

Assieme alla prima parte
della *Metafisica dei costumi*,
questi scritti costituiscono
l'intero «corpus»
del pensiero giuridico-politico di Kant.
Essi sono inoltre
la fonte principale
per la comprensione della sua dottrina
etico-politica della storia
nonché delle connessioni
tra questa
e la «storia naturale»
del genere umano.



La presente traduzione
è stata condotta
sulla edizione della
Accademia delle Scienze
di Berlino (1902 sgg.),
comparata con quella di W.
Weischedel (Frankfurt a. M. 1964).
I testi di *Per la pace perpetua* e
Sul detto comune sono stati ricontrollati
sulla recente edizione critica
di H. F. Klemme (Hamburg 1992).

ISBN 88-420-4759-7



€ 17,00 (i.i.)

Kant

Scritti di storia, politica e diritto

a cura di Filippo Gonnelli



legge nelle note di Solari raccolte dai curatori di SP, in cui il senso di quanto dice Vorländer viene invertito). Kant, comunque, critica Schulz dal versante opposto a quello dell'ortodossia religiosa, in nome di una morale più severa.

¹ Cioè esercitate secondo la dottrina della retribuzione penale (sostenuta da Kant), secondo cui ci dev'essere perfetta equivalenza tra crimine e pena. Cfr. RL, *Nota generale*, § E.

² Joseph Priestley (1773-1804), sostenitore di un meccanicismo spiritualistico universale, esposto in *The Doctrine of Philosophical Necessity* (London 1777). Cfr. il riferimento in KpV, I, I, *Dilucidazione critica*.

³ Cioè l'Inghilterra. Solari scrisse direttamente «Inghilterra», seguendo una correzione di Tieftrunk.

⁴ Martin Ehlers (1732-1800), professore di filosofia a Kiel, autore di *Über die Lehre von menschlichen Freiheit und über die Mittel, zu einer hohen Stufe moralischer Freiheit zu gelangen* (Sulla dottrina della libertà umana e sui mezzi per conseguire un alto grado di libertà morale), Dessau 1782.

⁵ Inciso di Kant.

IV

IDEA PER UNA STORIA UNIVERSALE
DAL PUNTO DI VISTA COSMOPOLITICO*

[1784]

Quale che sia, anche dal punto di vista metafisico, il concetto che ci si fa della libertà del volere, i fenomeni di questa libertà, le azioni umane, sono tuttavia determinati come ogni altro evento naturale da leggi universali della natura. La storia che si occupa della narrazione di tali fenomeni, per quanto profondamente nascoste ne possano essere le cause, fa tuttavia sperare di sé che se il gioco della libertà del volere umano viene considerato in grande, essa possa scoprire un loro andamento regolare; e che in tal modo ciò che nei singoli soggetti appare ingarbugliato e senza regola, nell'intero genere possa essere riconosciuto come uno sviluppo costantemente in progresso, anche se lento, delle sue disposizioni originarie. Così i matrimoni, le nascite che ne derivano, le morti, giacché la libera volontà degli uomini ha così grande influsso su di essi, non appaiono sottoposti ad alcuna regola che possa determinarne anticipatamente il numero mediante calcoli; eppure le tabelle annuali dei grandi paesi dimostrano che quegli eventi accadono secondo regolari leggi di natura, così come le irregolari condizioni atmosferiche, il cui succedersi non può essere predeterminato nel dettaglio, nell'insieme però non impediscono di mantenere in un andamento uniforme e privo di interruzioni la crescita delle piante, il corso dei fiumi e altre formazioni della natura. I singoli uomini, ma anche i popoli interi, pensano poco al fatto che, mentre perseguono i loro scopi, ciascuno a proprio senno

* Un accenno comparso fra le notizie brevi del dodicesimo numero delle «Notizie erudite di Gotha» dell'anno in corso, che senza dubbio è ripreso da una mia conversazione con uno studioso di passaggio, mi obbliga a questo chiarimento, senza il quale tale accenno non avrebbe alcun senso.

e spesso l'uno contro l'altro, procedono senza accorgersene verso lo scopo della natura, che pure è loro sconosciuto, come fosse il loro filo conduttore, e lavorano al suo promuovimento, per il quale avrebbero assai scarso interesse anche se quello scopo fosse loro noto.

Poiché gli uomini, nei loro sforzi, non si comportano nel loro insieme in modo semplicemente istintivo, come gli animali, ma neppure secondo un piano prestabilito, come cittadini razionali del mondo, così di loro non sembra possibile una storia sistematica (come ad esempio quella delle api o dei castori). Non si può trattenere un certo fastidio quando si vede rappresentato il loro fare ed omettere sulla grande scena del mondo e, pur con l'apparire di tanto in tanto della saggezza nel particolare, si trova tutto tale fare ed omettere, nel suo insieme, intessuto infine di idiozia, di vanità infantile, spesso anche di infantili cattiveria e smania di distruzione: tanto che in conclusione non si sa quale concetto farsi del nostro genere, così orgoglioso della propria superiorità. Qui per il filosofo non c'è altra via d'uscita, dato che non può presupporre negli uomini e nel loro gioco su grande scala alcun razionale *scopo proprio*, che quella di tentare se in questo assurdo andamento delle cose umane possa scoprire uno *scopo della natura*, grazie a cui sia comunque possibile, di creature che si comportano senza un proprio piano, una storia secondo un determinato piano della natura. – Vogliamo vedere se ci riuscirà di trovare un filo conduttore per una tale storia, e vogliamo poi lasciare alla natura di produrre l'uomo che sia in grado di redigerla secondo tale filo. La natura ha prodotto infatti un *Keplero*, che in modo inatteso ha sottoposto le orbite eccentriche dei pianeti a leggi determinate, e un *Newton*, che spiegò queste leggi con una causa naturale universale.

PRIMA TESI

|| Tutte le disposizioni naturali di una creatura sono destinate a dispiegarsi un giorno in modo completo e conforme al fine. ||

In tutti gli animali ciò è confermato dall'osservazione esterna come da quella interna o anatomica. Un organo che non sia utilizzato, un'organizzazione che non raggiunga il suo fine, è una contraddizione nella dottrina teleologica della natura. Se infatti ci allontaniamo

mo da tale principio non abbiamo più una natura secondo leggi, ma una natura che gioca senza scopo; e la sconcertante accidentalità prende il posto del filo conduttore della ragione.

SECONDA TESI

Nell'uomo (in quanto unica creatura razionale sulla Terra) *quelle disposizioni naturali che sono finalizzate all'uso della sua ragione si sviluppano completamente nel genere, non nell'individuo.*

¶ La ragione, in una creatura, è la facoltà di estendere le regole e gli scopi dell'uso di tutte le sue forze molto oltre l'istinto naturale, e non conosce limiti ai suoi progetti. Essa non opera istintivamente, ma ha bisogno di tentativi, di esercizio e di istruzione per progredire a poco a poco da un grado di conoscenza all'altro. Perciò ogni uomo avrebbe la necessità di vivere un tempo smisuratamente lungo per apprendere come dovrebbe fare un uso completo delle sue disposizioni naturali; oppure, se la natura gli ha concesso solo una breve durata della vita (come di fatto è accaduto), essa ha bisogno di una serie forse interminabile di generazioni, di cui l'una trasmetta all'altra il proprio illuminismo, per far maturare infine i suoi germi nel nostro genere sino a quel grado di sviluppo che sia perfettamente adeguato al suo scopo. E questo punto del tempo, almeno nell'idea dell'uomo, dev'essere la meta dei suoi sforzi, perché altrimenti le disposizioni naturali dovrebbero essere considerate in grandissima parte inutili e prive di finalità; ciò che distruggerebbe ogni principio pratico e dunque renderebbe la natura, la cui saggezza deve necessariamente servire da principio fondamentale nel giudizio su tutte le altre formazioni, sospetta di aver condotto solo con l'uomo un gioco infantile.

TERZA TESI

La natura ha voluto che l'uomo traesse interamente da se stesso tutto ciò che va oltre l'organizzazione meccanica della sua esistenza animale e che non partecipasse di alcuna altra felicità o perfezione se non quel-

la che egli si fosse procurato, libero dall'istinto, da se stesso, per mezzo della propria ragione.

Infatti la natura non fa nulla di superfluo e non è prodiga nell'uso dei mezzi per i suoi fini. Che avesse dato all'uomo la ragione, e con ciò la libertà del volere che su di essa si fonda, era già un chiaro segno dei suoi propositi riguardo alla sua dotazione. Egli non doveva infatti essere guidato dall'istinto, o protetto e istruito grazie alla conoscenza innata; doveva invece ricavare tutto da sé. Il ritrovamento dei suoi mezzi di nutrizione, dei suoi vestiti, della sua sicurezza e difesa esterna (per cui la natura non gli aveva dato né le corna del toro, né gli artigli del leone, né i denti del cane, ma soltanto le mani), ogni diletto che può rendere piacevole la vita, anche la sua conoscenza e intelligenza, e persino la bontà del suo volere, dovevano essere interamente opera sua. Sembra che qui la natura si sia compiaciuta nell'essere massimamente parsimoniosa, e abbia limitato la sua dotazione animale ad una misura scarsa, appena sufficiente al supremo bisogno di un'esistenza ai suoi inizi: come se avesse voluto che l'uomo, quando si fosse sollevato dalla massima rozzezza alla massima abilità, alla perfezione interiore dell'atteggiamento di pensiero e con ciò (per quanto è possibile sulla Terra) alla felicità, dovesse averne il merito esclusivo e ringraziare di tutto ciò solo se stesso; proprio come se essa avesse mirato a che egli ottenesse razionale stima di sé piuttosto che benessere. In questo andamento delle faccende umane, infatti, c'è un intero esercito di fatiche che attende l'uomo. Ma sembra che la natura non sia stata affatto interessata a che egli vivesse bene; bensì che egli si sforzasse tanto da rendersi degno della vita e del benessere col suo agire. Resta sempre sconcertante, in ciò, che le generazioni precedenti sembrano condurre i loro faticosi affari soltanto a vantaggio delle successive, e cioè in modo da approntare per loro uno stadio dal quale queste possano portare più in alto la costruzione che la natura ha per scopo; e che però solo le più tarde debbano avere la fortuna di abitare nell'edificio al quale la lunga serie dei loro antenati (e certo senza averne l'intenzione) ha lavorato, senza poi poter partecipare della felicità che pure ha preparata. Ma per quanto tutto ciò sia misterioso, resta nondimeno necessario, una volta ammesso che un genere animale debba possedere la ragione e che, come classe di esseri razionali che muoiono tutti ma il cui genere è immortale, debba tuttavia giungere ad una compiutezza dello sviluppo delle sue disposizioni.

QUARTA TESI

¹¹ Il mezzo di cui la natura si serve per portare a compimento lo sviluppo di tutte le sue disposizioni è il loro antagonismo nella società, in quanto esso divenga infine la causa di un ordine legittimo.

