

per la storia
del pensiero
giuridico
moderno

135

DOMENICO SICILIANO

«DEFENSIVE AUFKLÄRUNG»:
IL CONFLITTO TRA FILOSOFIA,
POLITICA E GIURISPRUDENZA
NELL'ARTICOLO SEGRETO
PER LA PACE PERPETUA
DI IMMANUEL KANT

UNIVERSITA' DI FIRENZE
FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA



CENTRO DI STUDI PAOLO GROSSI
PER LA STORIA DEL PENSIERO
GIURIDICO MODERNO

BIBLIOTECA

fondata nel 1973 da PAOLO GROSSI
diretta da GIOVANNI CAZZETTA

I volumi della Collana sono sottoposti a referee anonimo da parte di due esperti selezionati dal Consiglio scientifico del Centro.

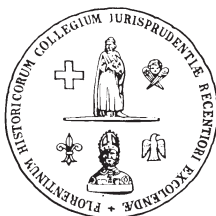
Responsabile del processo di valutazione è il direttore della Biblioteca.

La sede del Centro di Studi è in FIRENZE
(50129) - piazza Indipendenza, 9

www.centropgm.unifi.it

VOLUME CENTOTRENTACINQUESIMO

UNIVERSITA' DI FIRENZE
FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA



CENTRO DI STUDI PAOLO GROSSI
PER LA STORIA DEL PENSIERO
GIURIDICO MODERNO

BIBLIOTECA

fondata nel 1973 da PAOLO GROSSI
diretta da GIOVANNI CAZZETTA

I volumi della Collana sono sottoposti a
referee anonimo da parte di due esperti
selezionati dal Consiglio scientifico del
Centro.

Responsabile del processo di valutazione è
il direttore della Biblioteca.

La sede del Centro di Studi è in FIRENZE
(50129) - piazza Indipendenza, 9

www.centropgm.unifi.it

VOLUME CENTOTRENTACINQUESIMO

DOMENICO SICILIANO

«DEFENSIVE AUFKLÄRUNG»:
IL *CONFLITTO* TRA FILOSOFIA,
POLITICA E GIURISPRUDENZA
NELL'*ARTICOLO SEGRETO*
PER LA PACE PERPETUA
DI IMMANUEL KANT

ISBN 9788828851547

© Copyright Giuffrè Francis Lefebvre S.p.A. Milano - 2023
Via Busto Arsizio, 40 - 20151 MILANO - www.giuffrefrancislefebvre.it

La traduzione, l'adattamento totale o parziale, la riproduzione con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, i film, le fotocopie), nonché la memorizzazione elettronica, sono riservati per tutti i Paesi.

Stampato da Galli Edizioni S.r.l. - Varese



“Conflitto berlinese”

Foto di Domenico Siciliano

Elaborazione grafica di Roberto Palermo e Franco Maffessoli

PREMESSA

L'oggetto del presente libro è il concetto moderno e quindi critico di diritto. L'ipotesi di partenza è che appartenga necessariamente a tale concetto la riflessione sui giuristi, sugli uomini e donne in carne e ossa che "si nascondono" dietro il diritto. Come luogo di cristallizzazione di tale riflessione è stato scelto lo Streit, il conflitto, tra la facoltà giuridica e la facoltà filosofica, tra filosofi e giuristi, sul concetto di diritto, così come tematizzato nel pensiero di un filosofo, di Immanuel Kant e in particolare nel suo *Geheimer Artikel zum ewigen Frieden*, nel suo *Articolo segreto per la Pace perpetua*, pubblicato nel 1796.

L'idea di base è che l'*Articolo segreto* consenta di mettere a fuoco tutta una serie di questioni centrali nella configurazione del diritto moderno, questioni che ruotano attorno al rapporto tra filosofia, filosofi, istanze di verità da una parte e giurisprudenza, diritto, istanze "del potere" dall'altra; e, non da ultimo, che lo Streit, il conflitto tra filosofi e giuristi così come illustrato da Immanuel Kant abbia avuto pure un effetto non secondario sulla "affermazione" della "filosofia del diritto" nelle moderne università.

Nell'*Articolo segreto* sono individuabili almeno tre temi strategici per la riflessione sul diritto moderno. Il *primo tema* è quello centrale del *conflitto* tra la facoltà "inferiore" di filosofia e quella "superiore" di giurisprudenza, tra filosofi e giuristi all'interno dell'Università del tempo, fortemente segnato dalle difficoltà che Kant aveva avuto con l'occhiuta censura delle autorità prussiane almeno a partire dal 1793 con la pubblicazione della prima edizione del suo *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Qui i filosofi con i loro "principi" in tema di "guerra e di pace" si confrontano con i giuristi e le loro "decisioni" prese da una prospettiva troppo vicina a quella del potere politico. Il tema del *conflitto* tra la facoltà "inferiore" di filosofia e la facoltà di giurispru-

denza ovvero le facoltà “superiori”, già abbozzato nel *Geheimer Artikel*, sfocerà poi nella pubblicazione due anni dopo, nel 1798, di *Der Streit der Fakultäten*, il *Conflitto delle Facoltà*, nel quale la facoltà di filosofia, oltre che con la facoltà di giurisprudenza, si misura *espressamente* anche con quella di teologia e di medicina. Il *secondo tema*, strettamente connesso, è quello della discussione e del rigetto da parte di Kant della tesi esposta da Platone nella *Repubblica* dei “Re-filosofi”. La tesi che si sostiene nel lavoro è che le riflessioni di Kant sui “Re-filosofi” non siano soltanto *una risposta* “dotta” alla proposta di Platone, ma soprattutto proprio *la risposta* alle “sirene” della politica e al loro canto rappresentato dall’invito del “Re-filosofo” Emmanuel Sieyès a portare il contributo della teoria critica in aiuto della Rivoluzione francese, invito “rispedito al mittente” da Kant. In tal senso andrebbe letto quello che al livello dell’opinione pubblica del tempo può essere considerato come il saggio più importante di Sieyès, “Che cos’è il terzo Stato”, del 1789, rinvenendo in esso la “dialettica” tra un *philosophe* che “indica la strada” e un *administrateur*, un *politico* che procede, coi suoi mezzi, sulla strada indicata dal *philosophe*. La fulminante risposta di Kant a Sieyès, la sentenza con la quale viene rigettata la proposta di Platone di riunire in una sola persona il politico con il filosofo “perché il possesso del potere corrompe inevitabilmente il libero giudizio della ragione”, apre lo spazio per una teoria dei rapporti tra *filosofia/scienza* da una parte e *politica/diritto* dall’altra basata su di una rigida differenziazione funzionale che ha innanzitutto il fine di “proteggere”, di “difendere” le ragioni “illuminate” dei filosofi e più in generale degli scienziati dall’inevitabile corruzione della politica.

Abbiamo insomma due “progetti” a confronto tra di loro: da un lato quello del “Re-filosofo” Sieyès che si propone come “stratega” della Rivoluzione e indica di volta in volta la via alla Francia rivoluzionaria, passando dalla rivendicazione delle ragioni del “Terzo Stato” contro i privilegi del Primo e Secondo, alla proposta nel 1795 di una nuova Costituzione e di un “giurì costituzionale”, ossia un “proto-organo” di giustizia costituzionale, dall’altra il progetto del “filosofo puro” Kant che, dinanzi alla minaccia imminente della violenza, “fa di necessità virtù”, chiama a raccolta i suoi a Königsberg, e rifiuta di andare a Berlino e a più forte ragione a Parigi, luoghi incrostati di politica e quindi di “corruzione”. Vo-

gliamo un esempio storico di concretizzazione di tale “prospettiva kantiana”? Se oggi il *Bundesverfassungsgericht*, il Tribunale costituzionale tedesco può essere spesso molto forte e comunque piuttosto indipendente nei confronti del Governo federale tedesco e dell’Unione europea, può essere che questo dipenda in misura non indifferente dalla sua lontananza geografica e quindi “ambientale” dal Governo. Stare a Karlsruhe consente dunque di avere maggior indipendenza da Berlino e, *last but not least*, da Bruxelles. Dall’altra parte, la Corte costituzionale italiana, in questi decenni di fatto più timida nei confronti del governo e dei confliggenti “poteri dello Stato” di quanto sia stato il “fratello tedesco”, ha forse scontato il fatto della vicinanza, se non dell’adiacenza geografica: il palazzo della Consulta è troppo vicino a Palazzo Chigi, Palazzo di Montecitorio e a Palazzo Madama, e “ovviamente” alla sede dell’altro “custode della Costituzione”, al Palazzo del Quirinale, a pochi metri appunto dal Palazzo della Consulta stesso. Basta uno sguardo su Piazza del Quirinale per intuire i “rapporti di potere” architettonici e non solo ...

Il *terzo tema* anch’esso collegato, è quello che si pone una volta considerata criticamente la concezione kantiana. Vi è uno spazio, una “lacuna”, tra le due figure di giurista tratteggiate e contrapposte forse troppo dicotomicamente da Kant, quella del giurista “corrotto” e troppo vicino al potere e al “diritto positivo” e quella del giurista che sia anche “secondo la moralità filosofo” ovvero del “freier Rechtslehrer”, del “libero maestro del diritto”? Può essere utile la categoria dei “viri civiles” proposta da Lord Francis Bacon? Proprio questa prospettiva è stata sviluppata in altri lavori nei quali l’attenzione si è concentrata sul conflitto/dialogo francofortese tra il filosofo Jürgen Habermas e il giurista Rudolf Wiethölter nonché sull’interpretazione da dare all’enigmatico racconto di Franz Kafka *Davanti alla Legge*, lavori che costituiscono una latenza del presente manoscritto.

Nel 2018 era stata pubblicata una “edizione provvisoria” presso il glorioso ma purtroppo piccolo editore fiorentino, la Libreria Alfani. Tale manoscritto originale, che era stato redatto in una prospettiva molto “interna” alle fonti tedesche, è stato così ampiamente rivisto e aggiornato pensando a un pubblico di lingua italiana che non ha accesso alle fonti (filosofiche e giuridiche) nella lingua

tedesca, e traducendo il più possibile le parti, soprattutto della letteratura “secondaria”, che nella prima versione erano solo nell’originale tedesco. Sono state fatte tutta una serie di modificazioni, integrazioni e aggiunte. In particolare: è stato dato ancor più risalto a un aspetto fondamentale dell’Articolo segreto, che forse costituisce addirittura la sua vera e propria ragion d’essere: come già anticipato sopra, il ruolo giocato nella sua genesi dall’invito fatto a Kant dal politico, uomo di stato nonché filosofo Emmanuel Sieyès all’inizio del 1796 di venire a Parigi a presentare la sua filosofia critica, che avrebbe potuto fare, ad avviso di Sieyès, “da complemento della Rivoluzione francese”. La risposta di Kant? “Né filosofi-Re”, né “Re-filosofi”: non è certo il modo di procedere di Sieyès e dei rivoluzionari francesi simili a lui che porterà al duraturo progresso morale dell’umanità. Solo dei “Popoli-Re”, solo la autodeterminazione dei popoli nella scia di quello francese (nonostante i loro “Filosofi-Re” e “Re-filosofi”!) potranno condurre a un simile progresso.

È quasi impossibile ringraziare tutte le persone che mi sono state finora d’aiuto nella ricerca che ha portato al presente lavoro, nato nell’ambito di una serie di studi ai quali mi dedico ormai da anni, tutti legati dal *fil rouge* della questione dello Streit tra la facoltà filosofica e la facoltà giuridica.

Desidero però innanzitutto ringraziare di cuore Rudolf Wiethölter. È nel suo “Mittwoch”-Seminar, da lui tenuto prima da solo e poi assieme a Gunther Teubner nel “3. Stock” del “vecchio” Juridikum della Johann Wolfgang Goethe Universität di Francoforte sul Meno, che ho fatto conoscenza con gli scritti politici e giuridici di Immanuel Kant. È dal colloquio con Wiethölter e dal lavoro sui suoi scritti che è nato il mio interesse per il tema dello *Streit der Fakultäten* e l’idea di questo libro. Desidero inoltre ringraziare per la loro disponibilità a conversare e a “scambiare argomenti” con me sui temi che costituiscono l’oggetto e la latenza del presente lavoro Michael Blecher, Reinhard Brandt, Paolo Cappellini, Alessandro Ghisalberti, Thomas Höhne, Christian Joerges, Susanne Lepsius, Luigi Lombardi Vallauri, Ulfrid Neumann, Rainer Nickel, Klaus Ronneberger, Joachim Rückert, Marco Sabbioneti, Michele Spadaccini, Antonio Vallini, Dieter Simon e Regina Ogorek. Sono grato a Michael Stolleis, che nel frattempo purtroppo ci ha lasciati, per aver richia-

mato la mia attenzione sulla tematizzazione del “sermocinari” di Bacon nel “Vom Beruf” di Savigny. Avrei voluto ringraziare per i colloqui avuti con lui sul mio tema Maurizio Fioravanti, ma anch’egli purtroppo ci ha lasciati, così come pure il mio caro amico Iain Fraser, che ha letto parti di versioni precedenti del manoscritto e dato preziosi e importanti consigli. Vorrei inoltre ringraziare Gianluca Sadun Bordoni per avermi aiutato a “fare il punto” sulla recentissima letteratura su Kant e la Rivoluzione francese. Le mie ricerche sono state rese possibili e grandemente facilitate da soggiorni di studio presso le cattedre dei Prof. Klaus Günther e Ulfrid Neumann allo Institut für Kriminalwissenschaften und Rechtsphilosophie dell’Università di Francoforte sul Meno e della Prof.ssa Susanne Lepsius al Leopold-Wengner-Institut dell’Università di Monaco di Baviera, che ringrazio vivamente, nonché da due borse di studio dello Exzellenz Cluster Normative Ordnungen della Goethe Universität di Francoforte sul Meno. È stato inoltre per me veramente proficuo poter discutere più volte i risultati del mio lavoro di ricerca con Gunther Teubner e Klaus Günther dell’Università di Francoforte sul Meno, ai quali va la mia più sincera riconoscenza. Ringrazio inoltre di cuore Albrecht Cordes, Marita Liebermann e Petra Schaefer del Centro tedesco di studi veneziani per avermi invitato a tenere e aver organizzato presso tale centro a Venezia una conferenza sullo Streit tra la facoltà giuridica e quella filosofica in Kant, che mi ha consentito di “mettere ulteriormente” a fuoco e discutere le mie idee sul tema. Hanno letto parti di versioni precedenti del presente manoscritto e dato preziosi consigli: Monika Fraser, Bernhard Mark, Marco Sabbioneti, Luigi Siciliano, Antonio Vallini, Francesco Vertova, Horst Zimmerhackl, Edoardo Caterina, Matteo Giannelli, Giovanni Gulina, Valerie Lagarde, Stefano Mannoni e, *last but not least*, Luigi Lombardi Vallauri. Li ringrazio tutti di cuore.

Per l’appoggio “logistico”, morale e intellettuale desidero inoltre ringraziare vivamente: Antonio Bellizzi, Rainer Nickel, Luca Scardillo, Michele Spadaccini e Klaus Ronneberger, Michael Blecher e Christian Joerges, Signe Kongsgaard Mogensen, Roberto Palermo, Franco Maffessoli e Umberto Panerai.

Ringrazio inoltre di cuore la Biblioteca del Centro di Studi per la storia del pensiero giuridico moderno, diretta prima da Paolo

Cappellini e poi da Giovanni Cazzetta, per aver accolto il presente manoscritto nella sua prestigiosa collana. Ringrazio infine di cuore, *last but not least*, Francesco Vertova per aver formattato il testo. Mi scuso con mio figlio Niccolò per le molte ore che non ho passato con lui ma “con Kant”. Questo lavoro è dedicato ai miei genitori, Marisa e Antonio Siciliano.

Firenze, nel gennaio 2023

A.

IL PROBLEMA OVVERO: UNA LETTERA DI UN MINISTRO A MO' DI PROLOGO

In una lettera dell'1 agosto 1778 l'allora ministro prussiano per la Pubblica istruzione (*preußischer Kultusminister*) Karl Abraham Freiherrn von Zedlitz chiede a Immanuel Kant in un « halb offizieller Auftrag » ⁽¹⁾, in un « incarico semi-ufficiale » di aiutarlo a trovare i mezzi idonei a scoraggiare gli studenti universitari dal rivolgersi ai « Brodt-Collegiis », alle « facoltà professionalizzanti » di *giurisprudenza*, *teologia* e *medicina*, per rivolgersi maggiormente alla filosofia. Von Zedlitz scrive:

Erstreckt sich Ihr Heuristisches Talent so weit, so geben Sie mir doch Mittel an die Hand, die Studenten auf Universitaeten von den Brodt-Collegiis zuruck zu halten und ihnen begreiflich zu machen, daß das bißchen Richterey, ja selbst Theologie und ArzneyGelarheit unendlich leichter und in der Anwendung sichrer wird, wenn der Lehrling mehr philosophische Kenntniß hat, daß man doch nur wenige Stunden des Tages Richter, Advokat, Prediger, Arzt und in so vielen Mensch ist, wo man noch andere Wissenschaften nötig hat - kurz dieß alles sollen Sie mich lehren den Studenten begreiflich zu machen. Gedruckte Anweisung, Leges Reglements das ist alles noch schlimmer als das BrodtColleg selbst ⁽²⁾.

⁽¹⁾ L'espressione è di Günther Bien, di cui seguo qui la ricostruzione. Vedi GÜNTHER BIEN, *Kants Theorie der Universität und ihr geschichtlicher Ort*, in « Historische Zeitschrift », 219/1974, pp. 551 ss., p. 551.

⁽²⁾ Lettera di Karl Abraham Freiherrn von Zedlitz dell'1 agosto 1778, N. 137 [124] in *Kant's Gesammelte Schriften*, a cura della Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. X, Zweite Abteilung: *Briefwechsel*, Band I 1747-1788, Zweite Auflage, Berlin und Leipzig 1922, pp. 235 ss., p. 236. « Nel caso in cui il Suo talento euristico sia così ampio, allora mi fornisca i mezzi per tenere lontano nelle università gli studenti dai Brodtcollegia e per far comprendere loro che il poco di attività da giudici, già quello stesso poco di sapere teologico e di medicina divengono infinitamente più facili e spediti nell'applicazione se lo scolaro [Lehrling] possiede più conoscenze

Tre sono gli *argomenti* fatti valere dal ministro prussiano. Il *primo argomento* è di carattere 'strumentale': proprio la conoscenza filosofica, il *Grundwissen* dato dalla filosofia renderebbe molto più facile, — oggi si direbbe probabilmente — molto più 'efficiente' il lavoro professionale dei vari giuristi, medici, ecclesiastici. Il *secondo argomento*, connesso con questo, ha a che fare con la 'sicurezza nell'applicazione' delle leggi da parte del giurista. Il *terzo argomento* contrappone alla professionalizzazione data dall'essere giudice, avvocato, predicatore o medico, la quale occuperebbe gli individui per ben poche ore della giornata, il resto della giornata, in cui gli stessi individui per così dire agiscono « da esseri umani » e per tale 'attività umana' hanno bisogno di « andare Wissenschaften », « altre scienze », laddove von Zedlitz si riferisce qui in primo luogo alla filosofia. In altre parole, e ricorrendo qui alla teoria di Jürgen Habermas, non a caso assai influenzata dal pensiero di Kant, potremmo dire che da una parte vi è il *System* e dall'altra la *Lebenswelt* ⁽³⁾, e che von Zedlitz fa valere le ragioni e le esigenze della *Lebenswelt* contro quelle del *System*. *Last but not least*: von Zedlitz rinforza la sua richiesta di aiuto a Kant manifestando un notevole scetticismo nei confronti del diritto quale strumento utile ai fini della propagazione dell'*Aufklärung*, ai fini del '*rischiamento*' degli studenti sull'importante questione dei mezzi e, quindi, dei Collegia necessari per ottenere la miglior formazione critica possibile. Non vi è purtroppo traccia di una risposta di Kant a tale esortazione di von Zedlitz. Resta innanzitutto la netta impressione che chi come von Zedlitz ha potuto cogliere e segnalare così bene il problema a Kant è senz'altro in grado di agire e muoversi al meglio anche senza l'aiuto richiesto. Ma indipendentemente da ciò: il punto centrale qui è che von Zedlitz chiede a Kant proprio di rendere gli studenti universitari maggiormente interessati al pensiero filosofico; potremmo dire con Hannah Arendt: a far soffiare maggiormente all'Università il vento

filosofiche, che a ben vedere si è giudice, avvocato, predicatore, medico solo per poche ore al giorno e che per così tante ore si è invece un essere umano, e per questo sono necessarie ancora altre scienze; in breve mi deve insegnare a rendere comprensibile tutto questo agli studenti. E stampare un'ordinanza o dei *leges Reglements* [che impongano questo: D. S.], tutto ciò è ancora peggiore del BrodtCollegium stesso ». [Trad. D. S.].

(3) Vedi JÜRGEN HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2, Frankfurt am Main 1981, p. 171 ss.

del pensiero critico, della filosofia; con Hegel: a far levare in cielo all'imbrunire « die Eule der Minerva ». Von Zedlitz porta all'interno dell'università la questione dell'impiego della filosofia e del pensiero critico come elemento essenziale e portante per la formazione nelle restanti discipline e in generale degli 'esseri umani', dei 'cittadini', a prescindere dalle 'forme' e dalle 'maschere' (giudice, medico, ecclesiastico etc.) che essi di volta in volta assumono nei vari sistemi di riferimento. E la questione del pensiero critico dentro e fuori l'Università, del rapporto tra *filosofia* e '*potere*' (e naturalmente '*diritto*') evocata dal Ministro prussiano con le sue poche righe dirette a Kant è il tema generale nel quale si colloca il presente lavoro. Il punto di cristallizzazione è dato qui dalla riflessione proprio del destinatario della lettera di von Zedlitz, Immanuel Kant, sul rapporto all'interno dell'università tra la filosofia e 'il potere', sullo *Streit* tra la facoltà di filosofia e le c.d. facoltà superiori, le facoltà di teologia, giurisprudenza e medicina. L'ampia articolazione di questa riflessione kantiana, che abbraccia un relativamente ampio arco di tempo, mi ha consigliato di ridurre il *corpus* di testi kantiani da considerare e di concentrarmi su di un breve ma assai significativo testo, nel quale lo *Streit* tra la facoltà filosofica e quella di giurisprudenza va a incrociare la questione della pace e della guerra e la buona vecchia concezione dei « Re-filosofi » sviluppata da Platone nella *Repubblica*. Sto parlando del *Zweiter Zusatz Geheimer Artikel zum ewigen Frieden*, del *Secondo supplemento Articolo segreto per la pace perpetua*, pubblicato da Kant nel 1796. Ma prima dobbiamo fare un passo indietro di un anno. Nell'aprile del 1795 la Prussia stipula a Basilea un importante trattato di pace con la Francia repubblicana. Gli animi progressisti e vicini alle idee illuministiche in Prussia, e non solo, tirano il fiato. La Prussia non partecipa più all'intrapresa europea di contrasto della Francia rivoluzionaria e dei suoi ideali repubblicani. Sempre nel 1795, in autunno, Kant pubblica a Königsberg per i tipi dell'editore Nicolovius un breve scritto con il titolo *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant*, il libro giusto al momento giusto. Le 2.000 copie stampate vengono esaurite velocemente. L'editore Nicolovius fa stampare, sempre nel 1795, altre 1500 copie. Ancora nel 1795 viene realizzata una traduzione in francese, non autorizzata da Kant. Nel 1796, sempre per i tipi di Nicolovius, Kant pubblica

una « neue vermehrte Auflage » nonché una versione ‘corrispondente’ a tale ‘nuova edizione’ in francese. Sempre nel 1796 escono una traduzione in inglese e una traduzione in danese e tutta una serie di recensioni. Nella ‘seconda edizione’ di *Zum ewigen Frieden*, così come nelle corrispondenti versioni francesi e inglesi, Kant inserisce il testo oggetto di attenzione privilegiata nel presente lavoro, il *Zweiter Zusatz Geheimer Artikel zum ewigen Frieden*. In esso egli da un lato tematizza non senza ironia e sarcasmo il conflitto tra i filosofi e i giuristi, in breve: il conflitto tra la facoltà di filosofia e quella di giurisprudenza e la questione del maggior ‘rango’ fatto valere dalle c.d. ‘facoltà superiori’, la facoltà di giurisprudenza assieme alle sue ‘sorelle’ — la facoltà di teologia e la facoltà di medicina —, rispetto alla facoltà ‘inferiore’, la prediletta facoltà di filosofia. In tale conflitto Kant vede i giuristi come i ‘servi’ del governo e della sua politica fatta di diplomazia segreta e di *Arcana Imperii*, anticipando il tema affrontato centralmente nel suo *Der Streit der Fakultäten*, *Il conflitto delle facoltà*, pubblicato due anni dopo, nel 1798. Dall’altro lato Kant affronta la questione collegata del rapporto tra politica e filosofia, prendendo chiaramente posizione contro la tesi sviluppata da Platone nella *Repubblica* della necessità del predominio della filosofia sulla politica, e quindi sul diritto, a favore di una concezione che riconosce i limiti della filosofia e quindi dei filosofi, invitando questi ultimi a fare da meri ma inflessibili controllori dell’azione dei politici nonché implicitamente dei loro ‘servitori’, i giuristi. Nelle pagine che seguono verrà in un primo momento ricostruita la concezione sviluppata da Kant nel *Geheimer Artikel*, nell’*Articolo segreto* (*sub B.*) e in un secondo momento (*sub C.*) verranno ricostruite per sommi capi e discusse criticamente le principali interpretazioni del *Geheimer Artikel*, dell’*Articolo segreto* di Kant, fornendo così infine (*sub D.*) alcuni spunti per una migliore contestualizzazione e comprensione della concezione sviluppata da Kant nell’*Articolo segreto*.

B.

L'ARTICOLO SEGRETO PER LA PACE PERPETUA

Kant procede non senza quella che con Volker Gerhardt possiamo chiamare « offenkundig[e] Ironie » ⁽¹⁾. Dopo aver detto che un articolo segreto in tema di diritto pubblico è dal punto di vista oggettivo « ein Widerspruch », « una contraddizione » (dal momento che il diritto *pubblico*, è una questione analitica, è pubblico!) e che invece « subjektiv [...], nach der Qualität der Person beurteilt, die ihn diktiert, kann gar wohl darin ein Geheimnis statt haben, daß sie nämlich für ihre Würde bedenklich findet, sich öffentlich als Urheberin desselben anzukündigen » ⁽²⁾, sostenendo apparentemente, ma appunto con « offenkundig[e] Ironie », che da un punto di vista soggettivo la segretezza verrebbe ad essere fondata dal comprensibile ma certo non giustificabile desiderio da parte di chi formula un articolo segreto di occultarlo, per non passare *pubblicamente* per quello che in realtà egli è, l'autore di tale articolo segreto,

⁽¹⁾ VOLKER GERHARDT, *Immanuel Kants Entwurf «Zum ewigen Frieden»*. Eine Theorie der Politik, Darmstadt 1995, p. 126: « 'Geheime Artikel' in öffentlichen Verträgen sind ein Widerspruch in sich. Sie heben eben die Öffentlichkeit auf, um derentwillen die Verträge geschlossen werden. Wenn Kant also einen geheimen Artikel ankündigt, so ist die Ironie offenkundig ». Corsivi nel testo originale. « 'Articoli segreti' in trattati *pubblici* sono una contraddizione in sé. Essi fanno venir meno appunto la pubblicità per la quale i trattati vengono stipulati. Quindi, quando Kant annuncia un Articolo segreto, l'*ironia* è evidente ».

⁽²⁾ IMMANUEL KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, neue vermehrte Auflage, Königsberg 1796, in *Immanuel Kant, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Werkausgabe Band XI*, a cura di Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1977, p. 227. « [s]oggettivamente, però, giudicato secondo la qualità della persona che lo detta, un segreto può ben consistere nel fatto che la persona trova inopportuno per la sua dignità dichiarare pubblicamente di esserne l'autore ». IMMANUEL KANT, *Per la pace perpetua*, prefazione di Salvatore Veca, traduzione in italiano di Roberto Bordiga, con un saggio di Alberto Burgio, Milano 1995, p. 79.

Kant indica quello che può essere il contenuto del « solo articolo » in tema di « pace perpetua »:

Die Maximen der Philosophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens sollen von den zum Kriege gerüsteten Staaten zu Rate gezogen werden ⁽³⁾.

L'ironia di Kant prosegue: per quanto abbassarsi al livello di un gruppo particolare di sudditi, quello dei filosofi, sembri mettere in discussione la « Gesetzgebende Autorität eines Staats », la « Autorität legislative di uno stato », tale cosa è senz'altro « sehr ratsam », « molto raccomandabile »:

Es scheint aber für die gesetzgebende Autorität eines Staats, dem man natürlicherweise die größte Weisheit beilegen muß, verkleinerlich zu sein, über die Grundsätze seines Verhaltens gegen andere Staaten bei *Untertanen* (den Philosophen) Belehrung zu suchen; gleichwohl aber sehr ratsam, es zu tun ⁽⁴⁾.

In che cosa consisterà la richiesta di aiuto da parte dello Stato? Verranno convocate delle commissioni? Il ministro degli esteri o quello della guerra scriverà ai filosofi per chiedere loro 'lumi', come per esempio si rivolge il *Kultusminister* von Zedlitz nel 1778 a Kant? Nulla di tutto questo:

Also wird der Staat die letztere *stillschweigend* (also, indem er ein Geheimnis daraus macht) *dazu auffordern*, welches soviel heißt, als: er wird sie frei und öffentlich über die allgemeine[n] Maximen der Kriegsführung und Frie-

(3) KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 227. « Le massime dei filosofi sulle condizioni di possibilità della pace pubblica devono essere tenute presenti dagli Stati armati per la guerra ». KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 79. La traduzione di Bordiga è parzialmente modificata. Ho preferito sostituire alla espressione impiegata da Bordiga « sulle condizioni che rendono possibile la pace pubblica » quella di « condizioni di possibilità », tra l'altro impiegata da Maria Chiara Pievatolo nella sua traduzione. Cfr. IMMANUEL KANT, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, in Id., *Sette scritti politici liberi*, a cura di Maria Chiara Pievatolo, Firenze 2011, pp. 153 ss., p. 177.

(4) KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 227. Corsivo nel testo originale. « Ma per l'autorità legislativa di uno Stato, al quale si deve attribuire naturalmente la più grande saggezza, sembra una riduzione di sé quella di cercare insegnamento sui principi del suo rapporto con gli altri Stati presso dei *sudditi* (i filosofi); cionondimeno è molto giudizioso farlo ». KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Bordiga, cit., p. 79. Corsivo nel testo originale.

densstiftung *reden lassen* (denn das werden sie schon von selbst tun, wenn man es ihnen nur nicht verbietet) und die Übereinkunft der Staaten unter einander über diesen Punkt bedarf auch keiner besonderen Verabredung der Staaten unter sich in dieser Absicht, sondern liegt schon in der Verpflichtung durch allgemeine (moralische gesetzgebende) Menschenvernunft ⁽⁵⁾).

Lo Stato richiederà « stillschweigend », « in via riservata », e Kant qui è chiarissimo, « indem er ein Geheimnis daraus macht » ⁽⁶⁾, e quindi facendone una questione — ecco la *Pointe* kantiana! — di « ragion di stato », il parere dei filosofi in tema di conduzione della guerra e (soprattutto) costruzione della pace. Il che si concretizzerà nel lasciare che i filosofi facciano già quel che fanno, cioè parlare e scrivere pubblicamente in tema di guerra e di pace. I filosofi non dovranno essere oggetto di censura, la qual cosa significa che lo Stato dovrà semplicemente limitarsi a rispettare il loro diritto a esprimersi liberamente e pubblicamente con la parola e lo scritto. In breve: lo Stato dovrà limitarsi a un non facere, a omettere di censurare i filosofi. E questo non condurrà in realtà ad alcun accordo (naturalmente segreto!) tra gli Stati in materia, dal momento che non v'è bisogno di alcun diritto positivo su tale punto, tanto la cosa risulta chiara alla luce della « allgemeine (moralische gesetzgebende) Menschenvernunft ». Kant provvede però immediatamente a chiarire che non propende nella scia del Platone della *Repubblica* per un primato del filosofo rispetto al giurista, che qui è il rappresentante del potere politico:

Es ist aber hiemit nicht gemeint, daß der Staat den Grundsätzen des Philosophen vor den Aussprüchen des Juristen (des Stellvertreters der Staatsmacht) den Vorzug einräumen müsse, sondern nur, daß man ihn *höre* ⁽⁷⁾.

⁽⁵⁾ KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 227. Corsivi nel testo originale. « Lo Stato dunque *inviterà* questi ultimi *tacitamente* (facendone così un segreto) a *considerarli*, il che significa che esso li *lascerà parlare* (infatti questo lo faranno già da sé se non ne vengano impediti) liberamente e pubblicamente sulle massime generali di come condurre una guerra e fondare una pace; né l'accordo degli Stati su questo punto richiede alcuna convenzione particolare tra gli Stati, ma è già implicito nell'obbligazione derivante dalla ragione universale umana (legislatrice morale) ». KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Bordiga, cit., p. 79. Corsivi nel testo originale.

⁽⁶⁾ KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 227.

⁽⁷⁾ Ivi, pp. 227 s. Corsivo nel testo originale. « Ma con ciò non si intende che lo stato debba accordar preferenza ai principi del filosofo prima che alle pronunce del

Lo « Jurist », il giurista di cui parla qui Kant è un « Rechtsgelehrte », uno « iurisconsultus » ⁽⁸⁾ che si è troppo, irrimediabilmente avvicinato alle *leges*, alle leggi positive e al loro legislatore. È uno stretto parente del « bloßer Jurist » che nel § 55 della *Metaphysik der Sitten* è pronto a offrire al sovrano assoluto gli strumenti concettuali adatti a giustificare lo *ius ad bellum* ‘deducendolo’ da una concezione proprietaria del diritto pubblico nella quale i sudditi sono ridotti ad animali domestici, a prodotti agricoli e a cose nei confronti delle quali il sovrano gode di un « unbestrittenes Eigentum » ⁽⁹⁾.

giurista (il rappresentante del potere dello stato), bensì solo che lo si ascolti ». KANT, *Sette scritti politici liberi*, cit., *Per la pace perpetua*, p. 177. Corsivo nel testo originale.

⁽⁸⁾ Si veda qui la *Einleitung in die Rechtslehre* nella *Metaphysik der Sitten*, in IMMANUEL KANT, *Die Metaphysik der Sitten, Werkausgabe* Band VIII, a cura di Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1977, §§ A. e B., 336. Si veda inoltre in questo testo più oltre *sub C*), IV).

⁽⁹⁾ Il passaggio in questione è il seguente: « Dieses Recht scheint sich leicht dartun zu lassen; nämlich aus dem Rechte, mit dem Seinen (Eigentum) zu tun, was man will. Was jemand aus der Substanz nach selbst gemacht hat, davon hat er ein unbestrittenes Eigentum. — Hier ist also die Deduktion, so wie sie ein bloßer Jurist abfassen würde. [...] So wie man nun von Gewächsen (z. B. den Kartoffeln) und von Haustieren, weil sie, was die Menge betrifft, ein *Machwerk* der Menschen sind, sagen kann, daß man sie gebrauchen, verbrauchen und verzehren (töten lassen) kann; so, scheint es, könne man auch von der obersten Gewalt im Staat, dem Souverän, sagen, er habe das Recht, seine Untertanen, die dem größten Teil nach sein eigenes Produkt sind, in den Krieg, wie auf eine Jagd, und zu einer Feldschlacht, wie auf eine Lustpartie zu führen ». KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., pp. 468 s. Corsivo nel testo originale. « Questo diritto sembra potersi dimostrare facilmente, derivandolo cioè dal diritto di poter fare del suo (della sua proprietà) tutto quel che si vuole. Ciò che qualcuno ha lui stesso sostanzialmente *fatto*, è la sua proprietà incontestabile. Ecco dunque la deduzione, tale come la farebbe un semplice giurista. [...] Come dunque si può dire delle piante (per esempio delle patate) e degli animali domestici, che essi, essendo per ciò che riguarda la loro abbondanza, un’*opera* dell’uomo, si possono adoperare, consumare e distruggere (lasciar morire), così sembra che si possa attribuire al potere supremo dello Stato, al sovrano, il diritto di condurre i propri sudditi, che sono in gran parte il suo proprio prodotto, alla guerra come se fosse una caccia e al combattimento come se fosse una partita di piacere ». IMMANUEL KANT, *La metafisica dei costumi*, tr. e note di Giovanni Vidari, Bari, Roma 1983, p. 181 s. Sola variazione rispetto alla traduzione di Vidari: ho preferito tradurre « töten lassen » con « *lasciar morire* » invece che con « *far morire* ». A questo tipo di ragionare del « bloßer Jurist » Kant contrappone il ragionare giuridico di quello che qui possiamo chiamare esplicitando la concezione kantiana il « republikanischer Jurist », il « giurista repubblicano »: « Dieser Rechtsgrund aber (der vermutlich den Monarchen auch dunkel vorschweben mag) gilt zwar freilich in Ansehung der Tiere, die ein

Ci troviamo di fronte a un giurista che è strutturalmente pronto ad abusare del diritto. Kant rende questo concetto impiegando non senza durezza la metafora dell'immagine della giustizia cara ai giuristi. Il giurista, invece di impiegare la spada per evitare che venga truccata la bilancia e quindi impedire che si verifichino ingiustizie, segue l'esempio del capo dei Celti Brenno, il quale ai Romani che si lamentano della frode nella taratura della bilancia al momento della pesatura dell'oro dovuto per il riscatto della città e il conseguente ritiro delle truppe dei Celti che assediano da tempo Roma risponde con la nota e famigerata frase « *Vae victis!* », gettando pure la spada sul piatto della bilancia e aumentando così ulteriormente l'ingiustizia perpetrata. E, possiamo già anticiparlo, il giurista che Kant qui contrappone a tale giurista strutturalmente ingiusto è, guarda caso,

Eigentum des Menschen sein können, will sich aber doch schlechterdings nicht auf den Menschen, vornehmlich als Staatsbürger, anwenden lassen, der im Staat immer als mitgesetzgebendes Glied betrachtet werden muß (nicht bloß als Mittel, sondern auch zugleich als Zweck an sich selbst), und der also zum Kriegsführen nicht allein überhaupt, sondern auch zu jeder besondern Kriegserklärung, vermittelt seiner Repräsentanten, seine freie Beistimmung geben muß, unter welcher einschränkenden Bedingung allein der Staat über seinen gefahrvollen Dienst disponieren kann ». KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 469. « Ma questo argomento giuridico (che probabilmente si presenta oscuramente alla mente del monarca) vale sì senza alcun dubbio riguardo agli animali, che possono essere una proprietà dell'essere umano, mentre non è assolutamente applicabile all'essere umano, principalmente come cittadino, il quale deve sempre essere considerato nello Stato come parte colegiferante (come non soltanto un mezzo, ma anche nello stesso tempo un fine in se stesso), e che perciò, per mezzo dei suoi rappresentanti, deve dare la sua libera approvazione non soltanto per la guerra in generale, ma ancora per ogni dichiarazione di guerra in particolare; e soltanto sotto questa condizione che ne limita il potere, lo Stato può esigere dal cittadino un servizio così pericoloso come il servizio militare ». KANT, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 182. Sole variazioni rispetto alla traduzione di Vidari: ho tradotto « *Rechtsgrund* » con « argomento giuridico », « mitgesetzgebendes Glied » con « parte colegiferante », « Zweck an sich selbst » con « fine in se stesso » nonché « *Mensch* » con « essere umano ». Kant traccia così una netta distinzione tra *Tiere* e *Mensch*, tra gli animali e l'essere umano, o meglio: « *de[m] Mensc[h]*, vornehmlich als Staatsbürger », « l'essere umano, principalmente come cittadino ». *Ibidem*. Mentre i primi possono essere ricondotti allo schema del diritto di proprietà, il secondo deve sempre essere considerato « nicht bloß als Mittel, sondern zugleich als Zweck an sich selbst », « come non soltanto un mezzo, ma anche nello stesso tempo un fine in se stesso » e quindi nello Stato pure « immer als mitgesetzgebendes Glied », « sempre come parte colegiferante ». *Ibidem*. Da ciò ne segue che è necessariamente richiesta la partecipazione del cittadino al processo rappresentativo di formazione della volontà di dichiarazione della guerra.

« der Jurist, der [...] zugleich (auch der Moralität nach) Philosoph ist » ⁽¹⁰⁾, « il giurista che [...] è allo stesso tempo (anche dal punto di vista della moralità) filosofo » ⁽¹¹⁾. Kant osserva:

Der letztere, der die *Waage* des Rechts und, neben bei auch das *Schwert* der Gerechtigkeit sich zum Symbol gemacht hat, bedient sich gemeiniglich des letzteren, nicht um etwa bloß alle fremde Einflüsse von dem ersteren abzuhalten, sondern, wenn die eine Schale nicht sinken will, das Schwert mit hinein zu legen (*vae victis*) [...] ⁽¹²⁾.

Qual è il problema? Il problema è dato dalla circostanza che l'« Amt », l'« ufficio », quello che viene richiesto al giurista è in via principale applicare le leggi, eseguirle, non certo porle in discussione o considerarle criticamente. Così prosegue Kant infatti, ed ecco il conflitto tra la facoltà di filosofia e quella di giurisprudenza:

[...] wozu [= gettare anche la spada sulla bilancia: D. S.] der Jurist, der nicht zugleich (auch der Moralität nach) Philosoph ist, die größte Versuchung hat, weil es seines Amtes nur ist, vorhandene Gesetze anzuwenden, nicht aber, ob diese selbst nicht einer Verbesserung bedürfen, zu untersuchen, und rechnet diesen in der Tat niedrigeren Rang seiner Fakultät, darum weil er mit Macht begleitet ist (wie es auch mit den beiden anderen der Fall ist) zu den höheren ⁽¹³⁾.

⁽¹⁰⁾ KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 228.

⁽¹¹⁾ Traduzione mia.

⁽¹²⁾ *Ibidem*. Corsivi nel testo originale. « Il giurista che ha assunto a simbolo la bilancia del diritto e accanto a essa la spada della giustizia si serve comunemente di quest'ultima non solo per allontanare dalla prima tutte le influenze esterne, ma anche per aggiungere, su un piatto della *bilancia* che non vuole scendere, il peso della *spada* (*vae victis*) ». KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Bordiga, cit., p. 88. Corsivi nel testo originale.

