mi sembra possibile se si tiene conto di quanto viene detto nel § 52, dove l'idea di repubblica appare legata allo spirito del contratto originario, il quale non può coincidere con le forme dello Stato, che sono solo la *lettera* della legislazione originaria. Anche in questo paragrafo si fa riferimento alla *repubblica* che si è instaurata con la Rivoluzione francese. Da essa non è possibile un legittimo ritorno, innanzitutto in quanto, una volta costituita, non è pensabile nemmeno nei suoi confronti un diritto di resistenza, poiché ciò demolirebbe l'elemento primario di ogni costituzione: la sudditanza di tutti sotto un'unica legge. Ma il ragionamento kantiano va oltre: se colui che esercita il potere è il tramite per l'espressione di quel vero sovrano che è il popolo, una volta che venga convocato il popolo per sentire la sua voce, quando questa emerge in modo più o meno diretto,

⁵ Questa mi pare l'interpretazione di Gonnelli, quando parla di una democrazia rappresentativa non elettiva (*La filosofia politica di Kant* cit., p. 216).

attraverso un'assemblea, è questa che esprime la volontà sovrana del popolo e non più colui che deteneva il potere. Non ci possono essere due forme rappresentative (usando qui il termine nel senso hobbesiano del tramite necessario per l'espressione del volere collettivo) e dunque è quella espressa dal popolo a rimanere come unica. Una volta che nella rivoluzione alla base della rappresentanza sta il popolo e che esso emerge come soggetto attraverso l'assemblea costituente, il re, che è stato la causa della convocazione del popolo, perde la legittimazione della sua funzione rappresentativa e dunque del suo governo. A maggior ragione se si pensa che il popolo sia realmente presente, perché il popolo riunito "non rappresenta il sovrano, ma è lui stesso il sovrano"⁶. Perciò, una volta stabilita la repubblica, che ha alla sua base il potere del popolo, non è più possibile ridare le redini del governo al re che le aveva prima: "nessuno può servire due padroni"⁷.

Ciò non comporta per altro né una adesione di Kant all'idea di una democrazia diretta, né l'identificazione della soluzione propria della costituzione francese con la vera rappresentanza repubblicana. Come si è detto, attraverso la rappresentanza che si afferma con la costituzione prodotta dalla rivoluzione si esprime il nesso di sovranità e rappresentanza nato con Hobbes e si dà un significato concreto e procedurale al processo di autorizzazione. Ma non è in questo nesso che si esprime secondo Kant il principio rappresentativo che, come si è detto, riguarda non la *lettera*, ma lo *spirito* della costituzione e non può essere ridotto al prodotto di procedure elettorali, che avrebbero lo scopo di autorizzare e legittimare a priori l'agire dei rappresentanti.

⁶ *RL* 341 (tr. it. 176).

⁷ *RL* 342 (tr. it. 177).

Da questa impostazione deriva la necessità di una modifica continua della forma di governo nella direzione di quella repubblicana, in modo da concordare sempre più con l'unica costituzione conforme al diritto (*mit der einzig rechtmäßigen Verfassung*), cioè con quella di una *pura repubblica*, che renda obsolete le forme statali che sono state necessarie per effettuare la sottomissione del popolo. Qui il termine *popolo* ha il significato di tutti i cittadini che, singolarmente, sono sudditi e sono sottomessi non solo ad una legge, ma anche ad un potere. In che cosa consiste la pura repubblica e la forma originaria della costituzione, quella cioè che realizza pienamente il diritto? È la costituzione razionale che ha a suo principio la libertà, unica vera condizione della costrizione statale, e che si realizzerà infine anche quanto alla lettera⁸. Ben si intende che questa è una tendenza, possibile nella realtà dell'esperienza proprio in quanto tale costituzione originaria è un'idea.

Infatti in una tale costituzione la *Herrschaft* è detenuta dalla *legge*, che non ha più bisogno di nessuna persona particolare, e dunque di quelle persone morali che costituiscono le diverse forme di Stato, democrazia compresa. Non si dice qui che le leggi di fatto emanate sono sovrane in quanto prodotte dall'unico legislatore legittimo, cioè il popolo come totalità di tutti gli individui. Il popolo non è in possesso di una decisionalità che possa essere assoluta, perché ciò ridurrebbe la volontà all'arbitrio, e nemmeno i cittadini sono dichiarati sovrani (si deve al contrario ricordare che Kant ha criticato la situazione in cui ognuno vuole essere *Herr*). È piuttosto la legge della ragione ad essere dichiarata sovrana e a realizzare la libertà, nel senso dell'autonomia della volontà, in quanto la ragione si fa pratica e si mostra dunque, con le sue leggi, causa delle azioni degli uomini e della società di contro ai