Per antagonismo intendo qui la *insocievole socievolezza* degli uomini, vale a dire la loro tendenza ad unirsi in società, che tuttavia è congiunta ad una continua resistenza, la quale minaccia continuamente di sciogliere tale società. Nella natura umana c'è con evidenza la disposizione a tutto questo. L'uomo ha una inclinazione ad *associarsi*: poiché in tale stato sente in maggior misura se stesso in quanto uomo, sente cioè lo sviluppo delle sue disposizioni naturali. Ha però anche una forte tendenza a *isolarsi*: perché trova in sé, allo stesso modo, la proprietà insocievole di voler condurre tutto secondo il proprio interesse, e perciò si aspetta resistenza da ogni lato, come sa di sé che egli, a sua volta, è inclinato a far resistenza verso gli altri. È questa resistenza che risveglia tutte le forze dell'uomo, che lo conduce così a superare la sua tendenza alla pigrizia e, spinto dal desiderio di onore, potere o ricchezza, a procurarsi un rango fra i suoi consoci, i quali non può sopportare, ma di cui anche non può fare a meno. Così si producono i primi veri passi dalla barbarie alla cultura, che consiste propriamente nel valore sociale dell'uomo; così si sviluppa a poco a poco ogni talento, si educa il gusto e, anche grazie ad un continuato illuminismo, si producono le premesse per la fondazione di un atteggiamento di pensiero che col tempo può trasformare in principi pratici determinati la rozza disposizione naturale al discernimento etico, e così infine trasformare in un tutto morale un accordo patologicamente forzato ad una società. Senza quelle proprietà – in sé certo non proprio degne d'essere amate – dell'insocievolezza, dalla quale nasce la resistenza che ognuno deve necessariamente incontrare nelle sue pretese egoistiche, tutti i talenti rimarrebbero eternamente racchiusi nei loro germi, in un'arcadica vita pastorale di perfetta concordia, appagamento e amorevolezza: gli uomini, mansueti come le pecore che conducono al pascolo, non darebbero alla loro esistenza un valore superiore di quello che essa ha per questo loro animale domestico; non colmerebbero il vuoto della creazione riguardo al loro fine, in quanto nature razionali. Si rendano dunque grazie alla natura per l'intrattabilità, per la vanità suscitatrice di in-

vidiosa rivalità, per l'invincibile brama di ricchezze o di dominio! Senza di esse tutte le disposizioni naturali innate nell'umanità giacerebbero in eterno non sviluppate. L'uomo vuole concordia; ma la natura conosce meglio ciò che è buono per il suo genere: essa vuole discordia. Egli vuol vivere comodo e contento; ma la natura vuole che egli debba gettarsi dall'indolenza e da un'inerte contentezza nel lavoro e nelle fatiche, in modo da trovare invece anche il mezzo per trarsi felicemente fuori, di nuovo, da queste ultime. Gli impulsi naturali a fare tutto ciò, le fonti dell'insocievolezza e dell'universale resistenza, da cui vengono tanti mali, ma che spingono ancora ad un nuovo tendersi delle forze, e dunque ad un ulteriore sviluppo delle disposizioni naturali, rivelano così l'ordinamento di un saggio creatore; e non, invece, la mano di uno spirito maligno che si sia introdotto nella sua divina costruzione o che, per invidia, l'abbia mandata in rovina.

QUINTA TESI

Il massimo problema per il genere umano, alla cui soluzione la natura lo costringe, è il raggiungimento di una società civile che faccia valere universalmente il diritto.

Dato che solo nella società, e precisamente in quella che possiede la massima libertà e quindi un generale antagonismo dei suoi membri ma insieme la più rigorosa determinazione e assicurazione dei limiti di tale libertà, così che essa possa coesistere con la libertà degli altri: — dato che solo in tale società può essere raggiunto nell'umanità il supremo scopo della natura, cioè lo sviluppo di tutte le sue disposizioni, e dato che la natura vuole anche che l'umanità debba attuare da sé questo fine, come ogni fine della sua destinazione, allora il supremo compito affidato dalla natura al genere umano è una società in cui la libertà sotto leggi esterne sia congiunta al massimo possibile grado con una forza irresistibile, vale a dire una costituzione civile perfettamente giusta, perché la natura può raggiungere i suoi ulteriori scopi solo per mezzo della soluzione e dell'esecuzione di tale compito. A costringere l'uomo, altrimenti così ben predisposto ad una libertà incontrollata, ad entrare in questo stato di coazione, è la pena²; e precisamente la massima fra tutte le pene,

quella che reciprocamente si procurano gli uomini, le cui inclinazioni fanno sì che essi non possano stare a lungo l'uno accanto all'altro in selvaggia libertà. Solo in un tale recinto, qual è l'unificazione civile, queste medesime inclinazioni producono il migliore effetto: al modo in cui gli alberi in un bosco crescono forti e diritti proprio perché ognuno di essi tenta di togliere all'altro aria e sole, costringendosi a vicenda a cercare sopra di sé; mentre quelli che, in libertà e separati dagli altri, gettano i germogli a loro piacere, crescono deformati, obliqui e ritorti. Ogni cultura ed arte che adorni l'umanità, l'ordine sociale più bello, sono frutti dell'insocievolezza, che è costretta da se stessa a disciplinarsi e dunque, attraverso un'arte forzata, a sviluppare compiutamente i germi della natura.

SESTA TESI

Questo problema è insieme il più difficile e quello che verrà risolto più tardi dal genere umano.

La difficoltà che già la sola idea di questo compito pone subito di fronte è la seguente: l'uomo è un animale che, quando vive fra altri del suo stesso genere, ha bisogno di un padrone. Infatti egli abusa certamente della sua libertà riguardo ai suoi simili; e, anche se come creatura ragionevole desidera una legge che ponga limiti alla libertà di ognuno, la sua egoistica inclinazione animale lo conduce a trarsene fuori non appena gli sia possibile. Egli ha dunque bisogno di un padrone che spezzi la sua volontà particolare, e lo costringa ad obbedire ad una volontà universalmente valida secondo cui ognuno possa essere libero. Ma dove prenderà questo padrone? Non altrove che dal genere umano. Questo padrone è però, altrettanto, un animale che ha bisogno di un padrone. Può dunque cominciare come vuole, ma non si vede come l'uomo possa procurarsi un capo della giustizia pubblica che sia egli stesso giusto, che lo cerchi in una persona singola o in una associazione di molte persone prescelte a tal fine. Perché ciascuna di queste abuserà sempre della sua libertà se non ha nessuno sopra di sé che eserciti su di lei la forza secondo le leggi. Ma il capo supremo deve essere giusto per se stesso e deve anche essere un uomo. Questo compito è dunque il più difficile di tutti, e anzi la sua perfetta soluzione è impossibile: da un legno così storto

come quello di cui è fatto l'uomo non si può fare nulla di completamente diritto. Dalla natura, ci è imposto solo l'avvicinamento a quest'idea*. Che essa sia anche quella che viene attuata più tardivamente, consegue inoltre dal fatto che a tal fine vengono richiesti giusti concetti circa la natura di una possibile costituzione, grande esperienza ottenuta attraverso molti corsi del mondo e, oltre a tutto ciò, una buona volontà preparata al suo accoglimento; ma questi tre elementi potranno trovarsi uniti molto difficilmente e, quando ciò accada, solo molto tardi, dopo molti tentativi falliti.

ref. "Pax Perpetua"
 SETTIMA TESI { duplice uscita dallo stato di Natura
 ↳ fra uomini → società + governo
 ↳ fra stati → confederazione
 Foedus

Il problema della instaurazione di una costituzione civile perfetta dipende dal problema di un rapporto esterno fra Stati secondo leggi e non può essere risolto senza quest'ultimo.

A che serve lavorare ad una legittima costituzione civile tra uomini singoli, cioè alla organizzazione di un corpo comune? La stessa insocievolezza che ha costretto a ciò gli uomini è a sua volta la causa per cui ogni corpo comune, nei rapporti esterni, ossia in quanto Stato in rapporto a Stati, sta in illimitata libertà, e deve di conseguenza aspettarsi dagli altri quei medesimi mali che hanno oppresso gli uomini singoli e li hanno costretti ad entrare in uno stato civile secondo leggi. La natura ha dunque utilizzato l'inconciliabilità degli uomini, anche delle grandi società e dei corpi statali di questa specie di creature, ancora come un mezzo affinché quelli trovassero nel loro ineluttabile antagonismo uno stato di pace e sicurezza; vale a dire che essa spinge, con la guerra, con la sua esasperata e mai differibile preparazione, con la miseria che perciò ogni Stato deve sentire al suo interno anche in periodo di pace, a tentativi inizialmente imperfetti, ma infine, dopo molte distruzioni, rivolgimenti e anche dopo il totale esaurimento interno delle loro forze, a ciò che la ragione

* Il ruolo dell'uomo è dunque molto artificiale. Come vada per gli abitatori di altri pianeti, e come sia costituita la loro natura, non sappiamo; se però assolviamo bene questo compito della natura, possiamo ben vantarci di avere un rango non basso tra i nostri vicini nell'universo. Forse fra loro ogni individuo può pienamente raggiungere la sua destinazione nella propria vita. Da noi è diverso; solo il genere può sperarlo³.

avrebbe potuto dir loro anche senza così tante tristi esperienze, vale a dire: uscire dallo stato senza legge dei selvaggi ed entrare in una lega di popoli; in cui ogni Stato, anche il più piccolo, possa aspettarsi sicurezza e diritti non dalla propria potenza o dal proprio giudizio giuridico, ma unicamente da questa grande federazione di popoli * (*Foedus Amphictyonum*), da un potere unificato e da una deliberazione secondo leggi della volontà riunita. Per quanto fantastica appaia quest'idea e come tale sia stata derisa in un *Abate di St. Pierre* o in *Rousseau*⁴ (forse perché la credevano di attuazione troppo vicina), ciò è tuttavia l'inevitabile esito della pena in cui gli uomini si gettano l'un l'altro, pena che non può non costringere gli Stati alla medesima risoluzione (per quanto grave ciò possa loro risultare) alla quale l'uomo selvaggio venne costretto altrettanto di malavoglia, e cioè: rinunciare alla sua brutale libertà, e cercare pace e sicurezza in una costituzione secondo leggi. — Tutte le guerre sono dunque altrettanti tentativi (non certo secondo il disegno degli uomini, bensì secondo quello della natura) di instaurare nuove relazioni fra gli Stati e, attraverso la distruzione o perlomeno lo smembramento dei vecchi corpi, di costruirne di nuovi, i quali a loro volta però non possono conservarsi né per se stessi né accanto agli altri, e devono quindi perciò subire analoghe rivoluzioni; sino a che infine, sia internamente, attraverso la migliore organizzazione possibile della costituzione civile, sia esternamente, attraverso una comune concertazione e legislazione, venga raggiunto uno stato che, simile ad un corpo comune civile, possa mantenersi come un *automa*.