⁽¹³⁾ KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 228. « È questa la più grossa tentazione del giurista che non sia contemporaneamente (anche per la moralità) filosofo, poiché la sua funzione è solo quella di applicare le leggi esistenti, ma non di ricercare se queste stesse richiedano un miglioramento, e considera questo rango, in realtà inferiore, della sua facoltà tra quelli superiori, proprio perché si accompagna con il potere (avviene lo stesso a proposito delle altre due facoltà) ». KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 80. Bordiga traduce alla lettera il passaggio finale sul rango delle facoltà. Da preferire è invece la traduzione in italiano di Maria Chiara Pievatolo, che svolge il senso del testo kantiano: « di questo il giurista che non è allo stesso tempo filosofo (anche secondo la moralità) ha la più grande tentazione, perché il suo ufficio è soltanto applicare le leggi esistenti, ma non ricercare se queste abbiano bisogno di un miglioramento, e considera superiore il rango della sua facoltà, in realtà inferiore, perché è accompagnato dal potere (come

Il giurista che si lascia volentieri ispirare da Brenno, amante quindi del tradimento del suo stesso *ethos*, è quel giurista che considera il suo dovere esclusivamente con riguardo al suo *Amt*, al suo *officium*, alla sua funzione pubblica e quindi si limita ad applicare il diritto dato. L'oggetto della sua ricognizione è rappresentato solo dalle « leggi positive », con esclusione di ogni considerazione di carattere migliorativo del diritto, in breve: di ogni valutazione alla luce del diritto di ragione e quindi di ogni valutazione del diritto positivo in termini di giustizia e, come sappiamo alla luce proprio dello *Streit* tra la facoltà giuridica e la facoltà filosofica, in termini di « progresso del genere umano » ⁽¹⁴⁾. Esattamente tale difetto, tale cecità costituisce per siffatto giurista il suo vanto. Egli ritiene che l'espunzione della questione della *giustizia* dall'ambito del diritto

avviene anche per le altre due) ». KANT, *Sette scritti politici liberi*, cit., *Per la pace perpetua*, pp. 177 s. La traduzione dello stesso passo da parte di Gioele Solari e Giovanni Vidari travisa il senso del testo kantiano, dal momento che traducendo « Fakultät » con « funzione » non si coglie il collegamento con la questione dello *Streit der Fakultäten*. Solari e Vidari traducono: « Egli [il giurista: D. S.] considera la sua funzione (che nel fatto è di grado inferiore) come superiore solo perché si accompagna con la forza (e ciò vale anche delle due altre funzioni) ». IMMANUEL KANT, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*, con un saggio di Christian Garve, tradotti da Gioele Solari e Giovanni Vidari, edizione postuma a cura di Norberto Bobbio, Luigi Firpo, Vittorio Mathieu, Torino 1995, p. 316. Un discorso simile vale per la traduzione di Nicolao Merker: « [E] la sua funzione, che nel fatto è di grado inferiore, egli [il giurista: D. S.] la considera superiore solo perché si accompagna con la forza (com'è il caso anche per quel che riguarda le altre due funzioni) ». IMMANUEL KANT, *Per la pace perpetua*, introduzione di Norberto Bobbio, tr. e cura di Nicolao Merker, Roma 1985, p. 27.

⁽¹⁴⁾ Kant stesso nel contrapporre nello *Streit der Fakultäten* all'interpretazione letterale l'interpretazione secondo la *ratio* ovvero quella che ricerca il « Sinn des Gesetzgebers »/il « senso del legislatore » pone le condizioni di possibilità per uno sviluppo di una *juristische Methodenlehre* che consideri anche quello che la *Vernunft* ritiene giusto. Vedi qui IMMANUEL KANT, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Werkausgabe* Bd. XI, a cura di Wilhelm Weischedel, Frankfurt 1977, *Der Streit der Fakultäten*, pp. 267 ss., p. 295. Kant si aggancia qui molto probabilmente all'importante distinzione introdotta da Christian Thomasius tra interpretazione grammaticale e interpretazione « logica », l'interpretazione che consiste appunto nella « Erforschung des vom Autor beabsichtigten Sinnes ». Vedi JAN SCHRÖDER, *Recht als Wissenschaft. Geschichte der juristischen Methodenlehre in der Neuzeit (1500-1933)*, 2. Auflage, München 2012, pp. 136 s., p. 137; vedi anche pp. 136 ss., in particolare p. 136 nota 223 con indicazione della letteratura sulla « (juristische) Interpretationslehre » di Thomasius.

costituisca il punto di forza, massì, il vanto e la ragione fondante del predominio della facoltà giuridica sulla facoltà filosofica, laddove, come nota Kant, proprio questo fonderebbe il « niedrigere[r] Rang » della facoltà giuridica. Ora Kant non ci dice che cosa invece significherebbe l'inclusione e la valorizzazione della questione della giustizia nel diritto dal punto di vista del « conflitto delle facoltà ». Certo verrebbe meno nella prospettiva kantiana un forte argomento per considerare la facoltà giuridica di rango inferiore a quella di filosofia ⁽¹⁵⁾. Kant però osserva che nei fatti il 'conflitto delle facoltà'

(15) Proprio l'inclusione e la considerazione della questione della giustizia da parte del diritto costituisce nella prospettiva ancora in parte tardo medioevale di un autore come Coluccio Salutati il segno distintivo del rango superiore della facoltà giuridica, questa volta però nei confronti della facoltà di medicina. Nel suo « De nobilitate legum et medicinae » del 1399 Salutati giustifica il rango superiore o meglio: la maggiore *nobilitas* della giurisprudenza rispetto alla medicina proprio con il riferimento da parte della prima alla giustizia e all'eguaglianza. COLUCCIO SALUTATI, *Vom Vorrang der Jurisprudenz oder der Medizin, De Nobilitate legum et medicinae*, edizione in latino e tedesco tradotta e commentata da Peter Michael Schenkel, introdotta da Ernesto Grassi ed Eckhard Kessler, München 1990, cap. XVIII, pp. 138 ss., p. 144: « Leges autem, e contra, commune bonum principaliter respiciunt et intendunt, et de singularibus iudicant secundum iusticiam et aequitatem, quod maximum bonum et conservatio est civitatum atque regionum ». Diverso sembra essere il caso della 'modernità', nella quale il primato della scienza giuridica ovvero della giurisprudenza, questa volta esplicitamente nei confronti della filosofia, si fonda sul primato della prassi rispetto alla teoria. In questo senso Christian Thomasius, che afferma il primato della facoltà di giurisprudenza su quella di filosofia nel momento in cui considera il giurista come « wahrer (Rechts-)Philosoph », il giurista come « vero filosofo (del diritto) ». L'argomento decisivo di Thomasius a favore dei giuristi è quello del primato della prassi. Da un lato sono i 'pratici' a sapere meglio dei teorici di che cosa hanno bisogno: « Denn obschon offtermals die Philosophi von dem Gebrauch der Philosophie in denen oberen Facultaeten zu handeln pflegen: so zeigt dennoch die Beschaffenheit der sache selbst/daß diejenigen viel besser von dem Nutzen und Gebrauch eines Instruments Nachricht geben können die dasselbe brauchen/als diejenigen die es verfertigen ». Vedi CHRISTIAN THOMASIVS, *Höchstnöthige Cautelen Welche ein Studiosus Juris, Der sich zu Erlernung der Rechts=Gelahrheit Auff eine kluge und geschickte Weise vorbereiten will / zu beobachten hat*, Halle im Magdeburg, 1713, Cap. 3, p. 70, N. 27. « Infatti, sebbene i filosofi siano spesso soliti parlare dell'uso della filosofia nelle facoltà superiori, tuttavia la natura stessa della cosa dimostra che coloro che hanno bisogno di uno strumento possono dare informazioni molto migliori sulla sua utilità e sul suo impiego rispetto a coloro che lo producono ». Dall'altro sono le esigenze della prassi stesse a guidare i pratici nella 'evoluzione' delle loro prassi: ivi, p. 71, N. 28: « Zu dem sind diejenigen/welche Instrumente gebrauchen/auch geschickt deren Aenderung nach ihrem Nutzen

ovvero il conflitto tra la facoltà di filosofia e le altre tre superiori, alleate tra di loro, vede la prima « auf einer sehr niedrigen Stufe »:

Die philosophische steht unter dieser verbündeten Gewalt auf einer sehr niedrigen Stufe. So heißt es z. B. von der Philosophie, sie sei die *Magd* der Theologie (und eben so lautet es von den zwei anderen). — Man sieht aber nicht recht, 'ob sie ihrer gnädigen Frauen die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt' ⁽¹⁶⁾.

anzugeben/und sie können dieselben /wo die Instrument-Verfertiger solches nicht thun wollen oder können/selbstn ändern/denn weil sie dieselben nicht entbehren können/so treibet sie die Noth dazu/daß sie eine Aenderung vornehmen müssen ». « Inoltre coloro/che usano gli strumenti/sono anche in grado di indicare come modificarli in base alla loro utilità/ed essi possono modificare gli stessi/laddove i creatori degli strumenti non vogliono o non possono farlo/poiché essi non ne possono fare a meno, la necessità li costringe così/a dover apportare una modifica ». Analogamente per una difesa della « filosofia del diritto dei giuristi » rispetto alla « filosofia del diritto dei filosofi », in forza dell'eccessiva lontananza e astrattezza dei filosofi rispetto ai problemi giuridici si veda NORBERTO BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano 1984, pp. 40 ss., pp. 43 ss., in particolare p. 40: « Questa concezione della filosofia [la filosofia del diritto come *ancilla philosophiae*] presenta un grave inconveniente: la cosiddetta applicazione diventa spesso una trasposizione estrinseca, se non forzata, di soluzioni da un campo all'altro, con la conseguenza che i problemi generali del diritto non sono studiati partendo dall'interno dell'esperienza giuridica stessa, ma dalle soluzioni date a problemi ancor più generali e comunque diversi ».

⁽¹⁶⁾ KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 228. Corsivo nel testo originale. « La facoltà filosofica sotto queste potenze coalizzate sta su un gradino molto più basso. Così, per esempio, si dice della filosofia che è l'ancella della teologia (lo stesso vale in rapporto alle altre due). Quello che non si capisce bene è se 'preceda le sue graziose signore con la fiaccola o se tenga ad esse lo strascico' ». KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Bordiga, cit., p. 80. Ho modificato la traduzione di Bordiga "aggiornandola" al plurale (« Frauen »). Nello *Streit der Fakultäten*, pubblicato due anni dopo, nel 1798 c'è un passaggio assai simile, riferito però esclusivamente al conflitto della facoltà filosofica con quella di teologia che suona così: « Auch kann man allenfalls der theologischen Fakultät den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sei, einräumen (wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt); wenn man sie nur nicht verjagt, oder ihr den Mund zubindet [...] ». KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., pp. 290 s. Corsivi nel testo originale. Tr. it. IMMANUEL KANT, *Il conflitto delle facoltà*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, traduzione di Andrea Poma, a cura di Giuseppe Riconda, Milano 1989, pp. 244 s.: « Eventualmente si può anche concedere alla Facoltà teologica l'orgogliosa pretesa che la Facoltà filosofica sia la sua ancella (nel qual caso tuttavia resta sempre la domanda: se essa porta la fiaccola davanti alla sua graziosa signora o regge lo strascico dietro di lei), purché non la si cacci via o non le si chiuda la bocca [...] ». Corsivi nel testo originale.

Kant non ha una particolare considerazione del potere. Egli non approva di certo il motto hobbesiano « Auctoritas non veritas facit legem »⁽¹⁷⁾, tutt'altro⁽¹⁸⁾. In una lettera del 15 ottobre 1795 al suo

Volker Gerhardt sostiene la tesi secondo la quale Kant avrebbe prima scritto tale passo dello *Streit* e successivamente avrebbe redatto il passo corrispondente nel *Geheimer Artikel*. Solo le vicissitudini con la censura prussiana dei testi poi confluiti nello *Streit* avrebbero tardato la pubblicazione di tale testo anteriore. Tale tesi viene corroborata da Gerhardt con un argomento testuale, e cioè con l'altrimenti incomprensibile impiego da parte di Kant nel testo del *Geheimer Artikel* delle virgolette per il passo (quasi) letteralmente identico « ob sie ihrer gnädigen Frauen die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt ». GERHARDT, *Immanuel Kants Entwurf « Zum ewigen Frieden »*, cit., p. 134, nota 12: « Da die Passage im Streit der Fakultäten vor der Friedenschrift entstand, wegen der Zensuraufgaben aber erst 1798 erscheinen konnte, ist anzunehmen, daß sich Kant im EwF selbst zitiert. Damit wären auch die Anführungszeichen erklärt ». « Poiché il passaggio nel *Conflitto delle Facoltà* ha avuto origine prima della *Friedenschrift*, ma non è potuto apparire fino al 1798 a causa degli obblighi imposti dalla censura, è da supporre che Kant stia citando sé stesso nell'*Ewiger Frieden*. Questo spiegherebbe anche le virgolette ». Ma indipendentemente dalla questione di quale testo preceda l'altro, è chiaro che i due testi tematizzano entrambi, sia pure con sfumature diverse, (anche) la questione del rapporto tra filosofia, diritto e politica, possiamo dire: il problema del rapporto tra filosofia e potere. Si veda sul rapporto tra 'padrona' e 'ancella' e sulla gerarchia tra le facoltà ampiamente oltre *sub D*), 7).

(17) Si vedano almeno il capitolo « Contra Hobbes » del suo *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* del 1793, in IMMANUEL KANT, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 1, *Werkausgabe* Band XI, a cura di Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1977, pp. 127 ss., pp. 143 ss.; nonché soprattutto nello stesso *Zum ewigen Frieden* l'*Anhang* « Über die Misshelligkeit zwischen der Moral und der Politik, in Absicht auf den ewigen Frieden », pp. 228 ss., che asserisce il primato della morale per il tramite della *Rechtslehre*, del diritto (anche 'di ragione', che cioè non disconosce la componente essenziale della giustizia), nei confronti della politica, ricostruita come « ausübend[e] Rechtslehre », come « dottrina del diritto conformante ».

(18) Giustamente Jürgen Habermas parla di « äußerster Gegenschlag » contro tale principio con riferimento alla configurazione data da Kant alla relazione tra morale e politica nel suo (primo) *Anhang* a *Zum ewigen Frieden*. Habermas cita qui un centrale passaggio dell'*Anhang* che evidenzia il primato della morale sulla politica in caso di conflitto tra le due: « Die wahre Politik kann also keinen Schritt tun, ohne vorher die Moral gehuldigt zu haben, und obzwar Politik für sich selbst eine schwere Kunst ist, so ist doch Vereinigung derselben mit der Moral gar keine Kunst; denn diese haut den Knoten entzwei, den jene nicht auflösen vermag, sobald beide einander widerstreiten ». Vedi JÜRGEN HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990, Frankfurt am Main 1990, pp. 178 ss., p. 179. Il passo di Kant citato si trova in KANT, *Zum*

allievo Kiesewetter ⁽¹⁹⁾ chiede lumi sulle dinamiche interne alla *Akademie der Wissenschaften* berlinese ai fini della recente aggiudicazione dei premi. Kant scrive:

Wenn Sie mich mit einer baldigen gütigen Antwort beehren wollen, so wünschte ich wohl über den wunderlichen Vorgang mit den Preisaufgaben der Akademie der Wissenschaften einige Belehrung: z. B. [...] wie es habe kommen können: daß Schwab, Abicht und Reinhold in bunter Ordnung dabey zusammen kommen und irgend etwas Einstimmiges aus so viel Dissonanzen herausgebracht werden kann, u. d. g. ⁽²⁰⁾.

Ewigen Frieden, cit., p. 243. Per la traduzione italiana vedi oltre nota 28. Habermas collega quindi il primato della morale sulla politica affermato da Kant nel suo *Anhang* con i postulati nella « Rechtslehre » del 1797, e cioè con il dover essere la costituzione *repubblicana* e con il dover essere le relazioni internazionali degli stati di carattere pacifista: « [...] die bürgerliche Verfassung eines jeden Staates soll republikanisch und das Verhältnis der Staaten untereinander, im Rahmen einer weltbürgerlichen Föderation, pazifistisch sein ». Da ciò ne segue che la violenza o meglio la coazione viene 'ri[con]dotta a ragione'. Habermas prosegue: « Alle Rechtspflichten, die die bürgerliche Freiheit im Inneren und den weltbürgerlichen Frieden nach außen sichern, schießen zur Idee der vollkommen gerechten Ordnung zusammen. Zwang kann dann nicht länger in Gestalt persönlicher Herrschaft oder gewaltsamer Selbstbehauptung ausgeübt werden, sondern nur so, 'daß einzig Vernunft Gewalt hat' ». HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, cit., p. 179. « Tutti gli obblighi giuridici che garantiscono la libertà civile all'interno e la pace cosmopolitica all'esterno, concorrono all'idea di un ordine perfettamente giusto. La costrizione non può essere più esercitata nella forma del dominio personale o della violenta affermazione di se stessi, ma soltanto in modo tale che solo la ragione abbia 'potere' ». JÜRGEN HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, trad. in italiano di Augusto Illuminati, Ferruccio Masini, Wanda Perretta, Roma-Bari 1962, p. 120. In tal modo viene ricondotta per il tramite del diritto la politica alla morale, nel momento in cui solo la *Gewalt* 'ragionevole' o meglio 'razionale', che cioè è dettata dalla ragione pura pratica, risulta conforme a diritto e quindi alla morale. Habermas scrive: « Die selbst zur ausschließlichen Herrschaft erwachsenen Rechtsverhältnisse, die als die Möglichkeit eines mit jedermann Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden wechselseitigen Zwangs vorgestellt werden, stammen aus praktischer Vernunft — äußerster Gegensatz gegen das Prinzip: auctoritas non veritas facit legem ». *Ibidem*. « Anche i rapporti giuridici sviluppati fino al dominio esclusivo, rappresentati come la possibilità di una reciproca e concorde limitazione della libertà di ognuno secondo leggi generali, derivano dalla ragion pratica: estremo contraccolpo, questo, contro il principio: auctoritas non veritas facit legem ». *Ibidem*.

⁽¹⁹⁾ Tale lettera viene ricordata da Volker Gerhardt proprio a proposito del rapporto tra filosofia e politica. Vedi GERHARDT, *Immanuel Kants Entwurf « Zum ewigen Frieden »*, cit., p. 132, nota 9. Si veda ampiamente più oltre nel testo *sub C*), IV).

⁽²⁰⁾ Lettera a Johann Gottlieb Carl Christian Kiesewetter del 15 ottobre 1795, N. 683, in *Kant's Gesammelte Schriften*, a cura della Königl. Preussische Akademie der

E subito a seguire, dopo aver spezzato il flusso del suo discorso con l'annuncio a Kiesewetter che l'editore Nicolovius gli farà aver quelle che con autoironia e depoliticizzazione del suo politicissimo scritto egli chiama le sue «reveries 'zum ewigen Frieden'», le sue «fantasticherie 'per la pace perpetua'», lascia cadere una frase piuttosto criptica e allusiva proprio sul rapporto tra i «Gelehrte» tra di loro e con i politici:

Meine reveries 'zum ewigen Frieden' werden sie durch Nicolovius bekommen. Mit dem Unfrieden unter den Gelehrten hat es nicht viel zu bedeuten, wenn sie nur nicht Kabalen machen und sich mit den Politikern vom Handwerk verbrüdern, und Horazens *atrum desinit in piscem* bey ihren höfischen Manieren darstellen ⁽²¹⁾.

Le lotte, le scontentezze tra gli studiosi non sono quindi particolarmente significative ovvero degne di nota, purché esse non derivino da «Kabalen», cioè da «intrighi» e dalla corruzione del sistema scientifico in forza della costruzione di legami forti con, in senso deteriore, i «Politiker vom Handwerk», i «politici di mestiere», potremmo dire: con i «mestieranti della politica», arrivando a una situazione in cui i *Gelehrten* si trasformano e vanno così a coprire con le loro «höfische Manieren», i loro «modi da cortigiani» il lavoro sporco fatto, in un'ipocrita teatrino della corruzione, rappresentato dall'immagine di Orazio dello «*atrum desinit in piscem*». Si tratta qui dell'immagine di un essere che, così Völker Gerhardt, è «häßlich [...] wie eine oben schöne Frau, die unten in einem schwarzen Fisch endet» ⁽²²⁾. L'ambito che resta penalizzato qui è quello della filosofia in senso lato, della scienza. Sono gli umori bassi della politica in senso deteriore a contaminare

Wissenschaften, Bd. XII, Zweite Abteilung: *Briefwechsel*, Band III 1795-1803 *Anhang*, Zweite Auflage, Berlin und Leipzig 1922, p. 45. «Se volesse onorarmi di una gentile risposta al più presto, vorrei avere qualche informazione sullo strano procedere della premiazione dell'Accademia delle Scienze: ad esempio [...] come è stato possibile che Schwab, Abicht e Reinhold vengano qui assieme in ordine sparso e che da tante dissonanze possa nascere qualcosa di unanime, ecc.».

⁽²¹⁾ *Ibidem*. «Riceverà per il tramite di Nicolovius le mie fantasticherie 'per la Pace perpetua'. Non è molto significativo che vi sia discordia tra gli studiosi, purché essi non facciano cabale e non fraternizzino con i politici di mestiere, e non rappresentino con i loro modi da cortigiani l'*atrum desinit in piscem* di Orazio».

⁽²²⁾ GERHARDT, *Immanuel Kants Entwurf «Zum ewigen Frieden»*, cit., p. 132, nota 9.

le funzioni 'alte', cerebrali e 'belle' della filosofia. Guardiamo un poco il passo dell'*Ars Poetica* citato da Kant. Esso suona così:

Humano capiti cervicem pictor equinam iungere si velit et varias inducere plumas undique conlatis membris, *ut turpiter atrum desinat in piscem mulier formosa superne*, spectatum admissi risum teneatis, amici? ⁽²³⁾.

Orazio coglie e stigmatizza la figura della donna bella a metà, il viso, il seno e la parte superiore del corpo ben formata, che senza soluzione di continuità si trasforma nella parte inferiore del corpo in un rozzo pesce nerastro. C'è un bell'epigramma di Alciato che costituisce un 'passaggio', in termini kantiani un *Überschritt* nella direzione kantiana della questione, formulando in termini morali la questione del 'mostro', della 'sirena' addirittura nella prospettiva della contrapposizione netta tra mondo 'dotto' del sapere e mondo 'della prostituzione' e dei piaceri turpi. Alciato scrive:

Absque alis volucres, et cruribus absque puellas, rostro absque et pisces, qui tamen ore canant, Quis putet esse ullos? iungi haec natura negavit Sirenes, fieri sed potuisse docent. Illicium est mulier, quae in piscem desinit atrum, Plurima quod secum monstra libido vehit. Aspectu, verbis, animi candore, trahuntur, Parthenope Ligia Leucosiaque viri. Has musae explumant, has atque illudit Ulysses, scilicet est doctis cum meretrice nihil ⁽²⁴⁾.

Facendo chiaro riferimento ad Orazio, Alciato coglie la nota libidinosa del 'mostro' della sirena, promessa di piacere disordinato. Le sirene Partenope Ligia e Leucosia attraggono gli uomini per l'aspetto, il viso, il candore dell'animo, quindi per fattezze e forme che *sembrerebbero* essere espressione di qualità morali interiori. Invece esse ingannano gli uomini, nascondendo soltanto la loro mostruosità. Alciato fornisce *due esempi*. Il primo è quello delle Muse. Le Muse, che stanno qui in generale per il mondo delle 'lettere', della cultura, in una

⁽²³⁾ QUINTO ORAZIO FLACCO, *Ars Poetica, Arte poetica*, in ID., *Le Opere*, a cura di Tito Colamarino e Domenico Bo, Torino 2008, 3-4, p. 534. Corsivo mio. « Se ad un pittore venisse talento di congiungere a una testa umana un collo equino, e a membra accozzate da cento parti inserir piume variopinte, *facendo sì che una donna, bella in viso, terminasse sconciamente in un sozzo pesce*, ammessi a contemplare il quadro, sapreste, amici miei, trattener le risa? ». Ivi, p. 535. Corsivo mio.

⁽²⁴⁾ *Andreae Alciati Emblematum Libri II* [Stockhauer], Lugduni 1556, Liber secundus, 190, numero IIII, consultabile all'indirizzo internet <http://www.emblems.arts.gla.ac.uk/alciato/facsimile.php?id=sm36-M7v>, il quale è stato consultato il 17 marzo 2018.

lotta con le Sirene strappano loro via le penne di cui esse si fanno belle. Quest'ultimo particolare merita qui di essere sottolineato. La battaglia tra le Muse e le Sirene è descritta da Pausania nella sua *Periegesis* 9.34.2 laddove viene descritta Coronea e le cose degne di essere viste colà, con le seguenti parole:

[...] Un po' più in basso c'è un santuario di Era con una statua antica, opera di Pitodoro di Tebe: la dea regge sulla mano delle Sirene, e infatti dicono che le figlie di Acheloo, persuase appunto da Era, si posero in gara di canto con le Muse: queste vinsero, strapparono le penne alle ali delle Sirene e, come si dice, se ne fecero delle corone ⁽²⁵⁾.

Si confronti qui il seguente passo nello *Streit der Fakultäten* nel quale Kant descrive come la filosofia strappi le piume variopinte alle facoltà superiori, che qui assumono il ruolo delle sirene, mezze 'scienza' e mezze 'politica' ovvero 'governo', non appena esse osino con la loro arroganza 'invadere' il suo campo:

So bald eine dieser Fakultäten etwas als aus der Vernunft Entlehntes einzumischen wagt: so verletzt sie die Auktorität der durch sie gebietenden Regierung und kommt ins Gehege der philosophischen, die ihr alle glänzende von jener geborgte Federn ohne Verschonen abzieht, und mit ihr nach dem Fuß der Gleichheit und Freiheit verfährt ⁽²⁶⁾.

Davvero possiamo assumere che Kant non conoscesse l'episodio della lotta tra le Muse e le Sirene quando descrive la sorte che tocca alle facoltà superiori che osino invadere il campo della facoltà inferiore? Guarda caso la facoltà inferiore ha una posizione simile a quella delle Muse, si occupa della verità, mentre le facoltà superiori, che hanno a che fare con il governo, quindi con il potere e le *Schriften*, gli

⁽²⁵⁾ PAUSANIA, *Viaggio in Grecia. Guida antiquaria e artistica. Libro nono: Beozia*, introduzione, traduzione e note di Salvatore Rizzo, Milano 2011, pp. 267 s.

⁽²⁶⁾ KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 285. «Non appena una di queste Facoltà si azzarda a includere e a mescolare qualche cosa presa a prestito dalla ragione, allora essa offende l'autorità del Governo, che comanda per mezzo suo, ed entra *nel recinto* (*Gehege*) della Facoltà filosofica, la quale le strappa *senza riguardo* (*ohne Verschonen*) tutte le penne rilucenti, che essa ha al riparo del governo, e tratta con essa sul piede di parità e di libertà». Trad. in italiano di Andrea Poma, in KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 241. Corsivi miei. Ho preferito per la traduzione di *Gehege* al termine *riserva* scelto da Poma quello di *recinto* e per la traduzione di *ohne Verschonen* all'espressione *senza risparmio* impiegata da Poma quella di *senza riguardo*.

Statuten che ne costituiscono articolazione, ricevono da esso le penne lucenti che rappresentano il loro essere protette dal governo, il loro 'potere derivato'. La filosofia, che procede in nome della verità o meglio: della libertà e dell'eguaglianza e quindi non accetta 'gerarchie', non teme di strappare loro tali penne, in maniera analoga a quella con cui le Muse strappano le penne dalle ali delle Sirene.

Il secondo *esempio* è quello ben noto di Ulisse, simbolo della curiosità e della sete di sapere che caratterizza il mondo scientifico, che nell'Odissea riesce a sottrarsi al canto delle Sirene e a continuare il suo cammino di ricerca. La chiusa dell'emblema di Alciato sposta la contrapposizione: ora i *viri*, gli 'uomini' che si contrappongono alla *meretrix* sono i *dotti*. Abbiamo così da una parte le Muse, Ulisse e i dotti, i letterati, potremmo dire gli 'uomini di scienza'; dall'altra abbiamo le sirene, le attraenti Partenope Ligia e Leucosia, in realtà mostri libidinosi e le prostitute, il meretricio, il piacere a pagamento, quindi: la deviazione dell'eros da quello che è il suo fine, il suo ripiegamento nel 'mondo' inferiore, fatto di meri impulsi sessuali, delle 'ragioni del corpo', fatto *alla lettera* di *bassezze*. Con l'ausilio di Alciato e del passo dello *Streit der Fakultäten* sulla 'battaglia' tra la facoltà inferiore e la facoltà superiore che osi entrare nel « Gehege » della prima, il passo successivo fino a Kant e al suo riferimento a Orazio è così meno lungo. Le sirene, i 'mostri' dell'epoca di Kant sono i dotti che si sono fatti ammaliare dal canto della politica dei mestieranti, e, sia chiaro, non dal 'canto' della « wahre Politik », cioè della politica che considera sempre ancora la morale come « einschränkende Bedingung »⁽²⁷⁾, come « condizione limitativa » e che nel caso di *Streit* cede il passo alla morale:

Die wahre Politik kann [...] keinen Schritt tun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben, und ob zwar Politik für sich selbst eine schwere Kunst ist, so ist doch Vereinigung derselben mit der Moral gar keine Kunst; denn diese haut den Knoten entzwei, den jene nicht aufzulösen vermag, sobald beide einander widerstreiten. — Das Recht dem Menschen muß heilig

⁽²⁷⁾ Vedi appunto lo *Erster Anhang* (prima appendice) nello stesso *Zum ewigen Frieden*: « Die Politik sagt: 'Seid klug wie die Schlangen'; die Moral setzt (als einschränkende Bedingung) hinzu: 'und ohne Falsch wie die Tauben'. Wenn beides nicht in einem Gebote zusammen bestehen kann, so ist wirklich ein Streit der Politik mit der Moral ». KANT, *Zum Ewigen Frieden*, cit., p. 229. Per la traduzione in italiano vedi oltre sub C), nota 172.

gehalten werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so große Aufopferung kosten ⁽²⁸⁾.

Nel caso di conflitto quindi sarà la morale a dover in ultima analisi prevalere sulla politica nel luogo di cristallizzazione del conflitto, la *Rechtslehre*, il diritto e non viceversa. Prevarrà quindi in ultima analisi il principio « Veritas non auctoritas facit legem ». Come espresso in modo perentorio da Kant in un frammento del *Loses Blatt Krakau* dedicato alla questione del conflitto tra la facoltà di filosofia e quella di giurisprudenza:

Die Politik dem Recht zu accomodiren ist gut und nützlich aber umgekehrt falsch und abscheulich [...] ⁽²⁹⁾.

Se questo è il contesto nel quale si posiziona il *Geheimer Artikel*, come procedere allora? Qual è la novità data dal *Geheimer Artikel*? Kant decide di costruire quello che seguendo Volker Gerhardt possiamo chiamare ‘rapporto di complementarietà’ ⁽³⁰⁾. Egli introduce almeno fino a un certo punto una buona dose di « soziale Ausdifferenzierung », se non di ‘teoria dei sistemi *ante litteram*’. Kant prende nettamente le distanze dalla concezione del ‘primato dei filosofi sui politici’ sviluppata da Platone nel quinto libro della *Repubblica* (*Repubblica* V, 473 c-d) come comprensibile ma non necessariamente giustificata reazione al ‘tradimento della filosofia’ operato dalla ‘politica’ e cioè dalla *Polis* ateniese con il processo e la condanna a morte del maestro Socrate ⁽³¹⁾. Platone fa dire al suo Socrate nel Dialogo:

⁽²⁸⁾ Ivi, pp. 243 s. « La vera politica non può [...] dunque procedere di un passo senza aver prima reso omaggio alla morale; e quantunque la politica sia per se stessa una difficile arte, non è affatto un’arte l’unione di essa con la morale, poiché questa taglia il nodo che quella, non appena entrambe vengono a conflitto, non riesce a sciogliere. Il diritto degli esseri umani dev’essere tenuto come sacro, per quanti sacrifici ciò possa costare al potere dominante ». KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Merker, cit., p. 37.

⁽²⁹⁾ « È bene e utile piegare la politica al diritto, ma fare il contrario è sbagliato e riprovevole ». *Loses Blatt Krakau*, in *Ein Reinschriftfragment zu Kants “Streit der Fakultäten”*, comunicato da K. Weyand, redatto da G. Lehmann, in « Kant-Studien », 51 (1959/1960), pp. 3 ss., p. 4, Rdn. [= nota a margine] p. 12 s.

⁽³⁰⁾ « Regieren und Philosophieren sind komplementär ». GERHARDT, *Immanuel Kants Entwurf “Zum ewigen Frieden”*, cit., p. 134.

⁽³¹⁾ Si veda qui per tutti HANNAH ARENDT, *Socrates*, in EAD., *The promise of Politics*, New York 2005, introduzione e traduzione italiana di Ilaria Possenti, con saggi critici di

A meno che [...] i filosofi non regnino negli stati o coloro che oggi sono detti re e signori non facciano genuina e valida filosofia, e non si riuniscano nella stessa persona la potenza politica e la filosofia e non sia necessariamente chiusa la via alle molte nature di coloro che attualmente muovono solo a una delle due, non ci può essere, caro Glaucone, una tregua di mali per gli stati e, credo, nemmeno per il genere umano ⁽³²⁾.

È quindi doveroso nella prospettiva sviluppata da Platone nella *Repubblica* che vi sia una fusione dei due ruoli: o i filosofi arrivano al potere, oppure il potere si abbassa ai filosofi, nel momento in cui i re stessi divengono filosofi, facendo « genuina e valida filosofia ». Proprio contro questo Kant si esprime con chiarezza:

Daß Könige philosophieren, oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen; weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt ⁽³³⁾.

Adriana Cavarero e Simona Forti, Milano 2015. Si legga qui esemplarmente l'incipit, 25: « L'abisso tra filosofia e politica si apre storicamente con il processo e la condanna di Socrate, che nella storia del pensiero politico rappresenta un punto di svolta analogo a quello rappresentato dal processo e dalla condanna di Gesù nella storia della religione. La nostra tradizione di pensiero politico ha inizio quando, con la morte di Socrate, Platone perde ogni speranza nella vita della *polis* e giunge a mettere in dubbio anche i fondamenti dell'insegnamento socratico ». Vedi anche EAD., *Denktagebuch 1950-1973*, Erster Band, (a cura di) Ursula Ludz e Ingeborg Naumann, München/Berlin/Zürich 2016, p. 423: « Plato und Aristoteles bezeichnen das Ende der griechischen Philosophie unter den Bedingungen der untergehenden Polis. Nicht nur ihre politische Philosophie, ihre gesamte Philosophie — inklusive der Ideenlehre und des 'bios theoretikos' — ist nur so zu verstehen. Ihre Grundfrage ist: Wie kann der Mensch ohne Polis leben, oder wie kann man die Polis so reorganisieren, dass man in ihr ausserhalb ihrer leben kann? Dies wurde dann die Grundhaltung aller politischen Philosophie ». « Platone e Aristotele rappresentano la fine della filosofia greca nelle condizioni della *polis* in declino. Non solo la loro filosofia politica, ma la loro intera filosofia — compresa la dottrina delle idee e il 'bios theoretikos' — può essere compresa solo in questo modo. La loro domanda fondamentale è: come può l'uomo vivere senza la polis, o come può la polis essere riorganizzata in modo tale da poter vivere in essa al di fuori di essa? Questo è diventato l'atteggiamento di base di tutta la filosofia politica ».

⁽³²⁾ PLATONE, *La Repubblica*, traduzione di Franco Sartori, introduzione di Mario Vegetti, note di Bruno Centrone, Roma-Bari 1997, 473 d-e, p. 361.

⁽³³⁾ KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 228. « Che i re filosofeggino o che i filosofi diventino re, questo non dobbiamo aspettarcelo ma neppure desiderarlo; infatti il possesso del potere corrompe inevitabilmente il libero giudizio della ragione ». KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Bordiga, cit., p. 80. Ho preferito a « libertà di giudizio della ragione » la traduzione più letterale « il libero giudizio della ragione ».

E subito a seguire, chiudendo il *Geheimer Artikel*, Kant fa valere 'le ragioni della ragione' nei confronti dei politici ovvero dei « re », dei « popoli-regali », o forse potremmo dire anche: dei 'popoli sovrani' (e dei loro giuristi), e cioè il diritto a parlare *pubblicamente* e quindi, in quanto appartenenti alla « Republik der Gelehrten », il diritto a pubblicare e a non essere censurati:

Daß aber Könige oder königliche (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Klasse der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist beiden zu Beleuchtung ihres Geschäfts unentbehrlich und, weil diese Klasse ihrer Natur nach der Rottierung und Klubbenverbündung unfähig ist, wegen der Nachrede einer *Propagande* verdachtlos ⁽³⁴⁾.

Iniziamo dalla prima frase. Non tanto è decisivo il piano dell'*essere*, la circostanza che i desiderata ricondotti implicitamente da Kant alla concezione articolata da Platone nel V libro della *Repubblica* siano di assai improbabile realizzazione, quanto il piano del *dover essere*: non è 'da desiderare', non rappresenta un miglioramento e quindi un progresso per il genere umano che i due ruoli non vengano distinti. E l'argomento di Kant è tanto semplice quanto potente: il « Besitz der Gewalt [...] » incide inevitabilmente sulla formazione, corrompendola, del « freie[s] Urteil der Vernunft ». Kant non va oltre. La cosa gli sembra talmente chiara ed evidente da non richiedere ulteriori spiegazioni. Preso alla lettera, quanto detto da Kant è assai radicale,

(34) KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 228. Corsivo nel testo originale. « Che però re e popoli regali (che dominano se stessi secondo leggi di uguaglianza) non facciano indebolire o ammutolire la classe dei filosofi, ma la lascino parlare pubblicamente, è indispensabile a entrambi per illuminare la loro attività, e, poiché questa classe è secondo la sua natura incapace di cospirazioni e conciliaboli, non è esposta al sospetto di fare *propaganda* per maldicenza ». KANT, *Sette scritti politici liberi*, cit., *Per la pace perpetua*, p. 178. Ho corretto la traduzione dell'espressione « schwinden [lassen] » con « far indebolire » (Kant parla di *schwinden*, non di *verschwinden* [lassen], sebbene con la scelta di tale termine egli crei la possibilità di costruire una latenza fatta di *verschwinden* [lassen]). Non colgono il senso anche la traduzione di Merker: « non lascino perdere o ammutolire la classe dei filosofi » (KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 27), quella di Solari e Vidari « non lascino perdere o ridurre al silenzio la classe dei filosofi » (in KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 316), quella di Bordiga « non facciano sparire o tacere i filosofi » (KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 80), e quella di Filippo Gonnelli « non facciano scomparire o ammutolire la classe dei filosofi » (in Immanuel KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Bari 2007, p. 188).

difficilmente accettabile per il 'mondo': il « *Besitz der Gewalt* », il possesso della forza e il connesso potere politico corrompono inevitabilmente, non vi è speranza di sottrarsi ai loro nefasti effetti per quel che concerne la *libera* formazione del *giudizio*. Il mondo, gli affari terreni, gli ambiti della politica, dell'economia, del militare, e così via, in cui giocano un ruolo essenziale la *Gewalt* e la *Macht*, il poter impiegare la forza fisica e poter influire, avere effetti sul comportamento se non addirittura sul pensiero altrui, in breve: il mondo della *Praxis* si trova in dissonanza ineliminabile con il giudizio libero tipico della filosofia. Ma d'altro canto, ecco l'ulteriore *Pointe*: il mondo non deve nemmeno essere governato dai filosofi! Kant sceglie così la strada 'di teoria dei sistemi *ante litteram*' della netta differenziazione funzionale. Emerge la contrapposizione tra Königsberg e Berlin, tra filosofi da una parte e giuristi e politici dall'altra, con conseguente rotazione dell'asse dello *Streit*, del conflitto interuniversitario delle facoltà dal piano tendenzialmente verticale e quindi gerarchico dello *Streit* come configurato a partire dal Medioevo a un piano orizzontale e quindi tendenzialmente egualitario ispirato (almeno anche) dal modello politico parlamentare fatto di *maggioranza* vs. *opposizione*, *destra* vs. *sinistra* ⁽³⁵⁾.

⁽³⁵⁾ In questo senso vedi con riferimento allo *Streit der Fakultäten* REINHARD BRANDT, *Universität zwischen Selbst - und Fremdbestimmung. Kants "Streit der Fakultäten"*, Berlin 2003, pp. 39 ss., esemplarmente p. 40: « Ohne daß Kant hierüber ausführlich spricht, ist mit der Rechts-Links-Differenz eine für den gesamten *Streit* (wenigstens in den ersten beiden Abschnitten) konstitutive Idee angesprochen. Der rechte Flügel, also die oberen Fakultäten, ist am Status quo interessiert, die Opposition dagegen am Fortschritt, an der Bewegung hin zur Verwirklichung der Vernunft; die Rechte ist also konservativ, die Linke, zu der uns die Vernunft nötigt, ist progressiv ». Corsivo nel testo originale. « Senza che Kant ne parli per esteso, la differenza destra-sinistra riguarda un'idea che è costitutiva dell'intero *conflitto* (almeno nelle prime due sezioni). L'ala destra, cioè le facoltà superiori, è interessata allo status quo, l'opposizione, invece, al progresso, al movimento verso la realizzazione della Ragione; la destra è quindi conservatrice, la sinistra, a cui la Ragione ci costringe, è progressista ». Hannah Arendt dà a questo profilo egualitario una tale importanza da sostenere che con Kant la problematica del conflitto tra filosofia e politica viene 'neutralizzata'. Vedi HANNAH ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago 1982, tr. in italiano di Pier Paolo Portinaro, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, con un saggio interpretativo di Ronald Beiner, Genova 1990, p. 48. Sulla concezione di Hannah Arendt vedi oltre in questo testo *sub* B), V).