⁸ *RL* 340 (tr. it. 175-176).

condizionamenti sensibili. In tal modo si afferma quello stato assolutamente giuridico della società civile che non abbisogna nemmeno più di pene e di costrizione e di qualcuno che la eserciti su tutti coloro che sono sudditi. Così tutti sarebbero veramente liberi e autonomi. Ma questa non è e non può essere una costituzione empiricamente esistente e nemmeno una costituzione che si realizzerà, ma piuttosto è l'idea che muove continuamente le costituzioni e il loro mutamento⁹: una perfetta attuazione di essa comporterebbe la soppressione di quell'elemento di obbligazione politica e del diritto di coazione che è caratteristico delle costituzioni quali si danno nell'esperienza.

La definizione di ogni *vera repubblica* come *un sistema rappresentativo del popolo* che, in nome del popolo, attraverso i suoi deputati, si prende cura dei diritti dei cittadini stessi, non può allora essere letto in modo riduttivo come un modello che si riferisca all'aspetto formale della costituzione e possa essere empiricamente realizzato. In tal caso esso si esaurirebbe nella elezione da parte di tutti i cittadini di un corpo rappresentativo, che, in quanto autorizzato, esprimerebbe la volontà sovrana del popolo. La rappresentanza avrebbe in questo caso il compito di veicolare una autorizzazione e dunque una legittimazione previa all'agire. Coerentemente con quanto si è visto negli scritti di questi anni, il principio rappresentativo riguarda invece lo spirito della costituzione e nel suo rimando alla ragione e all'idea di libertà, lungi dall'essere risolto nel rapporto formale esistente tra chi esprime il comando e chi

⁹ Si ricordi quanto veniva detto nella *Critica della ragion pura* (tr. it. 307-308) a proposito dell'idea necessaria di una costituzione tesa alla realizzazione della libertà, una costituzione che, qualora fosse perfettamente realizzata, renderebbe inutili le pene. Certo una tale costituzione non può essere momento della realtà, ma ciononostante non può essere stabilito un limite nei confronti dell'avvicinamento continuo ad essa.

ubbidisce, riguarda ogni momento concreto della prassi politica: non la forma, ma i contenuti della legge e il concreto esercizio del potere. Anche in questo contesto, in cui più favorevole è l'atteggiamento di Kant nei confronti della democrazia nella sua forma rappresentativa permane il significato ideale di quel *vereinigter Wille des Volkes*, che non è traducibile né in una presunta presenza empirica del popolo, né in un fondamento immanente che avrebbero i rappresentanti in quanto rappresentanti del popolo.

Si può in conclusione dire che la moderna sovranità, prodotto della dottrina moderna del diritto naturale, non è da Kant negata o rifiutata, ma è tuttavia problematizzata. Il concetto di sovranità è infatti nato per negare il principio antico del governo e la mancanza di sicurezza che esso comportava: solo la razionalità formale che sta alla base della forma politica permette la sicurezza e la realizzazione dell'ordine. Se la sottomissione di tutti all'unica legge e all'unico detentore del potere non risulta in Kant negata, tuttavia tale logica è problematizzata. Ciò è evidenziato dal significato che viene attribuito alla *rappresentanza*, che non si riduce alla legittimazione propria del processo di costituzione dell'autorità, ma che è ricondotta all'idea e deve trovare la sua effettività nella prassi di governo. Il *governo* viene ad assumere un ruolo ed una rilevanza che aveva perso nel momento in cui era ridotto a mero *potere* esecutivo. Proprio per questa relazione tra governo e carattere rappresentativo della sua azione è l'assolutezza del soggetto che crea la legge a venir messa in questione. La legge non è giusta in quanto prodotta dal soggetto legittimo, il soggetto collettivo attraverso i suoi rappresentanti, ma in quanto si riferisce all'idea e alla ragione. È nel concreto del governo che l'idea opera nella prassi: e questa necessaria *implicazione dell'idea da parte della prassi racchiude il nucleo filosofico del pensiero politico kantiano*. Può sembrare strano, ma colui che è inteso come il filosofo

della forma appare, nel suo pensiero politico, irriducibile ad una razionalità formale, a quella razionalità formale che connota i concetti di libertà e sovranità, quali hanno nel giusnaturalismo la loro genesi, e che caratterizza il dispositivo della stessa democrazia rappresentativa, in quanto fondata su quei concetti.