Se ora poi ci si voglia attendere da un concorso *epicureo* di cause efficienti che gli Stati, così come i piccoli corpuscoli della materia, giungano mediante il loro casuale scontrarsi a sperimentare ogni sorta di conformazioni, che con nuove collisioni vengono ancora distrutte, sino a che infine per caso ne riesca una che possa mantenersi nella sua forma (un colpo di fortuna che ben difficilmente potrà mai aver luogo!); o se piuttosto non si debba ammettere che la natura segua qui un andamento regolare per condurre gradualmente il nostro genere dal più basso grado dell'animalità sino al più alto dell'umanità, e ciò per arte propria dell'uomo, sebbene a lui estorta, e in questa organizzazione apparentemente selvaggia sviluppi del tutto regolarmente quelle disposizioni originarie; o se si preferisce che da tutte queste azioni e reazioni degli uomini, nell'insieme, non venga fuori nulla, o perlomeno nulla d'intelligente; che tutto rimarrà come è sempre stato, e perciò non si possa predire se la discordia, co-

si naturale per il nostro genere, non ci prepari alla fine un inferno di mali anche nel nostro stato così incivilito, giacché essa forse annienterà di nuovo con devastazione barbarica questo stato stesso e tutti i progressi fatti nella cultura sino ad oggi (un destino per cui non si può stare sotto il governo del cieco caso – governo che di fatto è tutt'uno con la libertà senza legge – se sotto di esso non si pone un filo conduttore della natura segretamente legato alla saggezza!): – e bene, tutto ciò conduce all'incirca alla domanda: è razionale ipotizzare finalità della costruzione della natura nelle parti e, insieme, assenza di finalità nel tutto?²⁵ Ciò che fu compiuto dallo stato privo di finalità dei selvaggi, in quanto esso tratteneva sì tutte le disposizioni naturali nel nostro genere, ma infine, attraverso i mali che gli imponeva, aveva costretto quest'ultimo ad uscire da tale stato e ad entrare in una costituzione civile, nella quale tutti quei germi potessero essere sviluppati, tutto ciò lo compie anche la barbara libertà degli Stati già fondati; e infatti, con l'utilizzo di tutte le forze del corpo comune nell'armarsi gli uni contro gli altri, con le devastazioni che la guerra porta con sé, ma ancor più con la necessità di tenersi costantemente preparati ad essa, il completo sviluppo delle disposizioni naturali viene di certo ostacolato nel suo progredire, ma d'altra parte anche i mali che ne provengono costringono il nostro genere a trovare una legge di equilibrio, e un potere unificato che dia efficacia a questa legge, al reciproco opporsi, in sé salutare, di molti Stati, che nasce dalla loro libertà; e dunque ad introdurre un assetto cosmopolitico della sicurezza statale pubblica; assetto che non sia del tutto senza pericolo, in modo che le forze dell'umanità non si assopiscano, ma anche non senza un principio dell'eguaglianza delle loro reciproche azioni e reazioni, così che non si distruggano l'un l'altra. Prima che questo passo (cioè l'unione degli Stati) sia compiuto, e cioè quasi solo a metà della sua formazione, la natura umana sopporta i mali più duri sotto l'apparenza ingannatrice di un benessere esteriore; e Rousseau non aveva dunque torto a preferire lo stato dei selvaggi, se solo non si considera questo ultimo stadio a cui il nostro genere deve ancora sollevarsi. Noi siamo, per mezzo di arte e scienza, acculturati in alto grado. Siamo civilizzati, sino all'eccesso, in ogni forma di cortesia e decoro sociale. Ma per ritenerci moralizzati ci manca ancora molto. Infatti l'idea della moralità appartiene anch'essa alla cultura, ma l'uso di questa idea che miri solo a ciò che è simile alla moralità nel senso dell'onore e nel decoro esteriore produce solo la civilizzazione. Sinché però gli Stati impiegano tutte le forze nelle

Nessuno ha
questo tema
centrale bene



loro egoistiche e violente mire espansive, e ostacolano così, incessantemente, la lenta fatica dell'interna educazione dell'atteggiamento di pensiero dei loro cittadini, e anzi tolgono a questi ultimi ogni sostegno a tal fine, non c'è da attendersi nulla di questo; perché per ciò è necessario un lungo esercizio interno di ogni corpo comune nell'educazione dei suoi cittadini. Ma tutto il bene che non sia innestato sull'intenzione moralmente buona non è che mera parvenza e miseria brillante. Il genere umano rimarrà certo in questa condizione sino a che, nel modo che ho detto, non si sarà tratto fuori dall'assetto caotico dei suoi rapporti fra Stati.

OTTAVA TESI

Si può considerare la storia del genere umano, in grande, come il compimento di un piano nascosto della natura volto ad instaurare una perfetta costituzione statale interna, e, a questo fine, anche esterna, in quanto unica condizione nella quale la natura possa completamente svilupparsi nell'umanità tutte le sue disposizioni.

La tesi è un corollario della precedente. Si vede bene che anche la filosofia può avere il proprio chiliasmo, ma tale che l'idea che essa ne ha può promuoverne l'attuazione, sebbene molto da lontano, e che dunque non ha più nulla di esaltato⁶. Si tratta solo di vedere se l'esperienza riveli qualcosa di un tale andamento del disegno della natura. Io dico: qualche piccola cosa; infatti questo ciclo sembra richiedere un tempo così lungo per chiudersi, che dal breve tratto che l'umanità ha percorso in questa direzione si può determinare la figura della sua traiettoria, e il rapporto delle parti al tutto tanto incertamente quanto da tutte le osservazioni astronomiche si può determinare l'orbita che il nostro sole e tutto il seguito dei suoi pianeti prendono nel grande sistema delle stelle fisse; sebbene, tuttavia, il principio universale della costituzione sistematica dell'universo e il poco che si è osservato danno affidamento sufficiente per concludere alla realtà di una tale orbita. Ciò nondimeno, la natura umana è così fatta da non poter essere indifferente anche nei confronti dell'epoca più distante a cui il nostro genere debba pervenire, se soltanto può essere attesa con sicurezza. E, in particolare nel nostro caso, ciò può accadere tanto meno in quanto sembra che con la nostra propria organizzazione razionale potremmo

dar luogo più rapidamente a questo momento così confortante per la nostra discendenza. Perciò le deboli tracce del suo avvicinamento diventano molto importanti per noi. Oggi gli Stati sono in rapporti reciproci così artificiali, che nessuno di essi può ridurre la sua cultura interna senza perdere potere e influenza nei confronti degli altri; così è sufficientemente assicurato se non il progresso, almeno il mantenimento di questo fine della natura, anche per mezzo delle mire tracotanti di quegli Stati. Inoltre: la libertà civile non può più essere oggi davvero intaccata senza che in tutte le attività se ne risenta il danno, soprattutto nel commercio, e con ciò anche la perdita di forze dello Stato nelle relazioni esterne. Ma questa libertà, gradualmente, va oltre. Quando si impedisce al cittadino di cercare il suo benessere in tutti i modi a lui congeniali, purché possano coesistere con la libertà degli altri, si ostacola la vitalità dell'industria nel suo complesso, e con ciò, di nuovo, le forze dell'intero. Perciò le limitazioni della persona, nel suo fare ed omettere, saranno sempre più ridotte, la libertà universale di religione verrà promossa; e così nasce gradualmente, pur frammisto a chimere e stravaganze, *illuminismo*, come un grande bene che il genere umano deve trarre persino dalle egoistiche mire espansive dei suoi capi, purché questi capiscano il loro proprio vantaggio. Ma questo illuminismo, e con esso anche una certa adesione del cuore che l'uomo illuminato non può evitare di avere per il bene, che egli concepisce perfettamente, deve a poco a poco salire sino ai troni, e avere influsso anche sui loro principî di governo. Per esempio, sebbene i nostri governanti del mondo non abbiano attualmente denaro per istituti pubblici di educazione, e in generale per tutto ciò che riguarda il vero bene del mondo, dato che tutto è già in anticipo messo in conto per la futura guerra, essi troveranno tuttavia il loro vantaggio nel non ostacolare gli sforzi del loro popolo in questo campo, per quanto deboli e lenti. Infine: la guerra stessa diverrà gradualmente non soltanto un'impresa così artificiosa e incerta nell'esito per entrambe le parti, ma anche – attraverso le conseguenze che lo Stato risente da un debito pubblico (una nuova invenzione) sempre in aumento, la cui estinzione non è più prevedibile – un'impresa tanto preoccupante e, inoltre, l'influenza che ogni sommovimento di uno Stato ha sugli altri, nel nostro continente così unito dalle sue attività, diverrà così evidente, che questi Stati, costretti dal pericolo che corrono, si offriranno come arbitri, sebbene senza autorità legale; e così, da grande distanza, essi predispongono tutto per un futuro grande corpo statale del quale il mondo precedente non ha potuto mostrare alcun esempio. Sebbene que-

sto corpo statale consista ora solo di un abbozzo molto primitivo, tuttavia comincia già per così dire a destarsi un sentimento in tutte le sue membra, ognuna delle quali è interessata alla conservazione dell'intero; e questo dà la speranza che, dopo più rivoluzioni nella trasformazione⁷, infine, possa un giorno essere realizzato ciò che la natura ha per scopo supremo, cioè un universale *assetto cosmopolitico*, come il grembo in cui si svilupperanno tutte le disposizioni originarie del genere umano.

NONA TESI

Un tentativo filosofico di elaborare la storia universale del mondo secondo un piano della natura che tenda alla perfetta unificazione civile nel genere umano deve essere considerato possibile e anzi tale da promuovere questo scopo naturale.

È certo un proposito sorprendente e all'apparenza assurdo, voler redigere una storia secondo un'idea di come il corso del mondo avrebbe a procedere se dovesse essere conforme a certi fini razionali; sembra che assumendo questo punto di vista potrebbe venir fuori solo un romanzo. Se invece si potesse ipotizzare che la natura non si comporti senza un piano e senza uno scopo ultimo anche nel gioco della libertà umana, allora quest'idea potrebbe ben diventare utilizzabile; e, sebbene siamo di vista troppo corta per penetrare nel segreto meccanismo della sua organizzazione, questa idea potrebbe servirci da filo conduttore per rappresentare, almeno in grande, come un sistema ciò che altrimenti sarebbe un aggregato senza scopo di azioni umane. Se infatti si comincia dalla storia greca* – quella attraverso cui ogni altra storia più antica o contemporanea ci è stata tramandata o, almeno, dalla quale dev'essere autenticata – ; se si se-

* Solo un pubblico colto, che dalla sua formazione sia durato ininterrottamente sino a noi, può dare autenticità alla storia antica. Al di là di esso è tutto terra incognita⁸, e la storia dei popoli che sono vissuti al di fuori di tale pubblico può essere cominciata solo dal tempo in cui quei popoli ne entrarono a far parte. Questo accadde con il popolo ebraico al tempo dei Tolomei attraverso la traduzione greca della Bibbia, senza la quale alle notizie isolate di tale popolo si darebbe poca fede. Da quel momento (ove questo inizio sia stato ben stabilito) si possono seguire a ritroso i loro racconti. E così per tutti gli altri popoli. La prima pagina di *Tucidide* (dice *Hume*) è l'unico inizio di ogni vera storia⁹.

gue il suo influsso sulla formazione e il declino del corpo statale del popolo romano, che assorbì lo Stato greco, e l'influsso di questo popolo sui barbari, che di nuovo distrussero tale corpo, sino ai nostri tempi; e se vi si aggiunge, in modo episodico, la storia degli Stati di altri popoli, così come la loro conoscenza ci è pervenuta appunto attraverso tali nazioni illuminate: allora si scoprirà un corso regolare del miglioramento della costituzione statale nel nostro continente (che probabilmente darà un giorno leggi a tutti gli altri). Guardando dovunque, inoltre, solo alla costituzione civile e alle sue leggi e alle relazioni fra Stati, in quanto le prime e le seconde, attraverso il bene che avevano in sé, servirono per un certo tempo (e con esse arti e scienze) ad innalzare e a rendere grandi certi popoli, ma anche a farli di nuovo decadere per ciò che di difettoso era in esse, e tuttavia in modo che rimanesse comunque un germe di illuminismo che, sempre più sviluppato attraverso ogni rivoluzione, preparava un successivo stadio, ancora più alto, del miglioramento¹⁰: così, io credo, verrà scoperto un filo conduttore che non solo servirà a spiegare il così intricato gioco delle cose umane o a prevedere, a vantaggio dell'arte della divinazione politica, future trasformazioni degli Stati (un profitto che si è potuto già trarre dalla storia degli uomini anche quando la si considerava come l'effetto sconnesso di una libertà senza regola); ma verrà anche dischiusa una consolante prospettiva per il futuro (ciò che non si può fondatamente sperare senza presupporre un piano naturale), prospettiva nella quale, in grande lontananza, viene rappresentato come il genere umano si sollevi infine proprio a quello stato in cui tutti i germi che la natura ha posto in esso siano pienamente sviluppati, e la sua destinazione qui sulla Terra possa essere soddisfatta. Una tale giustificazione della natura – o meglio della provvidenza – non è un movente di scarsa importanza per scegliere un particolare punto di vista nella considerazione del mondo. A cosa serve, infatti, lodare la magnificenza e la saggezza della creazione nel regno naturale, privo di ragione, e raccomandarne lo studio, quando la parte del vasto teatro della suprema saggezza che contiene il fine di tutto questo – la storia del genere umano – deve restare una permanente obiezione in contrario, la cui vista ci costringe con disgusto a distogliere lo sguardo da essa e, poiché disperiamo di trovarvi mai un compiuto disegno razionale, ci induce a riporre la speranza di quest'ultimo solo in un altro mondo?