Si può cercare di fare un poco di luce sull'assai stringato argomento con cui Kant fonda il ritiro dei filosofi dall'ambito della politica, per usare un termine kantiano, dal « Gehege », dal « recinto » della politica, ricorrendo a una *Vorarbeit*, un lavoro preparatorio di Kant (non a *Zum ewigen Frieden*, ma) alla *Rechtslehre*, che viene pubblicata nel 1797 ⁽³⁶⁾. In essa Kant si esprime con sarcasmo nei confronti dei sostenitori del « Philosophen-Könige-Satz », del « principio dei Re-filosofi ». Esso sarebbe quanto sostenuto da « vorwitzige (naseweise) Klüglinge » ⁽³⁷⁾, « intelligentoni saccenti (saputelli) ». Nella *Vorarbeit*, intitolata non a caso « Überschrift von der Rechtslehre zur Ethik », « Passaggio dalla dottrina del diritto all'etica », Kant espone il modo in cui « ein Schritt nach dem anderen », « passo dopo passo » deve instaurarsi tramite il diritto e poi, ecco lo *Überschritt*, tramite l'etica il *progredire* e quindi il *progresso* verso una « pace con salde fondamenta ». In un primo « Schritt », appunto in un primo « passo » Kant illustra così la dinamica del progredire da un « ordine delle cose » all'altro:

Jeder Überschrift aus einer Ordnung der Dinge zu einer anderen [...] also auch der von einer Wissenschaft wie die Rechtslehre ist zur Ethik enthält einen Zustand des Augenblicks der nicht ein Überspringen ist einen Augenblick in welchem die Wissenschaft weder zu dem einem noch dem andern Zustande gehört sondern einen solchen des Schrittes da jeder Fus aus seinem besondern von einem andern verschiedenen Boden steht (styx interfusa coerctet) und nur aufgehoben wird wenn der andere fest steht ⁽³⁸⁾.

⁽³⁶⁾ *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Band XXIII, Dritte Abteilung *Handschriftlicher Nachlaß*, Zehnter Band, *Vorarbeiten und Nachträge*, Berlin 1955, pp. 353 ss., p. 353.

⁽³⁷⁾ Ivi, p. 354.

⁽³⁸⁾ *Kant's Gesammelte Schriften*, a cura della Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. XXIII, Dritte Abteilung, *Handschriftlicher Nachlaß*, Zehnter Band, *Vorarbeiten und Nachträge*, Berlin 1955, *Überschrift von der Rechtslehre zur Ethik*, in *Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten, Erster Theil Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, V. *Vorarbeiten zum öffentlichen Recht*, Loses Blatt E 23, Erste Seite, p. 353. « Ogni passaggio da un ordine delle cose a un altro [...] cioè anche quello da una scienza come la dottrina del diritto all'etica contiene uno stato dell'istante che non è un 'fare un salto', un istante nel quale la scienza non appartiene né all'uno e nemmeno all'altro stato ma un [istante] che è quello del passo poiché ogni piede sta dal suo terreno particolare da un altro terreno diverso (styx interfusa coerctet) e viene sollevato soltanto quando l'altro poggia saldamente ».

In un *secondo passaggio* Kant struttura il rapporto tra *Rechtslehre* e *Tugendlehre* con riguardo al fine di dare un « fondamento saldo alla pace »:

Der fest gegründete Frieden bey dem größern Verkehr der Menschen unter einander ist diejenige Idee durch welche allein der Überscritt von den Rechts- zu den Tugendpflichten möglich gemacht wird, indem wenn die Gesetze äußerlich die Freyheit sichern die Maximen aufleben können sich auch innerlich nach Gesetzen zu regieren und umgekehrt diese wiederum dem gesetzlichen Zwange durch ihre Gesinnungen den Einflus erleichtern so daß friedliches Verhalten unter öffentlichen Gesetzen und friedfertige Gesinnungen (auch den inneren Krieg zwischen Grundsätzen und Neigungen abzustellen) also Legalität und Moralität in dem Friedensbegriffe den Unterstützungspunct des Überscritts von der Rechtslehre zur Tugendlehre antreffen ⁽³⁹⁾.

Prima viene la sicurezza della libertà esterna tramite i *Gesetze*, le leggi. Una volta assicurata questa, tale sicurezza in un processo nel vero senso della parola 'virtuoso' può influire positivamente sul foro interno, sulla *Gesinnung*, facendo quindi riconoscere come buone, come eticamente accettabili le norme accettate solo sul piano esterno, in forza della minaccia dell'impiego della coazione in caso di inosservanza. Il processo 'virtuoso' prosegue con un'inversione ulteriore e cioè con un ulteriore *Überscritt*, questa volta dall'etica al diritto: l'accettazione delle norme giuridiche fa sì che il comportamento conforme risulti meno difficoltoso. Insomma: se vi sarà una rivoluzione, o meglio: una riforma, questa per Kant passerà per il diritto e non certo per l'etica. E subito a seguire Kant precisa e articola ulteriormente la sua concezione del primato del diritto e quindi della forza del diritto rispetto all'etica ai fini del raggiungimento della 'sicurezza della libertà sotto le leggi pubbliche'. Pensare invece che si debba procedere in senso inverso, dall'etica al diritto,

⁽³⁹⁾ Ivi, pp. 353 s. « La pace saldamente fondata nel grande relazionarsi degli esseri umani gli uni con gli altri, è quell'idea tramite la quale soltanto viene reso possibile il passaggio dagli obblighi giuridici a quelli etici, nel momento in cui se le leggi assicurano esternamente la libertà si possono ravvivare anche le massime di governare secondo leggi internamente e dall'altra parte queste di nuovo tramite le loro disposizioni agevolano l'influsso della coazione della legge in modo che il comportamento pacifico sotto leggi pubbliche e le disposizioni desiderose di pace (anche nel deporre la guerra interna tra principi e tendenze) cioè legalità e moralità colgano nel concetto di pace il punto di appoggio per il passaggio dalla dottrina del diritto alla dottrina della virtù ».

dalla metánoia all'osservanza esterna delle norme, questo è secondo Kant l'atteggiamento infantile e ingenuo di chi nella scia del Platone della *Repubblica* vuole insegnare ai re come governare:

Aber zu diesem durch öffentliche Gesetze gesicherten Frieden (status iustificus) zu gelangen ist es nicht erst der Schritt von der Tugend- zur Rechtspflicht überzuschreiten sondern vielmehr umgekehrt (si vis pacem para bellum) von den Rechtsgesetzen zu dem der Tugend fortzuschreiten mithin nicht als vorwitzige (naseweise) Klüglinge Königen Weisheitslehren zu geben (wozu der Satz gehört: dass es nur dann gut um die Völker stehen würde wenn entweder die Könige philosophirten oder die Philosophen Könige wären) ⁽⁴⁰⁾.

Kant insomma in questa *Vorarbeit* rifiuta l'idea che i filosofi debbano dare consigli come 'filosofi morali' ai politici, in breve: che debbano fare da 'consulenti politici' alla luce dei principi morali elaborati nell'ambito filosofico, quindi in forza di una *Weisheitslehre* (e non di una *Klugheitslehre*!), e riconduce questo suo rifiuto al rifiuto più specifico del principio dei « Re-filosofi ».

Quanto al passaggio successivo che chiude il *Geheimer Artikel*, in esso Kant, dopo aver tracciato i confini della facoltà filosofica, ne indica la 'giurisdizione' e, con implicito aggancio al suo scritto sulla *Aufklärung* del 1784 « Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? » fa valere il diritto della ragione filosofica ad articolarsi nella sua funzione critica *öffentlich*, e cioè sia sul piano pubblico 'interno' che sul piano più propriamente internazionale e cosmopolitico, secondo la struttura 'ascendente' della costruzione della pace in forza del diritto formulata da Kant in *Zum ewigen Frieden*. E qui Kant mette per così dire le mani avanti, ovvero: risponde a un'obiezione che potrebbe essergli formulata, quella della « Parteilichkeit », della « faziosità ». Proprio la debolezza dei filosofi, il loro essere senza potere, oggi diremmo: senza 'robusti' *network* politici ed economici, garantisce, 'certifica' la loro indipendenza, l'essere i loro giudizi formati in modo libero, il loro partecipare al solo club o al

⁽⁴⁰⁾ Ivi, p. 354. « Ma arrivare a questa pace assicurata tramite leggi pubbliche (status iustificus) non è soltanto il passo di passare dall'obbligo della virtù all'obbligo giuridico, ma piuttosto al contrario (si vis pacem para bellum) di progredire dalle leggi del diritto a quella della virtù e con ciò non di dare lezioni di saggezza come intelligentoni saccenti (saputelli) (laddove qui appartiene la frase che i popoli starebbero bene solo se o i re filosofeggiassero o i filosofi fossero Re) ».

solo partito della ragione, cioè a *nessun club*, a *nessun* partito o associazione politica, pubblica o segreta che essa sia.

Di nuovo: Königsberg e non Berlino a garanzia della scientificità, veridicità e conformità a giustizia di quanto affermato pubblicamente dai filosofi con la parola e soprattutto con lo scritto, il *medium* per eccellenza per la comunicazione filosofica e scientifica nella prospettiva kantiana ⁽⁴¹⁾.

⁽⁴¹⁾ In realtà Kant in un primo momento arriva addirittura a sostenere le ragioni dei filosofi nei confronti dei politici (e dei loro 'servitori' per eccellenza, i giuristi), in un modo che egli stesso ritiene in un secondo momento eccessivo, e che lo induce a 'ricalibrare i suoi argomenti'. Si veda ampiamente su questo nel testo a seguire *sub* II, 4), *a*).

C.
LE PRINCIPALI INTERPRETAZIONI
DELL'ARTICOLO SEGRETO

I. Della pericolosità della *polis* per i filosofi e come neutralizzare il pericolo (Hannah Arendt). — II. Del fine politico dei « königliche Völker » (Werner Schneiders). — III. Kant e il suo tempo (Georg Cavallar). — IV. Della 'differenziazione funzionale' tra politica e filosofia (Volker Gerhardt). — V. Del ruolo decisivo dell'antropologia pessimistica kantiana (Otfried Höffe). — VI. Della separazione dei poteri nell'Articolo segreto (Reinhard Brandt).

A seguire mi dedicherò alla ricostruzione in via esemplare della letteratura che si è confrontata con l'*Articolo segreto* ⁽¹⁾ concentran-

⁽¹⁾ Per ulteriori concezioni si vedano: RUDOLF MALTER, *Nachwort*, in IMMANUEL KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, a cura di Rudolf Malter, Stuttgart 1984, pp. 69 ss., pp. 84 s.; MARIO A. CATTANEO, *Dignità umana e Pace perpetua: Kant e la critica della politica*, Padova 2002, pp. 72 ss.; GEORG GEISMANN, *Kants Rechtslehre vom Weltfrieden*, in « Zeitschrift für philosophische Forschung », 37 (1983), pp. 363 ss., p. 386 (che sottolinea l'elemento 'professionalizzante' della filosofia: « Wer eine Welt schaffen will (und soll), die dem Menschen als Vernunftwesen und damit als freiem Wesen einzig gemäß ist, der soll auch der professionellen Stimme der Vernunft Gehör schenken », corsivo mio. « Chi vuole (e deve) creare un mondo che sia unicamente in accordo con l'essere umano come essere di ragione e quindi come essere libero, deve anche mettersi in ascolto della voce professionale della ragione »); ARTHUR KAUFMANN, *Gerechtigkeit — der vergessene Weg zum Frieden*, München 1986, p. 123: « Ein Wissenschaftler, der sich den Staatsgeschäften oder einer Bewegung vorschreibt, tritt unter anderen Gesetze als die der Vernunft. Es mag von hohem Verantwortungsbewußtsein zeugen, wenn ein Wissenschaftler sich solchen Aufgaben zur Verfügung stellt; er darf nur nicht den Anspruch erheben oder den Anschein erwecken, daß er dann noch als Wissenschaftler fungiere »; « Uno scienziato che si dedica agli affari di Stato o a un movimento si sottopone a leggi diverse da quelle della ragione. Può testimoniare un alto senso di responsabilità il fatto che uno scienziato si metta a disposizione per tali compiti; egli non deve però pretendere o dare l'impressione di fungere ancora da scienziato »;

domi sull'elemento essenziale della soluzione fornita da Kant alla questione posta da Platone dei « Philosophenkönige », dei « Re-filosofi » nella sua connessione con la questione dello *Streit* tra filosofi e giuristi e soprattutto con l'argomento fornito da Kant per fondare la sua riconfigurazione del rapporto tra filosofia da una parte e diritto e politica dall'altra, basato sulla chiara distinzione tra *Gewalt* e *Vernunft/Wahrheit*. Come già anticipato, Kant spiega il ripiegamento da lui proposto dei filosofi con la loro *raison filosofica* e i loro « Grundsätze » i loro « principi » rispetto ai giuristi e ai loro « Aussprüche », le loro « sentenze », con un argomento lapidario: « der Besitz der Gewalt [verdirbt] das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich [...] » ⁽²⁾ e affianca alla figura dei « Re-filosofi » quella dei « popoli-regali ». La letteratura sull'*Articolo segreto* tende se non ad aggirare, ad affrontare con una certa circospezione i problemi posti dall'*Articolo segreto*. A seguire verranno analizzate e discusse le principali ricostruzioni dell'*Articolo segreto* seguendo una prospettiva storico-filosofica per mettere in luce lo svilupparsi del confronto tra i vari approcci interpretativi del tema dei 'Re-filosofi' e dei 'popoli-Re' nell'*Articolo segreto* a partire dalla seconda metà del secolo scorso.

I) *Della pericolosità della polis per i filosofi e come neutralizzare il pericolo (Hannah Arendt).*

Nel saggio « Che cos'è l'autorità? », pubblicato nel 1961 in *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* ⁽³⁾, Hannah Arendt affronta la questione dei *Philosophenkönige* tra Platone e Kant nell'ambito della trattazione della questione del rapporto tra il pensiero greco e il concetto di autorità. Il punto di partenza argomentativo è dato dal concetto romano di *auctoritas*, nel suo collegamento con le dimensioni della tradizione e della religione. Arendt scrive:

EBERL/NIESEN, in *Immanuel Kant Zum ewigen Frieden*, Kommentar von Oliver Eberl und Peter Niesen, Berlin 2011, pp. 280 ss.; FRÉDÉRIK RIMOUX, *Kants Rechtstheorie vom Weltfrieden. Zwischen apriorischen Rechtsprinzipien und politischer Praxis*, Dissertation, Universität Tübingen, 2015, p. 216.

(2) KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 228.

(3) HANNAH ARENDT, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York 1961, tr. it. di Tania Gargiulo in Id., *Tra Passato e futuro*, introduzione di Alessandro Dal Lago, Milano 1991.

Il pensiero greco non è mai andato tanto vicino al concetto di autorità quanto nella *Repubblica* di Platone, in cui la realtà della *polis* viene raffrontata con un utopistico governo della ragione, personificata dal filosofo-re. Il motivo che faceva porre la ragione al governo della sfera politica, era a sua volta esclusivamente politico, sebbene l'aver sperato che la ragione si risolvesse in un mezzo coercitivo abbia avuto sulla filosofia effetti forse non meno decisivi di quanto non ne abbia avuti sulla politica in Occidente ⁽⁴⁾.

Arendt sottolinea *da un lato* che la posizione critica di Aristotele nei confronti della concezione dei « Re-filosofi » di Platone è presumibilmente da ricondurre al potenziale violento e antidemocratico che Aristotele scorgeva nella proposta di Platone; *dall'altro lato*, ed è questo che è di particolare rilievo nel presente contesto, Arendt evidenzia la netta cesura operata invece da Kant:

Aristotele sembra riconoscere la fatale somiglianza tra il filosofo-re di Platone e il tiranno greco, e anche tutto il danno che il dominio di tale sovrano poteva arrecare alla sfera politica dello Stato; ma, per quanto ne so, solo Kant, nella sua replica a Platone, ha sottolineato il pericolo al quale anche la filosofia viene esposta da tale connubio tra ragione e governo ⁽⁵⁾.

Arendt fa espresso riferimento con riguardo ad Aristotele in una nota corrispondente a un frammento del dialogo di Aristotele purtroppo perduto dal titolo « Sulla monarchia ». Questo recita:

Non solo non era necessario che un re diventasse filosofo, ma avrebbe costituito un vero e proprio ostacolo al suo lavoro; tuttavia, era necessario (che un buon re) ascoltasse il vero filosofo e ne gradisse il consiglio ⁽⁶⁾.

Il punto qui sottolineato da Arendt è importante. Kant sposta la discussione. Con Kant il problema ora non è dato solo dal « Re-filosofa », come invece vale per Aristotele, per esempio da Friedrich (non più « der Große » ma nel frattempo divenuto soltanto) II oppure da Friedrich Wilhelm II, ma anche e soprattutto dal « Filosofo-re », esemplarmente: da Platone che per ipotesi divenga importante politico di Atene o, esempio molto più attuale, da Kant stesso che divenga importante consulente della Repubblica francese

⁽⁴⁾ ARENDT, *Tra Passato e futuro*, cit., p. 149.

⁽⁵⁾ *Ibidem*.

⁽⁶⁾ Ivi, p. 149 nota 8, p. 300 con riferimento a KURT VON FRITZ, *The Constitution of Athens, and Related Texts*, 1950.

nel 1796 (7). Ma pur riconoscendo a Kant di aver colto uno dei punti deboli della concezione platonica, Arendt afferma che l'argomento fatto valere da Kant contro la teoria del « Re-filosofo » non risulta decisivo, « non tocca il cuore del problema » (8), senza tuttavia fornire né una spiegazione del detto di Kant e nemmeno dire chiaramente quale sia il « cuore del problema ». In realtà, a ben vedere si capisce ben presto a che cosa si riferisca Hannah Arendt. Arendt vede come una sorta di 'peccato originale' della filosofia occidentale la separazione tra filosofia e politica con il connesso secolare conflitto tra il pensiero e la prassi, operata da Platone come strategia *politica* (e non filosofica!) per risolvere il problema della sopravvivenza dei filosofi nella *Polis*. Arendt infatti scrive subito a seguire:

Platone voleva che fossero i filosofi a governare la città a causa del conflitto esistente tra il filosofo e la *polis*, o dell'ostilità della *polis* verso la filosofia. Tale inimicizia, rimasta latente qualche tempo, aveva finalmente mostrato di attentare direttamente alla vita del filosofo in occasione del processo e della condanna a morte di Socrate. *In termini politici*, la filosofia di Platone indica la ribellione del filosofo contro la *polis*. Il filosofo rivendica il suo diritto a governare, ma non tanto a vantaggio della *polis* e della politica [...], quanto a vantaggio della filosofia e della sua stessa sicurezza personale (9).

La « diretta pretesa del filosofo, del filosofo-re, al potere personale » (10) che è fatta valere nella *Repubblica* si trasforma poi nelle *Leggi* in « rivendicazione impersonale della ragione » (11).

In questo contesto può essere utile per la chiarezza della problematizzazione un passo del successivo *On Revolution*, pubblicato nel 1963. Nel sesto capitolo, intitolato « La tradizione rivoluzionaria e il suo tesoro perduto », Arendt in una nota a piè di pagina dedicata al « pregiudizio contro la teoria » (12) da parte dei rivoluzionari statunitensi argomenta contro la pretesa 'specificità americana':

(7) Su questo punto vedi oltre nel testo *sub D*), II).

(8) ARENDT, *Tra Passato e futuro*, cit., p. 149.

(9) Ivi, pp. 149 s. Corsivo mio.

(10) Ivi, p. 157.

(11) *Ibidem*.

(12) Che è la traduzione dell'espressione « anti-theoretical bias » alla nota a p. 316 dell'originale inglese.

Questa tendenza, in realtà, non è né antiteoretica in sé, né specifica di una 'mentalità' americana. L'ostilità fra filosofia e politica, appena velata dall'esistenza di una filosofia della politica, è stata la disgrazia della scienza politica occidentale nonché della tradizione filosofica occidentale fin da quando gli uomini d'azione si sono separati dagli uomini di pensiero — ossia fin dalla morte di Socrate. L'antico conflitto assume significato e rilievo solo nel campo strettamente secolare e perciò ha avuto un ruolo del tutto secondario durante i lunghi secoli in cui la religione e gli interessi religiosi hanno dominato la sfera politica: ma era ben naturale che assumesse rinnovata importanza al momento della nascita, o della rinascita, di una sfera autenticamente politica, ossia nel corso delle rivoluzioni moderne ⁽¹³⁾.

Il problema fondamentale è insomma quello della separazione del *pensiero* dall'*azione*, della *teoria* dalla *prassi*, a partire dalla reazione di 'politica della filosofia' di Platone all'uccisione del suo maestro Socrate da parte della *polis*. E secondo Hannah Arendt la separazione tra filosofia e politica, tra teoria e prassi non funziona. Kant vede il pericolo che la politica rappresenta per la filosofia e quindi propone la ricetta della *Ausdifferenzierung*, della *differenziazione funzionale*. Ma si tratta di un gioco fatto in una costellazione per definizione perdente. Per questo Arendt afferma con la sua frase sibillina che Kant con il suo *Spruch* « non tocca il cuore del problema » ⁽¹⁴⁾. La giusta risposta al problema per Arendt non è quindi data dalla separazione tra filosofia e politica, tra ragioni della ragione e ragioni del potere, ribadita da Kant, seppur in un'ottica diversa, ma dalla corretta tematizzazione della questione dell'agire politico, dell'agire in uno spazio pubblico comune che, per dirlo con Kant, *non* sia preda delle « Praktiken » e delle « Kabalen » dei giuristi e dei loro sodali, i politici, in un ambito in cui pensiero e azione siano uniti, ovvero non siano mai stati separati.

Nelle lezioni su Kant tenute nel 1970 alla *New School for social research* e pubblicate postume, Hannah Arendt tocca nuovamente il tema dei *Philosophenkönige* in Kant e compie uno spostamento rispetto a quanto da lei sostenuto nove anni prima nel saggio sull'autorità. Dopo aver tematizzato il problema del rapporto tra filosofi e politici nella *Repubblica* di Platone, Arendt ricostruisce

⁽¹³⁾ HANNAH ARENDT, *On Revolution*, New York 1963, pp. 316 s. note 1, tr. it. *Sulla rivoluzione*, Torino 2006 e 2009, p. 251 nota 1.

⁽¹⁴⁾ ARENDT, *Tra Passato e futuro*, cit., p. 149.

brevemente il rapporto interno tra la triade Platone/Aristotele/Kant, dopo aver marcato un'importante distinzione tra Kant e i filosofi della Grecia classica. Kant non ha per Arendt una concezione elitaria della filosofia. La capacità di « philosophieren » ovvero il « Denken der Vernunft » è data infatti a tutti gli esseri umani:

Il filosofare, il pensare della ragione, che trascende i limiti di ciò che può essere conosciuto, i confini dello scibile umano, è per Kant un 'bisogno' universale dell'uomo, di quella sua facoltà che è la ragione. Questo bisogno non oppone i pochi ai molti ⁽¹⁵⁾.

Se la differenza fondamentale non è più data dalla contrapposizione tra i pochi 'eletti', cioè i filosofi e i molti 'non eletti', cioè 'il resto' dei facenti parte della *polis* — dopo il 'tradimento' della filosofia con il processo e la condanna a morte di Socrate, 'il filosofo *par excellence*' — per i filosofi assai pericolosa, allora il problema fondamentale posto da Platone con Kant perderebbe di consistenza:

Con il venir meno di questa secolare distinzione, tuttavia, è accaduto qualcosa di curioso. L'inclinazione del filosofo a occuparsi di politica scompare, egli non ha più alcun interesse particolare per la politica. Viene meno l'interesse soggettivo e la richiesta di un potere o di una costituzione che protegga il filosofo dalla moltitudine ⁽¹⁶⁾.

Arendt ricorda che sì Kant segue Aristotele contro Platone « nel ritenere non che i filosofi dovrebbero governare bensì che i governanti dovrebbero essere disposti a prestare ascolto ai filosofi » ⁽¹⁷⁾. Tuttavia Kant si distingue nettamente da Aristotele nel momento in cui non accetta la sua tesi del primato della vita filosofica su quella politica ovvero 'della prassi' e della considerazione di quest'ultima come mezzo di realizzazione della prima da parte dei filosofi. La conclusione per Arendt è quindi addirittura quella della 'volatilizzazione' del secolare problema:

Con l'abbandono di questa gerarchia e, insieme ad essa, di tutte le strutture gerarchiche, anche la vecchia tensione tra politica e filosofia si dissolve completamente. Ne consegue che la politica, e la necessità di scrivere una filosofia politica al fine di mettere ordine 'nel manicomio', cessano di essere

⁽¹⁵⁾ ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 48.

⁽¹⁶⁾ Ivi, pp. 48 s.

⁽¹⁷⁾ Ivi, p. 49.

un compito urgente per il filosofo. La politica non è più, per dirla con Éric Weil, 'une préoccupation pour les philosophes; elle devient, ensemble avec l'histoire, un problème philosophique [...]'⁽¹⁸⁾.

La posta in gioco per Hannah Arendt è quella della protezione del filosofo « dalla moltitudine ». E l'approccio radical-egualitario di Kant neutralizzerebbe la tensione esistente a partire da Platone tra filosofi e politici (noi aggiungiamo con Kant: nonché con i giuristi, i 'rappresentanti' del potere statale) come 'parte' o 'rappresentanti' della moltitudine. Ma davvero si tratta di una ricostruzione plausibile? Il problema qui è dato dallo scarto tra *potenza* e *atto*. È vero che nella prospettiva kantiana tutti gli esseri umani possono *räsonnieren*, possono ragionare. Ma è anche vero che essi possono anche non farlo. Per coloro che vogliono impiegare correttamente la ragion pratica sussiste sempre il pericolo rappresentato dai loro *Mitmenschen*, i loro *consimili* ancora non sufficientemente 'illuminati' e ancora troppo inclini a risolvere le eventuali controversie ricorrendo alla forza ovvero al potere invece che a un produttivo *Streit* tra leali concorrenti. La questione è quindi quella di proteggere il filosofo ovvero tutti coloro che in quanto *philosophieren*, filosofeggiano, possono costituire un pericolo per il governo ovvero per l'apparato statale, fatto appunto in primo luogo (sempre meno ma ancora) di giuristi come rappresentanti del potere politico, che 'governa' in nome e per conto della moltitudine. E tale problema resta, eccome, anche interpretando Kant in una prospettiva radical-democratica.

II) *Del fine politico dei « königliche Völker » (Werner Schneiders).*

In un importante articolo del 1981 Werner Schneiders ricostruisce e confronta le concezioni di Platone e Kant sulla questione dei « Philosophen-Könige ». Schneiders mette fin dall'inizio le carte in tavola: la posta in gioco è quella che riguarda non il « Re-filosofo », ma il « Filosofo-re », il 'fare' politica dei filosofi tramite la filosofia politica. Con le parole di Schneiders:

⁽¹⁸⁾ *Ibidem*. Quando parla di « mettere ordine 'nel manicomio' » Hannah Arendt allude a un testo di Pascal da lei citato precedentemente a chiusura della terza lezione. Cfr. *ivi*, p. 38.

Was mich interessiert, ist la Frage nach der möglichen politischen Kompetenz der Philosophie, genauer gesagt, die Möglichkeit einer philosophischen Politik als Ziel der politischen Philosophie ⁽¹⁹⁾.

Schneiders provvede quindi *in un primo passaggio* a ricostruire la concezione di Platone del « Re-filosofo », *in un secondo passaggio* a ricostruire il modello kantiano del « königliches Volk » e infine *in un terzo passaggio* a trattare brevemente « das Problem der philosophischen Politik » ⁽²⁰⁾. Per quel che concerne la ricostruzione della concezione dei « Re-filosofi » in Platone, Schneiders sottolinea quella che è l'aspettativa fondamentale di Platone, cioè il risolvere, lo *Aufheben* della differenza tra la verità, appannaggio dei filosofi, e il potere politico, appannaggio dei politici, riunendo in una sola persona le figure del filosofo e del politico:

Platon erwartet die Heilung des Staates von der Aufhebung einer Differenz, die er als Mißverhältnis betrachtet, nämlich vom Zusammenfall dessen, was bisher auseinandergefallen war: politische Macht und Liebe zur Weisheit. Die Vereinigung von Philosophie und Politik soll als Personalunion von Philosoph und Politiker Wirklichkeit werden ⁽²¹⁾.

Schneiders sottolinea giustamente che dei due corni del problema del passaggio del *filosofo* a politico e viceversa del passaggio del *politico* a filosofo a Platone interessa in definitiva solo quest'ultimo:

Praktisch vernachlässigt Platon [...] die erste Möglichkeit, die Machtergreifung der Philosophen, und setzt aus naheliegenden Gründen allein auf das Philosophischwerden eines vorhandenen Regenten — und dies obwohl im idealen Staat dann die Philosophen Herrscher und nicht die Herrscher Philosophen werden ⁽²²⁾.

⁽¹⁹⁾ WERNER SCHNEIDERS, *Philosophenkönige und königliche Völker. Modelle philosophischer Politik bei Platon und Kant*, in « Filosofia oggi », Anno III (aprile-giugno 1981), 2, pp. 165 ss., p. 165. « Ciò che mi interessa è la questione della possibile competenza politica della filosofia o, più precisamente, la possibilità di una politica filosofica come obiettivo della filosofia politica ».

⁽²⁰⁾ Ivi, p. 174.

⁽²¹⁾ Ivi, pp. 166 s. « Platone si aspetta la salvezza dello Stato dalla neutralizzazione di una differenza che egli ritiene essere una discrepanza, ossia dello stare assieme di ciò che finora era stato separato: il potere politico e l'amore per la saggezza. L'unione di filosofia e politica deve diventare realtà come unione personale di filosofo e politico ».

⁽²²⁾ Ivi, p. 167. « In pratica, Platone [...] trascura la prima possibilità, la presa del potere da parte dei filosofi e, per ovvie ragioni, conta solamente sul fatto che un

Ne segue che se sono i re a dover diventare filosofi e se la qualità di re deve essere giustificata alla luce di « besonder[e] ethisch[e] und intellektuell[e] Qualifikationen [...], wobei die Sittlichkeit als Folge der Einsicht gedacht wird [...] » ⁽²³⁾, allora la filosofia in questa prospettiva assume una funzione di legittimazione del potere: « [I]etzlich ist es die Philosophie, die zur Herrschaft legitimiert » ⁽²⁴⁾, « in ultima analisi è la filosofia a legittimare il potere ». A seguire Schneiders analizza il concetto di filosofia nella *Repubblica* di Platone, enucleando « mindestens fünf Momente » ⁽²⁵⁾. Il *primo momento* ha a che fare con la « prinzipielle Unterscheidung zwischen Philosophen und Nicht-Philosophen » ⁽²⁶⁾, con la « distinzione fondamentale tra filosofi e non-filosofi ». Il *secondo momento* ha a che fare con la distinzione « zwischen Meinungsliebenden und Wahrheitsliebenden » ⁽²⁷⁾, « tra amanti dell'opinione e amanti della verità », il *terzo momento* con la « Deutung der Weisheitsliebe als Wesenswissen » ⁽²⁸⁾, con la « significazione dell'amore per la saggezza come conoscenza dell'essenza », il *quarto* con la « Erhebung der Philosophie zum Absoluten », con lo « innalzamento della filosofia all'assoluto », e infine il quinto con il « Praktisch-werden des höchsten Wissens » ⁽²⁹⁾, con il « divenire pratico della conoscenza suprema ». Per quel che concerne il concetto di *filosofo*, Schneiders tiene a sottolineare che nella *Repubblica* è all'opera un filosofo ben qualificato, in realtà un *sophòs*, un 'saggio' che accede insieme ai pochi eletti come lui al mondo delle idee e in particolare alla « idea del Bene », che lo autorizza al « giusto comando » sugli altri:

Ich beschränke mich auf die Behauptung, daß in der 'Politeia' an die Stelle des philosophos, wenn auch nicht expressis verbis, so doch faktisch und zumindest streckenweise, der sophos tritt: also der Weise, der sich sachkundig auf etwas versteht, und zwar auf die höchsten Prinzipien, die Ideen,

governante esistente divenga un filosofo — e questo sebbene nello Stato ideale siano poi i filosofi a diventare governanti, e non i governanti a diventare filosofi ».

⁽²³⁾ *Ibidem*.

⁽²⁴⁾ *Ibidem*.

⁽²⁵⁾ *Ibidem*.

⁽²⁶⁾ *Ibidem*.

⁽²⁷⁾ *Ibidem*.

⁽²⁸⁾ *Ibidem*.

⁽²⁹⁾ *Ibidem*.

deren höchste, die Idee des Guten, er allerdings nur noch in einer nicht methodisch reproduzierbaren Einsicht zu erschauen vermag. Sie soll ihm das Wissen vermitteln, das zur gerechten Menschenführung und damit zur Herrschaft befugt ⁽³⁰⁾.

Il punto di partenza, sottolinea Schneiders, non è quello della *libertà*, ma quello della « richtige Ordnung », del « giusto ordine »:

Die von Platon gesuchte Staatskunde wird, da gegen die als Unordnung verstandene Demokratie gerichtet, vor allem von ihrer Ordnungsfunktion her verstanden (nicht etwa von der Freiheit her). Die Staatskunst besteht wesentlich im Herstellen und Bewahren von richtiger Ordnung; sie ist praktizierte Gerechtigkeit, die jedem das Seine gibt ⁽³¹⁾.

In altri termini: nella prospettiva della *Repubblica* di Platone non si è liberi per commettere il male o 'per fare sciocchezze'. La libertà è sottoposta all'ordine. Il filosofo — e qui impiego un'espressione di Kant proprio perché mi consente di marcare la 'vicina lontananza' di Kant a Platone — come « Verkünder und Ausleger », « annunciatore e interprete » del *Naturrecht*, è tale perché possiede una « königliche Kunst, die auf einer königlichen Wissenschaft beruht » ⁽³²⁾, un'« arte regale, che si basa su di una scienza regale ».

Dalla capacità 'superiore' di cogliere l'idea del bene assoluto deriva la legittimazione del filosofo come politico e, ecco la « versteckte Botschaft », del politico come filosofo, grazie alla filosofia, ovvero alla « teologia filosofica » praticata dal « Re-filosofo », che si rivela in ultima analisi « Re-sacerdote »:

⁽³⁰⁾ *Ibidem*. « Mi limito ad affermare che nella 'Politeia' al posto del *philosophos* subentra, sebbene non *expressis verbis*, almeno di fatto e almeno in parte, il *sophos*: cioè il saggio che ha una comprensione esperta di qualcosa, cioè dei principi supremi, le idee, la suprema delle quali, l'idea del bene, egli è tuttavia in grado di cogliere solo in un'intuizione che non può essere riprodotta metodicamente. Essa gli deve fornire il sapere che lo autorizza a guidare le persone secondo giustizia e quindi a esercitare il potere ».

⁽³¹⁾ *Ibidem*. « L'arte di reggere lo Stato cercata da Platone, poiché è diretta contro la democrazia intesa come disordine, è intesa soprattutto a partire dalla sua funzione ordinatrice (non per esempio a partire dalla libertà). L'arte dello Stato consiste essenzialmente nel produrre e mantenere il giusto ordine; essa è giustizia praticata che dà a ciascuno il Suo ».

⁽³²⁾ Ivi, p. 168.

Das wahre Herrschen ist ein vernünftiges Handeln aufgrund überlegener Einsicht, und der Philosoph besitzt das höchste moralische und metaphysische Grundwissen als Herrschaftswissen. [...] Politik ist wie die Philosophie Sorge für die Seele. Der Staatsmann sorgt für das Glück der Staatsbürger, in dem er vor allem für ihre Tugend sorgt. Der wahre Staatsmann ist der Seelenarzt der polis, der die Bürger über ihre wahren Interessen belehrt, notfalls sie auch gegen ihren Willen zu ihrem Heile führt. So erweist sich der Philosophenkönig letztlich als Priesterkönig [...]. Die Sophokratie oder Epistemokratie ist letztlich philosophische Theologie; und der wahre Staat, in dem das wahre Wissen herrscht, ist eine philosophische Theokratie ⁽³³⁾.

Tale « teocrazia filosofica » ha degli evidenti tratti assolutistici e antilibertari in forza del « wahres Wissen », del sapere *vero* e quindi tendenzialmente *autoritario*, sul quale essa fonda il suo potere:

In der Idee des Philosophenkönigs scheint sich [...] gegen Platons eigene Intention ein gewisser absolutistischer Anspruch anzumelden: Absolutismus im Sinne einer der Tendenz nach absoluten Herrschaft auf der Basis eines der Tendenz nach absoluten Wissens ⁽³⁴⁾.

Da una parte vi sono i pochi filosofi, che hanno una sorta di « Wahrheitsmonopol », dall'altra tutti gli altri, per i quali « die Wahrheit, nach der sie leben sollen, uneinsichtig bleibt » ⁽³⁵⁾. Mentre i primi hanno accesso al *logos*, ai secondi questo deve essere comunicato « in der Form des Mythos, ja des Pseudos [...] » ⁽³⁶⁾. Il risultato è quello di un sistema a due classi in cui la libertà ha un ruolo del tutto secondario e non sembra nemmeno essere appannaggio dei filosofi:

⁽³³⁾ *Ibidem*. « Il vero governo è un agire razionale basato su di un'intuizione superiore, e il filosofo possiede il sapere fondamentale supremo morale e metafisico come sapere del governo. [...] La politica, come la filosofia, è cura dell'anima. L'uomo di Stato si preoccupa della felicità dei cittadini dello Stato, in quanto si preoccupa soprattutto della loro virtù. Il vero uomo di Stato è il medico dell'anima della polis, che istruisce i cittadini sui loro veri interessi e, se necessario, li conduce alla loro salvezza anche contro la loro volontà. Così il re-filosofo si rivela alla fine re-sacerdote [...]. La sofocrazia o epistemocrazia è in definitiva una teologia filosofica; e il vero Stato, in cui regna la vera conoscenza, è una teocrazia filosofica ».

⁽³⁴⁾ *Ibidem*. « Nell'idea del re-filosofo sembra annunciarsi una certa pretesa assolutistica [...] contro l'intenzione propria di Platone: assolutismo nel senso di un potere che tende ad essere assoluto sulla base di un sapere che tende ad essere assoluto ».

⁽³⁵⁾ *Ibidem*. « la verità, secondo la quale essi debbono vivere, resta non evidente ».

⁽³⁶⁾ *Ibidem*.

Selbst die Philosophen haben anscheinend nur die vernünftige Freiheit, das Wahre zu erkennen und das Gute zu tun; eine andere Freiheit haben sie und brauchen sie nicht mehr. Die Masse der Nichtphilosophen hingegen, die per definitionem die menschenmögliche Wahrheit nicht erkennen kann, kann nicht aus eigener Vernunft und Freiheit erkennen und handeln. Sie bleibt letztlich durch die Vernunft der Philosophen, die die nicht vorhandene Vernunft der Nichtphilosophen zu vertreten beanspruchen muß, fremd- oder außengesteuert ⁽³⁷⁾.

Schneiders conclude infine la sua ricostruzione del pensiero di Platone sul tema dei « Re-filosofi » facendo valere l'esperienza di Platone come « Berater in den Dienst des Königs » ⁽³⁸⁾, come « consigliere al servizio del Re » così come tratteggiata presumibilmente dallo stesso Platone nella *Settima lettera*. Una tale *Praxis* indicherebbe la strada « zu einer Einheit von Philosophie und Politik bei institutioneller Trennung von Raten und Regieren [...] » ⁽³⁹⁾, « a un'unità di filosofia e politica in presenza di una separazione istituzionale tra consigliare e governare [...] ».

A seguire in un *secondo passaggio* Schneiders ricostruisce la concezione con la quale Kant rigetta la proposta di Platone dei « Re-filosofi » come « unrealistisch und verderblich », « irrealistica e corruttiva » ⁽⁴⁰⁾. Giustamente Schneiders sottolinea che, a differenza di Platone, Kant è interessato *direttamente* alle sorti della filosofia e solo indirettamente a quelle della politica:

Während Platon die Rettung der Politik durch die Philosophie erhofft, möchte Kant zunächst einmal die Philosophie vor der Politik bewahren. Allerdings würde die durch Politik verdorbene Philosophie auch der Politik nicht mehr nützen können, und insofern dient ihre Reinerhaltung letztlich auch der Politik ⁽⁴¹⁾.

⁽³⁷⁾ Ivi, p. 169. « I filosofi stessi sembrano avere solo la libertà razionale di riconoscere il vero e di fare il buono; non hanno un'altra libertà e non ne hanno più bisogno. La massa dei non-filosofi invece, che per definizione non può riconoscere la verità umanamente possibile, non può conoscere e agire a partire dalla propria ragione e libertà. In definitiva, essa resta controllata in via eteronoma o esterna dalla ragione dei filosofi, che deve pretendere di sostituire la ragione inesistente dei non-filosofi ».

⁽³⁸⁾ Ivi, p. 170.

⁽³⁹⁾ *Ibidem*.

⁽⁴⁰⁾ *Ibidem*.

⁽⁴¹⁾ Ivi, p. 171. « Mentre Platone spera nella salvezza della politica tramite la filosofia, Kant vorrebbe innanzitutto preservare la filosofia dalla politica. Tuttavia, la

La filosofia deve essere preservata dalla corruzione causata dalla politica. In tal modo essa è messa in grado di svolgere la sua funzione critica e di controllare ed eventualmente 'correggere' i vizi e le mancanze della politica. Kant si rifarebbe così « an das Modell einer philosophischen Politikberatung [...], das zu den Lieblingsideen der Philosophie des aufgeklärten Absolutismus gehörte » ⁽⁴²⁾, « al modello di una consulenza politica filosofica [...], che costituiva una delle idee preferite della filosofia dell'assolutismo illuminato ».