Collana

Filosofia e Politica

Direttore

Giuseppe Duso (Padova e CIRLPGE)

Comitato scientifico

Gennaro Carillo (Napoli)

Horst Dreier (Würzburg)

Bruno Karsenti (Parigi)

Angelica Nuzzo (New York)

Faustino Oncina-Coves (Valencia)

Mario Piccinini (Padova)

Gaetano Rametta (Padova)

Antonino Scalone (Padova)

Luca Scuccimarra (Roma e Macerata)

Punto focale della collana è l'esercizio della filosofia politica, intesa insieme come tentativo di *comprensione* del reale e di orientamento della prassi. A tale scopo appare indispensabile interrogare criticamente i concetti e i valori con i quali comunemente si pensa la politica, per verificare se in essi non si manifestino presupposti ingiustificati o addirittura vere e proprie contraddizioni. Egualmente essenziale si mostra l'attraversamento della lezione dei classici, che ci parlano al di là delle pur consolidate linee interpretative. L'attenzione alla politica e alle concezioni politiche non può essere disgiunta dalla riflessione sulla struttura speculativa del pen-

siero e sull'incrocio tra la ricerca filosofica e la molteplicità dei saperi, nelle loro specificità e trasformazioni. Questo intreccio caratterizza i lavori di filosofia politica della collana e motiva sia ricerche dedicate a temi giuridici, sociali e costituzionali, sia contributi di carattere specificamente teoretico, non solo per quanto riguarda il taglio, ma anche il contenuto. È da un lavoro complessivo di tale genere che possono emergere categorie nuove, o nuovamente pensate, attraverso le quali porre il problema politico alla luce della originaria questione della giustizia e rischiare di indicare punti di riferimento nella complessità del nostro presente.

The series focuses on the practice of political philosophy, conceived both as an effort to comprehend reality and orient political praxis. A critical analysis of commonly used concepts and values concerning politics is needed, in order to verify if they hide unjustified premises or even contradictions. The perusal of classic works and authors beyond the screen of interpretations is fundamental: a survey of politics and political conceptions cannot be separated from a reflection upon the speculative structure of thinking, and from the effort of intertwining research on philosophy and on different disciplines, considering their boundaries and their internal transformations. This link is a priority of this book series: besides specific theoretical works on politics and philosophy, a closer attention is given to researches on social, legal and constitutional issues. From this interplay, renewed attention to classic categories or the proposal of new ones is expected to follow, so that it may be possible to address the ever-present issue of justice in relation to political themes, and consequently, run the risk of providing useful hints to cope with the problems of our present.

Collana *Filosofia e Politica*
a cura di Giuseppe Duso

Gaetano Rametta, a cura di (2012), *L'ombra di Hegel - Althusser, Deleuze, Lacan e Badiou a confronto con la dialettica*, Polimetrica Publisher, Italy.

Milena Bontempi, Giovanni Panno, a cura di (2012), *L'anima della legge - Studi intorno ai Nomoi di Platone*, Polimetrica Publisher, Italy.

Altre pubblicazioni a catalogo

Collana *Filosofia Politica*
a cura di Giuseppe Duso

Maurizio Merlo (2006), *La legge e la coscienza*, Polimetrica Publisher, Italy.

Giuseppe Duso (2007), *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica Publisher, Italy.

Giuseppe Duso, Jean-François Kervégan, sous le direction de (2007), *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie*, Polimetrica Publisher, Italy.

Mario Bertolissi, Giuseppe Duso, Antonino Scalone, eds (2008), *Ripensare la costituzione. La questione della pluralità*, Polimetrica Publisher, Italy.

Jean-Christophe Goddard, Jacinto Rivera de Rosales, eds (2008), *Fichte et la politique*, Polimetrica Publisher, Italy.

Alessandro Arienzo, Gianfranco Borrelli, eds (2009), *Anglo-American faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglo-americana (secoli XVI-XX)*, Polimetrica Publisher, Italy.

Giuseppe Duso, Antonino Scalone, eds (2010), *Come pensare il federalismo? Nuove categorie e trasformazioni costituzionali*, Polimetrica Publisher, Italy.

Antonino Scalone (2011), *L'ordine precario*, Polimetrica Publisher, Italy.

Marc Maesschalck, Alain Loute, eds. (2011), *Nouvelle critique sociale, Europe - Amérique Latine, Aller - Retour*, Polimetrica Publisher, Italy.