Che con questa idea di una storia universale, la quale in certo modo ha un filo conduttore a priori, io voglia respingere l'elaborazione

della vera e propria storia¹¹ redatta solo empiricamente, sarebbe un'errata interpretazione del mio intento; è solo un pensiero su ciò che una mente filosofica (che dovrebbe comunque essere molto esperta di storia) potrebbe tentare da un altro punto di vista. Inoltre l'accuratezza, peraltro onorevole, con cui oggi si scrive la storia del proprio tempo, deve tuttavia condurre chiunque, in modo naturale, a chiedersi come i nostri tardi discendenti inizieranno a raccogliere il fardello di storia che noi vorremmo lasciare loro dopo qualche secolo. Senza dubbio essi valuteranno le ere più antiche, i cui documenti dovranno essere per loro da tempo scomparsi, solo dal punto di vista di ciò che li interessa, vale a dire per ciò che popoli e governi hanno fatto di buono o di cattivo da un punto di vista cosmopolitico. Ma tenere questo in considerazione, insieme al desiderio di gloria dei capi di Stato come di quello dei loro servitori, in modo da indirizzarli verso l'unico mezzo che possa tramandare la loro gloriosa memoria sino ai tempi più remoti, può fornire ancora un ulteriore piccolo movente per tentare una tale storia filosofica.

NOTE

NOTA INTRODUTTIVA Titolo originale: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, «Berlinerische Monatsschrift», IV, 1784, pp. 385-411. La «breve notizia» a cui accenna Kant nella nota al titolo riportava: «Un'idea cara al Signor Professor Kant è che il fine ultimo dell'umanità stia nel raggiungimento della perfetta costituzione dello Stato, ed egli si augura che uno storiografo filosofico voglia cominciare a darci una storia dell'umanità secondo questa prospettiva e a mostrare quanto l'umanità si sia avvicinata nelle diverse epoche a questo fine ultimo o se ne sia allontanata, e cosa ci sia ancora da fare per il suo raggiungimento». Tracce, anche ampie, delle questioni trattate in IaG si trovano all'interno del gruppo di *Riflessioni* 1398-1468, KGS XV, 609-648, alcune delle quali risalgono alla fine degli anni '70. Kant fu comunque certamente stimolato verso questi problemi già dagli scritti di Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità, 1774) e *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts* (Il più antico documento del genere umano, 1774-1776); non è da escludersi che Kant abbia potuto anche vedere le *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Idea per la filosofia della storia dell'umanità, 1784-1791) la cui prima parte fu pubblicata nell'aprile del 1784, e lo stesso titolo (*Idea*, una sola e sistematica, contro le molte *Idee* herderiane) potrebbe alludervi (cfr. anche qui sotto, nota 3).

¹ «Organisation». Cfr. nota 19 a VRM.

² «Not», con il senso di «necessità», «bisogno».

³ Il tema degli «abitatori degli altri pianeti» era stato trattato da Kant in *Storia*

universale della natura e teoria del cielo, III. Tuttavia è evidente l'estrinsecità della nota rispetto al testo; si potrebbe dunque suggerire l'ipotesi che Kant avesse già visto la prima parte delle *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, in cui Herder (I, 2) parla di «creature di altri mondi».

⁴ Kant si riferisce rispettivamente al *Project de paix perpétuelle* dell'Abbé Charles-Iréné Castel de Saint-Pierre (Utrecht 1713, trad. it. parziale in *Filosofi per la pace*, a cura di D. Archibugi e F. Voltaggio, Roma, Editori Riuniti, 1991, pp. 47-107; l'anno precedente Saint-Pierre aveva già pubblicato una più breve versione dello scritto col titolo *Mémoires pour rendre perpétuelle la paix en Europe*, sempre ad Utrecht) e all'*Extrait du Project de paix perpétuelle de M. l'Abbé de St. Pierre* di J.-J. Rousseau, Rotterdam 1761. Si tenga conto che il 1713 è l'anno della pace di Utrecht e che all'insieme di congressi tenutisi a l'Aia negli anni adiacenti Kant fa riferimento in RL, § 61, come esempi di un primo abbozzo di federazione fra Stati.

⁵ In questo capoverso Kant allude alla tesi sulla storia del genere umano come eterna oscillazione fra bene e male esposta da Moses Mendelssohn in *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, Berlin 1783 (*Jerusalem ovvero sul potere religioso e il giudaismo*, a cura di G. Auletta, Napoli, Guida, 1990, cfr. pp. 111-113). Contro questa tesi si rivolgerà sia la terza sezione di TP (cfr. nota 38) che la categoria di «abderitismo» in SF (cfr. nota 6).

⁶ Ossia com'è invece «esaltato» («schwärmerisch») il chiliasmo in senso proprio, quello di cui parla l'*Apocalisse*.

⁷ «Revolutionen der Umbildung», nel senso di «rivolgimenti radicali nel corso del processo di formazione» del «corpo statale» di cui sopra.

⁸ In latino nel testo.

⁹ Cfr. D. Hume, *Essays Moral, Political and Literary*, Edinburgh 1741, vol. I, *Essay*, XI (trad. it. in Hume, *Opere filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, 1987, vol. 3, p. 426). Per l'inutilità della Bibbia come documento storico, cfr. anche R. 1437, KGS XV, 628.

¹⁰ «Verbesserung»: come «Besserung» e derivati, termine di origine luterana con accezione rigorosamente morale.

¹¹ «Historie» e non «Geschichte», cioè narrazione o cronaca e non storia filosofica. Cfr. M. Riedel, *Historie oder Geschichte? Sprachkritik und Begriffsbildung in Kants Theorie der historischen Erkenntnis*, in: *Vernünftiges Denken. Studien zur Praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie*, hrsg. von J. Mittelstraß und M. Riedel, Berlin-New York, De Gruyter, 1978.

V

RISPOSTA ALLA DOMANDA:
COS'È ILLUMINISMO?

(5 dic. 1783, p. 516)

[1784]

Illuminismo è l'uscita dell'uomo dalla minorità di cui è egli stesso colpevole. *Minorità* è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. *Colpevole* è questa minorità, quando la sua causa non stia nella mancanza di intelletto, bensì nella mancanza di decisione e di coraggio nel servirsi del proprio intelletto senza la guida d'un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di usare il tuo proprio intelletto! Questa è dunque la parola d'ordine dell'illuminismo¹.

Pigrizia e viltà sono le cause per le quali una così gran parte degli uomini, dopo che la natura li ha da lungo tempo affrancati dall'altrui guida (*naturaliter maiores*), rimane tuttavia volentieri minorena a vita, e per le quali ad altri diviene così facile erigersi a loro tutori. È così comodo essere minoreni. Se ho un libro che ragiona per me, un direttore spirituale che ha coscienza per me, un medico che sceglie la dieta per me, ecc., non ho certo bisogno di darmi da fare io stesso. Non ho bisogno di pensare, se soltanto posso pagare: altri già si incaricheranno per me di questa fastidiosa occupazione. A che la stragrande parte degli uomini (fra cui tutto il bel sesso) consideri il passo verso la maggioranza, già di per sé difficile, anche molto pericoloso, ci pensano già quei tutori, che tanto benevolmente si sono incaricati della loro sorveglianza. Dopo che in un primo tempo hanno istupiditi i loro animali domestici, e premurosamente evitato che tali pacifiche creature facessero anche solo un passo fuori dal girello da bambini nel quale le hanno imprigionate, mostrano loro il pericolo che le minaccia se tentassero di andare da sole. Ora, questo pericolo non è poi così grande, poiché questi, a prezzo di qual-

che caduta, imparerebbero certo infine a camminare; ma un esempio di questo tipo rende tuttavia timorosi e scoraggia di solito ogni tentativo ulteriore.

È dunque difficile per ogni uomo, da solo, trarsi fuori da una minorità divenuta per lui quasi natura. Egli è giunto persino ad amarla, ed è, così com'è, realmente incapace di servirsi del proprio intelletto, poiché non gli è stato mai permesso di farne il tentativo. Preceetti e formule, questi strumenti meccanici di un uso razionale, o meglio, di un cattivo uso razionale delle sue doti naturali, sono i ceppi di una permanente minorità. Chi pure se ne svincolasse, farebbe solo un salto incerto anche sul fossato più stretto, perché non è abituato ad un libero movimento di tal genere. Perciò sono solo pochi quelli ai quali sia riuscito, con il lavoro sul proprio spirito, a districarsi dalla minorità e tuttavia a camminare con passo sicuro.

Ma che un pubblico² illumini se stesso è invece possibile; anzi, se solo gli si lascia la libertà di farlo, è pressoché inevitabile. Qui si troveranno sempre alcuni che pensano liberamente persino tra i tutori preposti alla gran massa, i quali, dopo essersi tolti di dosso il giogo della minorità, diffonderanno lo spirito di una stima razionale del valore proprio di ogni uomo e della sua vocazione a pensare autonomamente. Singolare, a questo proposito, è che il pubblico, il quale era stato da essi condotto a subire quel giogo, li costringa poi a rimanervi sotto, quando vi venga istigato da alcuni dei suoi tutori che sono a loro volta incapaci di qualsiasi illuminismo: tanto è pericoloso seminare pregiudizi, perché questi infine si vendicano su quegli stessi che sono stati i loro artefici, o che hanno avuto questi artefici come loro predecessori. Perciò un pubblico solo lentamente può raggiungere l'illuminismo. Con una rivoluzione avrà luogo forse una caduta del dispotismo personale e dell'oppressione avida di guadagno o di potere, ma mai un'autentica riforma dell'atteggiamento di pensiero; nuovi pregiudizi, invece, serviranno altrettanto bene dei vecchi da dande per la gran massa che non pensa.