Secondo Schneiders Kant non considererebbe la sua come una posizione di ripiego e una « Reduktionsstufe eines Einheitsideals » ⁽⁴³⁾, un « livello di riduzione di un ideale unitario ». Al contrario: Kant riterrebbe « die institutionelle Trennung für allein sachgemäß » ⁽⁴⁴⁾, « idonea solo la separazione istituzionale ». Giustamente Schneiders sottolinea la drastica differenziazione funzionale operata da Kant, che in ultima analisi porta nei fatti la filosofia al rifiuto della consulenza della politica e quindi alla separazione da essa. La 'minimalizzazione' della consulenza della politica viene bilanciata dalla costruzione di un robusto ponte comunicativo tramite il *principio di pubblicità*:

Außerdem schränkt er die Beratung durch die Philosophie vordergründig auf ein Mindestmaß ein. An die Stelle der direkten Beratung tritt nämlich die indirekte, die, gerade weil sie in aller Öffentlichkeit geschieht, als solche verborgen bleibt. [...] Damit schlägt die Minimalisierung der philosophischen Beratung in eine Maximalisierung der politischen Publizität um; und der aufgeklärte Absolutismus wird zum Liberalismus ⁽⁴⁵⁾.

Schneiders valorizza giustamente anche il passo con il quale Kant, chiudendo il *Geheimer Artikel*, sottolinea da un lato la

filosofia corrotta dalla politica non sarebbe nemmeno più utile alla politica, e in questo senso il mantenimento della sua purezza serve in ultima analisi anche alla politica ».

⁽⁴²⁾ *Ibidem*.

⁽⁴³⁾ *Ibidem*.

⁽⁴⁴⁾ *Ibidem*.

⁽⁴⁵⁾ *Ibidem*. « Inoltre esso a prima vista limita al minimo il ricorso al consiglio da parte della filosofia. La consulenza diretta viene infatti sostituita da quella indiretta che, proprio perché avviene in pubblico sotto gli occhi di tutti, rimane nascosta come tale. [...] In tal modo la minimizzazione del ricorso al consiglio della filosofia si trasforma in una massimizzazione della pubblicità politica; e l'assolutismo illuminato diviene liberalismo ».

mancanza di pericolosità dei filosofi e dall'altro la loro utilità tanto per i « Re » quanto per i « popoli-regali ». Egli sottolinea che Kant (a differenza di Platone) sviluppa il suo concetto di *politica* a partire da quello di *libertà*. Lo Stato secondo Kant « [...] basiert [auf Freiheit] und [dient] der Freiheit » ⁽⁴⁶⁾, « [...] si basa [sulla libertà] e [serve] alla libertà ». Ne segue che esso è « Rechtsstaat » e non certo « Wohlfahrtsstaat » e nemmeno « Tugendstaat » ⁽⁴⁷⁾ e che la politica è « praktizierte Rechtslehre » ⁽⁴⁸⁾, « dottrina del diritto praticata ». Schneiders sottolinea in tal modo il primato sulla *politica*, e quindi sullo *Stato*, del *diritto* o meglio: del *Rechtsstaat* e della *Rechtslehre* in Kant. Tutto ciò, ricorda Schneiders, vale sul piano ideale. Kant contrappone alla *idea* del diritto e dello stato di diritto la realtà statuale. Da una parte abbiamo la « reine Republik », dall'altra il « Despotismus [...], der das Volk als unmündig traktiert » ⁽⁴⁹⁾, il « dispotismo [...], che tratta il popolo come immaturo ». Il primo « Hauptmerkmal », il primo « tratto principale » di tale modello ideale è dato dal « repräsentativ[er] Charakter aller Staatsgewalt » ⁽⁵⁰⁾, dal « carattere rappresentativo di tutti i poteri dello Stato », laddove questo vale anche per lo stesso sovrano, che rappresenta anch'esso il popolo, che è lo « eigentlich[er] Souverän », il « vero sovrano » ⁽⁵¹⁾. Ne segue che il secondo « Hauptmerkmal » è quello della « Gewaltenteilung, insbesondere die Trennung der gesetzgebenden von der ausübenden Gewalt » ⁽⁵²⁾, della « divisione dei poteri, in particolare la divisione tra potere legislativo ed esecutivo ». Considerato che in una prospettiva repubblicana a essere sovrano è il Volk, il popolo, non deve certo sorprendere che Kant accosti ai « Könige » i molto più 'orientati al futuro' « königliche Völker », i « popoli regali ». Ed è a questa nuova figura kantiana che infatti Schneiders dedica la sua analisi. Giustamente Schneiders sottolinea che Kant descrive i « königliche Völker » come « sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende

⁽⁴⁶⁾ *Ibidem.*

⁽⁴⁷⁾ *Ibidem.*

⁽⁴⁸⁾ *Ibidem.*

⁽⁴⁹⁾ *Ibidem.*

⁽⁵⁰⁾ *Ibidem.*

⁽⁵¹⁾ *Ibidem.*

⁽⁵²⁾ *Ibidem.*

Völker », senza ricordare anche quella che per Kant dovrebbe essere senz'altro decisiva componente della libertà. In tal modo secondo Schneiders Kant evidenzierebbe con particolare nettezza il tratto democratico dei « königliche Völker »:

Außerdem wird der tendentiell 'demokratische' Zug dieser Umschreibung noch dadurch unterstrichen, daß Kant hier und m. W. nur hier nicht auf die Staatsgesetze als Freiheitsgesetze abzielt, sondern auf sogenannte Gleichheitsgesetze ⁽⁵³⁾.

Questo consentirebbe di vedere il « königliche[s] Volk » « eher [als: D. S.] ein Gegenbild zum König als dessen bloßes Pendant in ein und demselben Staat [...] » ⁽⁵⁴⁾, il « popolo regale » « più come una contro-immagine del re che un suo mero *pendant* nello stesso stato [...] ». Sia i « re » che i « popoli regali » sarebbero poi l'obiettivo dell'intrapresa illuministica da parte dei filosofi, e qui il riferimento è allo *Streit* tra la filosofia e la giurisprudenza nello *Streit der Fakultäten*, « als Volkslehrer und freie Rechtslehrer », « come maestri del popolo e liberi maestri del diritto » ⁽⁵⁵⁾.

Qui può essere osservato almeno quanto segue. In realtà il ricordare da parte di Kant solo l'elemento egualitario e non invece quello libertario può essere spiegato in altro modo. Se infatti consideriamo con più attenzione quanto detto da Kant, egli invita i « Re » e i « popoli regali » a rispettare i 'diritti' dei filosofi, e a non farli 'diminuire' o costringerli al silenzio. La questione qui è quella della censura e del comportamento prevaricatorio da parte dei politici nei confronti dei filosofi. È così plausibile che Kant non pensi qui a un popolo che governa se stesso secondo leggi di libertà (e di eguaglianza), perché in tal caso non si porrà per nulla il problema del mancato rispetto dei filosofi. A questi verrà infatti garantita assoluta libertà di esprimere le proprie idee nelle modalità indicate da Kant, cioè tramite la pubblicazione della parola scritta. I problemi, e seri, cominciano a sorgere quando i « Re » e i « popoli regali » violano i diritti di libertà dei

⁽⁵³⁾ Ivi, p. 172. « Inoltre il tratto tendenzialmente "democratico" di questa ridefinizione viene ancora sottolineato nel momento in cui Kant qui e per quel che posso vedere solo qui non mira a leggi statali come leggi di libertà ma a cosiddette leggi di eguaglianza ».

⁽⁵⁴⁾ *Ibidem*.

⁽⁵⁵⁾ *Ibidem*.

filosofi, e cioè il loro diritto a intervenire *pubblicamente* su questioni politiche mediante i loro scritti. È così comprensibile che Kant identifichi i « popoli regali » facendo riferimento solo alla caratteristica del loro spirito egualitario e non a quella dello spirito libertario. Ciò diviene ancora più plausibile nel caso in cui si consideri che il caso esemplare di « popolo regale » che Kant ha davanti agli occhi è quello del popolo rivoluzionario francese, che senz'altro ha agito in modo radicalmente *egualitario* eliminando fisicamente il re e la regina, ma che non ha altrettanto 'egualmente' agito secondo *leggi di libertà*, calpestando proprio in nome dell'eguaglianza rivoluzionaria i diritti di libertà dei molti malcapitati cittadini, e non da ultimo di molti *philosophes*, primo tra tutti Condorcet.

Schneiders si dedica quindi a indagare per quale ragione da un lato sia la filosofia « die natürliche Sachwalterin der Aufklärung » ⁽⁵⁶⁾, « la custode naturale dell'Illuminismo » e dall'altra siano i filosofi ovvero sia la « Philosophenklasse », la « classe dei filosofi » destinata come il « sozusagen beruflich[er] Aufklärer » ⁽⁵⁷⁾, « per così dire l'illuminista di professione », a 'stimolare' il processo di *Aufklärung* / *rischiaramento*. Per il primo punto, vale qui secondo Schneiders la distinzione kantiana tra filosofia « in sensu scholastico » e filosofia « nach dem Weltbegriff » ⁽⁵⁸⁾, « secondo il concetto del mondo ». La filosofia « in sensu scholastico » è per Schneiders « die Universitätsphilosophie mit ihrem gelehrten Apparat » ⁽⁵⁹⁾, « la filosofia dell'università con il suo apparato di dotti », in sintesi: la filosofia delle università e dei *Gelehrten*, dei 'dotti' delle Università. La filosofia « nach dem Weltbegriff » ovvero « in weltbürgerlicher Bedeutung » ⁽⁶⁰⁾, « in senso cosmopolitico », è la filosofia, « die alle Menschen angeht » ⁽⁶¹⁾, « che riguarda tutti gli esseri umani », e che corrispondentemente si occupa della risposta alle « berühmt[e] vier Fragen » ⁽⁶²⁾, alle « famose quattro do-

⁽⁵⁶⁾ *Ibidem*.

⁽⁵⁷⁾ Ivi, p. 173.

⁽⁵⁸⁾ Vedi qui IMMANUEL KANT, *Akademie-Ausgabe*, Bd. IX, *Logik*, p. 23.

⁽⁵⁹⁾ SCHNEIDERS, *Philosophenkönige und königliche Völker*, cit., p. 173.

⁽⁶⁰⁾ Così KANT, *Logik*, cit., p. 25.

⁽⁶¹⁾ SCHNEIDERS, *Philosophenkönige und königliche Völker*, cit., p. 173.

⁽⁶²⁾ *Ibidem*.

mande » che mirano « auf den Endzweck der Vernunft » ⁽⁶³⁾, « allo scopo finale della Ragione », domande elencate da Kant nelle sue lezioni sulla *Logica*, nelle quali Kant alle tre domande: « 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? » ⁽⁶⁴⁾ aggiunge la domanda « Was ist der Mensch? », che pone la questione antropologica. Schneiders fa quindi valere quest'ultimo concetto di filosofia e rifacendosi al pensiero di Kant sempre nelle sue lezioni di *Logica* sottolinea l'elemento di *Selbstständigkeit*, di indipendenza e autonomia dato dall'essere « alle Menschen ihrer Bestimmung nach freie Selbstdenker » ⁽⁶⁵⁾, « tutti gli esseri umani secondo la loro determinazione esseri liberi che pensano da soli ». Il secondo punto segue immediatamente il primo. Se è vero che tutti gli esseri umani sono capaci di pensare liberamente, allora coloro che lo fanno sono i filosofi che sono allora semplicemente una sorta di 'avantgarde' rispetto al resto degli altri esseri umani, essi sono « nur Vordenker dessen was eigentlich jeder selbst denken kann und soll, nicht aber Vormünder » ⁽⁶⁶⁾, « solo anticipatori di ciò che a ben vedere ciascuno può e deve pensare da solo, ma non sono dei precettori ». Alla luce di tale interpretazione del passo sui « königliche Völker » Schneiders formula la tesi secondo la quale il « königliches Volk » si trasformerebbe nel lungo periodo in un « philosophisches Volk »:

Hier zeigt sich, daß das königliche Volk idealiter oder zu Ende gedacht ein philosophisches Volk ist, auch wenn die Philosophen faktisch immer eine Gruppe à part bilden werden ⁽⁶⁷⁾.

Contro la concezione di Kant così ricostruita Schneiders formula due obiezioni fondamentali. La prima ha a che fare con lo statuto (anche) teorico della politica. Se vi è un pensiero politico allora anch'esso avrà una componente *teoretica* e pure per esso si porrà il problema della *critica*:

⁽⁶³⁾ *Ibidem*.

⁽⁶⁴⁾ KANT, *Logik*, cit., p. 25.

⁽⁶⁵⁾ SCHNEIDERS, *Philosophenkönige und königliche Völker*, cit., p. 173.

⁽⁶⁶⁾ *Ibidem*.

⁽⁶⁷⁾ *Ibidem*. « Qui si dimostra che il popolo regale è, *idealiter* o pensato fino in fondo, un popolo filosofico, anche se di fatto i filosofi formeranno sempre un gruppo a parte ».

Einerseits kann man fragen, ob nicht wie in jedes Denken, so auch in das politische Denken unvermeidbar theoretische Leitvorstellungen eingehen und wie diese dann kritisch zu begrenzen bzw. zu begründen sind ⁽⁶⁸⁾.

La seconda obiezione, in una sorta di ‘contromovimento’, ha a che fare con le possibilità dell’accesso della filosofia alla politica dal punto di vista cognitivo pratico:

Anderserseits kann man fragen, ob in praktischer, d. h. rechtlich-moralischer Hinsicht wirklich unstrittige Belehrungen der Politik durch die Philosophie möglich sind. Wenn die von Kant begonnene Selbstanfechtung der Philosophie noch über Kant hinausgehen muß und die Politik zugleich mehr als formale moralische Maßstäbe verlangt, dürfte sich das Problem der politischen Kompetenz der Philosophie nochmals radikalisieren. Dabei könnte es bis zu einem gewissen Grade zu platonischen Prinzipien zurückführen ⁽⁶⁹⁾.

In altri termini: Schneiders si chiede se la filosofia sia in grado di formulare un discorso pratico *giusto* e quindi, in quanto tale, capace di ‘dettare legge’ e imporsi alla politica. Questo viene aggravato dalla circostanza che l’intrapresa kantiana di critica della ragione, pensata ‘fino in fondo’, porta alla critica tramite la ragione delle potenzialità della ragione stessa di formulare giudizi pratici *veri/giusti* e quindi di ‘guidare’ la politica.

Infine *in un terzo passaggio* Schneiders, partendo dalle concezioni di Platone e Kant, pone la questione della « philosophische Politik », della « politica filosofica ». Schneiders prende le parti di Kant, con la sua concezione ispirata al concetto di libertà. Mentre il « Re-filosofo » di Platone si presenta come « unfehlbar », diversa è la situazione per il « königliches Volk » di Kant, il quale « behält das Recht auf Irrtum

⁽⁶⁸⁾ *Ibidem*. « Da un lato, ci si può chiedere se le rappresentazioni-guida teoriche non entrino inevitabilmente nel pensiero politico, come in ogni pensiero, e come queste debbano poi essere limitate ovvero fondate criticamente ».

⁽⁶⁹⁾ Ivi, pp. 173 s. « Dall’altro lato, ci si può chiedere se in una prospettiva pratica, cioè giuridico-morale, siano possibili insegnamenti veramente indiscutibili alla politica da parte della filosofia. Se l’auto-messa in discussione della filosofia iniziata da Kant deve ancora andare oltre Kant e la politica allo stesso tempo richiede qualcosa di più di parametri morali formali, il problema della competenza politica della filosofia si dovrebbe radicalizzare ancora una volta. In questo contesto, si potrebbe tornare fino a un certo grado a principi platonici ».

und insofern auf Freiheit »⁽⁷⁰⁾, « mantiene il diritto all'errore e quindi alla libertà ». Ma questo è solo il punto di partenza, dal momento che si pone il problema non da poco della fondazione dei giudizi della Ration pura pratica vincolanti per la politica:

Wenn es eine inhaltlich wahre philosophische Politik geben soll, muß es auch eine inhaltlich wahre politische Philosophie geben⁽⁷¹⁾.

E il problema, ricorda Schneiders, è che proprio tale filosofia (*vera/giusta* dal punto di vista materiale) « [...] die sich allgemeiner Zustimmung erfreuen dürfte, d. h. die sich nicht einfach gegenüber allen anderen als wahr deklariert, heute weniger denn je in Sich [ist] »⁽⁷²⁾, « [...] che dovrebbe godere dell'approvazione generale, e cioè che non si dichiara semplicemente come vera nei confronti di tutte le altre, oggi [è] men che mai in vista ». Ma proprio di una tale filosofia avrebbe invece bisogno la politica. Schneiders, in altri termini, guarda al problema della filosofia pratica almeno da Kant o dall'idealismo tedesco in poi: quello della 'produzione' del necessario, ma allo stesso tempo impossibile, sapere pratico in senso forte, nel senso 'scientifico' del termine e alle conseguenze del « Wisse[n] der Ungewißheit »⁽⁷³⁾:

Entweder ist die Erkenntnis, was politisch rechtens ist, eine als absolut gemeinte Erkenntnis, die den, der sie nicht hat, als wertblind verdammen muß; oder sie ist eine Interpretation, d. h. eine Erkenntnis oder gar Entscheidung, die subjektiv verantwortet werden muß. Die Wahrheit, um die es in der Philosophie geht, kann nie endgültig sein, sie beruht auf dem Wagnis der Antizipation⁽⁷⁴⁾.

⁽⁷⁰⁾ Ivi, p. 174.

⁽⁷¹⁾ *Ibidem.* « Se deve esserci una politica filosofica vera dal punto di vista del contenuto, deve esserci anche una filosofia politica vera dal punto di vista del contenuto ».

⁽⁷²⁾ Ivi, pp. 174 s.

⁽⁷³⁾ Ivi, p. 175.

⁽⁷⁴⁾ *Ibidem.* « O la conoscenza di ciò che è politicamente giusto è una conoscenza intesa come assoluta, che deve condannare come cieco rispetto ai valori colui che non la possiede; oppure essa è un'interpretazione, cioè una conoscenza o addirittura una decisione di cui ci si deve assumere la responsabilità soggettivamente. La verità che è in gioco nella filosofia non può mai essere definitiva, essa si basa sul rischio dell'anticipazione ».

Una volta formulato il dilemma dell'esistenza di una *conoscenza vera* oppure solo di *interpretazione*, in breve: di *aletheia/verità* oppure di mera *doxa/opinione*, Schneiders ha aperto lo spazio per la rilevanza di ciò che, al di là di considerazioni habermasiane su di un ipotetico futuro « herrschaftsfreier Konsens », può 'sciogliere' il dilemma: la *Gewalt*, la forza, il potere politico:

Da Staaten, auch Rechtsstaaten, Herrschaftssysteme sind und die Staatskunst nicht auf den herrschaftsfreien Konsens aller warten kann, muß jede Regierung die Regierten an irgendeinem Punkt unvermeidlich nach ihren Ideen von Freiheit bzw. Recht und Gerechtigkeit zwingen [...]. Irgendwo und irgendwann wird jeder Staat, wenn nicht das wahre Interesse, so doch die richtige Vernunft, mit Gewalt zu vertreten beanspruchen. Die Philosophie, die dem Staat zu raten wagt, sollte wissen, welche Zumutungen sie da wagt und was sie ohne Selbstzerstörung zu raten wagen darf ⁽⁷⁵⁾.

In tal modo viene riproposto il conflitto tra filosofia e politica, tra *Vernunft* e *Gewalt* così come tematizzato da Kant nella frase di chiusura del *Geheimer Artikel*. Lo Stato si impone con la forza, con la *Gewalt*, e i filosofi debbono dare consiglio allo Stato, calcolando bene quali possano essere i loro margini di manovra.

III) *Kant e il suo tempo (Georg Cavallar).*

Nella sua monografia dedicata a *Zum ewigen Frieden* Georg Cavallar affronta il *Geheimer Artikel* sotto più profili, articolando la sua ricostruzione fondamentalmente *in due passaggi*. In un *primo passaggio* Cavallar provvede molto brevemente a ricostruire i momenti essenziali del *Geheimer Artikel*. In particolare, dopo aver ricordato che « möglicherweise », « presumibilmente » con il *Geheimer Artikel* aggiunto nella seconda edizione del 1796 Kant « persifliert », « si fa beffa » dell'articolo segreto aggiunto al trattato di

⁽⁷⁵⁾ *Ibidem*. « Poiché gli Stati, anche gli Stati di diritto, sono sistemi di potere, e poiché l'arte di reggere lo Stato non può attendere il consenso di tutti raggiunto in una situazione libera dal potere, ogni governo a un certo punto deve inevitabilmente costringere i governati in base alle sue idee di libertà o di diritto e giustizia [...]. Da qualche parte e a un certo punto ogni Stato pretenderà di rappresentare, se non il vero interesse, almeno la giusta ragione con la forza. La filosofia che osa consigliare lo Stato dovrebbe sapere che cosa sta osando esigere e che cosa può osar consigliare senza autodistruggersi ».

Basilea del 5 aprile 1795 ⁽⁷⁶⁾, Cavallar affronta uno degli snodi centrali del *Geheimer Artikel* e cioè il passo con la presa di posizione di Kant nei confronti della tesi dei « Re-filosofi » sviluppata da Platone nella *Repubblica*. Secondo Cavallar Kant, prendendo distanza dalla proposta di Platone di riunire in una sola persona i due ruoli altrimenti distinti del Re e del filosofo, si aggancerebbe ad Aristotele, il quale si limita a proporre per i filosofi la seppur importante funzione ‘ancillare’, e quindi meno ‘esposta’, di consulenti dei re ovvero dei politici. E proprio nel proporre con Aristotele, secondo Cavallar, la via del « Ratgeber », del « consigliere », invece di quella molto più compromettente del « politisch Handelnde[r] » ⁽⁷⁷⁾, di « colui che agisce nella politica », potrebbe essere ravvisata « forse » una delle ragioni del rifiuto di Kant di partecipare attivamente alla politica in Francia a seguito dell'invito arrivatogli dalla cerchia dell'Abbé Sieyès all'inizio del 1796 ⁽⁷⁸⁾.

Dopo aver ricordato l'affermazione da parte di Kant della non desiderabilità dell'unione della filosofia e della politica nella stessa persona e aver definito la « Begründung » fornita da Kant come « ebenso lapida[r] wie einleuchten[d] », Cavallar fa valere un importante passo di una *Vorarbeit* nel quale Kant si esprime con sarcasmo nei confronti dell'idea sviluppata da Platone del « Philosophen-König-Satz », definendola come una esemplificazione del modo di procedere di « vorwitzige (naseweise) Klüglinge », di « intelligentoni saccenti (saputelli) » ⁽⁷⁹⁾. In tal modo Cavallar sposta impercettibilmente il peso dalla distinzione tra *Gewalt* e *Vernunft* a quella tra morale e diritto. Cavallar scrive:

Kants ebenso lapidare wie *einleuchtende* Begründung lautet, dass ‘der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt’ [...]. Den Philosophen-Königs-Satz hält Kant für den Ratschlag ‘vorwitzige[r] (naseweise[r]) Klüglinge’ [...]. Der Versuch, durch moralische Beleh-

⁽⁷⁶⁾ GEORG CAVALLAR, *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs “Zum ewigen Frieden” (1795) von Immanuel Kant*, Wien/Köln/Weimar 1992, p. 337.

⁽⁷⁷⁾ Ivi, p. 338.

⁽⁷⁸⁾ *Ibidem*. Su questo punto e sul rapporto tra Kant e Sieyès si veda ampiamente più oltre nel testo *sub D*), II), 4).

⁽⁷⁹⁾ *Kant's Gesammelte Schriften*, a cura della Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Band XXIII, Dritte Abteilung Handschriftlicher Nachlaß, Zehnter Band, *Vorarbeiten und Nachträge*, Berlin 1955, p. 354. Vedi sopra *sub B*).

lunga die Monarchen zu bessern, ist nach Kant verkehrt. Um zu einem 'durch öffentliche Gesetze gesicherten Frieden' zu gelangen, sei zunächst der Weg der 'Rechtspflicht' einzuschlagen, um von dieser zu den Gesetzen der Tugend überzugehen [...]. Damit unterstreicht Kant noch einmal seinen rechtlichen Zugang zur Friedenthematik und gibt der Hoffnung Ausdruck, juristische Legalität könne zu einem Fortschritt der Moralität führen [...] ⁽⁸⁰⁾.

Nella *Vorarbeit*, nel *lavoro preparatorio* in questione, dedicato allo *Überschritt* dalla *Rechtslehre* all'*Ethik*, al *passaggio* dal *diritto* all'*etica*, e che abbiamo già illustrato sopra (sub B.), Kant fonda il suo giudizio irriverente nei confronti di chi propugna il principio dei « Re-filosofi » sull'argomento secondo il quale lo strumento da impiegare per costruire la auspicata « pace duratura » non sarà certo quello dell'etica, e quindi dell'instaurazione di un rapporto di 'consulenza' da parte dei filosofi dei monarchi ovvero dei governi alla luce di quel che la ragion pura pratica prescrive in tema di *Tugendpflichten*, ma quello ben più solido e quindi ben più praticabile del diritto, della *Rechtslehre*.

Ora va osservato almeno quanto segue: *in primo luogo* la concezione dei « Re-filosofi » sviluppata da Platone nella *Repubblica* e come ricostruita e criticata da Kant nel suo « Philosophen-Königsatz » mira a eliminare la separazione tra filosofia e politica (e diritto) nel momento in cui appunto i re divengono filosofi e quindi, con semantica kantiana: *philosophieren* (a rigore per Kant non esistono « i filosofi », ma esistono solo persone che « philosophieren », che « filosofeggiano »), oppure i filosofi divengono re, in altre

⁽⁸⁰⁾ CAVALLAR, *Pax Kantiana*, cit., p. 338. Corsivo mio. « La fondazione di Kant, tanto lapidaria quanto *plausibile*, è che 'il possesso della forza corrompe inevitabilmente il libero giudizio della ragione' [...]. Kant considera il principio del Re-filosofo come il consiglio di 'intelligentoni saccenti (saputelli)' [...]. Secondo Kant, il tentativo di migliorare i monarchi attraverso l'istruzione morale è sbagliato. Per raggiungere una 'pace garantita dalle leggi pubbliche', si dovrebbe innanzitutto percorrere la strada dell'«obbligo giuridico», per passare da questa alle leggi della virtù [...]. In questo modo, Kant sottolinea ancora una volta il suo approccio giuridico alla questione della pace ed esprime la speranza che la legalità giuridica possa portare a un progresso della moralità [...] ».

parole: nel momento in cui i soggetti che fanno filosofia e quelli che governano vengono a coincidere ⁽⁸¹⁾.

Ma nella *Vorarbeit* ricordata da Cavallar Kant va ben oltre, costruendo un « Philosophen-Könige-Satz » dalla sfera operativa ben più ampia. Non solo si deve evitare il venir meno della pluralità dei soggetti che fanno filosofia e di quelli che fanno politica, e quindi si deve evitare di consigliare una cosa siffatta, ma addirittura si deve evitare di assumere l'atteggiamento moralistico e presuntuoso *tipico anch'esso* dei « vorwitzige (naseweise) Klüglinge », cioè degli « intelligentoni saccenti (saputelli) » di pretendere *in generale* di consigliare i politici mostrando loro la via maestra dell'etica. Kant in questa *Vorarbeit* prende così le distanze non solo da Platone ma anche da Aristotele. Infatti non è da desiderare nemmeno l'attività di consulenza filosofica, cosa invece che Aristotele, non a caso il precettore di Alessandro Magno, del 'principe' per eccellenza dell'Antichità greca, riteneva senz'altro auspicabile. La via maestra indicataci dalla *Vorarbeit* di Kant in questione è quella del diritto, della *Rechtslehre*, e questa passa altrove. In effetti in *Zum ewigen Frieden* Kant punta a realizzare la pace a livello mondiale tramite il diritto e non certo tramite la morale. E quindi Kant svolge la sua attività di dare 'consilia' tramite la parola pubblicata, così come da lui teorizzato proprio nel *Geheimer Artikel*, e non in particolare tramite un rapporto diretto con i politici, indicando quali siano i passi da compiere sulla via del diritto, della *Rechtslehre*, per porre le condizioni di possibilità della « pace perpetua ». Il problema fondamentale e il punto di partenza è dato da un'antropologia pessimistica, fortemente influenzata da Hobbes e 'temperata' dalla 'fondata speranza' nel progresso morale del genere umano. Il dato, il 'materiale' antropologico è infatti quello del « krumme[s] Holz », del « legno storto » di cui è fatto l'essere umano, dal quale « nichts ganz Gerades gezimmert werden [kann] » ⁽⁸²⁾, dal quale « non può

⁽⁸¹⁾ Vedi sul punto MICHEL FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris 2008, ed. it. *Il governo di sé e degli altri, Corso al Collège de France (1982-1983)*, trad. in italiano di Mario Galzigna, Milano 2009, pp. 282 s.

⁽⁸²⁾ IMMANUEL KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in ID., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 1, *Werkausgabe* Bd. XI, a cura di Wilhelm Weischedel, Frankfurt 1977, pp. 33 ss., p. 41.

venire intagliato nulla di completamente d[i]ritto ». Già nel 1784, nell'importante articolo *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Kant sostiene nel *sechster Satz* la tesi della necessità del potere costituito, per correggere gli inevitabili errori commessi dal « krumme[s] Holz » dell'essere umano, al quale non può essere chiesto l'impossibile:

[D]er Mensch ist ein Tier, das, wenn es unter andern seiner Gattung lebt, einen *Herrn* nötig hat. Denn er mißbraucht gewiß seine Freiheit in Ansehung anderer seinesgleichen; und, ob er gleich, als vernünftiges Geschöpf, ein Gesetz wünscht, welches der Freiheit aller Schranken setze: so verleitet ihn doch seine selbstsüchtige tierische Neigung, wo er darf, sich selbst auszunehmen. Er bedarf also einen *Herrn*, der ihm den eigenen Willen breche, und ihn nötige, einem allgemein-gültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen ⁽⁸³⁾.

Kant riconosce però immediatamente che anche questo *Herr* è un essere umano e si trova così nella stessa condizione dei membri del gruppo criticato, quello della specie umana divisa in popoli. L'argomento della *reductio ad infinitum* e quindi *ad absurdum* è alle porte:

Wo nimmt er aber diesen Herrn her? Nirgend anders als aus der Menschengattung. Aber dieser ist eben so wohl ein Tier, das einen Herrn nötig hat. Er mag es also anfangen, wie er will: so ist nicht abzusehen, wie er sich ein Oberhaupt der öffentlichen Gerechtigkeit verschaffen könne, das selbst gerecht sei [...]. Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht *für sich selbst*, und doch ein *Mensch* sein ⁽⁸⁴⁾.

⁽⁸³⁾ Ivi, p. 40. Corsivi nel testo originale. « L'essere umano è un animale che, se vive tra altri esseri della sua specie, *ha bisogno di un padrone*. Egli infatti abusa certamente della sua libertà in rapporto ai suoi simili e sebbene, come essere razionale, desideri una legge che ponga limiti alla libertà di tutti, il suo egoistico istinto animale lo induce, quando può, ad eccettuarne se stesso. Dunque egli ha bisogno di *un padrone* che pieghi la sua volontà e lo obblighi ad obbedire a una volontà universalmente valida, sotto la quale ognuno possa essere libero ». IMMANUEL KANT, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Per la pace perpetua*, tr. Merker, cit., pp. 45 ss., p. 50 e s. Qui e nei passi a seguire della *Idee* tradotti da Merker ho generalmente preferito tradurre « Mensch » con « essere umano ».

⁽⁸⁴⁾ KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, cit., pp. 40 s. Corsivi nel testo originale. « Ma donde egli prenderà questo padrone? Da nessun altro luogo se non dal genere umano. Ma questo padrone è a sua volta un essere animale che ha bisogno di un padrone. Egli può dunque porre mano alla cosa come vuole; ma non si riesce a vedere come gli sia possibile procurarsi un organo sovrano della pubblica

Naturalmente Kant non si arrende e al fine di garantire l'ordine della comunità statale come efficace argine al *bellum omnium contra omnes*, mezzo necessario per garantire la sopravvivenza e sperabilmente anche il miglioramento della specie umana, ricorre a un argomento basato sul concetto di idea regolativa:

Diese Aufgabe ist daher die schwerste unter allen; ja ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich: *aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden*. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt ⁽⁸⁵⁾.

In *Zum ewigen Frieden* Kant riprende lo schema hobbesiano che impone e legittima il monopolio della forza da parte del sovrano per evitare il male dato dal *bellum omnium contra omnes* e assicurare con il *pactum societatis* un'ordinata convivenza sociale tra i singoli popoli al livello superiore, considerando i vari popoli organizzati in Stati come soggetti che si trovano esposti alle gravi e destabilizzanti minacce dello *status naturae*. Urge quindi, o meglio: è dovuto, ecco la cesura rispetto ad Hobbes, il 'ponte' costruito tramite il diritto pubblico *internazionale*, verso la « pace perpetua ». E qui, condotto dalla « Natur » come « Vorsehung », come « Provvidenza », è chiaramente in primo piano il *diritto*, il cui compito è quello di garantire che anche un « Volk von Teufeln », un « popolo di diavoli » riesca a vivere in modo ordinato. Kant scrive:

Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (*wenn sie nur Verstand haben*), auflösbar und lautet so: 'Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber in Geheim sich davon auszu-

giustizia che sia esso stesso giusto [...] Ma il capo supremo deve essere giusto *per se stesso* e tuttavia essere un essere umano ». KANT, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., p. 51.

⁽⁸⁵⁾ KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, cit., p. 41. Corsivo mio. « Questo problema è quindi il più difficile di tutti e una sua soluzione perfetta è anzi impossibile: *con un legno così storto com'è quello di cui è fatto l'essere umano, non può venir costruito nulla di interamente diritto*. Dalla natura ci viene imposta solo l'approssimazione a quest'idea ». KANT, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., p. 51. Quanto al « krumme[s] Holz » di cui è fatto l'essere umano, una fonte di Kant può essere stata un *Adagium* di Erasmo da Rotterdam. Vedi ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, Milano 2013, 1942: « Lignum tortum haud unquam rectum ».

nehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnungen hätten' ⁽⁸⁶⁾.

Prima arriva il diritto, poi, tramite l'osservanza del diritto, che influirà sul comportamento esterno, verranno eventualmente raggiunti anche i fori interni, *id est* si formerà e lentamente si consoliderà una *Gesinnung* conforme al diritto e si potrà quindi avere, passando per la 'camera di compensazione' del diritto, anche un « progresso morale » dell'umanità ⁽⁸⁷⁾, e non il contrario. Kant prosegue:

Ein solches Problem muß *auf löslich* sein. Denn es ist nicht die moralische Besserung der Menschen, sondern nur der Mechanism der Natur, von dem die Aufgabe zu wissen verlangt, wie man ihn an Menschen benutzen könne, um den Widerstreit ihrer unfriedlichen Gesinnungen in einem Volk so zu richten, daß sie sich unter Zwangsgesetze zu begeben einander selbst nötigen, und so den Friedenszustand, in welchem Gesetze Kraft haben, herbeiführen müssen ⁽⁸⁸⁾.

⁽⁸⁶⁾ KANT, *Zum Ewigen Frieden*, cit., p. 224. Corsivo mio. « Il problema della costituzione di uno Stato è risolvibile, per quanto dura l'espressione possa sembrare, anche da un popolo di diavoli (purché siano assennati) e si riduce a questo: 'come dare ad una moltitudine di esseri razionali, che ai fini della loro conservazione esigono tutti leggi generali alle quali però ognuno nel suo intimo tende a sottrarsi, un ordine ed una costituzione tali che, malgrado i contrasti derivanti dalle loro private intenzioni, queste si neutralizzino tuttavia l'una con l'altra, di maniera che essi, nella loro condotta pubblica, vengano infine a comportarsi come se non avessero affatto tali cattive intenzioni' ». KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Merker, cit., p. 24. Ho preferito alla traduzione di Merker di « wenn sie Verstand haben » con « purché dotati di intelligenza » quella di « purché siano assennati ». Il problema qui è che il « popolo di diavoli » dell'esempio addotto da Kant deve in ogni caso avere « Verstand », essere « assennato ».

⁽⁸⁷⁾ Si veda qui nello *Streit der Fakultäten* il conflitto tra la facoltà di filosofia e quella di giurisprudenza sulla questione se si possa ragionevolmente sperare in un progresso (morale) dell'umanità: « Erneuerte Frage: ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei? », in KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 351. Vedi anche sotto sub D).

⁽⁸⁸⁾ KANT, *Zum Ewigen Frieden*, cit., p. 224. Corsivo nel testo originale. « Un problema del genere deve essere *risolvibile*. Qui la questione non riguarda infatti il miglioramento morale degli esseri umani, ma solo il meccanismo della natura, del quale si vuole sapere come lo si possa utilizzare tra gli esseri umani al fine di regolare in seno a un popolo l'antagonismo dei loro sentimenti non pacifici, in guisa che essi si sentano

Tiriamo ora le fila del lungo discorso: il riferimento di Cavallar alla *Vorarbeit* di Kant sul passaggio dal diritto all'etica è quindi del tutto pertinente. In *Zum ewigen Frieden* Kant fa leva sul diritto, sulla *Rechtslehre* e sulle corrispondenti *Rechtspflichten*, e non invece sull'etica, sulle *Tugendpflichten*, per porre le condizioni di possibilità della « pace perpetua ». Tuttavia Cavallar non spiega egualmente per quale ragione « il possesso della forza compromett[a] inevitabilmente il libero giudizio della Ragione ». Egli dice soltanto che tale fondazione è « einleuchtend », « si comprende chiaramente ».

Cavallar provvede quindi a individuare la figura che 'in realtà' si staglierebbe dietro il « Re-filosofo » o meglio: il re che filosofeggia. Con plausibili argomenti Cavallar punta il dito sul vero bersaglio della polemica kantiana, Federico II:

Die meisten Interpreten betonen Kants Kritik an Platon, übersehen jedoch die versteckte Spitze gegen Friedrich den Großen. Die Gültigkeit der These von den korrumpierenden Auswirkungen des Gewaltbesitzes hatte der von französischen Aufklärern enthusiastisch gefeierte Roi-Philosophe von Rheinsberg und Sanssouci seit seiner Thronbesteigung 1740 exemplarisch vor Augen geführt. Der Artikel kann auch als implizite Kritik am 'roi-guerrier' Friedrich gelesen werden, dem Kant abspricht, philosophiert zu haben. Anders als Voltaire und alle preussisch oder deutsch Fühlenden seiner Zeit und späterer Jahrhunderte verzichtet Kant wie Rousseau auf eine Idealisierung des Königs. Kants antielitäres Ideal ist nicht ein philosophierender Monarch, sondern 'königliche [...] Völker', d. h. solche, die sich eine republikanische Verfassung gegeben haben [...] ⁽⁸⁹⁾.

Cavallar segnala come centrale latenza dello *Spruch* sui « Re-filosofi », oltre all'evidente presa di posizione nei confronti del Platone

vicendevolmente costretti a sottostare a leggi coattive e debbano così instaurare lo stato di pace, nel quale le leggi abbiano vigore ». KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Merker, cit., pp. 3 ss., p. 24.

⁽⁸⁹⁾ Ivi, p. 338. « La maggior parte degli interpreti sottolinea la critica di Kant a Platone, ma trascura l'attacco nascosto a Federico il Grande. La validità della tesi degli effetti corruttivi del possesso della forza era stata dimostrata dal *roi-philosophe* di Rheinsberg e Sanssouci, che era stato entusiasticamente celebrato dai pensatori illuministi francesi, fin dalla sua ascesa al trono nel 1740. L'*Articolo* può essere letto anche come una critica implicita al 'Roi-guerrier' Federico, al quale Kant disconosce di aver filosofato. A differenza di Voltaire e di tutti coloro che si sentivano prussiani o tedeschi ai suoi tempi e nei secoli successivi, Kant, come Rousseau, rinuncia a idealizzare il re. L'ideale anti-elitario di Kant non è rappresentato da un monarca che filosofeggia, ma da 'popoli regali', cioè da popoli che si sono dati una costituzione repubblicana [...] ».

della *Repubblica*, la polemica kantiana contro il sempre meno (ovvero 'ex') « Re-filosofo » Federico II. Federico II, il « re » che *era sembrato comportarsi* da « Re-filosofo » nella prospettiva platonica e che « in realtà » nella prospettiva kantiana *si era comportato* da (inevitabilmente corrotto dal possesso della forza) « re-filosofo » e aveva quindi con decisioni sconsiderate fatto precipitare la Prussia in una serie di guerre sanguinosissime, fermandosi giusto sull'orlo del baratro.

In un *secondo passaggio* Cavallar ricostruisce quelli che a suo parere sono i « gleichmaßen berechtigzte Zugänge » ⁽⁹⁰⁾, gli « approcci egualmente legittimi » in grado di fornire « ein tieferes Verständnis des geheimen Artikels » ⁽⁹¹⁾, « una comprensione più profonda dell'Articolo segreto ». In *primo luogo* abbiamo a che fare con quella che Cavallar chiama « die zeitgeschichtliche Deutung, die die Eigenart der philosophischen Fakultät herausstellt » ⁽⁹²⁾, « l'attribuzione di significato con riferimento alla storia dell'epoca, che mette in luce la peculiarità della facoltà filosofica ». Qui Cavallar si avvale di una ricostruzione del ruolo della facoltà di filosofia nel conflitto con le altre facoltà alla luce dello *Streit der Fakultäten*, pubblicato due anni dopo, nel 1798. Proprio la rinuncia al potere da parte della facoltà di filosofia garantirebbe a essa 'in realtà' la posizione predominante, solo dalla quale sarebbe consentito ad essa, in una prospettiva simile a quella sviluppata nello scritto del 1784 sulla *Aufklärung*, di fare liberamente uso della propria *Urteilkraft* e di prendere posizione pubblicamente. E proprio qui possiamo intravedere i contorni della risposta fornita implicitamente dalla concezione di Cavallar alla nostra domanda: per quale ragione il potere « corromp[a] inevitabilmente il libero giudizio della ragione ». Cavallar fornisce implicitamente un'interpretazione dello *Spruch* kantiano quando, dopo aver ricostruito la problematica dello *Streit der Fakultäten* e il rapporto tra le facoltà « superiori » teologia, giurisprudenza e medicina e quella « inferiore », la prediletta filosofia, ricorda che nel *Geheimer Artikel* da una parte le facoltà superiori mancano di libertà e autonomia, dall'altra la facoltà inferiore, la filosofia, in cambio dell'*autonomia* e della *libertà* è priva di

⁽⁹⁰⁾ Ivi, p. 339.

⁽⁹¹⁾ *Ibidem*.