A questo illuminismo non serve invece altro che la libertà; e precisamente la più inoffensiva fra tutte quelle che pur si possono chiamare libertà, cioè la libertà di fare in tutti i campi *pubblico uso* della propria ragione. Ma ecco che sento gridare da ogni parte: *non ragionate!*³ [Ufficiale dice: non ragionate, fate le esercitazioni! L'intendente di finanza: non ragionate, pagate! L'ecclesiastico: non ragionate, credete! (Un solo signore, nel mondo, dice: *ragionate* quanto volete e su ciò che volete, ma *obbedite!*⁴) Qui c'è ovunque limitazione della

Indice II

uso della ragione ↗ pubblico
↘ privato

libertà. Ma quale limitazione è d'ostacolo all'illuminismo? E quale invece non lo è, e anzi lo favorisce? – Rispondo: il *pubblico* uso della propria ragione deve essere sempre libero, e solo esso può attuare l'illuminismo tra gli uomini; l'uso *privato* di essa può invece essere spesso limitato molto strettamente, senza perciò ostacolare davvero il progresso dell'illuminismo. Ma per uso pubblico della propria ragione io intendo quello che ciascuno fa di essa *come studioso* dinanzi all'intero pubblico dei *lettori*. Chiamo uso privato quello che egli può fare della sua ragione in un certo *impiego* o ufficio *civile* a lui affidato. Ora, in alcuni affari che concernono l'interesse del corpo comune, è necessario un certo meccanismo, per via del quale alcuni membri del corpo comune non possono che comportarsi in modo meramente passivo, così da essere diretti dal governo, con un'armonia artificiale, verso pubbliche finalità, o perlomeno trattenuti dal distruggerle. Qui non è certamente permesso ragionare; si deve invece obbedire. Ma in quanto però questa parte del meccanismo si riconosca anche come membro di un corpo comune, anzi persino della società cosmopolitica, dunque in qualità di studioso che si rivolge con scritti ad un pubblico in senso proprio, egli può certamente ragionare, senza che con ciò ne soffrano gli affari a cui è per un altro verso preposto come membro passivo. Così sarebbe assai deleterio se un ufficiale al quale venga ordinato qualcosa dal suo superiore volesse disquisire apertamente sull'opportunità o l'utilità di questo ordine: egli deve obbedire. Ma non si può con diritto proibirgli di fare, come studioso, osservazioni sugli errori del servizio militare e di sottoporle al giudizio del suo pubblico. Il cittadino non può rifiutarsi di pagare i tributi che gli vengono imposti; e anzi, un insolente lamentarsi riguardo a tali imposte quando debbano essere da lui pagate può essere punito come uno scandalo (che potrebbe istigare a ribellioni generali). Questi non agisce tuttavia contro il dovere di cittadino se, come studioso, esprime pubblicamente i suoi pensieri contro l'inopportunità o persino l'ingiustizia di tali imposizioni. Allo stesso modo, un ecclesiastico è obbligato a tenere la sua lezione ai suoi allievi di catechismo e alla sua comunità secondo la dottrina⁵ della chiesa che egli serve; egli è stato assunto, infatti, a queste condizioni. Ma come studioso ha piena libertà, anzi ha persino il compito di mettere a parte il pubblico di ogni suo pensiero, accuratamente argomentato e proposto con buona intenzione, sui difetti di quella dottrina; come anche di metterlo a parte dei consigli circa un miglior indirizzamento delle cose religiose ed ecclesiastiche. Qui non

c'è nulla che possa essere imputato alla coscienza. Infatti ciò che egli insegna seguendo il suo ufficio, come incaricato d'affari della sua chiesa, egli lo presenta come qualcosa rispetto a cui non ha libera scelta di insegnare in base a ciò che pensa, bensì come qualcosa su cui è incaricato di fare lezione secondo le prescrizioni e in nome di un altro. Egli dirà: la nostra chiesa insegna questo o quest'altro; queste sono le prove di cui essa si serve. Egli trae di conseguenza tutto l'utile pratico per la sua comunità da precetti che egli non sottoscriverebbe con piena convinzione, e alla cui presentazione può tuttavia impegnarsi perché non è del tutto impossibile che in essi la verità giaccia nascosta, e in ogni caso perché almeno non vi si è trovato nulla di contrario alla religione interiore. Se infatti egli credesse di trovarvi qualcosa che vi contraddicesse, non potrebbe amministrare il suo ufficio con coscienza: dovrebbe abbandonarlo. Dunque l'uso che un insegnante a ciò preposto fa della sua ragione di fronte alla sua comunità è soltanto un *uso privato*, poiché questa è pur sempre solo un'assemblea domestica, per quanto grande; e riguardo a ciò egli, come prete, non è libero, e non deve neppure esserlo, perché esegue un incarico datogli da altri. Viceversa come studioso che con scritti parla al pubblico in senso proprio, vale a dire al mondo, dunque come ecclesiastico nell'*uso pubblico* della sua ragione, gode di una illimitata libertà di servirsi della propria ragione e di parlare in prima persona. Infatti che i tutori del popolo (in cose spirituali) debbano essere a loro volta minori è un'assurdità che conduce a perpetuare assurdità.

Ma un'associazione di ecclesiastici, ad esempio un'assemblea di chiesa o una venerabile classe (come questa si chiama presso gli Olandesi⁶) non potrebbe essere autorizzata ad obbligarsi per giuramento ad una certa immutabile dottrina, in modo da esercitare così un'incessante superiore tutela su ognuno dei propri membri e, per mezzo di essi, sul popolo, e così addirittura renderla eterna? Io dico che è assolutamente impossibile. Un tale contratto, che verrebbe concluso al fine di allontanare per sempre ogni ulteriore illuminismo dal genere umano, è assolutamente irritato e nullo; dovesse anche essere ratificato dal potere supremo, da diete imperiali e dai più solenni trattati di pace. Un'epoca non si può obbligare e impegnare a porre la successiva in uno stato tale che ad essa dovrà essere impossibile ampliare le proprie conoscenze (soprattutto di un genere tanto indispensabile), emendarsi dagli errori e in generale progredire nell'illuminismo. Sarebbe un crimine verso la natura umana, la cui destinazione originaria

consiste appunto in questo progredire; e i discendenti sono dunque perfettamente in diritto di rigettare quei trattati in quanto conclusi in modo illegittimo e scellerato. La pietra di paragone di tutto ciò che può essere deliberato come legge su un popolo sta nella domanda: un popolo potrebbe davvero imporre a se stesso una tale legge? Ora, ciò sarebbe ben possibile per un determinato e breve tempo, in un certo senso nell'attesa di una legge migliore, al fine di dare inizio ad un certo ordine⁷; purché si lasci insieme libero ognuno dei cittadini, soprattutto gli ecclesiastici, in qualità di studiosi, di fare pubblicamente, vale a dire con scritti, le proprie osservazioni su ciò che è manchevole nelle istituzioni in vigore, mentre l'ordine a cui si è dato inizio duri ancora sino a che la comprensione della costituzione di queste cose venga raggiunta e affermata pubblicamente con tale ampiezza che i cittadini, con l'unione delle loro voci (quand'anche non di tutte), possano portare davanti al trono una proposta affinché esso prenda sotto protezione quelle comunità che si fossero eventualmente riunite, appunto secondo loro concetti della migliorata comprensione, in un'istituzione religiosa trasformata, senza tuttavia ostacolare coloro che volessero accontentarsi di lasciare ciò all'antico. Ma unificarsi in una costituzione religiosa fissa, che nessuno possa mettere in dubbio, anche solo per la durata della vita d'un uomo, e in tal modo, per così dire, annullare un periodo di tempo nel progresso dell'umanità verso il miglioramento, e renderlo sterile e anzi con ciò addirittura dannoso per la discendenza, è assolutamente illegittimo. Un uomo può sì, per la propria persona, rinviare l'illuminismo in ciò che è tenuto a sapere; e, anche allora, solo per qualche tempo; ma rinunciarvi, per la propria persona ma ancor più per la discendenza, significa violare e calpestare i sacri diritti dell'umanità. Ma ciò che un popolo non può mai deliberare su se stesso, ancor meno può deliberarlo un monarca sul popolo; poiché la sua autorità legislativa si fonda precisamente sul fatto che egli unifica l'intera volontà del popolo nella sua. Purché badi che ogni vero o presunto miglioramento si accordi con l'ordine civile, egli non può per il resto che lasciar fare ai suoi sudditi ciò che trovano necessario compiere per la salvezza della loro anima; ciò non lo riguarda affatto, mentre sta a lui invece evitare che l'uno ostacoli l'altro con la violenza nel lavorare con tutte le sue capacità alla propria destinazione e al proprio promuovimento. Egli offende persino la sua maestà, se si immischia in queste cose degnando del controllo governativo gli scritti nei quali i suoi sudditi cercano di chiarire le loro vedute, così come quando fa lo stesso dall'alto della propria suprema veduta, in mo-

liberata
positiva

liberata
negativa

do da esporsi all'obiezione (*Caesar non est supra grammaticos*⁸) come anche, e assai di più, quando abbassa il suo potere supremo sino al punto di appoggiare il dispotismo spirituale di alcuni tiranni che si trovano nel suo Stato nei confronti degli altri suoi sudditi.

critica del
presente

Se allora si domanda: viviamo ora in un'età *illuminata*? La risposta è: no, ma certo in un'età di *illuminismo*. Che gli uomini presi nel loro insieme, per come ora stanno le cose, siano o possano anche soltanto essere messi in condizione di servirsi in cose di religione del proprio intelletto con sicurezza e bene, senza la direzione altrui, è cosa a cui manca ancora moltissimo. Ma che oggi sia stato loro aperto il campo in cui rendersi liberi, e gli ostacoli all'illuminismo universale o all'uscita dalla minorità di cui hanno colpa essi stessi divengano gradualmente meno, di ciò abbiamo pure segni chiari. Sotto questo aspetto quest'età è l'età dell'illuminismo, ovvero il secolo di *Federico*.

Un principe che non trovi indegno di sé dire che ritiene un *dovere* non prescrivere nulla agli uomini in cose di religione, ma invece lasciar loro piena libertà, e che dunque respinga da sé l'altezzoso nome di *tolleranza*⁹, è egli stesso illuminato, e merita di essere celebrato dal mondo e dai posteri, riconoscenti, come colui che per primo liberò il genere umano dalla minorità, almeno per quanto stava al governo, e lasciò ciascuno libero di servirsi della propria ragione in tutto ciò che è questione di coscienza. Sotto di lui ecclesiastici degni di stima, senza pregiudizio del loro dovere d'ufficio, possono presentare pubblicamente e liberamente all'esame del mondo, in qualità di studiosi, i loro giudizi e vedute qui o là divergenti dalla dottrina adottata; ma ancor più lo può ogni altro che non sia limitato da alcun dovere d'ufficio. Questo spirito di libertà si estende anche oltre, persino là dove esso si trova a lottare contro gli ostacoli di un governo che fraintende se stesso. Infatti dinnanzi ad esso risplende pure un esempio che nella libertà non vi sia nulla da temere per la pubblica tranquillità e la concordia del corpo comune. Gli uomini si traggono da soli fuori dalla selvatichezza poco a poco, se solo non si trama intenzionalmente per mantenerveli.

Ho posto il punto principale dell'illuminismo, l'illuminismo dell'uscita dell'uomo dalla minorità di cui ha colpa egli stesso, soprattutto in *cose di religione*, perché riguardo ad arti e scienze i nostri signori non hanno alcun interesse a far la parte dei tutori sui loro sudditi; inoltre quella minorità, così com'è la più dannosa, è anche la più disonorante di tutte. Ma l'atteggiamento di pensiero di un capo di

Stato che favorisca quell'illuminismo va ancora oltre, e comprende che anche riguardo alla sua *legislazione* non comporta pericolo permettere ai suoi sudditi di far *pubblicamente* uso della propria ragione, e di presentare al mondo i loro pensieri su una migliore stesura di tale legislazione, persino con una aperta critica di quella già data; di ciò abbiamo uno splendido esempio, in cui nessun monarca ha superato quello che noi veneriamo.

Ma soltanto colui il quale, illuminato egli stesso, non teme le ombre, e insieme dispone di un esercito ben disciplinato e numeroso a garanzia della pubblica pace, può dire ciò che in una repubblica non potrebbe osarsi: (*ragionate quanto volete e su quel che volete, ma obedite*). Così si mostra qui uno strano e inatteso corso delle cose umane; e del resto, quando lo si consideri in grande, qui quasi tutto è paradossale. Un alto grado di libertà civile appare vantaggioso per la libertà dello *spirito* del popolo e tuttavia pone ad esso limiti invalicabili; un minor grado di quella procura ad esso, viceversa, lo spazio per dispiegarsi secondo tutte le sue capacità. Quando allora la natura abbia sviluppato sotto questo duro involucri il germe del quale essa si prende cura più amorevolmente, cioè la tendenza e la vocazione al *libero pensiero*, quest'ultimo avrà gradualmente effetto a sua volta sul modo di sentire del popolo (per cui questo diverrà sempre più capace della *libertà di agire*), e infine persino sui principî del *governo*, che troverà esso stesso propizio trattare l'uomo, che ora è *più che una macchina*¹⁰, conformemente alla sua dignità*.

NOTE

NOTA INTRODUTTIVA Titolo originale: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, «Berlinische Monatsschrift», IV, 1784, pp. 481-494. La domanda era stata formulata da Johann Friederich Zöllner, un pastore appartenente alla «Gesellschaft von Freunden der Aufklärung», in una nota al suo *Ist es ratsam, das Ehegebundnis nicht ferner durch die Religion zu sancieren?* (È opportuno non sancire più il vincolo matrimoniale con la religione?), «Berlinische Monatsschrift» II, 1783, pp. 508-517, a cui fa riferimento la pagina in parentesi sotto il titolo del saggio di Kant): «Cos'è illumini-

* Nelle «Notizie settimanali» di *Büsching* dello scorso 13 settembre leggo oggi, giorno 30, la segnalazione della «Rivista mensile di Berlino» di questo mese, in cui viene presentata la risposta del Signor *Mendelssohn* alla medesima domanda. Non l'ho ancora avuta tra le mani; altrimenti avrebbe trattenuto la presente, che ora vale solo come prova di quanto il caso possa riuscire a produrre concordanza di pensieri¹¹.

smo? Questa domanda, che è quasi importante come quella su cosa sia la verità, dovrebbe ben avere risposta, prima che si cominci ad illuminare! E da nessuna parte ho ancora trovato che le sia stata data risposta!». Zöllner polemizzava a sua volta con un precedente scritto di Johann Erich Biester, uno dei due editori della rivista: *Vorschlag, die Geistlichen nicht mehr bei Vollziehung der Ehen zu bemühen* (Proposta per non affidare più agli ecclesiastici la celebrazione dei matrimoni, «Berlinische Monatschrift» II, 1783, pp. 265-276), in cui si proponeva che la religione fosse trasformata in *Volksreligion* («religione popolare») e fosse sottratta alle chiese (Biester, che era massone, scriveva: «Fate che politica e religione, legge e catechismo siano tutt'uno!», p. 272). Alla domanda di Zöllner rispose subito anche l'altro grande esponente dell'illuminismo tedesco, Moses Mendelssohn (*Ueber die Frage: Was heißt aufklären?*, «Berlinische Monatschrift» IV, 1784, pp. 193-200), ma la discussione coinvolse poi anche Hamann, Wieland e altri (si veda in italiano la raccolta curata da N. Merker: I. Kant, *Cos'è l'illuminismo? Con altri testi e risposte di Erhard, Forster, ecc.*, Roma, Editori Riuniti, 1987). Sulla questione cfr. N. Rotenstreich, *Enlightenment: Between Mendelssohn and Kant*, in *Studies in Jewish Religion and Intellectual History*, ed. by S. Stein and R. Loewe, University of Alabama Press, 1979, pp. 263-279. Per il conflitto interno all'illuminismo cfr. W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg-München, Alber, 1974. I testi della «Berlinische Monatschrift» sono oggi leggibili in *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatschrift*, a cura di N. Hinske, Darmstadt, Wiss. Buschgesellschaft, 1981⁴, con ampie notizie.

¹ *Sapere aude!* (Orazio, *Ep.*, I, 2, 40) era il motto della società degli «Aletofili» wolffiani. Sulla sua origine cfr. F. Venturi, *Was ist Aufklärung? Sapere aude*, «Rivista storica italiana» 71, 1959, pp. 119-130.

² «Publikum», nel senso di «collettività dei lettori» o ascoltatori, ecc.

³ «Raisonnieren», verbo con connotazione illuministica, usato spregiativamente dagli avversari dell'illuminismo.

⁴ Cioè Federico II.

⁵ «Symbol», nell'accezione teologica, ad indicare nel modo più formale il credo religioso.

⁶ «Venerabile classe» è il concistoro ecclesiastico olandese.

⁷ Questa idea, espressa qui in modo semplificato, sarà poi riarticolata in EF, riguardo all'ambito politico, come «legge permissiva» (cfr. *infra*, pp. 167-168 e nota): la relativa rigidità degli statuti ecclesiastici è tollerabile in quanto fonda un «certo ordine», che però è funzionale alla sua stessa successiva soppressione.

⁸ «L'imperatore non ha autorità sopra i grammatici»: detto con cui il grammatico Marco Pomponio Marcello avrebbe risposto a Tiberio.

⁹ Allusione a Voltaire e al suo allontanamento da Federico II.

¹⁰ Richiamo a Federico II attraverso l'allusione ad un'opera di Julien Offray de Lamettrie (1709-1751). Appena pubblicato *L'homme-machine* (Paris 1748), Lamettrie era stato ammesso da Federico all'Accademia di Berlino, ed aveva pubblicato il testo a cui si riferisce Kant, cioè *Les animaux plus que machines* (1750); Kant allude ironicamente (l'uomo è una macchina ma l'animale è più che una macchina) a Federico II e ai monarchi assoluti, che in guerra trattavano i loro sudditi appunto come «animali», come è detto al principio di *WiA* e come sarà ripetuto con durezza in *RL*, § 55.

¹¹ Le «Wöchentlichen Nachrichten» erano una rivista di varia erudizione diretta dal geografo e storico Anton Friederich Büsching (1724-1793).

VI

RECENSIONE DI J. G. HERDER:
Idee per la filosofia della storia dell'umanità
Parti I e II
[1785]

Riga e Lipsia, presso Hartknoch: *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* di Johann Gottfried Herder. *Quem te Deus esse iussit et humana qua parte locatus est, in re disce*. Prima parte; aprile 1784.

Lo spirito del nostro ingegnoso ed eloquente Autore mostra in questo scritto la sua ben nota originalità. Al pari di vari altri sgorgati dalla sua penna, esso non può dunque essere giudicato secondo la comune misura. Infatti è come se il genio dell'Autore non raccogliesse semplicemente le idee dal vasto campo delle scienze e delle arti per aggiungerle ad altre, capaci di venir comunicate, ma piuttosto è come se egli le trasformasse, in un modo suo particolare, secondo una sorta di legge (per riprendere una sua espressione) della *assimilazione* nel suo specifico atteggiamento di pensiero, ciò per cui esse si distinguono visibilmente da quelle con le quali altre anime si nutrono e crescono (p. 292) e, insieme, per cui divengono meno atte ad essere comunicate¹. Così ciò che per lui si chiama filosofia della storia dell'umanità vorrebbe essere qualcosa di interamente diverso da ciò che si comprende abitualmente sotto questo nome: non cioè precisione logica nella determinazione dei concetti, o accurata distinzione e dimostrazione dei principî, ma uno sguardo d'insieme molto ampio, che non indugia a lungo sui suoi oggetti, una pronta sagacia nello scoprire analogie e, nell'uso di queste ultime, un'immaginazione ardita, connessa con l'abilità di cogliere il proprio oggetto attraverso sentimenti e sensazioni che, come effetti di un grande contenuto di pensiero o come accenni dai molti significati, fanno presumere di

ciproco tra le proposizioni sopraindicate, o con quelle verità che egli può assumere siano accettate dall'Autore. Perciò non possiamo aggiungere se non questo: che il presente scritto dimostra l'ingegno vivo e penetrante dell'Autore, da cui in avvenire ci si può attendere molto, e che un simile lavoro, nel giustificare scrupolosamente i principî così in questa come in altre scienze razionali, è adeguato al gusto e forse anche al compito di quest'epoca, ed è perciò da apprezzare universalmente.

NOTE

NOTA INTRODUTTIVA Titolo originale: *Recension von Gottlieb Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, «Jenaer Allgemeine Litteraturzeitung», II, n. 92, aprile 1786, pp. 113-116. Gottlieb Hufeland (1760-1817), in seguito professore di diritto a Jena, inviò a Kant l'11 ottobre 1785 il suo *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts, nebst einem Anhang* (Leipzig 1785) con una lettera di accompagnamento. Schütz, il redattore della «Allgemeine Litteraturzeitung» (cfr. la *Nota introduttiva* a RHerder), pregò Kant di recensire il libro. Pur se molto critica, è l'unica recensione di Kant che non ironizzi sull'autore discusso. I rapporti con Hufeland, che divenne giurista di fama, restarono sempre buoni, e anzi Hufeland volle applicare il «metodo critico» alla sua materia.

¹ «Praktische Weltweisheit». Nelle università tedesche della seconda metà del XVIII secolo era il titolo dell'insegnamento della *philosophia practica universalis* (spesso della sua parte morale-pragmatica).

² «Befugnis», termine giuridico per indicare la facoltà di compiere un certo atto.

³ Per «obbligazione» Kant intende l'obbligazione morale, e si riferisce al fatto che per Hobbes è il trasferimento del potere al sovrano che costituisce un patto; dopo di esso, resta solo il potere di costringere e l'obbligazione morale diventa irrilevante (cfr. ad es. *De cive*, VI, §§ 4, 6, 8 e 13). La notazione ha una certa importanza, perché di fatto Kant riconosce che Hobbes distingue già diritto (coazione) e morale.

⁴ Kant allude al fatto che Hufeland era al momento *Privatdozent* di materie giuridiche.

⁵ Sempre «Befugnis», alludendo scherzosamente alla tesi di Hufeland esposta sopra.

Libro II° e III° parte

Teoria: complesso di regole pratiche, che vengono pensate secondo una certa universalità
 Prassi: attuazione di un fine che è pensato come applicazione di certi principî

XI

SUL DETTO COMUNE:
 QUESTO PUÒ ESSERE GIUSTO IN TEORIA,
 MA NON VALE PER LA PRASSI

[1793] * ritorno della Jena quacobina

NO { Si dice *teoria* un complesso di regole, anche pratiche, quando tali regole vengono pensate, secondo una certa universalità, come principî, e si astragga perciò da una quantità di condizioni che pure hanno necessaria influenza sulla loro esecuzione. Viceversa, non si dice *prassi* una qualsiasi pratica, ma solo quell'attuazione di un fine che venga pensata come applicazione di certi principî dell'agire, rappresentati in generale.