⁽⁹²⁾ *Ibidem*.

potere. Ma non è tutto. L'autonomia e libertà delle facoltà che formano l'università si esplica nella formazione del *giudizio*:

Aus der unmittelbaren politischen Praxis herausgenommen, gibt die philosophische Fakultät keine Befehle, empfängt aber auch keine. Die oberen Fakultäten haben 'in der Tat' den 'niedrigeren Rang' inne [...], denn es fehlt bei ihnen Autonomie und Freiheit. Die Philosophen müssen allerdings auf Macht verzichten. Das hilft ihnen aber auch, sich von Vorurteilen zu befreien, ihre Denkungsart zu erweitern und sich 'über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils' hinwegzusetzen [...] ⁽⁹³⁾.

Cavallar si riferisce qui non a caso al § 40 della *Kritik der Urteilskraft*, intitolato « Vom Geschmacke als einer Art sensus communis », « del gusto come di un tipo di senso comune ». Qui Kant fa valere come *sensus communis*, rifacendosi a una tradizione che passa per l'Illuminismo scozzese e risale fino a Cicerone ed Aristotele, un particolare tipo di giudizio e cioè il « Geschmacksurteil », il giudizio estetico (a rigore: il « giudizio del gusto », che passa per il « senso comune » del gusto, e che fa dire a un soggetto in maniera del tutto disinteressata: « che bello quel tramonto! », « che bello quel viso, così 'antico'! », « che bello il Ponte Pietra a Verona! », « che bello leggere Kant! » etc.), che avviene in forza dell'utilizzo di un vero e proprio senso che è « gemein », « comune » a tutti gli esseri umani. Qui Cavallar, oltre a sottolineare che nel *Geheimer Artikel* agli occhi di Kant la facoltà di filosofia risulta 'in realtà' di rango superiore rispetto alle c.d. « facoltà superiori », la teologia, la giurisprudenza e la medicina, proprio in forza di quella che a prima vista sembrerebbe costituirne la strutturale debolezza, il suo essere, a differenza delle altre, 'senza potere', si rifà esplicitamente al Kant della terza critica, appunto della critica del giudizio. Il secondo « Zugang », « approccio » per una migliore comprensione del *Geheimer Artikel* individuato da Cavallar passa per il « Philo-

⁽⁹³⁾ Ivi, p. 340. « Rimossa dalla prassi politica immediata, la facoltà filosofica non dà alcun ordine, ma neppure ne riceve alcuno. Le facoltà superiori 'di fatto' occupano il 'rango inferiore' [...], perché sono prive di autonomia e libertà. I filosofi, tuttavia, devono rinunciare al potere. Ma questo li aiuta anche a liberarsi dai pregiudizi, ad ampliare il loro modo di pensare e a trascendere 'le condizioni soggettive private del giudizio' [...] ».

sophiebegriff », il « concetto di filosofia » ⁽⁹⁴⁾ di Kant. L'elemento testuale di collegamento è dato qui dall'espressione « allgemeine (moralisch-gesetzgebende) Menschenvernunft » utilizzata da Kant. Con essa, ricorda giustamente Cavallar, da una parte tramite l'impiego del termine « allgemei[n] » si fa riferimento alla circostanza che almeno 'in via di principio' tutti gli esseri umani hanno accesso alla Ragione, « daß alle Menschen an dieser Vernunft Anteil haben, sie aber individuell nur teilweise verwirklicht ist » ⁽⁹⁵⁾. Dall'altro con l'impiego del concetto di « Menschenvernunft » Kant metterebbe in luce che si ha a che fare con la *Vernunft* non di esseri divini, ma di *Menschen*, esseri umani con tutti i loro (molti) « Gebrechen », « difetti »:

Der Begriff 'Menschenvernunft' weist darauf hin, daß Philosophieren immer eines der endlichen Vernunft sein muß. Alle nehmen auch an ihren 'Gebrechen' teil [...] ⁽⁹⁶⁾.

Per ricostruire il concetto di filosofia di Kant Cavallar si avvale delle *Lezioni di logica* tenute da Kant stesso. *In primo luogo* e fondamentalmente: è *impossibile* 'imparare' la filosofia:

Ihr [= della filosofia] erstes formales Kennzeichen besteht darin, daß nicht Philosophie, sondern nur Philosophieren gelernt werden könne ⁽⁹⁷⁾.

Quello che può essere imparato è il « Philosophieren », il « filosofeggiare », il « fare filosofia ». A rigore non esiste la « vera philosophia » ma soltanto il « verus philosophus », il « wahrer Philosoph »:

Der Wahlspruch der Aufklärung: 'Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!' [...] ist gleichzeitig das Motto des 'wahren Philosophen', wie ihn Kant versteht. Als 'Selbstdenker' macht er einen 'freien und selbsteigenen', nicht einen 'sklavisch nachahmenden Gebrauch von seiner

⁽⁹⁴⁾ Ivi, p. 341.

⁽⁹⁵⁾ *Ibidem*.

⁽⁹⁶⁾ *Ibidem*. « Il concetto di 'ragione umana' indica che il filosofeggiare deve essere sempre un filosofeggiare della ragione finita. Tutti partecipano anche alle sue 'infermità' [...] ».

⁽⁹⁷⁾ *Ibidem*. « La sua [= della filosofia] prima caratteristica formale è che non è la filosofia, ma solo il filosofeggiare che può essere imparato ».

Vernunft' [...]. Neben der Autonomie des Denkens sind Universalität und Konsistenz zwei weitere formale Kennzeichen echter Philosophen [...] ⁽⁹⁸⁾.

In tal modo Cavallar ricollega molto plausibilmente la questione della filosofia o meglio: del filosofeggiare alla questione tematizzata da Kant con la sua nel frattempo giustamente divenuta famosa frase dello scritto del 1784 sull'*Aufklärung* «Habe Mut, Dich Deines Verstandes zu bedienen», che consente di concentrare l'attenzione sulle qualità morali indispensabili per il filosofeggiare *tout court* ⁽⁹⁹⁾.

⁽⁹⁸⁾ *Ibidem*. «Il motto dell'Illuminismo: 'Abbi il coraggio di usare il tuo proprio intelletto!' [...] è allo stesso tempo il motto del 'vero filosofo' come lo intende Kant. Come 'pensatore autonomo' egli fa un 'uso libero e peculiarmente proprio', non 'servilmente imitativo della sua ragione' [...]. Oltre all'autonomia del pensiero, altre due caratteristiche formali dei filosofi autentici sono rappresentate dall'universalità e dalla coerenza [...] ».

⁽⁹⁹⁾ Sia permesso qui ricordare la bella frase nel *Gemeinspruch* con la quale Kant stigmatizza gli «occhi di talpa [...] fissi sull'esperienza» con i quali vedono esseri che invece erano stati fatti per «stare a schiena dritta e guardare il cielo». Il passo recita: «Denn, von ihr [= della teoria] wird, zum Skandal der Philosophie, nicht selten vorgeschützt, daß, was in ihr richtig sein mag, doch für die Praxis ungültig sei: und zwar in einem vornehmen wegwerfenden Ton, voll Anmaßung, die Vernunft selbst in dem, worin sie ihre höchste Ehre setzt, durch Erfahrung reformieren zu wollen; und in einem Weisheitsdünkel, mit Maulwurfsaugen, die auf die letztere geheftet sind, weiter und sicherer sehen zu können, als mit Augen, welche einem Wesen zu Teil geworden, das aufrecht zu stehen und den Himmel anzuschauen gemacht war». KANT, *Über den Gemeinspruch*, cit., p. 129. «Non di rado infatti, con grande scandalo della filosofia, si sente sostenere che ciò ch'essa può avere di esatto non ha valore per la prassi: e lo si sente dire, con tono altamente sprezzante, da chi pretende di riformare la ragione mediante l'esperienza anche in ciò che della ragione forma il più alto titolo di gloria, e da chi ha la presunzione di veder più lontano e più sicuramente con occhi di talpa fissi nell'esperienza, che non con gli occhi che furono dati ad un essere fatto per camminare in modo eretto e per guardare il cielo». IMMANUEL KANT, *Sul detto comune: "Ciò può esser giusto in teoria, ma non vale per la prassi"*, in *Id.*, *Per la pace perpetua*, tr. Merker, cit., pp. 59 ss., p. 61. Non c'è quindi da meravigliarsi che Kant guardasse con sospetto gli studenti che prendevano troppi appunti, e che quindi dal punto di vista filosofico si ponevano implicitamente più come «sudditi» che «liberi ed eguali cittadini». Vedi qui la lettera di Kant a Marcus Herz del 20 ottobre 1778 in *Kant's Gesammelte Schriften*, a cura della Königliche Preußische Akademie der Wissenschaften, Band XII, Zweite Abteilung: *Briefwechsel*, Band I, Zweite Auflage, Berlin und Leipzig 1922, N. 141 [128], pp. 242 s., p. 242. Sul punto ampiamente GIANLUCA SADUN BORDONI, *Introduzione* a IMMANUEL KANT, *Lezioni sul diritto naturale (Naturrecht Feyerabend)*, a cura di Norbert Hinske e Gianluca Sadun Bordoni, Milano 2016, pp. 9 ss., pp. 14 ss., p. 14. Che un momento centrale nel pensiero di Kant sia quello della negazione della *Feigheit*, dell'affermazione della virtù

In secondo luogo rilevarebbe secondo Cavallar la distinzione, sempre abbozzata nella « Logik », tra « Schulbegriff » e « Weltbegriff » della filosofia. Mentre il « Schulbegriff der Philosophie » consisterebbe in un « System der 'Vernunftkenntnisse aus Begriffen' [...] » ⁽¹⁰⁰⁾, un « sistema delle 'conoscenze di ragione fatto di concetti' [...] », e quindi una « Lehre der Geschicklichkeit », una « dottrina della abilità », il secondo avrebbe un raggio di azione ben più ampio, in quanto esso, con le parole di Kant riportate da Cavallar, sarebbe « die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft [...] » ⁽¹⁰¹⁾, « la scienza dei fini ultimi della ragione umana [...] ». Sempre facendo riferimento alle lezioni di *Logica*, Cavallar evidenzia il primato dato nell'ambito filosofico da Kant alla sfera pratica rispetto a quella teoretica:

Philosophie im Verständnis Kants hat nicht nur den negativen Nutzen, 'den Irrtum abzuhalten' [...], sondern will auch Raum schaffen für das Positive: für Wissenschaft, für einen moralischen Glauben, für eine Rechtslehre vom Weltfrieden. 'Der praktische Philosoph, der Lehrer der Weisheit durch Lehre und Beispiel, ist der eigentliche Philosoph' [...] ⁽¹⁰²⁾.

del coraggio, dello « aufrecht stehen », del « tenere la schiena dritta » è stato a mio parere ben compreso da Michel Foucault con i suoi lavori sulla Parresia, sul 'dire la verità al potere'. Non è certo un caso che proprio nel corso al Collège de France degli anni 1982 e 1983, che ha per oggetto il tema della Parresia, Foucault inizi le lezioni con la lettura e spiegazione del testo di Kant del 1784 sulla *Aufklärung* in collegamento con il testo di Kant nello *Streit der Fakultäten* dedicato al conflitto tra facoltà di filosofia e facoltà di giurisprudenza e si dedichi quindi tra l'altro alla questione dei « Re-filosofi » in Platone, concentrandosi poi sul problema dell'« anima del Principe », rappresentato esemplarmente dalla figura di Marco Aurelio. Vedi FOUCAULT, *Il governo di sé*, cit., pp. 274 ss., pp. 280 ss., p. 284. Per i lavori di Hannah Arendt su Kant e sulla « politische Philosophie » egualitaria implicita nella sua reazione alla concezione dei « Re-filosofi » in Platone vedi sopra *sub C*), I).

⁽¹⁰⁰⁾ CAVALLAR, *Pax Kantiana*, cit., p. 341. Il passo corrispondente in Kant recita: « Philosophie ist also das System der philosophischen Erkenntnisse oder der Vernunftkenntnisse aus Begriffen. Das ist der Schulbegriff von dieser Wissenschaft ». *Kant's gesammelte Schriften*, Band IX, *Logik, Physische Geographie, Pädagogik*, Berlin 1923, p. 23. « La filosofia è quindi il sistema delle conoscenze filosofiche o delle conoscenze di ragione fatto di concetti. Questo è il concetto di scuola di questa scienza ».

⁽¹⁰¹⁾ CAVALLAR, *Pax Kantiana*, cit., pp. 341 s.

⁽¹⁰²⁾ Ivi, p. 342. « La filosofia, così come intesa da Kant, non ha soltanto l'utilità negativa 'di fermare l'errore' [...], ma vuole anche aprire lo spazio per il positivo: per la

Il *filosofo pratico* per Kant è quindi colui che insegna la saggezza con riguardo alle parole giuste e ai comportamenti coerenti, pertanto giusti anch'essi, insomma: che fa corrispondere la *giusta* teoria con la *giusta* prassi!

Il terzo « *Zugang* », « *approccio* » per una migliore comprensione del *Geheimer Artikel* secondo Cavallar, collegato strettamente al secondo, ha infine a che fare con « *die Funktion, die nach Kant der friedlose Streit der Philosophen erfüllt* » ⁽¹⁰³⁾, « la funzione svolta secondo Kant dalla disputa senza fine tra i filosofi ». Qui manca un diretto collegamento con il testo del *Geheimer Artikel*. Cavallar ricostruisce lo « *Streit* » tra Gotthelf Kästner e Kant presumibilmente originato dalla pubblicazione (e dal successo) di *Zum ewigen Frieden*. Cavallar ricorda un epigramma di Kästner del 1795 nel quale questi descrive con ironia la situazione venutasi a creare per effetto della pubblicazione di *Zum ewigen Frieden*. Il seguire i precetti e le indicazioni del « *Weise* » (e cioè presumibilmente di Immanuel Kant) che aveva dato le istruzioni per ottenere la « pace perpetua » avrebbe avuto come effetto quello di instaurare certo la pace tra gli uomini, con la sola rimarchevole e paradossale situazione dei 'saggi per eccellenza', cioè dei filosofi, precipitati in una sorta di 'guerra per bande'. L'epigramma di Kästner recita: « *Auf ewig ist der Krieg vermieden, / Befolgt man, was der Weise spricht, / Dann halten alle Menschen Frieden, / Allein die Philosophen nicht* » ⁽¹⁰⁴⁾, « Per sempre sarà evitata la guerra, / se si segue quel che dice il saggio, / Allora tutti gli esseri umani restano in pace / Solo i filosofi non [lo fanno] ».

In un testo pubblicato successivamente alla 'seconda edizione' di *Zum ewigen Frieden* nella *Berlinische Monatschrift* del dicembre 1796 dal titolo programmatico *Verkündigung des nahen Abschlusses*

scienza, per un credere morale, per una dottrina del diritto della pace mondiale. 'Il filosofo pratico, il maestro della saggezza tramite dottrina ed esempio è il vero filosofo' [...] ».

⁽¹⁰³⁾ Ivi, p. 339.

⁽¹⁰⁴⁾ Cit. da Cavallar, ivi, p. 342, che rinvia a sua volta ad *Ewiger Friede? Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800*, a cura di Anita e Walter Dietze, München 1989, p. 134.

eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie ⁽¹⁰⁵⁾ Kant cerca di capovolgere l'argomento abbozzato da Kästner nel suo epigramma. Proprio l'abborrito « Krieg » o meglio l'abborrito « Streit » tra i filosofi rappresenta per Kant un importante principio produttivo. In realtà, e qui la struttura concettuale non è lontana da quella del di poco successivo *Streit der Fakultäten*, la prestazione della filosofia è quella di evitare la disfunzionalità del *Krieg*, trasformando le energie distruttive che possono portare alla guerra in energie positive, incanalandole e 'disciplinandole' tramite il 'diritto', qui la regolamentazione per il mezzo di un « trattato » della « pace perpetua », verso uno « Streit » secondo tutta una serie di regole di carattere costruttivo e non disfunzionale ⁽¹⁰⁶⁾.

IV) *Della 'differenziazione funzionale' tra politica e filosofia (Volker Gerhardt).*

Nel suo libro dedicato a *Zum Ewigen Frieden* Volker Gerhardt, come già anticipato, sostiene la tesi della complementarità tra

⁽¹⁰⁵⁾ IMMANUEL KANT, *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, a cura della Königl. Preussische Akademie der Wissenschaften, Band VIII, Erste Abtheilung: *Werke*, Band VIII, *Abhandlungen nach 1781*, Neudruck, Berlin und Leipzig 1923, pp. 413 ss.

⁽¹⁰⁶⁾ Vedi HANS SANER, *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, München 1967, pp. 252 ss., pp. 254 ss., p. 256: « Der Antagonismus gewinnt im Verhältnis der Staaten zueinander an Heftigkeit; der Streit an Intensität im Verhältnis von Schule zu Schule. In seiner größten Gewalt stellt der Krieg die Existenz der Menschheit in Frage; in der verworrensten Zwietracht gefährdet der Widerstreit die Existenz der Vernunft. Krieg und Streit zwingen zur Umkehr. Sie verlangen eine politische Ordnung, die nicht kriegssüchtig und eine Metaphysik, die nicht strittig ist. In beiden sollen die Differenzen hinfür nicht durch Siege momentan unterdrückt, sondern durch Sentenzen dauernd behoben werden. Der Gang der Politik und die Geschichte der Vernunft münden so in einen durch Vernunft gestifteten ewigen Frieden ». « L'antagonismo acquista veemenza nel rapporto degli Stati tra loro; il conflitto acquista intensità nel rapporto tra scuola e scuola. Nella sua massima violenza, la guerra mette in discussione l'esistenza dell'umanità; nella discordia più confusa, il contrasto mette in pericolo l'esistenza della ragione. La guerra e il conflitto costringono all'inversione. Essi esigono un ordine politico che non sia bellicoso e una metafisica che non sia conflittuale. In entrambi, le differenze non devono essere momentaneamente represses con le vittorie, ma risolte in modo duraturo con delle sentenze. Il corso della politica e la storia della ragione culminano quindi in una pace perpetua stabilita dalla ragione ». A Saner rimanda CAVALLAR, *Pax Kantiana*, cit., p. 342.

filosofia e politica alla luce del *Geheimer Artikel*. Egli ritiene che proprio il *Geheimer Artikel* consenta di individuare, seppur sotto il vigile controllo della Ragion filosofica, un ambito *sui generis* della politica fatto di autonomia e peculiarità non indifferenti.

Decisivo a tal fine dal punto di vista argomentativo è il *settimo capitolo* intitolato appunto « Philosophie und Politik. Geheimer Artikel zum ewigen Frieden » ⁽¹⁰⁷⁾.

Dopo aver ricostruito per sommi capi il rapporto conflittuale tra filosofia e politica da Platone e Aristotele fino a Kant, Gerhardt si pone nel solco della riflessione iniziata da Hannah Arendt, sottolineando con forza la novità rappresentata dalla concezione di Kant:

Die Liste der Berühmtesten ['Philosophen, die der Macht zu nahe kamen'] reicht von Platon und Aristoteles über Cicero und Seneca bis hin zu Machiavelli, Thomas Morus und Voltaire. Gleichwohl hat kein Philosoph je zuvor mit solcher Deutlichkeit gesagt, daß es gar nicht zu wünschen ist, wenn die Philosophen hohe Staatsämter übernehmen ⁽¹⁰⁸⁾.

Gerhardt traccia così una netta linea di demarcazione tra la concezione di Kant e quella di Aristotele, alla quale per esempio un importante autore come Georg Cavallar riporta in ultima analisi la concezione sviluppata da Kant nel *Geheimer Artikel*. La distinzione consisterebbe secondo Gerhardt nella « strutturale corrispondenza » tra l'attività dei filosofi e quella dei politici secondo Aristotele:

Dennoch ist die im allgemeinen gar nicht so falsche These [la tesi di Cavallar: D. S.], Kant folge Aristoteles, an dieser Stelle überzogen. Denn Aristoteles geht von einer strukturellen Entsprechung zwischen Regieren und Philosophieren aus [...] ⁽¹⁰⁹⁾.

La stretta connessione, la « corrispondenza tra sapere teorico e

⁽¹⁰⁷⁾ GERHARDT, *Immanuel Kants Entwurf « Zum ewigen Frieden »*, cit., pp. 126 ss., p. 126.

⁽¹⁰⁸⁾ Ivi, p. 135. « L'elenco dei più famosi ['filosofi che si avvicinarono troppo al potere'] va da Platone e Aristotele, passando per Cicerone e Seneca, fino a Machiavelli, Tommaso Moro e Voltaire. Tuttavia, nessun filosofo prima d'ora ha mai detto con tanta chiarezza che non è affatto auspicabile che i filosofi assumano alte cariche di Stato ».

⁽¹⁰⁹⁾ Ivi, p. 136. « Tuttavia, la tesi [la tesi di Cavallar: D. S.] che Kant segua Aristotele, che in generale non è poi così erranea, con riguardo a questo punto va oltre il segno. Perché Aristotele presuppone una corrispondenza strutturale tra governare e filosofare [...] ».

sapere pratico » sarebbe così restata passando dalle scuole platoniche e aristoteliche arrivando fino all'umanesimo di Erasmo e alla Riforma di Martin Luther. Infine pure le concezioni di autori come Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz e Locke mostrerebbero secondo Gerhardt « eine durchgängige Form der Ableitung von praktischen aus theoretischen Einsichten [...], die *im Prinzip* keinen Einwand gegen die Königsherrschaft der Philosophen erlaubt » ⁽¹¹⁰⁾.

Invece secondo Gerhardt Kant sarebbe « der erste, der nicht nur einen pragmatischen Vorbehalt macht, sondern einen *prinzipiellen Einspruch* formuliert » ⁽¹¹¹⁾.

L'« obiezione fondamentale » di Kant si posiziona secondo Gerhardt al livello della *Urteilkraft* e della *Klugheit* necessarie per scendere dai principi dei filosofi alle decisioni dei politici e dei loro 'aiutanti', i giuristi. Facendo leva sul 'sapere empirico' fatto valere da Kant in *Zum ewigen Frieden*, Gerhardt prosegue:

Dieser Einspruch folgt nun aber nicht [...] aus Kants apriorischer Begründung der reinen Prinzipien des praktischen Handelns; nicht daraus, dass seine nur aus reiner praktischen Vernunft legitimierbare Konzeption von Politik den konkreten historischen Umständen ferner stünde als die seiner Vorgänger. Gerade die *Friedenschrift* belegt, dass der Bezug zu situativen empirischen Sachverhalten in Kants politischem Denken eine unerlässliche Sinnvoraussetzung ist. Wer erfolgreich politisch handeln will, muß über *Urteilkraft* und *Klugheit* verfügen. Er braucht ein Gespür für die *Macht*, benötigt *gesunden Menschenverstand* und vor allem auch einen *Sinn für den richtigen Augenblick*, wenn denn die Politik den ihr immanenten Anspruch auf *Reform* realisieren will. Alles dies steckt in Kants Begriff der Politik als einer 'ausübende[n] Rechtslehre' [...]. Und hier ist Kants Aristoteles näher, als manchem ihrer Interpreten lieb ist ⁽¹¹²⁾.

⁽¹¹⁰⁾ Ivi, p. 137. Corsivo nell'originale. « una forma coerente di derivazione di intuizioni pratiche da intuizioni teoriche [...] che *in linea di principio* non consente alcuna obiezione alla regalità dei filosofi ».

⁽¹¹¹⁾ *Ibidem*. Corsivo nell'originale. « il primo a formulare non solo una riserva pragmatica, ma anche un'obiezione fondamentale ».

⁽¹¹²⁾ *Ibidem*. Corsivi nell'originale. « Questa obiezione, tuttavia, non deriva [...] dalla fondazione a priori di Kant dei principi puri dell'agire pratico; non dal fatto che la sua concezione della politica, che può essere legittimata solo alla luce della ragion pura pratica, sarebbe più lontana dalle circostanze storiche concrete di quella dei suoi predecessori. Proprio la *Friedenschrift* dimostra che il riferimento a fatti empirici situazionali è un pre-

Impiegando il concetto centrale sviluppato da Kant proprio nell'*Erster Anhang Über die Mißhelligkeit zwischen der Moral und der Politik, in Absicht auf den ewigen Frieden*, che segue immediatamente il *Geheimer Artikel*, secondo il quale la politica dovrebbe essere concepita come « ausübende Rechtslehre », come « dottrina del diritto conformante » ⁽¹¹³⁾, Gerhardt apre uno spazio di autonomia della politica rispetto alla morale e al diritto, *rectius* alla *Rechtslehre*. La relazione 'gerarchica' o di potere tra *morale*, *diritto* e *politica* viene a essere controbilanciata dai poteri di concretizzazione, articolazione, conformazione riconosciuti alla politica al momento dell'impiego dell'*Urteilkraft* non appena vengono prese in concreto le *decisioni*. Secondo Gerhardt il tratto distintivo della concezione di Kant andrebbe visto nel nuovo approccio al « praktisches Wisse[n], d[a]s Wissen also, das für die Politik grundlegend ist » ⁽¹¹⁴⁾, al « sapere pratico, [il] sapere cioè che è fondamentale per la politica ». Qui la separazione del sapere pratico dal sapere teorico porterebbe Kant a riconoscere la centralità del soggetto *libero* e responsabile con il suo (*guter*) *Wille* fonte di « Selbstgesetzgebung

supposto di senso indispensabile per il pensiero politico di Kant. Chi voglia agire con successo a livello politico deve avere *capacità di giudizio e prudenza*. Egli necessita di senso del *potere*, di *sano senso comune* e, soprattutto, anche della *capacità di intuire il momento giusto*, se vuole che la politica realizzi la sua immanente pretesa di *riforma*. Tutto questo è contenuto nella concezione kantiana della politica come una 'dottrina del diritto conformante' [...]. E qui Kant è più vicino ad Aristotele di quanto alcuni dei suoi interpreti vorrebbero ».

⁽¹¹³⁾ Preferisco questa traduzione, che a mio parere rende meglio la componente 'articolante', e in ogni caso fatta di *Praxis*, di *Exercitium* (vedi qui il *Grimm-Wörterbuch*, online, voce *Ausübung*), quindi 'creativa' della *Urteilkraft* kantiana rispetto per esempio alla traduzione di Bordiga e di Gioele Solari e Vidari « dottrina pratica del diritto » (rispettivamente KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 81 e Gioele Solari, Giovanni Vidari, in KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 317), che non rende tanto la distinzione tra « praktische Rechtslehre » e « ausübende Rechtslehre » quanto il movimento dato dall'aggettivo derivato dal participio presente « ausübend »; oppure rispetto alla traduzione di Maria Chiara Pievatolo « dottrina applicata del diritto » (in KANT, *Sette scritti politici liberi*, cit., *Per la pace perpetua*, p. 179), che non rende a mio parere adeguatamente la distinzione tra « angewandte Rechtslehre » (appunto « dottrina applicata del diritto ») e « ausübende Rechtslehre », introducendo una passività non necessaria e un'associazione non del tutto felice con la « Rechtsanwendung », la « applicazione del diritto » del giuspositivismo dominato da derivazioni di tipo sillogistico.

⁽¹¹⁴⁾ GERHARDT, *Immanuel Kants Entwurf « Zum ewigen Frieden »*, cit., p. 137.

durch praktische Vernunft » ⁽¹¹⁵⁾. E tale « autolegiferazione » sarebbe da vedere « in nichts anderem als in der Selbstverpflichtung des Handelnden auf die ihm einsichtigen *Gründe* » ⁽¹¹⁶⁾, « in nient'altro che nella auto-obbligazione di chi agisce nei confronti delle *ragioni* che per lui sono sensate ». Ma, e questo è lo snodo argomentativo fondamentale, gli « einsichtig[e] Gründe », le « ragioni sensate » si formano in un processo produttivo di argomenti che è puramente pratico e assolutamente non deducibile dal sapere teoretico, in breve, riconducibile solo al libero soggetto e al suo 'volere autolegiferante'. Questo ha conseguenze per il sapere pratico politico e la « ausübend[e] Rechtslehre », per la quale è decisivo il concetto di *libertà* e la relativa *coscienza* da parte dell'individuo. Gerhardt scrive:

So allgemein und notwendig die Gesetzgebung durch praktische Vernunft auch immer sein mag: Zur Ausführung kommt sie nur über das aus keinen theoretischen Prämissen ableitbare *praktische Bewußtsein*, das nur insofern ein Bewußtsein der Verpflichtung ist, als es ein *Bewußtsein der Freiheit* einschließt ⁽¹¹⁷⁾.

A questo punto Gerhardt può sottolineare che « ein solches Bewußtsein der Freiheit nur *individuell* sein kann » ⁽¹¹⁸⁾, « una tale consapevolezza della libertà può essere solo *individuale* », e marcare con ciò la differenza della concezione kantiana:

Er hat mit der Aufteilung der Funktionen theoretischer und praktischer Vernunft eine Lösung für die Anerkennung der individuellen Rationalität des Handelns gefunden, ohne die Strenge des Vernunftanspruchs zu lockern. Vernunft, die ihre Eigenart in der strikten Schlüssigkeit ihrer Einsichten hat, kann in beiden Funktionen in ihrer begrifflichen Konsequenz bestehen; doch in ihrer praktischen Leistung setzt sie anders an,

⁽¹¹⁵⁾ *Ibidem*.

⁽¹¹⁶⁾ *Ibidem*. Corsivi nel testo originale.

⁽¹¹⁷⁾ Ivi, pp. 137 s. Corsivi nel testo originale. « Per quanto generale e necessaria possa anche sempre essere la legislazione attraverso la ragione pratica: essa può essere attuata solo attraverso la *coscienza pratica*, che non può essere derivata da alcuna premessa teorica, e che è una coscienza dell'obbligo solo nella misura in cui essa include una *coscienza della libertà* ».

⁽¹¹⁸⁾ Ivi, p. 138. Corsivo nel testo originale.

nämlich im Bewußtsein freier Verantwortlichkeit des seine Aufgabe ernst nehmenden Individuums ⁽¹¹⁹⁾.

In tal modo Gerhardt — una volta ricostruita quella che egli ritiene essere la latenza, l'«Hintergrund» della netta presa di posizione di Kant nei confronti della concezione di Platone — passa alla struttura argomentativa di Kant e in particolare al suo argomento lapidario, da lui stesso indicato giustamente come una fondazione « mit einem halben Satz ». Gerhardt rileva che l'argomento fatto valere da Kant in effetti *prima facie* non sembrerebbe ricollegabile con la ricostruzione da lui appena effettuata della concezione kantiana del « praktisches Wissen », del « sapere pratico », dal momento che tale argomento sembrerebbe posizionarsi sul piano *teoretico* e non su quello *pratico*:

Der Einwand, den er mit einem halben Satz begründet, nimmt davon aber nur den Anspruch auf *Freiheit* auf und begnügt sich damit, sie allein für die *Theorie* einzufordern. Der 'Besitz der Gewalt' verderbe, so heißt es, 'das freie Urtheil der Vernunft'. Das liest sich, als sei jeder Exkurs über praktisches Wissen überflüssig, denn von Wille und Tat scheint hier gar nicht die Rede zu sein ⁽¹²⁰⁾.

Tuttavia Gerhardt sottolinea subito a seguire come in realtà Kant, nonostante le apparenze, si muova sul piano della *praktische Vernunft* e il filosofeggiare che viene irrimediabilmente compromesso dall'eccessiva vicinanza con la politica sia una « Tat » che deve rimanere libera:

In Wahrheit aber kann der knappe Satz nur eine Begründung sein, weil das Pathos praktischer Freiheit mit der Emphase des individuell verfaßten

⁽¹¹⁹⁾ *Ibidem*. Corsivo nel testo originale. « Con la divisione delle funzioni della ragione teoretica e della ragione pratica, egli ha trovato una soluzione per il riconoscimento della razionalità individuale dell'azione senza allentare il rigore della pretesa della ragione. La ragione, che ha il suo carattere proprio nella rigorosa consequenzialità delle sue intuizioni, può mantenere in entrambe le funzioni la sua consequenzialità concettuale; ma nella sua prestazione pratica essa fa leva altrove, e cioè *sulla coscienza della libera responsabilità dell'individuo che prende sul serio il proprio compito* ».

⁽¹²⁰⁾ Ivi, p. 138 s. Corsivo nel testo originale. « L'obiezione, che egli fonda con una mezza frase, riprende però di ciò solo la pretesa *di libertà* e si accontenta di richiederla solo per la *teoria*. Il 'possesso della forza', si dice, corromperebbe 'il libero giudizio della ragione'. Questo si legge come se ogni *excursus* sul sapere pratico sia superfluo, perché sembra che qui non si parli affatto di volontà e di azione ».

Selbstbewußtseins dahintersteht. Auch das Denken, vor allem wenn es sich öffentlich äußert, ist eine Tat, die ihre Gründe braucht. Diese Gründe dürfen ihr Kriterium nur in der Korrektheit und Konsequenz der Einsicht haben, wenn sie denn wahrhaft *Gründe* sein sollen. Also benötigt ein Denker die Selbstständigkeit, nur seiner *Einsicht* folgen zu können, wenn er mit seinem 'freien Urteil' überzeugen will. Steht er dagegen im Dienst oder gar unter dem Druck starker Interessen, dann wird es fraglich, ob hier die zutreffende Erkenntnis das leitende Motiv darstellt ⁽¹²¹⁾.

Il criterio fondante dell'argomento kantiano è dato allora dalla « Selbstständigkeit », dalla « autosufficienza » ⁽¹²²⁾, che è garantita necessariamente per i filosofi e gli scienziati solo dall'essere sufficientemente lontani dalla politica e dalle relative logiche di potere, fatte di eteronomia invece che di autonomia ⁽¹²³⁾, di dipendenza invece che di indipendenza. Qui va però subito osservato che il riferimento di Gerhardt alla « Selbstständigkeit » rischia di divenire ricorsivo nel momento in cui Gerhardt non spiega ulteriormente per quale ragione la vicinanza al potere nella prospettiva kantiana, con le parole di Gerhardt, l'essere « im Dienst oder gar unter dem Druck starker Interessen », « al servizio di o addirittura sotto la pressione di interessi forti », possa compromettere addirittura in modo irrimediabile il « freie[s] Urteil der Vernunft ». Un filosofo, potremmo dire con Platone, è abbastanza forte dal punto di vista morale per poter decidere egualmente secondo morale e diritto, per rimanere

⁽¹²¹⁾ Ivi, p. 139. Corsivi nel testo originale. « In verità, però, la frase concisa può essere solo una fondazione, perché si basa sul *pathos* della libertà pratica con l'enfasi dell'autocoscienza individualmente costituita. Anche il pensiero, soprattutto quando si articola pubblicamente, è un atto che ha bisogno delle sue ragioni. Queste ragioni possono avere il loro criterio solo nella correttezza e nella consequenzialità dell'intuizione, se esse vogliono essere veramente *ragioni*. Quindi un pensatore ha bisogno di indipendenza per poter seguire solo la sua *intuizione*, se vuole convincere con il suo 'libero giudizio'. Se invece è al servizio o addirittura sotto la pressione di interessi forti, allora diventa dubbio che qui la giusta conoscenza costituisca il motivo guida ».

⁽¹²²⁾ Nel suo *Über den Gemeinspruch* Kant ricostruisce la 'triade' della Rivoluzione francese, *liberté, égalité, fraternité* sostituendo alla terza assai impegnativa *fraternité* appunto il concetto di « Selbstständigkeit (sibisufficienza) ». Vedi KANT, *Über den Gemeinspruch*, cit., p. 150.

⁽¹²³⁾ Non è un caso che proprio la non lontana differenza *Selbstbestimmung / Fremdbestimmung, autodeterminazione / eterodeterminazione* sia la chiave di lettura dello *Streit der Fakultäten* adottata da Reinhard Brandt nella sua oramai classica monografia *Universität*, cit.

quello che Kant chiama « politischer Moralist ». Questo può essere chiarito o indicato nel momento in cui si faccia luce sul rapporto tra il « Besitz der Gewalt », il « possesso del potere » e il libero ragionare. Non senza echi habermasiani, Gerhardt fa valere dal punto di vista argomentativo a seguire l'idea dello svolgersi del « Prozess der Wahrheitsfindung » in una sfera pubblica, agganciandosi all'idea dello '*Streit*' tra le varie concezioni della verità così come tematizzata da Kant nella *Kritik der reinen Vernunft*:

Alles dies spricht zunächst für einen engen Zusammenhang zwischen öffentlichem Anspruch und nachprüfbarer Wahrheit. Daran ist auch jederzeit festzuhalten: Ein 'verdorbenes' Urteil ist ein falsches Urteil. Gäbe es die Wahrheitserwartung in öffentlichen Diskursen nicht, so entfele jeder Beweisanspruch von Argumentation und Kritik. Also ist gar nicht zu bestreiten, daß es hier immer auch um die zutreffende *Erkenntnis* geht. Es ist aber eben höchst bezeichnend, daß Kant nicht die in Urteilen intendierte Wahrheit zum Kriterium der Abgrenzung erhebt, sondern sich an dem orientiert, was im gesellschaftlichen Zusammenhang allererst zur Wahrheit führt. Es ist der *Prozeß der Wahrheitsfindung*, auf den es ihm ankommt und bei dem er bereits in der theoretischen Philosophie eine offene Sphäre wechselseitiger Prüfung voraussetzt [...]. Auf der 'Bühne des Streits' [...] ist die *freie Einstellung der Individuen* wesentlich. Voraussetzung der Wahrheitsfindung ist ihr Verhalten in einem historisch gegebenen und sozial geordneten Geschehen. Es ist eine 'Geschichte der reinen Vernunft', in der sich das Interesse an der Erkenntnis bildet, um eine 'Cultur der menschlichen Vernunft' [...], in der es sich diszipliniert. Also ist die *praktische Einstellung* zu sich und zu anderen eine Bedingung der Wahrheitsfähigkeit auch im politischen Raum. Folglich steht die Abgrenzung des Philosophen von dem der Macht verpflichteten Politiker unter dem 'Primat der reinen praktischen Vernunft [...]' ⁽¹²⁴⁾.

⁽¹²⁴⁾ GERHARDT, *Immanuel Kants Entwurf «Zum ewigen Frieden»*, cit., p. 139. Corsivi nel testo originale. « Tutto questo testimonia innanzitutto di una stretta connessione tra pretesa pubblica e verità verificabile. Anche questo deve essere sempre tenuto ben fermo: un giudizio 'corrotto' è un giudizio falso. Se non ci fosse l'aspettativa di verità nei discorsi pubblici, ogni pretesa di prova dell'argomentazione e della critica verrebbe meno. Non si può quindi contestare che qui si tratta sempre anche della *conoscenza* giusta. Tuttavia, è molto significativo che Kant non utilizzi come criterio di demarcazione la verità che si cerca con i giudizi, ma si orienti piuttosto a ciò che innanzitutto conduce alla verità nel contesto sociale. È il *processo di ricerca della verità* che gli preme, nel quale presuppone già una sfera aperta di esame reciproco nella filosofia teoretica [...]. Sul 'palcoscenico del conflitto' [...] *l'atteggiamento libero degli individui* è essenziale. Il presupposto per trovare la verità è il loro comportamento in un accadimento storica-

Gerhardt fa così valere la concezione della verità ‘proceduralizzante’ sviluppata da Kant nella *Kritik der reinen Vernunft*, concezione che mostra chiari e decisivi tratti giuridici, per creare un *Überschritt*, un passaggio dal campo della *reine theoretische Vernunft*, dominio della ‘prima critica’ a quello della *reine praktische Vernunft*, dominio della ‘seconda critica’, in particolare grazie al concetto della «*freie Einstellung der Individuen*» ovvero al concetto di libertà fondante dei giudizi della Ragion pura *pratica*, spostando così nel campo della Ragion pura pratica e quindi nei connessi campi della (filosofia) morale, del diritto e della politica, il concetto di verità procedurale frutto di un ‘discorso’ ricavato dalla Ragion pura *teoretica* nella sua articolazione pubblica. Alla luce di tale concezione Gerhardt ritiene di poter individuare due criteri distintivi tra il campo della filosofia e della scienza e quello della politica. Il primo è costruito nelle pieghe del giudizio con il quale viene articolato e conformato in concreto il principio astratto formulato ‘a ragion veduta’ dal filosofo. Gerhardt arriva a sostenere la tesi secondo la quale il filosofo, per mancanza dei necessari *skills*, *di regola* non è in grado di applicare i suoi principi e quindi deve ‘lasciare’ al politico — e implicitamente: ai suoi fedeli servitori, i giuristi — il necessario, imprescindibile margine di autonomia. Gerhardt dice infatti:

Damit haben wir *zwei* Kriterien für die Unterscheidung zwischen dem Philosophen und dem Politiker: Das *erste* folgt aus der Bindung des Handelnden an die konkrete Situation. Sie erfordert besondere *Erfahrung* und geübte *Urteilkraft*, kann also nur unter Einsatz von *Klugheit* bewältigt werden. ‘Staatsklugheit’ wird dieses Kriterium im *Anhang* genannt. Es entbindet nicht von der ‘Staatsweisheit’, also von der Beachtung der Prinzipien der Vernunft ⁽¹²⁵⁾.

mente dato e socialmente ordinato. È una ‘storia della ragion pura’ in cui si forma l’interesse per la conoscenza, per una ‘cultura della ragione umana’ [...] in cui esso [tale interesse: D. S.] si disciplina. Pertanto, l’*atteggiamento pratico* verso se stessi e verso gli altri è una condizione della capacità di verità anche nella sfera politica. Di conseguenza, la demarcazione del filosofo dal politico che è obbligato nei confronti del potere ricade sotto il ‘primato della ragion pura pratica [...]’ ».

⁽¹²⁵⁾ *Ibidem*. Corsivi nell’originale. « In tal modo abbiamo *due* criteri per distinguere il filosofo dal politico: il *primo* deriva dal legame dell’agente con la situazione concreta. Essa richiede un’*esperienza* particolare e una *capacità di giudizio* allenata con

La « particolare esperienza », la esperienza dei 'professionisti', e la « geübte Urteilskraft », la « capacità di giudicare allenata con l'esercizio » sono il *quid* che di solito mancherebbe ai filosofi e che invece costituirebbe il *proprium* dei politici. Lo *skill* corrispondente è dato dalla *Staatsklugheit*, dalla « prudenza politica », la capacità di comprendere le cose dello Stato, qualità appunto che scarseggia tra i filosofi. Gerhardt fa però valere di nuovo le capacità peculiari dei filosofi nei confronti di quelle dei politici: la *Staatsweisheit*, la « saggezza politica » ovvero la 'considerazione dei principi della ragione con riguardo allo Stato' deve sempre valere. Addirittura dalla concezione di Gerhardt emerge se non il predominio della ragion filosofica sub specie della *Staatsweisheit* perlomeno un rapporto paritario tra filosofia e politica sub specie rispettivamente della *Staatsweisheit* e della *Staatklugheit* ⁽¹²⁶⁾.

Gerhardt fa giustamente valere l'ambito necessariamente formativo dato dalla 'applicazione' dei principi ai casi concreti e sottolinea in tal modo la eterogeneità della politica rispetto alla morale e con ciò alla *Rechtslehre*, alla dottrina del diritto. Egli non esclude l'eventualità che anche i filosofi siano in grado di possedere la *Klugheit*, la *prudenza* ovvero nel caso di specie la *Staatsklugheit*, la *prudenza politica* oltre che la *Staatsweisheit*, la *saggezza politica* che insomma essi abbiano anche le capacità e gli *skills* dei politici e che quindi possano avere entrambe le 'competenze', tanto filosofiche quanto politiche (e implicitamente: giuridiche). Tuttavia Gerhardt traccia un ambito della politica che ha 'le sue proprie leggi' e che è caratterizzato da un *proprium* che è difficilmente accessibile ai filosofi. Dopo aver ricordato che la *Staatsweisheit* resta vincolante, Gerhardt scrive:

Im Gegenteil: Das Schwergewicht einer philosophischen Theorie der Politik hat darin zu liegen, den Praktiker von der unbedingten Geltung der Grundsätze des Vernunft- und Menschenrechts zu überzeugen. Gleich-

l'esercizio, e può quindi essere padroneggiata solo usando la *prudenza*. Questo criterio è chiamato 'prudenza politica' nell'*Appendice*. Esso non esonera dalla 'saggezza politica', cioè dalla considerazione dei principi della ragione ».

⁽¹²⁶⁾ Si veda qui lo *Erster Anhang zum Ewigen Frieden* rispettivamente sullo *Staatsklugheitsproblem* e sullo *Staatsweisheitsproblem*, KANT, *Zum Ewigen Frieden*, cit., p. 239 e p. 240.

wohl kann der Philosoph die konkreten Handlungen des Praktikers nicht einfach aus den Grundsätzen ableiten; der kundig-kluge Umgang mit Menschen und Mächten verlangt eigene Mittel und Wege. 'Reform aus Prinzipien' heißt nicht, dass man sie durch logische Schlüsse erreicht; in das 'System der Freyheit' kann man nur 'allmählig' übergehen; die politische Praxis steht unter Konditionen *sui generis*; sie lassen nicht erwarten, dass gute Philosophen auch gute Politiker sind. Die Umkehrung könnte da schon eher möglich sein ⁽¹²⁷⁾.

Quanto al « secondo criterio », strettamente collegato al primo, questo viene rappresentato da Gerhardt come segue:

Das *zweite* Kriterium liegt in den prozessualen Voraussetzungen vernünftiger Meinungsbildung, die an die Unabhängigkeit der urteilenden Subjekte gebunden ist. Hier ist das *praktische Selbstverhältnis*, das ein jeder zu sich selbst gewinnen muss, entscheidend. Auch hier kann man von den umgebenden Bedingungen nicht absehen. Zwar steht jeder Mensch unter dem Selbstanspruch, sich frei und aufrichtig zu äußern; aber die Verhältnisse können es mal schwerer und mal leichter machen, zur eigenen Freiheit zu stehen. Und eben diese *Korrelation von Situation und sozialer Stellung* auf der einen und *moralischer Konsequenz* auf der anderen Seite ist in Kants Verwerfung der Philosophenherrschaft anerkannt! Für diejenigen, die in Kant nur den moralischen Rigoristen zu erkennen glauben, muß dies eine geradezu unglaubliche Feststellung sein. Aber die Tatsache, daß er den Politikern eine andere Stellung zum 'freien Urteil' attestiert, ohne sie deshalb zu ächten, läßt keine andere Schlußfolgerung zu. Ja, die offenkundige Akzeptanz der benötigten, für das Wohlergehen der Menschheit sogar notwendigen *Sphäre der Macht* belegt zweifelsfrei, daß Kant eine relative Eigenständigkeit des pragmatischen Handlungsraums der Politik nicht nur hinnimmt, sondern ausdrücklich anerkennt. Diese eigenständige Sphäre pragmatischer Politik kann aber nicht sich selbst überlassen bleiben. Sie unterliegt der Kontrolle durch die praktische Theorie ⁽¹²⁸⁾.

⁽¹²⁷⁾ GERHARDT, *Immanuel Kants Entwurf « Zum ewigen Frieden »*, cit., p. 139 s. « Al contrario, l'importanza di una teoria filosofica della politica deve risiedere nel convincere il pratico della validità incondizionata dei principi del diritto di ragione e dei diritti umani. Tuttavia, il filosofo non può semplicemente derivare dai principi le azioni concrete del pratico; il rapporto saggio e accorto con le persone e i poteri richiede modi e mezzi propri. 'Riforma a partire dai principi' non significa che essa debba essere raggiunta per deduzione logica; si può solo passare 'gradualmente' al 'sistema della libertà'; la prassi politica è soggetta a condizioni *sui generis*; esse non consentono di aspettarsi che i buoni filosofi siano anche buoni politici. Il contrario potrebbe essere già più possibile ».

⁽¹²⁸⁾ Ivi, p. 140. Corsivi nel testo originale. « Il *secondo* criterio risiede nei presupposti processuali della formazione di un'opinione razionale, che è legata all'indi-

Come avviene il controllo della politica da parte della filosofia? Esso avviene per mezzo del 'concetto ponte' della definizione di politica come « menschlich-vernünftige Praxis » e l'« indicazione » dei problemi, dei punti delicati sui quali lavorare:

Strenggenommen kann der philosophische Theoretiker den Politiker also nur auf etwas *aufmerksam machen*, nur an etwas *erinnern*, was (immer auch) zu den Bedingungen des politischen Handelns gehört. Er braucht ihn daher oft nur beim Wort zu nehmen, ihn an seine Versprechen zu erinnern, ihm seine Unaufrichtigkeit vorzurechnen und seine Heimlichkeiten bloßzustellen, wie dies im *Anhang* zur *Friedensschrift* in der Kritik des 'politischen Moralisten' geschieht [...] ⁽¹²⁹⁾.

Ne segue una chiara differenziazione funzionale ovvero « divisione dei lavori »:

Zwischen praktischer Politik und philosophischer Kritik herrscht *Arbeits-teilung*; Regieren und Philosophieren sind komplementäre gesellschaftliche Tätigkeiten, die nicht zusammenfallen dürfen, wenn ihre Leistungsfähigkeit auf ihrem je eigenen Gebiet nicht leiden soll. Darin liegt die Moder-

pendenza dei soggetti che giudicano. Qui è decisivo il *rapporto pratico con sé* che ciascuno deve instaurare con sé stesso. Anche in questo caso, non si può prescindere dalle condizioni dell'ambiente circostante. È vero che ogni essere umano sottostà alla pretesa autoformulata di esprimersi liberamente e sinceramente; ma le condizioni possono rendere a volte più difficile e a volte più facile affermare la propria libertà. Ed è proprio questa *correlazione tra situazione e posizione sociale* da un lato e *conseguenzialità morale* dall'altro che viene riconosciuta nel ripudio di Kant del dominio dei filosofi! Per coloro che credono di riconoscere in Kant solo il rigorista morale, questa deve essere un'affermazione quasi incredibile. Ma il fatto che egli attesti ai politici una posizione diversa rispetto al 'libero giudizio', senza per questo ostracizzarli, non consente altre conclusioni. Sì, l'ovvia accettazione della *sfera del potere*, che è necessaria e persino indispensabile per il benessere dell'umanità, dimostra senza ombra di dubbio che Kant non solo accetta, ma riconosce esplicitamente una relativa autonomia della sfera d'azione pragmatica della politica. Tuttavia, questa sfera autonoma della politica pragmatica non può essere lasciata a sé stessa. Essa è soggetta al controllo della teoria pratica ».

⁽¹²⁹⁾ Ivi, p. 140 s. Corsivi nel testo originale. « In senso stretto, il teorico filosofo può solo *attirare l'attenzione* del politico su qualcosa, solo *ricordare* qualcosa, che (sempre anche) appartiene alle condizioni dell'azione politica. Perciò spesso basta solo prenderlo in parola, ricordargli le sue promesse, rimproverargli la sua insincerità e smascherare i suoi segreti, come succede nell'*Appendice alla Friedensschrift* nella critica del 'moralista politico' [...] ».

nità der kritischen Konzeption von Politik *und* Philosophie. In beiden Fällen setzt Kant auf die vermittelnde Leistung der Öffentlichkeit ⁽¹³⁰⁾.

È proprio la *pubblicità* secondo Gerhardt l'elemento che fa pendere decisamente la bilancia a favore del modello kantiano:

Die durch sie eröffnete Chance einer pluralen Herstellung von politischer Einheit und überprüfbarer Erkenntnis macht es nicht nur überflüssig, auf die platonische Identität von Politik und Philosophie zu setzen; sie wäre unter modernen Bedingungen 'auch nicht zu wünschen'. Das ist eine die Philosophie schonende Wendung. Deutlicher wäre das Eingeständnis, dass die Philosophenherrschaft eine Gefahr darstellt — für die Politik nicht weniger als für die Philosophie ⁽¹³¹⁾.

La pubblicità rappresenta la condizione di possibilità del dialogo tra la filosofia e la politica attenta alle ragioni della ragione. Una filosofia e una politica che non comunicassero sarebbero assolutamente separate. Il ponte che invece permette ai due ambiti divisi di comunicare e approfittare entrambi della differenziazione funzionale per il bene della 'società' è dato dalla circostanza fondamentale che la *comunicazione* sia *pubblica* e che quindi sia garantita la possibilità di riferirsi e agganciarsi alla previa comunicazione. Gerhardt concede, del resto seguendo quanto sostenuto da Kant, che un re *potrebbe* diventare filosofo e viceversa un filosofo *potrebbe* diventare re. Il problema è rappresentato in primo luogo dalle peculiari caratteristiche della politica:

Die Grenze zwischen Philosophie und Politik darf nicht verwischt werden. Denn die Politik steht unter anderen Bedingungen als die Philosophie. Die Nähe zur Macht bringt Rücksichten mit sich, die der reinen Reflexion

⁽¹³⁰⁾ Ivi, p. 141. Corsivi nel testo originale. « Sussiste una *divisione del lavoro* tra filosofia pratica e critica filosofica; governare e filosofeggiare sono attività sociali complementari che non debbono coincidere, se non si vuole che le loro capacità di avere efficacia nei rispettivi campi ne risentano. Qui sta la modernità della concezione critica di politica e filosofia. In entrambi i casi, Kant si affida alla prestazione in termini di mediazione della sfera pubblica ».

⁽¹³¹⁾ *Ibidem*. « La *chance* da essa aperta di una produzione plurale di unità politica e di conoscenza verificabile non solo rende superfluo affidarsi all'identità platonica di politica e filosofia: nelle condizioni moderne essa 'non sarebbe nemmeno desiderabile'. Questa è una locuzione che mostra molto riguardo per la filosofia. Sarebbe più chiaro ammettere che il dominio dei filosofi costituisce un pericolo — per la politica non meno che per la filosofia ».

entgegenstehen können, so daß man bei einem philosophischen Urteil eines Politikers stets argwöhnen muß, daß insgeheim doch eine Interessenbindung besteht, die dem freien Urteil abträglich ist. Die Gefahr, daß er sich in seinem Denken von nicht genannten (oder nicht erkannten) persönlichen Interessen leiten läßt, ist bei ihm besonders groß ⁽¹³²⁾.

Chiaramente vale anche il contrario e pure quanto sostenuto dai filosofi deve essere ben soppesato:

Naturalmente sono anche le opinioni dei Filosofi criticamente da esaminare. Questo è tanto più consigliabile quanto più essi sono vicini al potere. Perché in questo caso si aggiunge il pericolo di una *distorsione sistematica*. Nel campo di forza di un grande potere, diventa difficile affidarsi alla sola ragione. Anche se un filosofo diventasse re, egli non sarebbe più quello che era prima ».

In secondo luogo, e l'argomento è strettamente collegato, per garantire e preservare la funzione critica della filosofia è necessario puntare secondo Gerhardt sulla « divisione del lavoro » in una prospettiva kantiana:

Dieser kritische Begriff der Philosophie, der — einem landläufigen Urteil entgegen — weder systematische noch metaphysische Vorhaben ausschließt, ist *modern* in einem ganz speziellen Sinn: Er vertraut auf die *Arbeitsteilung* auch in Fragen der Erkenntnis. Für Kant liegt der Fortschritt der Kultur darin begründet, daß die Menschen sich die Arbeit teilen und sich in höchst verschiedenen Fertigkeiten spezialisieren können ⁽¹³⁴⁾.

⁽¹³²⁾ *Ibidem*. « Il confine tra filosofia e politica non può venir cancellato. Perché la politica si trova in condizioni diverse rispetto alla filosofia. La vicinanza al potere obbliga a cautele che possono ostacolare la pura riflessione, cosicché nel caso di un giudizio filosofico di un politico si deve sempre sospettare che ci sia segretamente un legame di interesse che pregiudica il libero giudizio. Il pericolo che egli si lasci guidare nel suo pensiero da interessi personali non dichiarati (o non riconosciuti) è nel suo caso particolarmente grande ».

⁽¹³³⁾ *Ibidem*. Corsivo nel testo originale. « Naturalmente, anche le opinioni dei filosofi devono essere esaminate criticamente. Questo è tanto più consigliabile quanto più essi sono vicini al potere. Perché in questo caso si aggiunge il pericolo di una *distorsione sistematica*. Nel campo di forza di un grande potere, diventa difficile affidarsi alla sola ragione. Anche se un filosofo diventasse re, egli non sarebbe più quello che era prima ».

⁽¹³⁴⁾ Ivi, p. 142. Corsivi nel testo originale. « Questa concezione critica della filosofia, che — contrariamente a un giudizio diffuso — non esclude né intraprese sistematiche né metafisiche, è *moderna* in un senso molto particolare: essa confida nella *divisione del lavoro* anche nelle questioni di conoscenza. Per Kant, il progresso della

Plausibilmente Gerhardt sottolinea l'espressione politica della « Arbeitsteilung » e cioè la « Gewaltenteilung », la « separazione dei poteri » nella concezione di Kant:

Es ist nicht nur nicht möglich, daß jeder alles macht; es ist dies politisch auch gar nicht erwünscht. Kants strikte Trennung von politischer Machtausübung und philosophischer Kritik ist der Trennung von Exekutive und Jurisdiktion analog. Und wenn die Verständigung zwischen Politikern und Philosophen unter Vermeidung jeder Geheimhaltung, also öffentlich, erfolgen soll, dann ist dabei zugleich die Rolle der Legislative wie selbstverständlich in den öffentlichen Raum verlegt. Die Trennung von Philosophie und Politik hat somit eine *demokratische Implikation*, denn sie unterstellt, daß die Handlungen des Staates an eine Willensbildung im öffentlichen Raum gebunden sind. Wir brauchen nur zu fragen, wie denn diese Willensbildung zu einem institutionellen Ausdruck gelangen kann, und sind bei der legislativen Funktion des Parlaments. Erst damit zeigt sich die politische *Progression* in Kants Einspruch gegen die Hoffnung, die seit Platon immer wieder in die Philosophenherrschaft investiert worden ist ⁽¹³⁵⁾.

Da una parte abbiamo i filosofi, che svolgono una funzione simile a quella giudicante, dall'altra abbiamo i politici, che svolgono una funzione simile a quella legislativa. Entrambe sono collegate dalla sfera *pubblica*, dalla comunicazione *pubblica* che consente la formazione della volontà pubblica in un sistema *repubblicano e democratico*. Infine, facendo riferimento a Cavallar, Gerhardt si confronta con l'argomento di chi vuole addurre per il rifiuto del « Philosophen-Könige-Prinzip » da parte di Kant anche

cultura è radicato nel fatto che gli esseri umani possono dividersi il lavoro e specializzarsi in competenze altamente diverse ».

⁽¹³⁵⁾ Ivi, p. 143. Corsivi nel testo originale. « Non solo non è possibile che ciascuno faccia tutto, ma non è nemmeno politicamente auspicabile. La rigida separazione di Kant tra l'esercizio del potere politico e la critica filosofica è analoga alla separazione tra potere esecutivo e giurisdizione. E se l'intesa tra politici e filosofi deve avvenire evitando ogni segretezza, cioè pubblicamente, allora il ruolo del legislativo viene trasferito, come ovvio, nello spazio pubblico. La separazione tra filosofia e politica ha quindi un'*implicazione democratica*, perché presuppone che le azioni dello Stato siano legate a una formazione della volontà nello spazio pubblico. Basta solo che ci chiediamo come questa formazione della volontà possa trovare un'espressione istituzionale, e arriviamo alla funzione legislativa del Parlamento. Solo allora si manifesta la *progressione* politica dell'obiezione di Kant contro la speranza che è stata sempre di nuovo investita nel dominio dei filosofi da Platone in poi ».

« historisch-biographische Motive » ⁽¹³⁶⁾. Questi vengono però intesi da Gerhardt — per il quale « man [...] versucht [ist], an Friedrich II zu denken, den er [= Kant] elf Jahre zuvor noch als aufgeklärten Geist gerühmt hatte [...] » ⁽¹³⁷⁾, « si è tentati di pensare a Federico II, che egli [= Kant] undici anni prima aveva ancora celebrato come spirito illuminato » — non come delle cause o concause della creazione di un siffatto *design* concettuale ma tutt'al più come degli elementi, delle 'circostanze' che hanno accresciuto l'ironia con la quale Kant espone la sua concezione. L'elemento decisivo resta sempre per Gerhardt la consapevolezza teorica di Kant della distinzione tra teoria e prassi, anzi « agire pragmatico »:

Möglicherweise haben hier die erweiterten historischen Kenntnisse über die Kriegspolitik des großen Königs, die revolutionäre Ereignisse in Paris, die Erfahrungen während des Koalitionskrieges und Kants Konflikt mit der höfischen Zensur ihre Spuren hinterlassen. Sie dürften aber nur die Ironie noch bitterer gemacht haben. In der Sache geht das Urteil auf die Einsicht in die *systematische* Differenz zwischen philosophischer Theorie und pragmatischem Handeln zurück ⁽¹³⁸⁾.

Facendo perno sulla decisiva funzione di mediazione garantita dalla *Öffentlichkeit*, Gerhardt sottolinea l'importanza della comunicazione tra i soggetti che fanno parte di una società basata sulla divisione del lavoro e quindi anche sulla divisione del lavoro di riflessione critica rispetto a quello costituito dall'agire politico:

Das neue Modell Kants ist von einem starken Vertrauen in die *kritische* wie auch in die *begründende* Leistung der *Philosophie* getragen. Es setzt zugleich ein neues Vertrauen in die *Politik*. In beiden Fällen ist es durch die vermittelnde Leistung der *Öffentlichkeit* versichert, in der sich Individuen ohne Preisgabe ihrer Eigenständigkeit allgemein verständigen können. [...] Wo dies *praktisch* gelingt, da sind schließlich gar keine Könige mehr nötig, weil da die Völker selbst 'königlich' werden [...]. Daß nicht die Philoso-

⁽¹³⁶⁾ *Ibidem*.

⁽¹³⁷⁾ Ivi, p. 144.

⁽¹³⁸⁾ *Ibidem*. Corsivo nel testo originale. « Presumibilmente l'ampliamento delle conoscenze dal punto di vista storico della politica di guerra del grande re, i fatti rivoluzionari a Parigi, le esperienze durante la guerra di coalizione e lo scontro di Kant con la censura di corte hanno lasciato i loro segni. Ma forse hanno solo reso l'ironia ancora più amara. In sostanza, il giudizio risale all'intuizione della differenza *sistematica* tra teoria filosofica e agire pragmatico ».

phen, sondern die Völker selbst zu Königen werden — das ist die unüberbietbare Hoffnung, die Kant Platon entgegensetzt ⁽¹³⁹⁾.

In tal modo, e agganciandosi a Werner Schneiders, Gerhardt fa leva sul concetto di « königliche Völker » per far balenare quella che sarebbe la « vera » speranza kantiana, quella di avere alla fine invece che « Re-filosofi » dei « popoli-regali ». Ma questo rappresenta solo una faccia della medaglia. Certamente sono « königliche Völker » i popoli che, come ricorda Kant « si reggono secondo leggi di uguaglianza » ⁽¹⁴⁰⁾. Ma questo non li trasforma affatto in « wahre Völker », « veri popoli ». Anche per i *popoli*, che siano essi *regali o meno*, come per i *Re*, più o meno illuminati che siano, vale la sentenza kantiana che « il possesso del potere corrompe inevitabilmente il libero giudizio della ragione ». Kant ha certamente forti simpatie repubblicane ⁽¹⁴¹⁾ e spera in un affermarsi inarrestabile delle idee illuminate e quindi del progresso morale dell'umanità nel suo complesso. Ma d'altro canto egli è sufficientemente disincantato da vedere nitidamente che anche per il più repubblicano e illuminato dei popoli vale il principio secondo il quale esso non deve essere sopraffatto dal potere e quindi non deve cedere alla tentazione della violenza ovvero della censura. I « popoli regali » debbono alla stessa stregua dei « Re », come detto con eleganza da Kant, astenersi dall'indebolire — laddove il verbo

⁽¹³⁹⁾ *Ibidem*. Corsivi nel testo originale. « Il nuovo modello di Kant si basa su una forte fiducia nelle prestazioni dal punto di vista *critico* così come *fondativo* della *filosofia*. Allo stesso tempo, esso ripone una nuova fiducia nella *politica*. In entrambi i casi, esso è garantito dal potere di mediazione della *sfera pubblica*, in cui gli individui possono generalmente comunicare senza rinunciare alla propria autonomia. [...] Là dove questo riesce *nella pratica*, i re alla fine non sono assolutamente più necessari, perché là i popoli stessi divengono 'regali' [...]. Che non i filosofi ma i popoli stessi divengano re: questa è la speranza imbattibile che Kant oppone a Platone. [...] ».

⁽¹⁴⁰⁾ KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Merker, cit., p. 27.

⁽¹⁴¹⁾ Basti per quel che concerne *Zum ewigen Frieden* ricordare il *Primo Articolo definitivo*, che recita: « Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein ». KANT, *Zum Ewigen Frieden*, cit., p. 204. « La costituzione civile di ogni Stato deve essere repubblicana ». KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Merker, cit., p. 9. Si veda poi perlomeno il *Zweiter Abschnitt* dello *Streit der Fakultäten* e in particolare il 6° paragrafo con il leggendario passaggio sull'entusiasmo disinteressato per la Rivoluzione francese come « Begebenheit unserer Zeit, welche diese moralische Tendenz [= il progresso morale] des Menschengeschlechts beweiset ». KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 357.

«schwinden [lassen]» evoca anche l'ancor più minaccioso «*verschwinden [lassen]*», far sparire — o dal mettere a tacere i filosofi. La *polis* ateniese con il processo e la condanna a morte di Socrate ha provveduto a tradire la filosofia; analogamente la Rivoluzione francese ha fatto qualcosa di non dissimile, 'costringendo' il filosofo Condorcet nel 1794, in modo certo molto più 'informale', ma a ben vedere non molto lontano da quello con cui la 'polis' ateniese ha eliminato Socrate, a uccidersi. In altri termini: pure i «popoli regali», nonostante siano repubblicani e quindi più illuminati dei re, non sfuggono all'antropologia fundamentalmente negativa di Kant: dal «legno storto» dei «popoli regali» non si potrà mai ricavare il «legno diritto» di un «vero popolo», ma solo avvicinarsi in un continuo progresso morale a una tale condizione. Kant è pure consapevole della purtroppo spiacevole circostanza che di fronte al potere la ragione ha dalla sua parte solo le ragioni della ragione, e quindi essa è per definizione *impotente*, *non ha alcun potere* se non appunto quello della ragione. Infine, *last but not least*, Volker Gerhardt si misura in poche righe con il problema forse per lui di più difficile soluzione e cioè il rapporto tra l'interpretazione del «Philosophen-König-Satz» da lui propugnata e il testo che segue il *Geheimer Artikel* immediatamente in *Zum ewigen Frieden*, il primo *Anhang* dedicato alla «*Misshelligkeit zwischen der Moral und der Politik in Absicht auf den ewigen Frieden*»⁽¹⁴²⁾, la «discordanza tra morale e politica in relazione alla pace perpetua»⁽¹⁴³⁾. Qui Gerhardt riconosce che tale *Anhang* fa pensare a un primato della morale sulla politica:

Der erste Teil dieses Anhangs hinterläßt beim Leser immer wieder den Eindruck, als könne oder wolle Kant zwischen Politik und Moral nicht unterscheiden⁽¹⁴⁴⁾.

Ma proprio alla luce di quanto sostenuto da Kant nell'*Articolo segreto* e cioè la netta separazione tra filosofia e politica, cambia secondo Gerhardt la prospettiva:

⁽¹⁴²⁾ KANT, *Zum Ewigen Frieden*, cit., p. 228.

⁽¹⁴³⁾ KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Merker, cit., p. 27.

⁽¹⁴⁴⁾ GERHARDT, *Immanuel Kants Entwurf «Zum ewigen Frieden»*, cit., p. 144.

«La prima parte di questa Appendice lascia nel lettore sempre nuovamente l'impressione che Kant non possa o non voglia distinguere tra politica e morale».

Bedenkt man jedoch, wie scharf seine Trennungslinie zwischen Politik und Philosophie ausfällt, geht man schon mit anderen Erwartungen an die abschließende Betrachtung heran. Denn die Eigenständigkeit der Politik muß auch gegenüber der Moral erkennbar bleiben. Was aber so eindeutig durch seine Bindung an die Macht charakterisiert ist, kann nicht einfach mit der Moral identisch sein ⁽¹⁴⁵⁾.

Una volta asserito che la politica gode di una condizione di « Eigenständigkeit », di « indipendenza » nei confronti della filosofia (morale!), è gioco forza in effetti ritenere che essa sarà « eigenständig » nei confronti della morale. Tanto più, ecco il *secondo argomento* di Gerhardt, strettamente collegato al *primo*, che la politica ha a che fare, a differenza della morale, con il potere. Una volta 'risolto', almeno provvisoriamente, lo spinoso problema costituito dallo *Erster Anhang*, Gerhardt può sottolineare infine la comunanza tematica tra il *Geheimer Artikel* e il *Zweiter Anhang*, data dall'elemento decisivo della « menschheitliche Funktion der Öffentlichkeit, in der sich Politik und Philosophie wechselseitig aufeinanderbeziehen » ⁽¹⁴⁶⁾, della « funzione per l'umanità della pubblicità, nella quale politica e filosofia fanno reciprocamente riferimento », *il luogo* in cui ha luogo lo *Streit* tra politica e filosofia. Ne segue quindi che « [m]it Blick auf die Leistung einer sich frei entfaltenden Öffentlichkeit [...] auch zweifelsfrei hervor[tritt], daß die Revision der platonischen These von der Königsherrschaft durch Kant alles andere bedeutet als einen Rückzug der Philosophie aus der Politik » ⁽¹⁴⁷⁾, « con riguardo alla prestazione di una pubblicità che si sviluppa liberamente [...] emerge pure senza dubbio che la revisione della tesi di Platone del dominio dei Re da parte di Kant significa tutt'altro che un ritiro della filosofia dalla politica ».

In tal modo si apre lo spazio per « *Eine Theorie der Politik* » a partire da *Zum ewigen Frieden*, nella quale viene ricalibrato il

⁽¹⁴⁵⁾ *Ibidem*. « Tuttavia, se si considera quanto netta risulti la sua linea di demarcazione tra politica e filosofia, ci si avvicina alla considerazione conclusiva con aspettative diverse. Perché l'indipendenza della politica deve rimanere riconoscibile anche rispetto alla morale. Ciò che però è così chiaramente caratterizzato dal suo legame con il potere non può essere semplicemente identico alla morale ».

⁽¹⁴⁶⁾ *Ibidem*. Corsivo nel testo originale.

⁽¹⁴⁷⁾ *Ivi*, p. 145.

rapporto tra morale, politica e diritto, dando notevole indipendenza alla politica.

Questo viene svolto da Gerhardt nel successivo *ottavo capitolo*, dedicato allo « innerer Zusammenhang von Moral, Recht und Politik », alla « connessione interna di morale, diritto e politica ». In esso Gerhardt interpreta infatti il rapporto tra *morale, diritto e politica* così come ricostruito da Kant nello *Erster Anhang* in modo tale da garantire alla politica all'interno del primato della morale e del diritto in forza della asserita *complementarietà* una relativa autonomia. I concetti chiave sono quelli di « ausübende Rechtslehre », « Urtheilskraft », « Erfahrung », « moralischer Politiker » e « Staatsklugheit ». Per « *ausübende Rechtslehre* » Gerhardt intende « nicht mehr und nicht weniger als eine ihre Prämissen ernstnehmende Politik » ⁽¹⁴⁸⁾, « non di più e non di meno di una politica che prende sul serio le proprie premesse ». Questo comporta la identità tra i « Grundprinzipien der Rechtslehre », i « principi fondamentali della dottrina del diritto » e i « Grundelementen der Politik », gli « elementi fondamentali della politica ». La Rechtslehre viene ausgebaut, conformata, articolata tramite *Urteilkraft*, cioè « das Vermögen begrifflicher Konkretion » ⁽¹⁴⁹⁾, laddove tale capacità, che Kant chiama anche (den) Witz, « hat man oder man hat ihn nicht » ⁽¹⁵⁰⁾, « o la si ha, oppure non la si ha ». Il che non significa però che essa non possa essere affinata e messa alla prova con l'esercizio ⁽¹⁵¹⁾. Qui interviene strategicamente nella ricostruzione di Gerhardt un livello intermedio fatto di « Erfahrung », « esperienza », e di sapere “situazionale”:

Zur Kenntnis der Prinzipien muss vielmehr etwas hinzukommen, das nicht zu lehren und schwer zu erklären ist: nämlich die *konkrete historisch-pragmatische Erfahrung, das Gespür für Situationen, Personen und Konstellationen, das Ohr für den richtigen Rat, das Unterscheidungsvermögen zwischen tauglichen und untauglichen Theorien, das Vertrauen in die einmal getroffene Entscheidung und die zutreffende Selbsteinschätzung*, kurz: Zur

⁽¹⁴⁸⁾ Ivi, 158.

⁽¹⁴⁹⁾ Ivi, p. 159.

⁽¹⁵⁰⁾ *Ibidem*.

⁽¹⁵¹⁾ *Ibidem*.

Kenntnis der Prinzipien gehört der *Sinn für das Erreichbare*, wenn eine Politik daraus werden soll ⁽¹⁵²⁾.

Con riferimento al concetto di *Kunst*, di *arte* sviluppato da Kant nella *Kritik der Urteilskraft*, Gerhardt attribuisce alla « schwere Kunst », alla « difficile arte » costituita dalla politica una considerevole autonomia, che gli consente di spiegare l'asserita "incompetenza politica" del filosofo. Kant, dice Gerhardt, « gesteht ihm [dem Politiker] ein genuines Handlungsfeld zu, in dem auch die Philosophie sich dem Urteil des Politikers zu unterwerfen hat. Die „schwere Kunst“ der Politik fordert viel mehr, als selbst der weiseste Philosoph (*als* Philosoph) zu leisten vermöchte. So erklärt sich, warum es nicht nur wünschenswert, sondern sogar gefährlich wäre, wenn die Philosophen Könige würden » ⁽¹⁵³⁾.

Insomma, il problema è dato dalla mancanza in capo al filosofo del sapere specifico del politico, e non invece, ecco l'implicito, dall'invincibile effetto corruttivo del possesso del potere, come appunto sostenuto da Kant con il suo secco e per la politica assai scandaloso *Spruch*.

A questo punto, una volta asserita la almeno in prima battuta chiara indipendenza della politica dal diritto e dalla morale, Volker Gerhardt compie un'operazione di « ancoraggio » e « limitazione »:

Doch die deutlich pointierte Eigenständigkeit der Politik ändert nichts daran, dass sie — wie jede andere Kunst — an *Realitätsbedingungen* gebunden bleibt. Und zu diesen Bedingungen gehören nicht nur die physischen und physiologischen Koordinaten des menschlichen Lebens

⁽¹⁵²⁾ *Ibidem*. Corsivi nel testo originale. « Piuttosto, alla conoscenza dei principi deve essere aggiunto qualcosa che non può essere insegnato e che è difficile da spiegare: vale a dire, *l'esperienza concreta storico-pragmatica*, la capacità di comprendere le situazioni, le persone e le costellazioni, il saper prestare orecchio al consiglio giusto, la capacità di distinguere tra le teorie adatte e quelle che non lo sono, la fiducia nella decisione una volta che questa è stata presa e la giusta autovalutazione, in breve: la conoscenza dei principi comprende il senso di ciò che è realizzabile se si vuole che ne venga fuori una politica ».

⁽¹⁵³⁾ *Ivi*, p. 165. Corsivo nel testo originale. « gli concede [= al politico] un campo d'azione genuino, nel quale anche la filosofia si deve sottoporre al giudizio del politico. La "difficile arte" della politica richiede molto di più di quanto sia in grado di prestare anche il più saggio filosofo (*in quanto* filosofo). Così si spiega perché non solo sarebbe desiderabile ma addirittura pericoloso, se i filosofi divenissero re ».

[...], sondern auch die ethischen Ansprüche der Individuen an sich selbst und an andere: „denn das moralische Princip im Menschen erlischt nie“. Ja, es wird, wie Kant hinzufügt, durch die „immer fortschreitende Cultur“ rechtlich verfeinert und verschärft ⁽¹⁵⁴⁾.

La separazione tra morale e politica viene articolata da Gerhardt con riferimento al concetto chiave di « moralischer Politiker », di « politico morale » di cui Kant parla ampiamente nello *Erster Anfang*, contrapponendolo al concetto di « politischer Moralist »:

Der Begriff des “moralischen Politikers” [...] ist der wohl beste Beleg für den von ihm [= Kant] geforderten engen Konnex zwischen dem „guten Willen“ [...] und dem auf äussere Ziele des Staatsganzen gerichteten *politischen Handeln*. Der Begriff belegt aber auch, dass *Moral* und *Politik* für Kant nicht identisch sind. Jeder Bereich hat seine eigenen Prinzipien. Es kommt auf den handelnden Menschen an, beide in *einsichtiger Tätigkeit* zu verbinden. Die *innere* Übereinstimmung zeigt sich für jeden in seiner Gesinnung, also in der *Moral*. Die *äussere* Verbindlichkeit, in der diese tätige Verknüpfung ihren gesetzlichen Ausdruck findet, ist das *Recht*. Und die *gesellschaftliche Lebensform*, soweit sie der gemeinschaftlichen *Organisation* bedarf, ist die *Politik* ⁽¹⁵⁵⁾.

Qui il connesso concetto chiave è quello della *Staatsklugheit*, temperata esternamente dalla *Staatsweisheit*:

Ein “moralischer Politiker” kann derjenige genannt werden, „der die Prinzipien der Staatsklugheit so nimmt, dass sie mit der Moral zusammen

⁽¹⁵⁴⁾ *Ibidem*. Corsivo nel testo originale. « Tuttavia l'indipendenza chiaramente evidenziata della politica non cambia nulla con riguardo al fatto che essa — come qualsiasi altra arte — rimane legata a *condizioni della realtà*. E queste condizioni includono non solo le coordinate fisiche e fisiologiche della vita umana [...] ma anche le pretese etiche degli individui nei confronti di se stessi e degli altri: “perché il principio morale nell'uomo non viene mai meno”. Sì, come aggiunge Kant, esso viene raffinato e reso più acuto da un punto di vista giuridico dalla “cultura in continuo progresso” ».

⁽¹⁵⁵⁾ Ivi, p. 166 s. « Il concetto di “politico morale” [...] è probabilmente la miglior prova della stretta connessione che egli [= Kant] esige tra la “volontà buona” [...] e l'*azione politica* diretta agli obiettivi esterni dello Stato nel suo complesso. Tuttavia, il concetto dimostra anche che la *morale* e la *politica* non sono identiche per Kant. Ciascun ambito ha i propri principi. Dipende dalla persona che agisce combinarli entrambi in un'attività intelligente. Per ogni persona, l'accordo *interiore* si manifesta nel suo convincimento, ossia nella *morale*. L'obbligo *esterno* in cui questa connessione attiva trova la sua espressione legislativa è la legge. E la *forma di vita sociale*, nella misura in cui richiede un'*organizzazione* comunitaria, è la *politica* ».

bestehen können“. [...] Er geht also, wie man es von einem Politiker erwartet, von seinen politischen Einsichten aus, wird jedoch auf ihre Vereinbarkeit mit moralischen Grundsätzen achten » ⁽¹⁵⁶⁾.

Gerhardt fa valere come « nicht unerheblich », come « non irrilevante » la « Reihenfolge der Einsichten », l'« ordine di considerazione delle intuizioni » seguito da Kant nel passo da lui citato:

Die “Staatsklugheit” steht im Vordergrund: zuerst kommt die Erhaltung und die Entfaltung der politischen Macht. Nur mit ihr gewinnt die moralische Selbstprüfung einen Sinn ⁽¹⁵⁷⁾.

In altre parole: prima viene il sistema politico con la sua esigenza di consolidamento e di “accumulazione” del potere; poi viene come “correttivo esterno” la morale. Questo non esclude comunque che il « moralischer Politiker » costruito da Kant in forte tensione con il « politischer Moralist », « hat seine persönlichen Interessen zurück[...]stellen, wo er dem Wohl des Ganzen dienen kann » ⁽¹⁵⁸⁾, « deve tenere a freno i suoi interessi personali, laddove può servire al bene della collettività ». Ed è proprio il modo di rapportarsi con il potere a fare la differenza tra il *moralischer Politiker* e il *politischer Moralist*. Mentre il primo pur pensando (e soprattutto) agendo fondamentalmente in un'ottica di “potere”, vede e soprattutto osserva i limiti che gli vengono posti dalla morale e dal diritto, il secondo pensa *esclusivamente* in termini di “accumulazione” di potere, con la moderna teoria dei sistemi oggi potremmo dire: solo in termini di produzione di un “Mehrwert”, di un “valore aggiunto” in termini di “più potere” ⁽¹⁵⁹⁾. Gerhardt scrive:

Die unmoralische Politik ist somit ein öffentliches Theater, von dem alle wissen, das alle durchschauen — nur die Spieler auf der Bühne tun so, als

⁽¹⁵⁶⁾ Ivi, p. 167. « Un “politico morale” può essere definito colui “che prende i principi della prudenza politica in modo tale che possano coesistere con la moralità”. [...] Egli procede quindi, come ci si aspetta da un politico, dalle sue intuizioni politiche, ma sarà attento a garantire la loro compatibilità con i principi morali ».

⁽¹⁵⁷⁾ *Ibidem*. « La “prudenza politica” è in primo piano: prima viene la conservazione e lo sviluppo del potere politico. Solo con essa l'autoesame morale acquista un significato ».

⁽¹⁵⁸⁾ Ivi, p. 168.

⁽¹⁵⁹⁾ Vedi qui GUNTHER TEUBNER, *Die Verfassung gesellschaftlicher Mehrwerte*, in « Zeitschrift für Rechtssoziologie », 2020, pp. 117 ss.

wüssten sie es nicht. Nach Kant wären sie besser beraten, wenn sie unverstellt von ihren wahren Zielen sprächen, die letztlich auf nichts anderes gerichtet sind als auf die „*Vergrösserung ihrer Macht*“⁽¹⁶⁰⁾.

In questo contesto *da un lato* la morale e il diritto divengono « intern[e] und extern[e] Vernunftbedingungen der Politik »⁽¹⁶¹⁾, ma *dall'altro lato* resta alla politica un ampio margine di manovra, dal momento che « Moral und Recht allein noch keine Politik ergeben. Politik bleibt in allen ihren Vollzügen auf die *Naturbedingungen des menschlichen Lebens* angewiesen. Sie muss von natürlichen Gegebenheiten ausgehen, muss *Bedürfnisse* befriedigen, *Sicherheitsinteressen* vertreten, *gewachsene historische Verhältnisse* beachten und hat in alledem von *Erfahrungen* auszugehen. Ihr juridischer und ihr moralischer Anspruch sind mindestens durch das *ökonomische Kalkül* zu ergänzen »⁽¹⁶²⁾.

In tal modo fa capolino l'economia, innanzitutto a integrare la morale e il diritto, non senza forza, anzi, visto l'impiego da parte di Gerhardt dell'avverbio « mindestens », « perlomeno ». Ora è infine il momento del “convitato di pietra” della politica, la forza:

In ihrem Kern vertraut sie aber stets auch auf die *Gewalt*, die spätestens nötig ist, wo unrechtmässiger Widerstand gebrochen werden muss. Und weil dies so ist, wird die Politik immer auch auf den *Erfolg* und die *Macht* angewiesen sein. [...] Der harte Boden der Tatsächlichkeit darf nicht verlassen werden, wenn die Idee des Rechts und der Moral eine Realisierungschance haben sollen. Der „politische Moralist“ begreift also durchaus etwas Richtiges, wenn er von den gegebenen Interessen ausgeht und den

⁽¹⁶⁰⁾ GERHARDT, *Immanuel Kants Entwurf « Zum ewigen Frieden »*, cit., p. 173. Corsivo nel testo originale. « La politica immorale è quindi un teatro pubblico che tutti conoscono, che tutti vedono e comprendono — solo gli attori sul palco fingono di non esserne a conoscenza. Secondo Kant, sarebbe meglio che essi parlassero francamente dei loro veri obiettivi, che in ultima analisi non mirano ad altro che ad “*aumentare il loro potere*” ».

⁽¹⁶¹⁾ Ivi, p. 175.