Che tra la teoria e la prassi sia richiesto anche un termine medio di congiunzione e di passaggio dall'una all'altra, per quanto perfetta sia la teoria, è evidente: infatti al concetto intellettuale che contiene la regola deve aggiungersi un atto della facoltà del giudizio grazie a cui il pratico¹ distingue se qualcosa appartenga al caso della regola o no; e dato che alla facoltà del giudizio non possono essere sempre date ulteriori regole secondo le quali debba giudicare (poiché ciò andrebbe all'infinito), possono darsi teorici che nella loro vita non riescono mai a diventare pratici, perché sono scarsi quanto a facoltà di giudicare: ad esempio medici o giureconsulti che hanno compiuto bene i loro studi, ma che quando si trovano a dare un parere non sanno come comportarsi². - Anche dove si incontri questo dono di natura, può tuttavia esserci difetto nelle premesse; vale a dire che la teoria può essere imperfetta, e il suo completamento può forse avvenire solo attraverso ricerche ed esperienze ancora da avviare, dalle quali il medico o l'agronomo o il cameralista³ che venga dalla sua scuola possa e debba dedurre nuove regole e perfezionare la sua teoria. Qui dunque non dipendeva dalla teoria se essa serviva poco per

la libertà. Del tutto diversamente va con l'idea del dovere, la cui trasgressione, anche senza considerare gli svantaggi che ne sorgono, ha immediatamente effetto sull'animo e rende l'uomo spregevole e meritevole di punizione ai suoi stessi occhi.

Questa è dunque una chiara dimostrazione che tutto ciò che nella morale è giusto in teoria deve valere anche per la prassi. - Chiunque, in qualità di uomo, in quanto essere sottoposto a certi doveri per mezzo della sua propria ragione, è un *uomo pratico*; e poiché egli come uomo non è mai troppo vecchio per la scuola della saggezza, allora non può, come presunto migliore conoscitore, grazie all'esperienza, di ciò che un uomo sia e di cosa si debba pretendere da lui, rimandare a scuola il seguace della teoria con arrogante disprezzo. Infatti tutta questa sua esperienza non lo aiuta per nulla a sottrarsi alla prescrizione della teoria, ma tutt'al più solo ad imparare come questa possa essere messa in pratica meglio e più universalmente, quando la si sia acquisita tra i propri principî; abilità pragmatica che qui non è in questione, mentre lo sono invece solo quei principî.

pactum sociale = unione di molti a un qualche fine
 II. Si fine
 pactum unius = fine in se stessa e presupposto il pactum sociale
 } Sul rapporto della teoria con la prassi
 nel diritto dello Stato.
 (Contro Hobbes)

Kant concepisce il contratto come non unilaterale con qualsiasi altro contratto
 Fra tutti i contratti con cui una moltitudine di uomini si unisce in una società (*pactum sociale*), il contratto d'instaurazione di una *costituzione civile* tra essi (*pactum unionis civilis*) è di specie così particolare che, sebbene abbia, riguardo all'*esecuzione*, certamente molto in comune con ogni altro (egualmente rivolto ad un qualsiasi fine da ottenersi collettivamente), ne è però diverso per essenza nel principio della sua istituzione (*constitutionis civilis*)¹⁰. L'unione di molti per un qualsiasi (comune) fine (che tutti hanno) si ritrova in tutti i contratti sociali; ma un'unione di molti che sia fine in se stessa (che tutti devono avere), dunque l'unione riguardo ad ogni rapporto esterno degli uomini in generale, che non possono evitare di influire reciprocamente fra loro, è dovere primo e incondizionato: una tale unione si dà solo in una società che si trovi nello stato civile, vale a dire quando costituisca un corpo comune. Ora, il fine che in tale rapporto

Parla della diff. tra il pactum sociale e qualsiasi altro contratto che le persone possono fare (società, culturale ecc...)

esterno è in sé dovere e anche suprema condizione formale (*conditio sine qua non*) di ogni restante dovere esterno è il diritto degli uomini sotto leggi coattive pubbliche, attraverso cui il proprio¹¹ di ognuno possa essere determinato, e assicurato contro ogni attentato altrui.

Ma il concetto di un diritto esterno in generale deriva interamente dal concetto della *libertà* nel rapporto esterno degli uomini tra loro e non ha nulla a che fare con il fine che tutti gli uomini hanno di natura (il fine di raggiungere la felicità), né con la prescrizione dei mezzi per conseguirlo: così che questo fine, proprio perciò, non si deve assolutamente intromettere in quella legge come suo fondamento di determinazione. Diritto è la limitazione della libertà di ognuno alla condizione dell'accordo di questa con la libertà di ogni altro, in quanto ciò sia possibile secondo una legge universale; e diritto pubblico è l'insieme delle *leggi esterne* che rendono possibile un tale accordo onnicomprensivo. Ora, dato che ogni limitazione della libertà attraverso l'arbitrio di un altro si chiama *coazione*, ne consegue che la costituzione civile è un rapporto di uomini *liberi* che però (senza pregiudizio per la loro libertà nel complesso delle loro relazioni con altri) sta sotto leggi coattive: poiché la ragione stessa lo vuole, e precisamente la ragione legislatrice pura *a priori*, che non tiene in considerazione alcun fine empirico (fini che vengono compresi tutti sotto il nome generale di felicità); in quanto riguardo alla felicità e a dove essa sia da riporre gli uomini la pensano del tutto diversamente, così che la loro volontà non può essere ricondotta sotto nessun principio comune, dunque anche sotto nessuna legge esterna che si accordi con la libertà di ognuno.

Dunque lo stato civile, considerato semplicemente in quanto stato giuridico, è fondato sui seguenti principî a priori:

1. La *libertà* di ogni membro della società, come *uomo*.
2. L'*eguaglianza* di ogni membro con ogni altro, come *suddito*.
3. L'*indipendenza* di ogni membro di un corpo comune, come *citadino*.

Questi principî non sono propriamente leggi che lo Stato già instaurato promulghi¹², bensì principî secondo cui soltanto è possibile una instaurazione dello Stato conforme a puri principî razionali del diritto esterno degli uomini in generale. Dunque:

① La *libertà* come uomo, il cui principio per la costituzione di un corpo comune io esprimo nella formula: nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo (nel modo in cui questi si immagina il benessere di altri uomini), ma ognuno deve poter cercare la sua fe-

questi principî sono del diritto esterno dello Stato e non del diritto interno dello Stato

↳ Spinoza (diritto di forza)

deriva dalla libertà della legge

Diritto pubblico

da ragione tua propria

libertà per la via che gli appare buona, purché non leda l'altrui libertà di tendere ad un analogo fine, libertà che possa accordarsi con la libertà di ognuno (ossia con questo diritto dell'altro) secondo una possibile legge universale. - Un governo che fosse fondato sul principio della benevolenza verso il popolo, come di un padre verso i suoi figli, vale a dire un governo paterno (*imperium paternale*), dove dunque i sudditi, come i figli minorenni, che non sanno decidere cosa sia loro veramente utile o dannoso, siano costretti a comportarsi in modo puramente passivo, così da dover aspettare soltanto dai giudizi del capo dello Stato come debbono essere felici, e quando questi pure lo conceda loro, solo dalla sua bontà: questo governo è il massimo dispotismo pensabile (la costituzione che toglie ogni libertà ai sudditi, che perciò non hanno affatto diritti). Non paterno, ma patriottico (*imperium non paternale, sed patrioticum*) è invece solo quel governo che possa essere pensato solo per uomini capaci di diritti, anche in rapporto alla benevolenza del sovrano. Patriottico è appunto quell'atteggiamento di pensiero secondo cui nello Stato ognuno (non escluso il capo) considera il corpo comune come il grembo materno, e il territorio come il suolo paterno, dal quale e sul quale è cresciuto, e che deve a sua volta tramandare come un pegno prezioso, al solo fine di proteggere i diritti di tale corpo comune per mezzo delle leggi della volontà generale, e non si considera invece autorizzato a sottoporlo al suo incondizionato uso arbitrario. - Questo diritto della libertà spetta al membro del corpo comune come uomo, in quanto cioè l'uomo è in generale un essere capace di diritti.

2) L'eguaglianza come suddito, la cui formula può suonare così: ogni membro del corpo comune ha verso ogni altro diritti coattivi, dai quali solo il capo di tale corpo comune è escluso (poiché egli non è un suo membro, ma colui che l'ha creato o che lo mantiene); capo il quale, soltanto, ha il potere di costringere senza essere sottoposto a sua volta a leggi coattive. Chiunque in uno Stato stia sotto leggi è però suddito, e dunque sottoposto al diritto coattivo come ogni altro membro del corpo comune; uno solo (persona fisica o morale) escluso: il capo dello Stato, attraverso il quale soltanto può essere esercitata ogni coazione giuridica. Infatti se anche quest'ultimo potesse essere sottoposto a coazione, non sarebbe il capo dello Stato, e la serie delle subordinazioni andrebbe avanti all'infinito. Se ve ne fossero due (persone non sottoposte a coazione), allora nessuna delle due sarebbe sottoposta a leggi coattive ed entrambe non potrebbero compiere reciprocamente ingiustizia, il che è impossibile.

libertà
liberale

governo
paterno
↳ dispotico

governo
patriottico

Tutti sono
sudditi col capo dello
Stato

Questa assoluta eguaglianza degli uomini in uno Stato, come sudditi di esso, coesiste però perfettamente con la massima disuguaglianza di quantità e grado della loro proprietà, stia essa in una superiorità fisica o spirituale su altri, o in beni di fortuna fuori di essi, o in diritti in generale (che possono essere di molti tipi) rispetto ad altri; così che il benessere di uno dipende molto dalla volontà di un altro (i poveri dai ricchi), che uno deve obbedire e l'altro lo comanda (come il bambino ai genitori o la donna all'uomo), che uno serve (come il lavorante a giornata) l'altro paga il salario, ecc. Ma secondo il diritto (che come espressione della volontà generale può essere solo uno, e che riguarda solo la forma di ciò che è di diritto, non la materia o l'oggetto su cui ho un diritto) sono tuttavia, in quanto sudditi, tutti eguali fra loro; perché nessuno può costringere alcun altro se non per mezzo della legge pubblica (e del suo esecutore, il capo dello Stato), così come per mezzo di essa ognuno gli resiste in egual misura, ma nessuno può perdere questa facoltà di costringere (e dunque avere un diritto verso altri) se non a causa di un suo crimine, e non la può neppure cedere, ossia con un contratto, cioè con una azione giuridica, in modo che abbia solo doveri e nessun diritto; perché con ciò egli si priverebbe del diritto di fare un contratto, e così questo annullerebbe se stesso¹³.

Da questa idea dell'eguaglianza degli uomini nel corpo comune come sudditi proviene ora la formula: ogni suo membro deve poter raggiungere dal punto di vista del ceto ogni grado (che possa spettare a un suddito), nel corpo comune, al quale il suo talento, la sua operosità e la sua fortuna lo possano condurre; e gli altri sudditi non possono essergli d'intralcio con una prerogativa ereditaria (come privilegiati ad un certo ceto), al fine di tenere in eterno sottomessi lui e la sua discendenza.