⁽¹⁶²⁾ *Ibidem*. Corsivi nel testo originale. « la morale e il diritto da soli non fanno la politica. La politica, in tutte le sue forme, rimane dipendente dalle *condizioni naturali della vita umana*. Deve basarsi sulle condizioni naturali, deve soddisfare i *bisogni*, rappresentare gli *interessi della sicurezza*, tenere conto delle condizioni storiche consolidate e in tutto questo deve basarsi sull'esperienza. Le sue rivendicazioni giuridiche e morali devono essere perlomeno integrate dal calcolo economico ».

Erfolg nach dem Machtgewinn bemisst. Sein Fehler ist nur, dass er ihn bereits für alles hält ⁽¹⁶³⁾.

Oltre al potere, osserva Gerhardt, c'è altro da considerare importante e ciò è dato dalla « Verständigung mit seinesgleichen » ⁽¹⁶⁴⁾, dal « comprendersi con i propri simili ». Il che detto in altro modo, sempre con le parole di Gerhardt, vuol dire:

Es kommt immer auch auf die “Beschaffenheit der günstigen Umstände“ an. Die Kenntnis der elementaren Rechtsprinzipien bedarf der *Ergänzung durch die Klugheit*, wenn daraus eine auf die natürlichen und historischen Bedingungen bezogene Politik werden soll. Die Politik also bedarf neben der *Vernunft* und der *Urteilstkraft* des kundigen Umgangs mit der *Erfahrung*; sie benötigt eben das, was nur verhängnisvoll ist, wenn es das einzige bleibt, nämlich die *Klugheit*. *Politik ist somit Staatsklugheit unter der Leitung der Staatsweisheit*. [...]. *Politik ist die Selbstbestimmung und Selbststeuerung menschlicher Gemeinschaften unter den Prinzipien des Menschenrechts* ⁽¹⁶⁵⁾.

Qui va osservato almeno quanto segue. *In primo luogo* non è chiaro per quale ragione se « non è da attendersi che buoni filosofi siano anche buoni politici » sia invece più probabile che « dei buoni politici siano anche buoni filosofi ». In tal caso Gerhardt dovrebbe spiegare per quale ragione dovrebbe venir allentata la presa della netta differenziazione funzionale tracciata da Kant con la frase sui

⁽¹⁶³⁾ *Ibidem*. « Nel suo nucleo essenziale, tuttavia, essa si basa sempre anche sulla *violenza*, che è necessaria al più tardi quando si deve spezzare una resistenza illegale. E poiché è così, la politica dipenderà sempre anche dal *successo* e dal *potere*. [...] Il terreno duro della fattualità non deve essere abbandonato, se si vuole che l'idea di diritto e di morale abbia una chance di realizzazione. Il “moralista politico” capisce quindi qualcosa di assolutamente giusto quando parte dagli interessi dati e misura il successo in base al guadagno in termini di potere. Il suo errore consiste solo nel fatto che considera questo come se fosse già tutto ».

⁽¹⁶⁴⁾ *Ibidem*.

⁽¹⁶⁵⁾ Ivi, p. 184. Corsivi nel testo originale. « Dipende sempre anche dalla “natura delle circostanze favorevoli”. La conoscenza dei principi giuridici elementari deve essere *integrata dalla prudenza*, se da ciò deve sorgere una politica legata alle condizioni naturali e storiche. La politica richiede quindi, oltre alla *ragione* e alla *capacità di giudizio* il ricorso intelligente all'*esperienza*; essa richiede proprio ciò che è fatale se resta da solo, ossia la *prudenza*. La politica è quindi *prudenza politica sotto la guida della saggezza politica*. [...]. La politica è l'autodeterminazione e l'autogoverno delle comunità umane secondo i principi del diritto dell'uomo ».

« Philosophen-Könige » del *Geheimer Artikel*, che non fa differenza tanto dal punto di vista 'probabilistico' quanto dal punto di vista 'normativo' tra l'ipotesi del « Re-filosofo » e quella speculare del « Filosofo-Re ». Gerhardt rimanda qui alla « schwere Kunst der Politik », alla « difficile arte della politica », cui dovrebbe corrispondere una « minor difficoltà » della filosofia, il che, sinceramente è tutto da dimostrare.

Ma *in secondo luogo*: anche ammesso, e la cosa è assolutamente plausibile, che la politica e il connesso diritto richiedano conoscenze e competenze *sui generis*, particolari, non è chiaro per quale ragione dovrebbe essere esclusa l'eventualità, seppur improbabile, di un « Filosofo-Re », cioè di un filosofo che possenga anche le necessarie competenze degli ambiti parzialmente autonomi della politica e del diritto. La ragione che sta alla base del ragionamento di Gerhardt è quella della 'bontà' della differenziazione funzionale. Ammesso e non concesso ⁽¹⁶⁶⁾ che il punto decisivo nella concezione kantiana del passo sui « Philosophenkönige » sia dato dall'accettazione della prospettiva della differenziazione funzionale come 'virtuosa' (« La cosa è improbabile e soprattutto — è questo il passaggio fondamentale! — va evitata! »), allora Kant con il passo sui « Philosophenkönige » introduce una nota in dissonanza con il canto corale del forte primato della morale e del diritto di ragione sulla politica.

La questione è allora capire se e quanto questo rilevi nel conflitto, nello '*Streit*' con gli altri passi dell'opera kantiana, e *in primis* dello stesso *Zum ewigen Frieden* sul tema, molti dei quali ricordati e interpretati da Gerhardt nella sua ricostruzione ⁽¹⁶⁷⁾. Innanzitutto abbiamo già nello stesso *Geheimer Artikel* un passo che si trova in dissonanza con quello del *Philosophenkönige* così come interpretato da Gerhardt. Kant nel descrivere lo *Streit* tra filosofia e giurisprudenza, tra filosofi e giuristi, stigmatizza la figura del giurista 'meramente giuspositivista', che segue pedissequamente quello che gli viene richiesto dal governo, e cioè, « vorhandene Gesetze an-

⁽¹⁶⁶⁾ Come si vedrà più avanti sub D), II), la differenziazione funzionale che emerge dal passo sui « Re-Filosofi » o meglio sui « Filosofi-Re » viene proposta da Kant « facendo di necessità virtù ».

⁽¹⁶⁷⁾ Vedi GERHARDT, *Immanuel Kants Entwurf « Zum ewigen Frieden »*, cit., pp. 146 ss.

[zu]wenden », di « applicare le leggi esistenti ». Questo giurista viene definito da Kant come « der Jurist, der nicht zugleich (auch der Moralität nach) Philosoph ist [...] » e che quindi ha « die größte Versuchung », « la più grande tentazione » di abusare del diritto comportandosi in modo *doppiamente ingiusto* come il capo dei Celti Brenno con la sua celebre frase (con tanto di corrispondente prassi!) « Vae victis ». A tale giurista Kant contrappone il giurista « der [...] zugleich (auch der Moralität nach) Philosoph ist », « che [...] è allo stesso tempo (anche dal punto di vista della moralità) filosofo » ⁽¹⁶⁸⁾. Questo significa che Kant nello stesso *Geheimer Artikel* stigmatizza il comportamento del giurista e quindi del politico che espunge la questione della giustizia dal diritto.

Ma c'è di più: possiamo ampliare lo sguardo dal *Geheimer Artikel* al resto del testo in cui questo si trova, cioè *Zum ewigen Frieden*, operando così una 'interpretazione settoriale' ⁽¹⁶⁹⁾ e quindi 'su per li rami' sistematica che colleghi il passo in questione con gli altri passi, e questi non sono pochi, molti dei quali del resto considerati da Gerhardt nella sua ricostruzione, che asseriscono il chiaro primato della morale sulla politica per il tramite della *Rechtslehre* ovvero del *Vernunftrecht*. E qui viene in considerazione proprio il testo che segue immediatamente il *Zweiter Zusatz* nella versione definitiva, cioè lo *Erster Anhang Über die Missbelligkeit zwischen der Moral und der Politik, in Absicht auf den ewigen Frieden* con l'asserito e ribadito primato del « *moralischer Politiker* » sul « *politischer Moralist* », ampiamente trattato da Gerhardt.

Come procede al riguardo Gerhardt? In realtà egli alla fine della sua trattazione del *Geheimer Artikel* nel *settimo capitolo* a esso dedicato si limita a indicare l'esistenza del problema senza fornire davvero argomenti che consentano di risolvere adeguatamente a un metalivello il conflitto tra il « Philosophenkönige-Satz » e lo *Erster Anhang*. Il criterio decisivo da lui fornito consiste nel far leva sulla « *Eigenständigkeit der Politik gegenüber der Moral* » e sulla distinzione tra l'ambito della *Macht*, del *potere*, tipico della politica, rispetto a quello della morale, per definizione 'veritativo' ed estraneo

⁽¹⁶⁸⁾ Traduzione mia.

⁽¹⁶⁹⁾ Vedi in questo senso LUIGI LOMBARDI VALLAURI, *Corso di filosofia del diritto*, Padova 1981, p. 55 e pp. 64 s.

alle logiche del potere e della politica. In tal modo verrebbe a essere messa in questione la tesi della 'identità' tra morale e politica. Invece a seguire, nell'immediatamente successivo *ottavo capitolo*, come abbiamo visto, Gerhardt opera un'ampia e articolata ricostruzione di tale *Supplemento* alla luce dello Spruch dei « Re-Filosofi » dell'*Articolo segreto*, che consente, soprattutto in forza del concetto di *Urteilkraft*, di *capacità di giudizio* e di *Erfahrung*, *esperienza*, di riconsiderare a favore della politica e dei politici il rapporto di forza tra morale, diritto e politica, pensando la morale e il diritto come "limiti esterni" a una politica in prima istanza "indipendente". A mio vedere invece il peso della morale e del diritto rispetto alla politica nella concezione sviluppata da Kant nello *Erster Anhang* è ben maggiore di quanto riconosciuto da Gerhardt. Molto succintamente: nello *Erster Anhang*, nel *Primo supplemento* Kant ricostruisce l'articolazione tra *morale*, *diritto* e *politica* stabilendo il forte primato della morale come insieme di imperativi categorici che esigono di essere osservati, nonché la sua prevalenza per il tramite del diritto nel caso di conflitto con la politica. L'esordio dell'*Anhang* è piuttosto chiaro:

Die Moral ist schon an sich selbst eine Praxis in objektiver Bedeutung, als Inbegriff von unbedingt gebietenden Gesetzen, nach denen wir handeln sollen, und es ist offenbare Ungereimtheit, nachdem man diesem Pflichtbegriff seine Autorität zugestanden hat, noch sagen zu wollen, daß man es doch nicht könne. Denn alsdann fällt dieser Begriff von selbst weg (ultra posse nemo obligatur); mithin kann es keinen Streit der Politik, als ausübender Rechtslehre, mit der Moral, als einer solchen, aber theoretischen (mithin keinen Streit der Praxis mit der Theorie) geben: man müßte denn unter der letzteren eine allgemeine *Klugheitslehre*, d. i. eine Theorie der Maximen verstehen, zu seinen auf Vorteil berechneten Absichten die tauglichsten Mittel zu wählen, d. i. leugnen, daß es überhaupt eine Moral gebe ⁽¹⁷⁰⁾.

⁽¹⁷⁰⁾ KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., pp. 228 s. Corsivo nel testo originale. « La morale è già di per sé una pratica in senso oggettivo, come insieme di leggi incondizionatamente imperative secondo le quali noi dobbiamo agire, ed è un'evidente assurdità, dopo che si è riconosciuta l'autorità propria a questo concetto del dovere, voler ancora affermare che però non lo si può attuare. In tal caso, infatti, il concetto del dovere cadrebbe da sé fuori del campo morale (*ultra posse nemo obligatur*). Non può esserci dunque alcun conflitto della politica, come dottrina del diritto conformante, con la morale, in quanto tale, ma teorica (e con ciò alcun conflitto tra la prassi e la teoria): a meno che non si intenda per morale una universale *dottrina della prudenza*, cioè una teoria delle

Dal momento che la morale esiste come insieme di imperativi categorici, che richiedono di essere osservati, non avrebbe senso riconoscere la validità di tali imperativi e poi negarne l'attuazione. Kant ha ragione: una volta riconosciuta l'esistenza di una morale come « objektive Praxis », « prassi in senso oggettivo », questa deve essere osservata. E quindi viene meno del tutto la possibilità di avere un conflitto, uno *Streit* tra morale in tal modo intesa da una parte e politica dall'altra, intendendo la politica come « ausübende Rechtslehre », e cioè facendo passare la morale per la 'camera di compensazione' della *Rechtslehre*, del diritto, nella politica. Lo *Streit*, il conflitto, chiosa Kant, vi può essere solo nel caso in cui si abbia un'altra concezione di morale e la si intenda in senso 'utilitaristico' come una « allgemeine Klugheitslehre, d. i. eine Theorie der Maximen [...], zu seinen auf Vorteil berechneten Absichten die tauglichsten Mittel zu wählen », una « *dottrina generale della prudenza*, e cioè una teoria delle massime [...], per la scelta dei mezzi più atti a conseguire i nostri scopi calcolati in base all'utile ». In tal caso avremmo per Kant qualcosa che non ha nulla a che fare con la morale, e precisamente si arriverebbe a ciò, a « [...] leugnen, daß es überhaupt eine Moral gebe », a « [...] negare del tutto che vi sia una morale ».

A seguire Kant rende plasticamente i diversi *regimi* ⁽¹⁷¹⁾ della politica e della morale. I due regimi vengono presentati esemplarmente e plasticamente da Kant facendo valere un noto passo del Vangelo secondo Matteo (Mt 10, 16), nel quale Gesù Cristo 'forma' e prepara i suoi discepoli per la predicazione nel 'mondo' e tutte le sofferenze a essa connesse. Gesù Cristo dice: « Seid klug wie die

massime per la scelta dei mezzi più atti a conseguire i nostri scopi calcolati in base all'utile, e ciò significherebbe negare che esista una morale ». KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Merker, cit., p. 27 s. Ho tradotto diversamente rispetto a Merker la parte particolarmente 'delicata' che va da « mithin kann es ... » a « mit der Theorie », segnandola pure in corsivo. Bordiga traduce meglio di Merker tale passo e cioè così: « non può esistere dunque alcun conflitto tra la politica in quanto dottrina pratica del diritto e la morale in quanto anch'essa dottrina del diritto, ma teorica ... ». KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 81. Alla fine ho inserito anche un « del tutto ».

⁽¹⁷¹⁾ Impiego qui il termine di *regime* agganciandomi alla discussione della teoria dei sistemi post-luhmanniana. Vedi qui GUNTHER TEUBNER, ANDREAS FISCHER LESCANO, *Regime-Kollisionen. Zur Fragmentierung des globalen Rechts*, Frankfurt am Main 2006, pp. 7 ss., in particolare p. 57.

Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben ». Qui Kant riconduce molto abilmente la prima parte del precetto di Gesù Cristo a 'precetto esemplare' della politica, e invece la seconda parte a 'precetto esemplare' della morale. Qualcuno avrebbe potuto dire nell'Europa cristiana e soprattutto, con un occhio alla censura prussiana sotto il re Federico Guglielmo II che oramai aspetta Kant al varco, nella Berlino reazionaria e 'clericale' della fine del 1700 che il precetto cristiano in questione era privo di senso per la presenza di una contraddizione tra la prima parte e la seconda? No di certo! Kant sfrutta qui l'indubbio effetto autoritativo del passo di *Matteo* per propiziare la composizione dei due precetti a un livello superiore. Kant dice infatti:

Die Politik sagt: 'Seid klug wie die Schlangen'; die Moral setzt (als einschränkende Bedingung) hinzu: 'und ohne Falsch wie die Tauben'. Wenn beides nicht in einem Gebote zusammen bestehen kann, so ist wirklich ein Streit der Politik mit der Moral; soll aber doch durchaus beides vereinigt sein, so ist der Begriff vom Gegenteil absurd, und die Frage, wie jener Streit auszugleichen sei, läßt sich gar nicht einmal als Aufgabe hinstellen ⁽¹⁷²⁾.

Kant insomma deve ancora la spiegazione della possibilità concreta di contemperare le esigenze imperative della morale con quelle della politica senza che si arrivi a uno *Streit*, a un *conflitto*. Ma Kant chiama qui in aiuto un argomento di notevole forza basato sull' 'impossibilità' di calcolare con precisione gli effetti della politica ispirata a criteri di prudenza ovvero a valutazioni dell'idoneità dei mezzi al raggiungimento di un determinato fine, uno degli argomenti più forti contro l'utilitarismo, non a caso messo in forte risalto da Hannah Arendt ⁽¹⁷³⁾. Egli prosegue sostenendo la tesi dell'essere la morale condizione necessaria della (necessariamente buona) politica:

⁽¹⁷²⁾ KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 229. « La politica dice: 'Siate prudenti come serpenti'; la morale aggiunge (come condizione limitativa): 'e senza malizia come le colombe'. Se questi due precetti non possono coesistere in un unico comando, allora sorge davvero un conflitto della politica con la morale; ma se essi debbono comunque venire uniti, allora l'idea della loro contrarietà è assurda, e la questione di come si possa risolvere quel conflitto non è formulabile nemmeno più come problema ». KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Merker, cit., p. 28.

⁽¹⁷³⁾ Vedi ARENDT, *Tra Passato e futuro*, cit., pp. 122 s.: « L'azione umana, proiettata in una rete di rapporti in cui si perseguono molti fini contrastanti, non realizza quasi mai la propria intenzione originaria; nessun atto può esser riconosciuto come

Oggleich der Satz: *Ehrlichkeit ist die beste Politik*, una teoria enthält, der die Praxis, leider! sehr häufig widerspricht: so ist doch der gleichfalls theoretische: *Ehrlichkeit ist besser denn alle Politik*, über allen Einwurf unendlich erhaben, ja die unumgängliche Bedingung der letzteren ⁽¹⁷⁴⁾.

Ma per quale ragione l'onestà dovrebbe essere «besser denn alle Politik», «migliore di ogni politica»? La ragione, come anticipato, sta nella libertà degli esseri umani e nell'impossibilità della politica (e con essa del diritto che si limiti a 'servirla' espungendo dal suo ambito la questione della giustizia) di calcolare, cioè di prevedere con certezza gli effetti delle varie misure da adottare secondo i calcoli utilitaristici, con la semantica di Kant, alla luce della *politische Klugheit*, della *prudenza politica*. Kant prosegue proponendo una contrapposizione, questa volta tra *morale* e *Gewalt*, forza, potere, contrapponendo all'incertezza del calcolo in tema di effetti politici la certezza del riconoscimento di ciò che è moralmente da approvare:

Der Grenzgott der Moral weicht nicht dem Jupiter (dem Grenzgott der Gewalt); denn dieser steht noch unter dem Schicksal, d. i. die Vernunft ist nicht erleuchtet genug, die Reihe der vorherbestimmenden Ursachen zu übersehen, die den glücklichen oder schlimmen Erfolg aus dem Tun und Lassen der Menschen, nach dem Mechanismus der Natur, mit Sicherheit vorher verkündigen (obgleich ihn dem Wunsche gemäß hoffen) lassen. Was man aber zu tun habe, um im Gleise der Pflicht (nach Regeln der Weisheit) zu bleiben, dazu und hiemit zum Endzweck leuchtet sie uns überall hell genug vor ⁽¹⁷⁵⁾.

proprio dal suo autore, con la stessa felice sicurezza con cui qualunque opera può venir riconosciuta da chi l'ha realizzata. Chi intraprende un'azione deve sapere di aver dato inizio a qualcosa di cui non potrà mai prevedere l'esito, se non altro perché al proprio stesso atto ha già modificato ogni cosa, rendendo tutto ancor più imprevedibile. A questo pensava Kant parlando del 'desolante pressapochismo' (*trostlose[s] Ungefähr*) così impressionante nei fatti di storia politica. 'Dell'azione non conosciamo la fonte, non conosciamo le conseguenze: può dunque l'azione avere un qualche valore?' ».

⁽¹⁷⁴⁾ KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 229. Corsivi nel testo originale. «Sebbene la massima: 'L'onestà è la migliore politica' implichi una teoria che la pratica purtroppo assai spesso smentisce, la massima parimenti teoretica: 'l'onestà è migliore di ogni politica' è tuttavia infinitamente superiore ad ogni obiezione e costituisce anzi la condizione indispensabile della politica». KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Merker, cit., p. 28.

⁽¹⁷⁵⁾ KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., pp. 229 s. «Il Dio-termine della morale non cede il passo a Giove (il Dio-termine della forza); poiché questo è ancora soggetto al fato, ossia la ragione non è abbastanza illuminata da abbracciare tutta la serie delle cause

È il fatto empirico della libertà umana il perno dell'argomentazione di Kant. Senza di essa vince il determinismo e si lasciano calcolare con precisione gli effetti di ogni modificazione del mondo. La morale e il diritto implodono, privi di senso. Kant osserva infatti:

Freilich, wenn es keine Freiheit und darauf gegründetes moralisches Gesetz gibt, sondern alles, was geschieht oder geschehen kann, bloßer Mechanismus der Natur ist, so ist Politik (als Kunst, diesen zur Regierung der Menschen zu benutzen) die ganze praktische Weisheit, und der Rechtsbegriff ein sachleerer Gedanke. Findet man diesen aber doch unumgänglich nötig mit der Politik zu verbinden, ja ihn gar zur einschränkenden Bedingung der letztern zu erheben, so muß die Vereinbarkeit beider eingeräumt werden ⁽¹⁷⁶⁾.

In assenza della libertà viene meno la morale e soprattutto viene meno il diritto. Ma se si ritiene *il diritto* o meglio «l'idea del diritto», e quindi: *il diritto di ragione*, il diritto giusto *necessaria*, allora si dovrà riconoscere l'esistenza di un criterio per conciliare la politica con il diritto, in breve: per conciliare il precetto della politica «Seid klug wie die Schlangen» con quello della morale e del diritto: «und ohne Falsch wie die Tauben». In altri termini: si *deve* mettere in connessione l'idea del diritto con la politica, si deve poter armonizzare/conciliare il diritto con la politica e quindi ne segue che *si può* mettere in connessione, che c'è un modo in cui *si può* mettere in connessione/armonizzare/ conciliare il diritto con la politica. Kant prosegue articolando ulteriormente quello che *non* deve divenire uno *Streit*, ma essere armonizzato in nome delle supreme esigenze della giustizia nella contrapposizione tra *moralischer Politiker* e *politischer Moralist*. Il concetto decisivo qui è il primo. Grazie

predeterminanti, le quali permettono di predire con sicurezza, secondo il meccanismo della natura e sulla base del fare e del non fare degli uomini l'effetto buono o cattivo (sebbene permettano anche che tale effetto lo si spera conforme al nostro desiderio). Ma su cosa si debba fare per rimanere sul binario del dovere (secondo le regole della saggezza), anche in rapporto a quest'ultimo, la ragione ci illumina sempre con sufficiente chiarezza». KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Merker, cit., p. 28.

⁽¹⁷⁶⁾ KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 232. «Certo, se non esiste alcuna libertà e alcuna legge morale su di essa fondata, ma tutto ciò che accade o può accadere si riduce a puro meccanismo della natura, allora l'unica sapienza pratica è la politica (come arte di sfruttare tale meccanismo per governare gli uomini) e l'idea del diritto è priva di contenuto. Se invece si crede indispensabile collegare tale idea alla politica, elevandola addirittura a condizione limitatrice di quest'ultima, allora si deve ammettere la possibilità di conciliarle». KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Merker, cit., p. 29.

a esso Kant evita la ‘fusione’ o ‘sovrapposizione totale’ dei due ambiti, e indica il criterio per risolvere l’eventuale *Streit*, conflitto, tra politica e morale ricorrendo a un *metacriterio*, oggi si potrebbe dire: un ‘bilanciamento’, che consenta di conciliare la politica con la morale. Kant scrive:

Ich kann mir nun zwar einen *moralischen Politiker*, d.i. einen, der die Prinzipien der Staatsklugheit so nimmt, daß sie mit der Moral zusammen bestehen können, aber nicht einen *politischen Moralisten* denken, der sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vorteil des Staatsmanns sich zuträglich findet ⁽¹⁷⁷⁾.

In tal modo Kant pone ulteriormente le condizioni per formulare un principio in base al quale *debbono* prevalere la morale e quindi i principi riconosciuti dalla ragion pura pratica rispetto ai calcoli utilitaristici in funzione della ‘ragion di stato’. Non è necessario qui addentrarci ulteriormente nell’argomentazione di Kant. Quel che importa è accertare che Kant nel suo *Erster Anhang* tiene sì ben distinto l’ambito della morale da quello della politica, impiegando il *diritto* ovvero l’*idea del diritto*, come mezzo per il ‘filtraggio’ della morale nel campo della politica, in breve: per la ‘prevenzione’ dello *Streit* tra morale e politica, ma che in ultima analisi nel caso di conflitto la morale prevale sempre sulla politica per il mezzo del diritto (giusto). Questo può essere ulteriormente confermato da un altro passo dell’*Anhang*, tra l’altro ricordato anche da Volker Gerhardt ⁽¹⁷⁸⁾, nel quale Kant contrappone a quella che è la *Praxis* appunto come attività pratica ispirata anche dagli imperativi della morale, le *Praktiken* degli « echte Juristen », dei « giuristi pratici », i quali si comportano quando si dedicano alla questione della giustizia come degli ‘apprendisti stregoni’ che fanno piazza pulita di ogni cosa, della giustizia e alla fine anche del diritto. Kant scrive:

Statt der Praxis, deren sich diese staatskluge Männer rühmen, gehen sie mit *Praktiken* um, indem sie bloß darauf bedacht sind, dadurch, daß sie der

⁽¹⁷⁷⁾ KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., pp. 232 s. Corsivi nel testo originale. « Io riesco sì a immaginarmi un *politico morale*, ossia uno che intende i principi della prudenza politica in modo ch’essi possano coesistere con la morale, ma non riesco a rappresentarmi un *moralista politico* che si foggia una morale secondo gli interessi dell’uomo di Stato ». KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Merker, cit., p. 29.

⁽¹⁷⁸⁾ Cfr. GERHARDT, *Immanuel Kants Entwurf « Zum ewigen Frieden »*, cit., p. 153.

jetzt herrschenden Gewalt zum Munde reden (um ihren Privatvorteil nicht zu verfehlen), das Volk, und, wo möglich, die ganze Welt Preis zu geben; nach der Art echter Juristen (vom Handwerke, nicht von der *Gesetzgebung*), wenn sie sich bis zur Politik versteigen. Denn da dieser ihr Geschäft nicht ist, über Gesetzgebung selbst zu vernünfteln, sondern die gegenwärtige Gebote des Landrechts zu vollziehen, so muß ihnen jede, jetzt vorhandene, gesetzliche Verfassung, und, wenn diese höhern Orts abgeändert wird, die nun folgende, immer die beste sein; wo dann alles so in seiner gehörigen mechanischen Ordnung ist ⁽¹⁷⁹⁾.

Da una parte abbiamo gli « staatskluge Männer » con le loro « Praktiken » e il loro agire in modo simile agli « echte Juristen », cioè i giuristi « vom Handwerke », i « giuristi pratici »; dall'altra abbiamo la « Praxis » intesa come « prassi » in armonia con la morale e l'idea del diritto, gli « Juristen [...] von der Gesetzgebung », i giuristi « della legislazione », potremmo dire anche: i « wahre Juristen », i « veri giuristi ». Mentre i primi 'fanno il loro *job*', si dedicano solo a quello che è loro richiesto, sempre per usare un termine di Kant: come « Geschäftsleute », come « professionisti », i secondi sottopongono al vaglio della Ration pura pratica il materiale delle leggi positive che chiedono loro, in nome dello Stato che le ha poste, di essere osservate. Essi « vernünfteln », nel senso di « rasonnieren », cioè « ragionano » sulla legislazione. I problemi veri

⁽¹⁷⁹⁾ KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 235. Corsivi nel testo originale. « In luogo della prassi di cui menano vanto, questi politicanti ricorrono ad *artifici pratici*, e mirando solo ad esaltare il potere dominante (per non perdere il loro vantaggio privato) sacrificano il popolo e, se fosse possibile, il mondo intero: allo stesso modo come si comportano i giuristi *pratici* (di mestiere, non *legislatori*) quando capita loro di avventurarsi nella politica. Infatti, non essendo loro compito quello di ragionare sulla legislazione, ma di eseguire le norme sancite dal diritto positivo attualmente in vigore, è fatale che per loro ogni costituzione legale attualmente esistente, e, se questa è in alto loco mutata, la successiva, sia sempre la migliore: di modo che allora tutto avviene secondo l'ordine meccanico suo proprio ». KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Merker, cit., p. 31. I termini e le espressioni in corsivo « prassi », « giuristi pratici », « ragionare » indicano le divergenze nella traduzione rispetto alla traduzione di Merker. In particolare ho preferito tradurre « echte Juristen » con « giuristi pratici » e non invece « giuristi puri » come tradotto da Merker (così come da Bordiga in KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 86), per evitare il 'cortocircuito' con l'idea di purezza in Kant: nella prospettiva kantiana il *reiner Jurist* ovvero *reiner Rechtslehrer* è proprio il giurista che impiega la ragione. Quanto alla traduzione del verbo « vernünfteln », qui ho preferito la scelta di Bordiga di tradurre con « ragionare ». Vedi KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 86.

sorgono quando i ‘giuristi del mestiere’, i « giuristi pratici » salgono di un gradino, vengono promossi al livello superiore, quello decisivo, della considerazione del diritto positivo dal punto di vista della ragione. Qui la loro totale inadeguatezza innanzitutto dal punto di vista morale, del loro per nulla necessario, anzi foriero di sciagure, obbedire alla legge, provoca solo danni:

Wenn aber diese Geschicklichkeit, für alle Sättel gerecht zu sein, ihnen den Wahn einflößt, auch über Prinzipien einer *Staatsverfassung* überhaupt nach Rechtsbegriffen (mithin a priori, nicht empirisch) urteilen zu können; wenn sie darauf groß tun, *Menschen* zu kennen (welches freilich zu erwarten ist, weil sie mit vielen zu tun haben), ohne doch den *Menschen*, und was aus ihm gemacht werden kann, zu kennen [...], mit diesen Begriffen aber versehen ans Staats — und Völkerrecht, wie es die Vernunft vorschreibt, gehen: so können sie diesen Überschnitt nicht anders, als mit dem Geist der Schikane tun, indem sie ihr gewohntes Verfahren (eines Mechanisms nach despotisch gegebenen Zwangsgesetzen) auch da befolgen, wo die Begriffe der Vernunft einen nur nach Freiheitsprinzipien gesetzmäßigen Zwang begründet wissen wollen, durch welchen allererst eine zu Recht beständige Staatsverfassung möglich ist; welche Aufgabe der vorgebliche Praktiker, mit Vorbeigehung jener Idee, empirisch, aus Erfahrung, wie die bisher noch am besten bestandene, mehrentheils aber rechtswidrige, Staatsverfassungen eingerichtet waren, lösen zu können glaubt ⁽¹⁸⁰⁾.

Resta qui fermo almeno il seguente punto: in *Zum ewigen Frieden* e soprattutto nello *Erster Anhang* è chiara la contrapposi-

(180) KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., pp. 235 s. Corsivi nel testo originale. « Ma se questa abilità di adattarsi a tutte le selle suscita in essi la presunzione di poter anche giudicare dei principi di una *costituzione politica* in generale secondo concetti giuridici (quindi a priori, non empiricamente), se essi poi menano gran vanto di conoscere *uomini* (il che è certo attendibile, visto che con molti uomini hanno a che fare), senza però conoscere l'*uomo* e ciò che di lui può essere fatto [...], e se, muniti di questi concetti, si avvicinano al diritto pubblico e al diritto internazionale quali la ragione prescrive, allora essi possono compiere questo passaggio solo con spirito vessatorio, seguendo il loro metodo abituale (quello di un meccanismo di leggi coattive despoticamente sancite) anche là dove le idee della ragione esigono una coazione legale unicamente fondata sui principi di libertà, che è poi l'unica coazione che rende possibile una durevole costituzione politica conforme al diritto. Ma questo compito il preteso uomo pratico crede di poterlo assolvere empiricamente, in base all'esperienza, prescindendo da quell'idea e limitandosi ad esaminare il modo in cui furono stabilite quelle costituzioni politiche che fino ad ora hanno ancora dato la miglior prova di sé, anche se nella maggior parte erano contrastanti col diritto ». KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Merker, cit., p. 31. Corsivi nel testo originale.

zione tra morale e diritto o meglio: idea del diritto, diritto di ragione, *Rechtslehre*, cioè *diritto consapevole della giustizia* da una parte e *politica* dall'altra, con il contestuale predominio di morale e diritto sulla politica. Se ampliamo ulteriormente il nostro sguardo e consideriamo per esempio la *Metaphysik der Sitten*, pubblicata nel 1797, proprio due anni dopo la prima edizione di *Zum ewigen Frieden* del 1795, questo viene confermato. Nella *Einleitung in die Rechtslehre* troviamo un passo che consente di mettere ancora più a fuoco la concezione abbozzata da Kant del primato della morale sulla politica per il mezzo della *Rechtslehre* ovvero del *diritto*. Dopo aver proposto nel § A. intitolato « Was die Rechtslehre sei? » una definizione della *Rechtslehre*, della « dottrina del diritto » o meglio: del *diritto* ⁽¹⁸¹⁾ nonché una griglia concettuale che scandisce e distingue i concetti di « Rechtsgelehrte (iurisconsultus) », « iurisperitus », quelli di *Rechtsklugheit* e di *Rechtswissenschaft* ⁽¹⁸²⁾, nell'immediatamente successivo § B. Kant smonta le certezze del 'giuspositivista', del 'mero giurista', qui: del « Rechtsgelehrte », mostrando come i giuristi con il loro classico strumentario non siano in grado di fornire una risposta adeguata alla loro *Gretchenfrage*, la domanda sulla definizione del diritto. Il passo, giustamente ben noto, recita:

§. B.) 'Was ist Recht?'. Diese Frage möchte wohl den *Rechtsgelehrten*, wenn er nicht in Tautologie verfallen, oder, statt einer allgemeinen Auflösung, auf das, was in irgend einem Lande die Gesetze zu irgend einer Zeit wollen,

⁽¹⁸¹⁾ In questo senso giustamente OTFRIED HÖFFE, *"Königliche Völker". Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Frankfurt am Main 2001, p. 121: « Der Ausdruck 'Rechtslehre' bezeichnet nicht die (wissenschaftliche) Untersuchung des Rechts, sondern deren Gegenstand, das Recht selbst, sofern man es in einem systematischen Zusammenhang darstellt ». « L'espressione 'dottrina del diritto' non indica lo studio (scientifico) del diritto, ma il suo oggetto, il diritto stesso, nella misura in cui lo si rappresenti in un contesto sistematico ». Evidenza con vigore l'essenziale componente giusnaturalistica del concetto di diritto della « Rechtslehre » di Kant, in forte contrapposizione con (il 'neokantiano') Kelsen, WOLFGANG NAUCKE, *La dottrina pura del diritto di Kant*, tr. it. di Domenico Siciliano, in *Kant e la filosofia del diritto. Colloquio internazionale per il bicentenario della morte di Immanuel Kant (1804-2004)*, Treviso, a cura di Mario A. Cattaneo, Napoli 2005, pp. 23-36. Cfr. da ultimo TOMMASO GAZZOLO, *Kant e la normatività del diritto*, in « Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno », 48 (2019), pp. 29-63.

⁽¹⁸²⁾ Per una ricostruzione di questa griglia concettuale si veda HÖFFE, *"Königliche Völker"*, cit., p. 122 ss.

verweisen will, eben so in Verlegenheit setzen, als die berufene Aufforderung: *Was ist Wahrheit?* den Logiker. Was Rechtsens sei (*quid sit iuris*), d. i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben, kann er noch wohl angeben; aber, ob das, was sie wollten, auch recht sei, und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht (*iustum et iniustum*) erkennen könne, bleibt ihm wohl verborgen, wenn er nicht eine Zeitlang jene empirischen Prinzipien verläßt, die Quellen jener Urteile in der bloßen Vernunft sucht (wiewohl ihm dazu jene Gesetze vortreflich zum Leitfaden dienen können), um zu einer möglichen positiven Gesetzgebung die Grundlage zu errichten ⁽¹⁸³⁾.

La conseguenza è che « [...] [e]ine bloß empirische Rechtslehre [...] (wie der hölzernde Kopf in Phädrus Fabel) ein Kopf [ist], der schön sein mag, nur schade! daß er kein Gehirn hat » ⁽¹⁸⁴⁾.

Due sono le possibili alternative per il *Rechtsgelehrte*, il giurista ‘tradizionale’, il giurista ‘positivo’. La prima è quella della tautologia: la *Rechtslehre*, il *Recht*, lo *ius*, il *diritto* sono la *Rechtslehre*, il *Recht*, lo *ius*, il *diritto*. Quella che per Kant è chiaramente una tautologia improduttiva è invece il punto di partenza della teoria dei sistemi di Niklas Luhmann: la fondazione è impossibile, ma è proprio nella tautologia l’inizio della risposta: il *diritto* è il *diritto* è il *diritto* è il *diritto* è il *diritto* etc.: chiusura autopoietica e difesa ‘autoimmunitaria’ del sistema giuridico rispetto agli altri sistemi ⁽¹⁸⁵⁾.

⁽¹⁸³⁾ KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 336. Corsivi nel testo originale. « Che cos'è diritto? Questa domanda potrebbe ben mettere il *giureconsulto*, che non vuol cadere in una tautologia o che invece di dare una soluzione generale vuol rimandare alle leggi positive di un paese qualunque e di un qualunque tempo, appunto nello stesso imbarazzo in cui la celebre domanda: *Che cos'è la verità?* mise il logico. Egli può, certo, conoscere e dichiarare che cosa appartenga al diritto (*quid sit iuris*), vale a dire ciò che le leggi in un certo luogo e in un certo tempo prescrivono o hanno prescritto; ma se ciò che queste leggi prescrivono sia poi anche giusto, e il criterio universale per mezzo del quale si può riconoscere in generale ciò che è giusto e ciò che è ingiusto (*iustum et iniustum*), gli rimane completamente nascosto se egli non abbandona per un certo tempo quei principi empirici e (pur servendosi di quelle leggi come eccellenti fili conduttori) non cerca le origini di quei giudizi nella ragione pura quale unico fondamento di ogni legislazione positiva possibile ». KANT, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 33 s.

⁽¹⁸⁴⁾ KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 336. « [u]na dottrina del diritto meramente empirica è (come la testa di legno nella favola di Fedro) una testa che può essere bella, ma che, ahimè! non ha cervello ». KANT, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 34. Ho preferito « meramente » al « puramente » di Vidari.

⁽¹⁸⁵⁾ Vedi esemplarmente NIKLAS LUHMANN, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1981; GUNTHER TEUBNER, *Recht als autopoietisches System*, Frankfurt am Main

Anche l'altra alternativa è insoddisfacente, ed è data dal rimando al diritto positivo, invece di dare una 'soluzione generale', quella considerata da Kant. Il diritto, dirà o meglio: balletterà il nostro giurista, è il diritto positivo, « was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben », « quello che le leggi dicono ovvero hanno detto in un determinato luogo e in un determinato momento ». Decisivi qui sono i *Gesetze*, le *leges*, quello che è statuito, posto in un determinato sistema giuridico in un determinato momento. Questa è la risposta che può essere fornita da un giurista positivo, che individui e conosca un concreto sistema giuridico in un determinato momento oppure da uno storico del diritto, che individui quale sia stato in un determinato momento storico, in un momento passato, il diritto positivo e quindi vigente. Il *Rechtsgelehrte*, che si batte assai bene come 'mero giurista' e come 'storico del diritto', è afflitto dalla difficoltà di arrivare allo « allgemein[es] Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht (iustum et iniustum) erkennen könne », al criterio generale per distinguere il *Recht* dallo *Unrecht*, il diritto dall'illecito ovvero con un importante slittamento semantico lo *iustum* dallo *iniustum*, il giusto dall'ingiusto. Egli non è in grado di fondare il diritto che di volta in volta viene applicato secondo criteri che non siano altri da quelli della tautologia o della

1989, 7 ss., 21 ss.; vedi la ricostruzione di Rudolf Wiethölter in *Zur Argumentation im Recht: Entscheidungsfolgen als Rechtsgründe?*, in *Entscheidungsfolgen als Rechtsgründe. Folgenorientiertes Argumentieren in rechtsvergleichender Sicht*, a cura di Gunther Teubner, Baden-Baden 1995, pp. 89 ss., p. 95: « Systemtheorie hebt nach ihrem Selbstverständnis alle ontologischen (Legeshierarchien, 'Rechtsquellen') und alle axiologischen (Ur- oder Grundnormen, 'Rechtshypothesen') Traditionen auf, befreit Recht von allen früheren 'Externalisierungen' (Politik, Moral, Religion, auch 'Wissenschaft', kurzum: von auctoritas wie veritas als Legitimitätsstiftungen) und ist z. Zt. angelangt bei einer radikal differenztheoretisch bestimmten 'Einheit' von 'Recht als Vollzug von Recht'. Von 'unserem Recht' bliebe, ginge es vor das Gericht der Systemtheorie, nur 'ein trauriger Blick zurück'. Recht ist tot — es lebe Recht! ». « La teoria dei sistemi secondo la sua autorappresentazione neutralizza tutte le tradizioni ontologiche (gerarchie tra leggi, 'fonti del diritto') e tutte quelle assiologiche (norme originali o fondamentali, 'ipotesi del diritto'), libera il diritto da tutte le precedenti 'externalizzazioni' (politica, morale, religione, anche 'scienza', in breve: dall'*auctoritas* come dalla *veritas* come fondative di legittimità) e nel frattempo è giunta a una 'unità' di 'diritto come esecuzione di diritto' determinata con una radicale teoria della differenza. Del 'nostro diritto', se esso comparisse davanti al tribunale della teoria dei sistemi, resterebbe solo 'un mesto sguardo indietro'. Il diritto è morto — viva il diritto! ».

posizione stessa, quindi della forza immanente alle *leges* stesse, alle leggi, della storicità in senso forte delle stesse. Formulato impiegando la semantica della moderna teoria dei sistemi: egli non è in grado di dire quali siano i *programmi* che permettano di applicare il *Code* del sistema giuridico *Recht/Unrecht; lecito/illecito*. In altri termini: la differenza diritto/illecito deve essere fondata, ma manca il metacriterio per fondare il criterio, e quindi ‘naturalmente’ in un processo *ad infinitum* il metametacriterio per fondare il metacriterio e così via ⁽¹⁸⁶⁾.