Infatti, poiché ogni diritto consiste esclusivamente nella limitazione della libertà di ogni altro, in quanto essa possa coesistere con la mia secondo una legge universale, e il diritto pubblico (in un corpo comune) è semplicemente lo stato di una reale legislazione conforme a questo principio e dotata di potere, grazie alla quale tutti gli appartenenti ad un popolo, come sudditi, si trovino in uno stato giuridico (*status iuridicus*) in generale, ossia quello dell'eguaglianza dell'azione e reazione di un arbitrio che limiti ogni altro secondo la legge universale della libertà (che si chiama lo stato civile): allora il diritto innato di ognuno di essi in questo stato (ossia prima di ogni atto giuridico dei medesimi) riguardo alla facoltà di costringere ogni altro in modo che egli rimanga sempre entro i limiti dell'accordo dell'uso della sua li-

Critica del
diritto di
nascita e
ceto

bertà con il mio, è assolutamente *eguale*. Ora, in quanto la nascita non è un *atto* di colui che nasce, da essa non può derivare alcuna disegualianza dello stato giuridico e alcuna sottomissione a leggi coattive, se non a quelle che egli, come suddito dell'unico supremo potere legislativo, ha in comune con ogni altro; e nessuno può dare in successione la prerogativa di *ceto* che egli possiede nel corpo comune ai suoi discendenti, quasi fosse qualificato per nascita al ceto dei signori, né può impedire a tale suddito, con la costrizione, di riuscire con il proprio merito ai più alti gradi della gerarchia sociale (gerarchia del *superior* e *inferior*, che però non sono né *imperans* né *subiectus*). Può ereditare tutto il resto, che è cosa (non riguarda la personalità) e che può essere, in quanto proprietà, acquistato e anche da lui alienato, e che così può produrre in una serie di discendenti una considerevole disegualianza di condizioni tra i membri del corpo comune (del salariato e dell'affittuario, del proprietario terriero e del servo agricoltore, ecc.); solo non può impedire che questi, quando il loro talento, la loro operosità e la loro fortuna glielo rendano possibile, abbiano la possibilità di sollevarsi alle medesime condizioni. Altrimenti egli potrebbe costringere senza poter essere costretto a sua volta dalla reazione di altri, e andare oltre il grado di suddito. – Da questa eguaglianza non può neanche decadere nessun uomo che viva nello stato giuridico di un corpo comune, se non a causa di un suo proprio delitto, ma mai per mezzo di un contratto o per mezzo di un atto di guerra (*occupatio bellica*); infatti egli non può cessare, per mezzo di alcun atto giuridico (né suo, né di altri), di essere possessore di se stesso, ed entrare nella classe degli animali domestici, che si utilizzano a piacimento per ogni necessità, e che si mantengono, senza il loro assenso, sin quando si vuole, seppure con la limitazione di non storpiarli o ucciderli (limitazione che viene a volte sanzionata, come per esempio presso gli Indiani, dalla religione). Si può supporre che tale uomo sia felice in ogni stato, purché sia cosciente che sta solo a lui (alla sua capacità o al suo autentico volere) o a circostanze di cui non può dar la colpa a nessuno, e non alla volontà irresistibile di altri, di non essersi elevato al medesimo grado di altri, che come suoi consudditi non hanno alcun privilegio su di lui riguardo al diritto*.

* Quando si volesse legare alla parola *grazioso* un determinato concetto (che sia diverso da buono, benefico, protettivo, ecc.), esso può solo riferirsi a colui verso il quale non vi sia *nessun diritto coattivo*. Dunque solo il capo del *governo*, che procu-

cittadini ottusi / passivi

3. *L'indipendenza (sibisufficiencia)* del membro del corpo comune come *cittadino*, [ossia come *colegislatore*]. Anche in fatto di legislazione, tutti coloro che *sotto* leggi pubbliche già esistenti sono liberi e eguali non sono tuttavia, in ciò che riguarda il diritto, da considerare come eguali nel *dare* queste leggi. Coloro che non sono capaci di questo diritto sono egualmente tenuti all'osservanza di queste leggi come membri del corpo comune, e con ciò partecipi della protezione che esse offrono; solo non come *cittadini*, ma come *soci protetti*. – Ogni diritto dipende infatti da leggi. Ma una legge pubblica che determini per tutti cosa sia loro permesso o vietato è l'atto di una volontà pubblica dal quale proviene ogni diritto, e che perciò non può recare ingiustizia a nessuno. Ma ciò non è possibile a nessun'altra volontà se non a quella dell'intero popolo (in cui tutti deliberano sopra tutti, e così ognuno su se stesso); perché solo a se stessi non si può fare ingiustizia. Se fosse un altro, allora la semplice volontà di uno diverso da lui non potrebbe deliberare nulla a suo riguardo che non possa essere ingiusto; di conseguenza la sua legge esigerebbe una ulteriore legge che limitasse la sua legislazione, e dunque nessuna volontà particolare può essere legislatrice per un corpo comune. (A formare questo concetto concorrono propriamente i concetti di libertà, eguaglianza e *unità* del volere di *tutti* insieme, e di questa ultima, giacché viene richiesta la votazione, quando le prime due siano prese insieme, è condizione l'indipendenza.) Questa legge fondamentale, in quanto può nascere solo dalla volontà generale (riunita) del popolo, si chiama *contratto originario*.

ra e distribuisce ogni bene possibile secondo leggi pubbliche (infatti il *sovrano*, che le emana, è per così dire invisibile; egli è la legge stessa personificata, non l'agente), può avere il titolo di *grazioso signore*, come l'unico verso il quale non vi siano diritti coattivi. Così, anche in un'aristocrazia, come ad esempio a Venezia, il *senato* è l'unico grazioso signore; i nobili¹⁴ che lo costituiscono, compreso il *Doge* (infatti solo il *gran consiglio* è il sovrano), sono nel loro insieme sudditi e, per ciò che riguarda l'esercizio del diritto, eguali l'uno all'altro, e infatti al suddito spetta un diritto coattivo contro ognuno di essi. Ora però, i principi (cioè persone a cui tocca un diritto ereditario al governo) sono chiamati graziosi signori appunto anche a questo riguardo e per quelle medesime pretese (per cortigianeria, *par courtoisie*); tuttavia, in base al loro stato di possesso sono pur sempre sudditi anch'essi, verso i quali anche il più umile dei loro servitori ha un diritto coattivo per mezzo del capo dello Stato. Dunque nello Stato non ci può essere più di un unico grazioso signore. Per quanto riguarda le graziose (propriamente, le nobili) signore, esse possono essere considerate tali che il loro *ceto* insieme al loro *sesso* (e quindi solo in rapporto al *sesso maschile*) giustifica questo titolo, nonché la capacità di affinamento dei costumi (chiamata galanteria) secondo cui il sesso maschile tanto più crede di elevarsi quanto più accorda al bel sesso privilegi su di sé.

Ora, colui che in questa legislazione ha il diritto di voto si chiama *cittadino* (*citoyen*, ossia *cittadino dello Stato*, non cittadino della città, *bourgeois*). La qualità che si esige a questo fine, eccetto quella naturale (che non sia donna né bambino), è esclusivamente questa: che egli sia *suo proprio signore* (*sui iuris*), e cioè abbia una qualche *proprietà* (in cui può includersi anche ogni arte, lavoro manuale, o arte bella o scienza) che lo mantenga; vale a dire che egli, nei casi in cui debba acquistare da altri per vivere, acquisti solo attraverso la *alienazione* di ciò che è *suo**, non attraverso la concessione che egli dia ad altri di far uso delle sue forze: di conseguenza che egli non *serva*, nel senso proprio della parola, nessuno se non il corpo comune. Qui artigiani e grandi (o piccoli) proprietari di terre sono tutti eguali tra loro, vale a dire hanno diritto ognuno ad un voto. Infatti, per quanto riguarda gli ultimi, senza porre ora in discussione la questione di come possa essere accaduto che uno sia arrivato a possedere più terreno di quanto egli potesse da sé lavorare (poiché l'acquisto per conquista di guerra non è un primo acquisto); e di come avvenne che molti uomini, i quali avrebbero potuto acquistare tutti assieme uno stato di possesso stabile, si siano ridotti a servirlo per poter vivere, sarebbe già contrario al suddetto principio dell'eguaglianza se una legge privilegiasse quei grandi proprietari con la prerogativa di ceto, facendo sì che i loro discendenti dovessero sempre rimanere grandi proprietari terrieri (feudatari), senza che tali proprietà potessero essere vendute o divise per eredità, così da poter essere utilizzate da molti nel popolo, o anche stabilendo che in queste divisioni potessero acquistare qualche cosa solo gli appartenenti ad una classe d'uomini arbitrariamente scelta a tale fine. Il grande possidente annulla infatti tanti proprietari coi loro voti, quanti potrebbero prendere il suo posto; non vota dunque in loro nome e ha

* Colui che compie un *opus*, lo può fornire ad altri attraverso *alienazione*, proprio come se fosse una proprietà. Ma la *praestatio operae* non è un'alienazione. Il domestico, il garzone di bottega, il lavorante a giornata, persino il parrucchiere, sono qualificati ad essere semplici *operarii*, non *artifices* (nel senso ampio del termine), e non ad essere membri dello Stato, dunque cittadini. Sebbene colui al quale do da spaccare la legna e il sarto al quale do il mio tessuto per farne un vestito sembrano trovarsi verso di me in rapporti del tutto simili, eppure sono diversi, come lo sono il parrucchiere dal fabbricante di parrucche (al quale ho dato perciò i capelli), così come il lavorante a giornata dall'artista o dall'artigiano, che fa un'opera che gli appartiene sinché non è venduta. Quest'ultimo, in quanto esercita un'industria, scambia dunque la sua proprietà con l'altro (*opus*), il primo scambia l'uso delle sue forze, che egli cede ad un altro (*opera*). - È alquanto difficile, lo ammetto, determinare i requisiti necessari a poter pretendere alla condizione di uomo che è suo proprio signore.

perciò soltanto *un voto*. - Siccome si deve lasciare che solo dalla capacità, dall'impegno e dalla fortuna di ogni membro del corpo comune dipenda che ognuno acquisti un giorno una parte di tale proprietà e tutti ne acquistino la totalità, e siccome questa differenza non può essere tenuta in conto in una legislazione universale, così il numero degli aventi diritto al voto per la legislazione dev'essere valutato secondo le teste di coloro che hanno proprietà e non secondo l'estensione dei possessi.

È necessario però che *tutti* coloro che hanno questo diritto di voto si accordino su questa legge della giustizia pubblica; altrimenti tra quelli che non sono d'accordo e i primi nascerebbe un conflitto giuridico che a sua volta avrebbe ancora bisogno di un più alto principio giuridico per essere risolto. Quando dunque non ci si possa attendere il consenso a tale legge da tutto un popolo, e dunque si preveda di poter raggiungere solo una maggioranza di voti, anzi (in un grande popolo) una maggioranza non direttamente dei votanti, ma solo dei delegati a ciò come rappresentanti del popolo, allora proprio lo stesso principio secondo cui questa maggioranza è sufficiente deve essere il principio supremo della instaurazione di una costituzione civile in quanto accolto con assenso universale, dunque per mezzo di un contratto¹⁵.

Corollario

Qui è allora un *contratto originario* il solo sul quale possa essere fondata tra uomini una costituzione civile, dunque una costituzione assolutamente secondo il diritto, e instaurato un corpo comune. - Ma questo contratto (chiamato *contractus originarius* ovvero *pactum sociale*), come coalizione in un popolo di ogni volontà particolare e privata in una volontà comune e pubblica (al fine di una legislazione fondata esclusivamente sul diritto), non è in nessun modo da presupporci necessariamente come un *fatto* (anzi come tale non è affatto possibile); quasi che dovesse assolutamente essere prima dimostrato dalla storia che un popolo, del quale abbiamo acquisiti diritti e obbligazioni in quanto suoi discendenti, abbia compiuto *un tempo* realmente un tale atto e avesse dovuto lasciare di ciò, per iscritto o oralmente, una notizia sicura o un documento, al fine di considerarsi legati ad una costituzione civile già esistente¹⁶. Si tratta, invece, di una *semplice idea* della ragione, che però ha indubitabile realtà (pra-

↓
 tanto che vicino la realtà
 trasformazioni razionalistiche