Kant passa quindi a indicare in positivo quale sia il concetto di diritto, proponendo una definizione che consta di tre elementi, complessa definizione sulla quale in questo contesto non è necessario dilungarsi ⁽¹⁸⁷⁾. Il punto che qui invece preme sottolineare è che qui Kant propone chiaramente un concetto di diritto in cui il

⁽¹⁸⁶⁾ Vedi JACQUES DERRIDA, *Force de loi*, Paris 1994.

⁽¹⁸⁷⁾ « Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm korrespondierende Verbindlichkeit bezieht (d. i. der moralische Begriff derselben), betrifft *erstlich* nur das äußere und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta aufeinander (unmittelbar, oder mittelbar) Einfluß haben können. Aber *zweitens* bedeutet er nicht das Verhältnis der Willkür auf den *Wunsch* (folgich auch auf das bloße Bedürfnis) des anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohlthätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die *Willkür* des anderen. *Drittens* in diesem wechselseitigen Verhältnis der Willkür kommt auch gar nicht die *Materie* der Willkür, d. i. der Zweck, den ein jeder mit dem Objekt, was er will, zur Absicht hat, in Betrachtung, z. B. es wird nicht gefragt, ob jemand bei der Ware, die er zu seinem eigenen Handel von mir kauft, auch seinen Vorteil finden möge, oder nicht, sondern nur nach der *Form* im Verhältnis der beiderseitigen Willkür, sofern sie bloß als *frei* betrachtet wird, und ob durch die Handlung eines von beiden sich mit der Freiheit des andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse ». KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 337. Corsivi nel testo originale. « Il concetto del diritto, in quanto esso si riferisce a un'obbligazione corrispondente (cioè il concetto morale di questa obbligazione), riguarda *in primo luogo* soltanto la relazione esterna, e precisamente pratica, di una persona verso un'altra, in quanto le loro azioni possono (immediatamente o mediatamente) avere, come fatti, influenza le une sulle altre. In *secondo luogo* però non significa un rapporto dell'arbitrio con il *desiderio* (in conseguenza anche con il puro [mero: D. S.] bisogno) degli altri, come accade negli atti di beneficenza o di crudeltà, ma riguarda esclusivamente le relazioni coll'*arbitrio* altrui. In *terzo luogo*, in questa reciproca relazione di arbitri non si prende affatto in considerazione la *materia* dell'arbitrio, cioè il fine che uno si propone con l'oggetto che egli vuole: per es. non si domanderà affatto, se alcuno, con le merci che egli per il suo proprio commercio compera da me, potrà o non potrà trovare anche il suo proprio vantaggio, ma ciò che è in questione è soltanto la *forma* nella relazione dei due arbitri, in quanto questi sono considerati assolutamente come *liberi*, e occorre cercare unicamente se l'azione di *uno* dei due possa accordarsi con la libertà dell'*altro* secondo una legge universale ». KANT, *La*

Vernunftrecht, il diritto di ragione gioca un ruolo critico essenziale nei confronti del concetto 'ordinario' di diritto, frutto dell'autorappresentazione dei 'meri giuristi', dei giuristi positivi che espungono dal diritto ogni considerazione in termini di giustizia. Una tale concezione è una « bloß empirische Rechtslehre » assolutamente inconsistente, che si rivela una mera facciata, come la maschera nella favola di Fedro, lo « hölzern[er] Kopf » che in realtà è privo della parte essenziale, il « Gehirn », il « cervello ». In sintesi parziale: nella *Einleitung in die Rechtslehre* Kant propone un concetto di *Rechtslehre* ovvero di *ius* che conferma la tesi del predominio della morale sul diritto positivo e sulla politica per il tramite dell'ineliminabile componente di *Vernunftrecht* che deve 'animare' il diritto positivo, dando alla politica intesa come « ausübende Rechtslehre » il 'soffio vitale', l'elemento dedotto dalla Ragion pura pratica, che dovrà essere articolato, e qui Gerhardt ha ragione, non in via sillogistico-deduttiva, ma in forza della *Urteilkraft*, della *capacità di giudizio*. E quindi, tirando finalmente le fila del lungo ragionamento: la tesi della 'divisione del lavoro' e della *differenziazione funzionale* tra filosofia e politica sostenuta da Gerhardt alla luce del *Philosophen-Könige-Satz* di Kant nel *Geheimer Artikel* deve confrontarsi in uno 'Streit' con elementi eterogenei rispetto a essa ricavabili già nello stesso *Geheimer Artikel*, ma soprattutto nello stesso *Zum ewigen Frieden* nello *Erster Anhang* ⁽¹⁸⁸⁾, nonché nella *Metaphysik der Sitten* nella *Einleitung in die Rechtslehre*, nella *Introduzione alla dottrina del diritto*, che rendono plausibile la tesi secondo la quale nel caso di conflitto la morale prevalga chiaramente sulla politica, sempre. Non prevalgono le ragioni dell'*esperienza*, del *potere* e dell'*economia*.

In terzo luogo: come già accennato, Kant propone con il *Geheimer Artikel* una netta differenziazione tra filosofia da una parte e diritto e politica dall'altra. La filosofia deve restare distinta rispetto al duo *politica/diritto*. In una prospettiva 'liberale' essa deve in prima battuta 'lasciar fare' e limitarsi solo in seconda battuta a controllare

metafisica dei costumi, cit., p. 34. Su tale passo e in generale sul Kant della *Metafisica dei costumi* si veda esemplarmente WOLFGANG KERSTING, *Wohlgeordnete Freiheit*, Berlin/New York 1984, pp. 3 ss.

⁽¹⁸⁸⁾ Cfr. GERHARDT, *Immanuel Kants Entwurf « Zum ewigen Frieden »*, cit., pp. 146 ss.

quanto fatto dalla politica alla luce dei principi di filosofia morale, tramite la ‘catena di trasmissione’ fornita dalla dottrina del diritto, cioè da un diritto ‘filosoficamente ben temperato’. Su questo punto fa bene Volker Gerhardt a parlare di complementarietà ⁽¹⁸⁹⁾. E fa altrettanto bene a sottolineare la particolarità dell’ambito della politica e — aggiungiamo noi: implicitamente del diritto —. Infine, e in particolare, egli fa bene a ricordare il collegamento tra « *Situation und sozialer Stellung* auf der einen und moralischer Konsequenz auf der anderen Seite » ⁽¹⁹⁰⁾, tra « *situazione e posizione sociale* da una parte e consequenzialità morale dall’altra parte ». Ma proprio questo è ciò che viene espresso dalla lapidaria sentenza secondo la quale « der Besitz der Gewalt » provvederebbe a corrompere in modo irreparabile il « *freie[s] Urteil der Vernunft* ». E quindi non è più plausibile seguire Gerhardt nel momento in cui si spinge addirittura a sostenere che Kant riconoscerebbe ai politici « eine andere Stellung zum ‘freien Urteil’ [...], ohne sie deshalb zu ächten » ⁽¹⁹¹⁾, « un’altra posizione nei confronti del ‘libero giudizio’, senza per questo stigmatizzarli ».

Insomma, Kant nel passo sui *Philosophenkönige* nel *Geheimer Artikel* sostiene che la politica per definizione, proprio perché strutturalmente intrisa di potere, non consente a coloro che si muovono nel suo campo di formare *liberamente* i loro giudizi. La politica secondo questo passo di Kant è una sorta di « triangolo delle Bermuda » ⁽¹⁹²⁾ in cui il *libero* razionare affonda inesorabilmente di fronte alle esigenze e ai « Sachzwänge », alle « coazioni date dalle situazioni di fatto » date dalla politica e, non dimentichiamolo, dal diritto dei ‘meri giuristi’, cioè dal diritto che ha *ingiustamente*

⁽¹⁸⁹⁾ Ivi, p. 134: « Regieren und Philosophieren sind komplementär ».

⁽¹⁹⁰⁾ Ivi, p. 140. Corsivi nel testo originale. Vedi Ibidem: « Die Verhältnisse können es mal schwerer, und mal leichter machen, zur eigenen Freiheit zu stehen ». « Le situazioni possono talora rendere più difficile, tal’altra rendere più facile stare con la propria libertà ».

⁽¹⁹¹⁾ Ibidem.

⁽¹⁹²⁾ Prendo l’immagine da Gunther Teubner, che la impiega non senza autoironia per descrivere e prendere la ‘giusta’ distanza nei confronti della teoria del diritto di Rudolf Wiethölter. Vedi GUNTHER TEUBNER, *Verrätselungen und Verbexungen: Von einem neuerdings erhobenen Ton in der Rechtswissenschaft*, in *Politische Rechtstheorie Revisited. Rudolf Wiethölter zum 100. Semester*, a cura di Christian Joerges e Peer Zumbansen, ZERP Diskussionspapier 1/2013, pp. 177 ss., p. 179.

espunto dal suo ambito la questione del diritto *giusto*. In altri termini: la politica è un inesorabile basso continuo che sabota il discorso di verità filosofico e scientifico, questa è la tesi abbozzata da Kant nel *Geheimer Artikel*. E la mossa giusta *per i filosofi* — perché è a questi che pensa in primo luogo Kant, è la loro libertà nel formare i giudizi che Kant intende tutelare, dal momento che i politici sono in ogni caso prigionieri della loro condizione — è quella di ritirarsi nella loro cittadella della scienza, fare « di necessità virtù », e quindi, nel duplice senso dell'espressione, 'massa critica' per opporsi da lì, da *Königsberg*, alla *Berlino* della politica e del diritto dei 'giuristi', dal momento che essi riuscirebbero irrimediabilmente sconfitti dal confronto diretto, troppo ravvicinato con la politica. In altre parole: Kant non riconosce ai politici delle capacità, delle competenze particolari, *sui generis*, tali da garantire loro il « libero giudizio della ragione ». Vale piuttosto il contrario: proprio le logiche del potere fanno sì che la ragione che consente di formulare i giudizi alla luce della ragion pura pratica perda i necessari riferimenti nel conflitto con le logiche di potere del campo della politica e del diritto dei 'giuristi'. Alla « politica dei politici » Kant contrappone così rifacendosi implicitamente alla teoria della divisione dei poteri di Montesquieu ⁽¹⁹³⁾ la « filosofia politica dei filosofi » come forma che asserisce il potere della verità con funzione di controllo.

V) *Del ruolo decisivo dell'antropologia pessimistica kantiana (Otfried Höffe).*

Nella scia della concezione sviluppata da Volker Gerhardt si colloca, pur con una serie di variazioni, la ricostruzione di Otfried Höffe della contrapposizione tra filosofi e politici nel *Geheimer Artikel*. Höffe interpreta la risposta kantiana alla proposta di Platone come un'abile sintesi tra l'esigenza di sottoporre l'ambito della politica al primato, al controllo e al 'tribunale' della ragione da una parte e dall'altra l'esigenza di garantire una certa 'autonomia' alla politica. Höffe scrive:

(193) Vedi sul punto oltre nel testo *sub D*), II), 6).

Den Kern der Kantischen Antwort bildet eine Unterscheidung. Diese bekräftigt einerseits sowohl Platons Absicht, der Vernunft zur Wirklichkeit zu verhelfen, als auch deren Voraussetzung, die Vereinbarkeit von (moralischer) Theorie und (realer) Praxis. [...] Andererseits trennt sie aber die Bestimmung der moralischen Grundsätze von deren realer Durchsetzung und betraut die Philosophen nur mit der ersten Aufgabe ⁽¹⁹⁴⁾.

Ne segue che grazie all'asimmetria introdotta — la filosofia morale si occupa solo dei principi, mentre la politica e il suo 'cavalier servente', il diritto, si dedicano a una loro non sillogistica applicazione, in breve: alla loro articolazione in forza della *Urteilkraft* — viene introdotta una sorta di 'separazione dei poteri' ⁽¹⁹⁵⁾, aprendo così uno spazio per una differenziazione funzionale a favore della politica:

Auf diese Weise überträgt Kant eine generell vertretene Arbeitsteilung [...] auf den Bereich des Politischen. Nicht für die politische Herrschaft selbst sind die Philosophen zuständig, wohl aber für deren Grundsätze, während den Herrschern deren Konkretisierung und Durchsetzung obliegt [...] ⁽¹⁹⁶⁾.

Da una parte Höffe sottolinea il primato dei principi di filosofia morale e dall'altra parte al livello successivo la necessità dell'impiego della *Urteilkraft* per la loro non derivazione di carattere sillogistico, ma piuttosto concretizzazione, articolazione, conformazione:

Wegen ihres moralischen Charakters sind die philosophischen Elemente allem anderen absolut vorgeordnet. Als friedentheoretische Grundsätze stellen sie aber keine Rezepte bereit, bedürfen vielmehr zur politischen Wirklichkeit jener Urteilkraft, die angeblich bei Kant fehlt, hier aber

⁽¹⁹⁴⁾ HÖFFE, "Königliche Völker", cit., p. 173. « Il cuore della risposta di Kant è rappresentato da una distinzione. Da un lato questa conferma sia l'intenzione di Platone di aiutare la ragione a diventare realtà, sia anche il suo presupposto, la compatibilità tra teoria (morale) e prassi (reale). [...] D'altro lato, però, essa separa la determinazione dei principi morali dalla loro reale applicazione e affida ai filosofi solo il primo compito ».

⁽¹⁹⁵⁾ Il concetto di separazione dei poteri gioca un ruolo in un altro passo dell'*Articolo segreto*, laddove Kant parla di una « verbündete Gewalt » delle tre facoltà superiori nei confronti della facoltà di filosofia, evocando la questione della separazione dei poteri tra le facoltà 'superiori' e la facoltà 'inferiore'.

⁽¹⁹⁶⁾ HÖFFE, "Königliche Völker", cit., p. 173. « In questo modo Kant trasferisce una divisione del lavoro asserita in generale [...] all'ambito del politico. I filosofi non sono responsabili dell'esercizio del potere politico in sé, ma dei suoi principi, mentre ai governanti spetta la loro concretizzazione ed esecuzione [...] ».

erneut ihre Präsenz beweist [...]. Es braucht eine moralisch-politische Klugheit, die sich 'nach Beschaffenheit der günstigen Umstände' richtet [...], aber die 'Prinzipien der Staatsklugheit so nimmt, daß sie mit der Moral zusammen bestehen können' [...]. Kant spricht in diesem Zusammenhang von einem moralischen Politiker [...] und setzt ihn gegen den politischen Moralisten scharf ab, 'der sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vorteil des Staatsmann sich zuträglich findet'. [...]. Diese dem Selbstinteresse unterworfenene 'Moral' nennt er die 'Schlangenwendungen einer unmoralischen Klugheitslehre' (197).

Da un lato Höffe sottolinea il primato della morale affermato nello stesso *Zum ewigen Frieden* (perlomeno) alla luce del testo immediatamente successivo al *Geheimer Artikel*, lo *Erster Anhang* « Über die Misshelligkeit zwischen der Moral und der Politik, in Absicht auf den ewigen Frieden », in forza del predominio sul « politischer Moralist », sul « moralista politico », il politico 'corrotto' che è dedito non come dovrebbe alla « Praxis », ma alle « Praktiken » (198), agli « intrighi » ('naturalmente' con le 'pratiche'!), del « moralischer Politiker », cioè del politico che consente che il motto della politica « Seid klug wie die Schlangen » (199), « siate prudenti come i serpenti », sia limitato dalla morale che a mo' di « einschränkende Bedingung », « condizione limitativa » aggiunge « e senza malizia come le colombe » (200) e pone la « Ehrli-

(197) Ivi, pp. 173 s. « Per il loro carattere morale, gli elementi filosofici sono assolutamente sovraordinati a tutto il resto. Tuttavia, in quanto principi di teoria della pace, essi non forniscono alcuna ricetta, ma richiedono piuttosto per la realtà politica quella capacità di giudizio che apparentemente manca in Kant, ma che qui fa sentire ancora una volta il suo peso [...]. C'è bisogno di una prudenza morale-politica che si diriga 'secondo la natura delle circostanze favorevoli' [...], ma che intenda i 'principi della prudenza politica in modo che essi possano coesistere con la morale' [...]. In questo contesto, Kant parla di un politico morale [...] e lo contrappone nettamente al moralista politico, 'che si foggia una morale secondo gli interessi dell'uomo di Stato'. [...]. Egli chiama questa 'morale' asservita all'interesse personale le 'serpentine di una dottrina immorale della prudenza' ». Per le citazioni di Kant nel testo di Höffe ho impiegato KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Merker, cit., p. 29, fatta eccezione per le « Schlangenwendungen », che Merker traduce con « giri tortuosi »: il serpente (non solo) in Kant è importante.

(198) KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 235.

(199) Ivi, p. 229. KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Merker, cit., p. 28.

(200) *Ibidem*.

chkeit », la « onestà » come « unumgängliche Bedingung » ⁽²⁰¹⁾, come « condizione indispensabile » della politica. Dall'altro lato, Höffe rileva allo stesso tempo la non applicabilità diretta dei principi di 'teoria della pace' nella concezione kantiana e quindi la necessità di *Urteilkraft* per articolare e concretizzare i principi riconosciuti dalla ragion pura pratica. In questo contesto viene così operato un 'bilanciamento' tra i principi della « *Staatsklugheit* » e i principi morali secondo il criterio appunto della « *moralisch-politische Klugheit* » con prevalenza in ultima analisi del « *moralischer Politiker* » sul « *politischer Moralist* », cioè della « *einschränkende Bedingung* » della *Ehrlichkeit/Moralität*.

A seguire Höffe dopo aver enunciato il « Philosophen-Königsatz » nella formulazione di Kant e ricordato che Kant riconosce ai filosofi la capacità di fornire consulenza ai politici, limita l'oggetto di tale consulenza rispetto alla concezione corrispondente sviluppata da Platone nella *Repubblica*. Il rapporto tra il *filosofo* da una parte e il *politico* e il *giurista* nella sua funzione servente ovvero di congiunzione tra *Moral* e *Politik* dall'altra non si riferisce allo stesso oggetto. Abbiamo infatti da un lato la formulazione da parte dei filosofi di « Grundsätze », di « principi » e dall'altra invece a un livello molto più concreto la formulazione da parte dei politici di decisioni e da parte dei giuristi di « Aussprüche » ⁽²⁰²⁾, « sentenze » ⁽²⁰³⁾, « decisioni ». Osserva Otfried Höffe:

Die Beratungsfähigkeit erstreckt sich aber im Unterschied zu Platon nicht auf den Gesamtbereich der Herrschaft, sondern lediglich auf einen kleinen, freilich grundlegenden Teil. Und darin liegt Kants erstes, wissenstheoretisches Argument für die philosophisch-politische Arbeitsteilung: Philosophie und Politik sind deshalb zu trennen, weil sich die kognitive Kompetenz von Philosophen nicht auf die konkrete Politik erstreckt: weder auf die Bedingungen der Wirklichkeit noch auf die dazu gehörende Erfahrung und Urteilkraft, einschließlich eines Gespürs für das Machbare und für Macht ⁽²⁰⁴⁾.

⁽²⁰¹⁾ *Ibidem*.

⁽²⁰²⁾ Vedi in questo senso HÖFFE, «*Königliche Völker*», cit., pp. 174 s.

⁽²⁰³⁾ Così la traduzione di Roberto Bordiga, in KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 80.

⁽²⁰⁴⁾ HÖFFE, «*Königliche Völker*», cit., p. 174. « A differenza di Platone, però, la facoltà di consigliare non si estende all'intero ambito del governo, ma solo a una piccola parte, certo fondamentale. E qui sta il primo argomento teorico-epistemico di Kant a favore della divisione del lavoro politico-filosofica: la filosofia e la politica devono essere

Si tratterebbe, in altri termini, di ambiti, ma sì, diciamolo pure, di 'sistemi' diversi. Mentre nella filosofia morale kantiana il potere non rileva, nella filosofia politica kantiana, così come ricostruita, la questione del potere fa capolino (in cauda venenum!), così come quella della «Erfahrung» e della connessa (politische) «Urteilkraft», della capacità di giudicare da un punto di vista politico, nel momento in cui Höffe evidenzia il ruolo del «senso per ciò che è fattibile e per il potere». Höffe corrobora la sua tesi ricordando quindi che il rapporto tra filosofia e politica non viene articolato da Kant in termini di 'consulenza politica':

Deshalb empfiehlt Kant auch nicht, Philosophen als Politikberater einzustellen, wohl aber auf ihre 'Maximen', die 'Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens' zu hören [...] (205).

Segue così il posizionamento della filosofia al livello fondamentale dei *principi*, a fronte di una sorta di 'incapacità', potremmo dire: 'mancanza di giurisdizione' o 'mancanza di competenza' della filosofia per quel che concerne la concretizzazione dei principi generali da essa formulati. Höffe prosegue:

Als rechtsmoralische Prinzipien menschlicher Koexistenz entsprechen diese den Prinzipien politischer Gerechtigkeit, so daß sich Kants Version des Philosophen-Königsatzes auf eine Verpflichtung der Politik auf elementare Gerechtigkeitsprinzipien beläuft (206).

A questo punto Höffe può contrapporre al Platone della *Repubblica* secondo il quale la «Einsicht in die Idee des Guten» (207), la «intuizione dell'idea del bene» comprenderebbe anche «ihre Aner-

separate perché la competenza cognitiva dei filosofi non si estende alla politica concreta: né alle condizioni della realtà né all'esperienza e alla capacità di giudizio che le appartengono, compreso il senso per ciò che è fattibile e per il potere».

(205) Ivi, p. 174 s. «Per questo Kant non raccomanda nemmeno di assumere i filosofi come consiglieri politici, ma di stare a sentire le loro 'massime', le 'condizioni di possibilità della pace pubblica' [...]».

(206) Ivi, p. 175 «In quanto principi giuridico-morali della coesistenza umana, questi corrispondono ai principi di giustizia politica, cosicché la versione kantiana del principio del filosofo-re equivale a un impegno della politica per i principi elementari di giustizia».

(207) *Ibidem*.

kennung » ⁽²⁰⁸⁾, « il suo riconoscimento », il Kant che fa valere l'argomento centrale, quello dell'effetto corruttivo del potere sul libero raziocinio, per il caso nel quale l'argomento appena fatto valere dell'«asimmetria» tra i principi dei filosofi e le decisioni (dei giuristi e) dei politici e della da questo derivata « competenza limitata » dei filosofi a consigliare i politici non fosse ritenuto plausibile:

Selbst wenn die Philosophen keine begrenzte Beratungskompetenz hätten, sollte man ihnen die Herrschaft verweigern, weil andernfalls ihre tatsächliche Kompetenz, das freie Urteil der Vernunft, verdorben würde ⁽²⁰⁹⁾.

Mentre per Platone un tale argomento non risulterebbe convincente, dal momento che « die Vernunft 'seiner Philosophen' » ⁽²¹⁰⁾, « la ragione 'dei suoi filosofi' » si mostrerebbe incorruttibile, « [...] denn sie sei das in der Seele herrschende Element » ⁽²¹¹⁾, « [...] perché essa sarebbe l'elemento dominante nell'anima » ⁽²¹²⁾, Kant sosterrebbe meno ottimisticamente che « eine schlechthin sichere Vernunft Herrschaft, die vollständige Eliminierung statt bloß Zähmung der Macht, lasse sich zwar denken, komme aber bei endlichen Vernunftwesen wie den Menschen nicht vor » ⁽²¹³⁾.

Due sono allora *gli argomenti* che verrebbero fatti valere da Kant, secondo Höffe, entrambi di natura antropologica. Il *primo argomento* è quello sviluppato da Kant già nel 1784 in *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*: il « krumme[s] Holz » di cui sono fatti gli esseri umani, filosofi compresi, non potrà mai venir davvero raddrizzato:

Auch im Fall der Frauen-, Kinder- und Besitzgemeinschaft bleibt der Mensch aus so 'krummem Holze' geschnitzt [...], daß er 'immer seine Freiheit mißbrauchen' wird, 'wenn er keinen über sich hat' [...]. Gibt man

⁽²⁰⁸⁾ *Ibidem*.

⁽²⁰⁹⁾ *Ibidem*, « Anche se i filosofi non avessero alcuna limitazione della competenza a consigliare, dovrebbe essere loro negato il potere, perché altrimenti la loro vera competenza, il libero giudizio della ragione, verrebbe corrotta ».

⁽²¹⁰⁾ *Ibidem*.

⁽²¹¹⁾ *Ibidem*.

⁽²¹²⁾ *Ibidem*.

⁽²¹³⁾ *Ibidem*. « Un dominio della ragione assolutamente certo, la completa eliminazione piuttosto che il semplice addomesticamento del potere potrebbe in effetti essere pensato, ma non si verificherebbe in esseri razionali finiti come gli esseri umani ».

dagegen dem Philosophen die Macht, so droht ihm der Verlust der geistigen Unabhängigkeit ⁽²¹⁴⁾.

Il *secondo argomento*, collegato al primo, si basa invece sulla concezione del « male radicale » proposta da Kant nel 1793 nel libro « Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft »:

Nach Kant hat der Mensch einen Hang, zugunsten des Eigenwohls vom moralisch Gebotenen abzuweichen [...], was bei entsprechender Macht in der Tat das freie Urteil der Vernunft verdirbt ⁽²¹⁵⁾.

È insomma la tendenza al male che può sempre prevalere su quella altrettanto presente al bene e che quindi sconsiglia assolutamente di confondere le posizioni dei filosofi con quelle dei potenti. Solo la rinuncia al potere e alle sue lusinghe può garantire ai filosofi le condizioni di possibilità per formulare dei giudizi *liberi*. A seguire Höffe, in maniera non dissimile da Schneiders e Gerhardt, sottolinea la novità positiva rappresentata dall'accostamento da parte di Kant alla figura 'classica' dei « Re » di quella dei « popoli regali », con la corrispondente 'democratizzazione' della elitaria teoria platonica:

In der Friedenschrift tritt also an die Stelle von Platons Philosophen-König das Volk, mithin an die Stelle herausragender Individuen die Gesamtheit der Betroffenen und zugleich Verantwortlichen ⁽²¹⁶⁾.

Tuttavia Höffe riconduce giustamente il concetto di « königliche Völker » al criterio della « Rechtsmoral »:

Das Volk darf sich freilich nur dann den Ehrentitel des Königlichen zulegen, wenn es sich den von der Rechtsmoral geforderten Kriterien

⁽²¹⁴⁾ Ivi, p. 175 s. « Anche nel caso in cui siano in comune le donne, i bambini e la proprietà, l'essere umano resta intagliato in un 'legno così storto' [...] che 'abuserà sempre della sua libertà' 'se non ha nessuno sopra di sé' [...]. Se invece al filosofo viene dato il potere, rischia di perdere l'indipendenza intellettuale ».

⁽²¹⁵⁾ Ivi, p. 176. « Secondo Kant, l'essere umano ha una tendenza a deviare da quanto comandato dalla morale a favore del proprio benessere [...], la qual cosa, in presenza del potere adeguato, in effetti corrompe il libero giudizio della ragione ».

⁽²¹⁶⁾ Ivi, p. 177. « Nella Friedenschrift, quindi, il re-filosofo di Platone è sostituito dal popolo, e con ciò la totalità di coloro che sono interessati e allo stesso tempo responsabili prende il posto degli individui straordinari ».

unterwirft. Kant rechtfertigt nicht die bloße Demokratie, sondern eine der Rechtsmoral verpflichtete und allein dann ‘königliche Demokratie’ ⁽²¹⁷⁾.

Il « titolo onorifico » della « regalità » verrebbe a essere conferito al popolo nel momento nel quale questo, come dice espressamente Kant nel *Geheimer Artikel*, si gestisse « secondo leggi di eguaglianza » ⁽²¹⁸⁾, laddove il rapporto tra il principio di *eguaglianza giuridica* e la *Rechtsmoral* viene ricostruita da Höffe in senso latamente ‘procedurale’:

Ein Volk ist dann königlich, wenn jeder Bürger gleichsam ein König, freilich kein über allen Gesetzen thronender, absolutistischer Herrscher ist. Der Bürger braucht auch nicht ein wahrhaft moralischer Mensch zu sein. Es genügt, daß er als (direkter oder repräsentativ vermittelter) Gesetzgeber sich für Gesetze einsetzt, die mit der Rechtsmoral verträglich sind, und daß er als ‘Untertan’ der Gesetze diesen gehorcht ⁽²¹⁹⁾.

In tal modo anche Höffe, che pure richiede la riconducibilità alla « Rechtsmoral » del comportamento del *popolo* perché quest’ultimo possa dirsi « popolo *regale* », connota in termini prevalentemente positivi il riferimento di Kant ai « popoli regali », dimenticando però il contesto fatto anche di ombre nel quale Kant parla di essi: i *popoli regali*, *esattamente come i Re*, sono tenuti a rispettare i filosofi, a non indebolirli o a non chiudere loro la bocca con la censura.

⁽²¹⁷⁾ *Ibidem*. « Il popolo, in verità, può prendersi il titolo onorifico di regale solo se si sottopone ai criteri richiesti dalla moralità giuridica. Kant non giustifica la mera democrazia, ma una democrazia che si obbliga nei confronti della morale giuridica, e che diviene soltanto allora ‘democrazia regale’ ».

⁽²¹⁸⁾ *Ibidem*.

⁽²¹⁹⁾ Ivi, p. 178. « Un popolo è poi regale quando ogni cittadino è, per così dire, un re, ma non un sovrano assoluto che troneggia su tutte le leggi. Non è nemmeno necessario che il cittadino sia una persona veramente morale. È sufficiente che egli, come legislatore (diretto o mediato da rappresentanti), si impegni per leggi compatibili con la morale del diritto e che egli, come ‘suddito’ delle leggi, obbedisca a esse ».

VI) *Della separazione dei poteri nell'Articolo segreto (Reinhard Brandt).*

Nel suo saggio del 1996 « Historisch-kritische Beobachtungen zu Kants Friedensschrift » ⁽²²⁰⁾ Reinhard Brandt dedica all' *Articolo segreto* espressamente due ampi paragrafi (il II e il V). Secondo Brandt la « Korrektur » operata da Kant della concezione del « Re-filosofo » proposta da Platone « ist in seiner eigenen Theorie begründet [...] » ⁽²²¹⁾, « è fondata nella sua stessa teoria ». E il punto di torsione che consente a Kant di prendere le distanze da Platone è dato dalla concezione eminentemente 'moderna' di Thomas Hobbes:

Kant ist Platoniker, aber Platoniker unter den Bedingungen der Moderne. Er plädiert nicht für die 'anciens' im Bereich von Recht und Politik, sondern ist entschieden auf der Seite der 'modernes' und der Theoretiker der Moderne ist nach seiner Auffassung Thomas Hobbes ⁽²²²⁾.

Il « Furcht-Reflex » azionato dalla prospettiva del « gewaltsamer Tod » nell'antropologia chiaramente pessimistica hobbesiana è il motore del vivere in società sotto leggi civili:

Die Furcht vor dem gewaltsamen Tod führt zu Reflex-Handlungen, die als solche nicht verboten werden können, die also erlaubt, also unlimitiert rechtens sind; der Furcht-Reflex wird so zum Ursprung eines Rechts auf alles und alle, das, da es jedem zukommt, von keinem realisiert werden kann. Die Logik der Furcht führt zu deren unendlichen Spiegelung: Jeder muß befürchten, daß der andere aus Furcht einem Angriff zuvorkommt, und versuchen die Antizipation zu antizipieren. Aus dieser Aporie flüchten die Menschen in einen Rechts-Verwirklichungs-Verband [...] ⁽²²³⁾.

⁽²²⁰⁾ REINHARD BRANDT, *Historisch-kritische Beobachtungen zu Kants Friedensschrift*, in "Zum ewigen Frieden". Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant, a cura di Reinhard Merkel e Roland Wittmann, Frankfurt 1996, pp. 31 ss.; si tratta di un testo « con modifiche di poco conto » (vedi i *Drucknachweise*, p. 351) rispetto all'omonimo testo in *Politisches Denken. Jahrbuch 1994*, a cura di Volker Gerhardt, Henning Ottmann, Martyn P. Thompson, Stuttgart-Weimar 1995, pp. 75 ss.

⁽²²¹⁾ BRANDT, *Beobachtungen*, cit., p. 35.

⁽²²²⁾ Ivi, p. 36. Corsivo nel testo originale, « Kant sta con Platone, ma con Platone alle condizioni della modernità. Non si schiera a favore degli 'anciens' nell'ambito del diritto e della politica, ma è decisamente dalla parte dei 'modernes' e il teorico della modernità, a suo avviso, è Thomas Hobbes ».

⁽²²³⁾ *Ibidem*. « La paura della morte violenta porta ad azioni istintive-riflesse che in quanto tali non possono essere proibite, che sono quindi permesse, e quindi illimitata-

Kant reagisce all'antropologia hobbesiana non sviluppando un'antropologia di carattere ottimistico, ma proponendo un impiego ancora più conseguente del diritto, andando cioè oltre il livello statale al quale Hobbes invece si ferma, per risolvere il problema costituito da quello che Brandt chiama non senza ragione « Gladiatorenschicksal der Hobbeschen Staaten » ⁽²²⁴⁾, « destino da gladiatori degli stati hobbesiani ». Come è noto, la questione è qui quella della costruzione di un sistema giuridico sovrastatale, diciamolo pure: internazionale che risulti essere vincolante e quindi garantire la « pace perpetua » tra i popoli riuniti in Stati senza arrivare a creare un super « Weltstaat », fermandosi invece al livello di una più flessibile e meno foriera di violenza « confederazione tra stati ». Per quel che riguarda invece più propriamente l'*Articolo segreto*, Brandt individua fondamentalmente « zwei Bereich[e] » con riferimento ai quali l'*Articolo segreto* può essere collegato al restante testo di *Zum ewigen Frieden*. Il primo ambito attiene alla « Publikationsfreiheit », alla « libertà di stampa ». Qui Brandt osserva che la libertà di stampa viene ricostruita da Kant così come nella letteratura prima di Kant in connessione con la « Freiheit des Handels » ⁽²²⁵⁾, con la « libertà del commercio ». Il secondo ambito in questione, di maggior rilievo nella prospettiva del presente lavoro, riguarda il « Prinzip der Gewaltenteilung »:

Der Besitz der Gewalt verderbe das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich, wird gegen Platons Vorstellung einer notwendigen Einheit von beidem geltend gemacht. Bei Kant selbst wird zur Lehre der Gewaltenteilung keine Verbindung hergestellt, seine Reklamation der Freiheit der Feder steht jedoch in der Tradition, die im 19. Jahrhundert konsequent zur Vorstellung einer vierten Gewalt führte ⁽²²⁶⁾.

mente secondo diritto; il riflesso della paura diventa così l'origine di un diritto su tutto e su tutti, che, poiché spetta a tutti, non può essere realizzato da nessuno. La logica della paura porta al suo infinito rispecchiamento: ognuno deve temere che l'altro anticipi un attacco per paura, e cercare così di anticipare l'anticipazione. Da questa aporia gli esseri umani fuggono in una 'associazione realizzatrice del diritto' [...] ».

⁽²²⁴⁾ Ivi, p. 37.

⁽²²⁵⁾ Ivi, p. 58.

⁽²²⁶⁾ *Ibidem*. « Il possesso della forza corromperebbe inevitabilmente il libero giudizio della ragione, si afferma contro la concezione di Platone di una necessaria unità di entrambi. In Kant stesso non viene creato alcun collegamento con la dottrina della

Brandt ricollega la presa di distanza rispetto alla concezione di Platone e l'argomento di Kant dell'effetto corruttivo del 'potere' e della politica sulla filosofia a un'affermazione della « *Freiheit der Feder* », della « libertà della penna » e quindi di pubblicare e di esprimersi pubblicamente, e per il tramite di essa alla tradizionale affermazione della necessità di una « *vierte Gewalt* », di un « quarto potere ». L'autore di riferimento per Brandt qui è Rousseau, dal momento che nel suo *Contrat social* emergerebbe con evidenza il collegamento « *nicht der Presse, aber doch der öffentlichen Meinung mit der Gewaltenteilung [...]* » ⁽²²⁷⁾, « non della stampa ma dell'opinione pubblica con la separazione dei poteri ». Brandt ricorda inoltre che proprio la circostanza ricordata da Rousseau che « [...] der Gesetzgeber [...] sich 'en secret' um diese Instanz im Staat [um die öffentliche Meinung / della opinione pubblica: D. S.] [kümmert] » ⁽²²⁸⁾ potrebbe aver ispirato l'ironia con la quale Kant ricostruisce nell'*Articolo segreto* l'attività segreta dello Stato, che « [...] ein Geheimnis daraus macht », che « rende segreto ciò [...] », che sta chiedendo consiglio ai filosofi su quali debbano essere le massime da impiegare per la guerra e la pace. Il passo in questione dal *Contrat social* di Rousseau è il seguente:

A ces trois sortes de loix, il s'en joint une quatrième, la plus importante de toutes; qui ne se grave ni sur le marbre ni sur l'airain, mais dans les cœurs des citoyens; qui fait la véritable constitution de l'État; qui prend tous les jours de nouvelles forces; qui, lorsque les autres loix vieillissent ou s'éteignent, les ranime ou les supplée, conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des mœurs, des coutumes, et surtout de l'opinion; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres: partie dont le grand Législateur s'occupe en secret, tandis qu'il paroît se borner à des règlements particuliers qui ne sont que le centre de la voûte, dont les mœurs, plus lentes à naître, forment enfin l'inébranlable Clef ⁽²²⁹⁾.

separazione dei poteri, ma la sua rivendicazione della libertà della penna si colloca nella tradizione che nel XIX secolo ha portato conseguentemente all'idea di un quarto potere ».

⁽²²⁷⁾ *Ibidem*.

⁽²²⁸⁾ *Ivi*, p. 58 ss.

⁽²²⁹⁾ JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, III, *Du contrat social Écrits Politiques*, Paris 1964, p. 394, citato in parte da Brandt, *ivi*, p. 59, « A queste tre specie di leggi

Qui quanto asserito da Brandt non è del tutto condivisibile. *Da un lato* Brandt opera uno slittamento tra il legislatore del *Contrat social* di Rousseau e lo Stato dell'*Articolo segreto* di Kant. Nell'*Articolo segreto* abbiamo lo Stato della « ragion di Stato » che, come suo solito, fa pure un « articolo segreto », questa volta con un 'contenuto' in realtà del tutto condivisibile. Nel *Contrat social* invece l'agire in segreto del *Grand Législateur* non viene considerato negativamente, non viene per nulla stigmatizzato da Rousseau, tutt'altro! Ma indipendentemente da questo: proviamo invece a guardare le somiglianze, a seguire Brandt e ad ammettere un influsso del passo in questione di Rousseau su Kant con riguardo alla formulazione dell'*Articolo segreto*. A che cosa si riferirebbe tale influsso? Esso si limiterebbe *da un lato* a ricondurre *in primo luogo* l'idea dell'agire segreto da parte dello « Stato » nell'*Articolo segreto* all'agire segreto del « grande Legislatore » nel *Contrat social* di Rousseau e *in secondo luogo* in un passaggio successivo a ricollegare la « Freiheit der Feder » kantiana rivendicata anche nell'*Articolo segreto* alla « opinione pubblica » come « quarto potere » di cui parla Rousseau nel passo in questione del *Contrat social*. Non ci direbbe nulla con riguardo alla questione decisiva data dall'interpretazione dell'argomento centrale addotto da Kant sulla stretta relazione tra il « possesso della forza » e l'autonomia nella formazione del giudizio. *Dall'altro lato* Rousseau, come riportato correttamente dallo stesso Brandt, parla non del « Législateur » ma del « Grand Législateur », connotando positivamente la figura del Legislatore. Il passo di

se ne aggiunge una quarta, la più importante, che non è scolpita nel marmo né sul bronzo, ma nei cuori dei cittadini; che forma la vera costituzione dello Stato; che si arricchisce ogni giorno di forze nuove; che quando le altre leggi decadono o si spengono, le rianima e le ricinghia, mantiene il popolo nello spirito della sua istituzione e sostituisce insensibilmente la forza dell'abitudine a quella dell'autorità. Parlo dei costumi, delle usanze e soprattutto dell'opinione, elemento sconosciuto ai nostri politici, ma da cui dipende il successo di tutti gli altri, elemento di cui il grande legislatore si occupa nel suo segreto, mentre sembra limitarsi a particolari regolamenti, che rappresentano soltanto il sesto della volta, di cui i costumi più lenti a nascere formano l'incrollabile chiave ». JEAN JACQUES ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, a cura di Giacomo Perticone, trad. integrale dal francese di Maria Perticone de Vincolis, Milano 1965, Libro secondo, XII. *Divisione delle leggi*, p. 63. Brandt rinvia anche ad HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1965, pp. 110-116.

Rousseau sembra così essere ancora più lontano da quello di Kant sui *Philosophenkönige* di quanto si possa pensare di primo acchito. Ma indipendentemente da questo, c'è un altro elemento a mio avviso molto importante che va considerato e che fa propendere per escludere o meglio: per considerare l'influsso di Rousseau non rilevante per quel che concerne la formulazione dell'argomento decisivo per Kant per respingere la proposta del « Re-filosofo » di Platone. Il principale autore di riferimento di Kant qui non è Rousseau ma Montesquieu con la sua formulazione della teoria della divisione dei poteri ⁽²³⁰⁾. E questo in un contesto (*post*) rivoluzionario come quello del 1796 sa di contrapposizione proprio alla 'Rivoluzione' o comunque alla Repubblica francese di uomini come Sieyès e a un autore chiaramente 'rivoluzionario' (naturalmente *ex post*, per così dire per 'investitura') come Rousseau.

Giustamente Brandt sottolinea, non discostandosi qui da Hannah Arendt, che Kant, pur prendendo netta posizione nei confronti di Platone, accetta implicitamente la distinzione tra filosofia e potere statale tracciata da Platone, fermandosi proprio al confine di essa e operando quella che possiamo chiamare una sorta di 'ritirata strategica' per consolidare le posizioni dei filosofi. Brandt scrive:

Unabhängig von der neuzeitlichen Frage der drei oder vier Gewalten im Staat wird Platons Dualismus von Philosophie einerseits und Staatsgewalt — repräsentiert durch den König — andererseits übernommen. Die Philosophen partizipieren nach der kantischen Teilung nicht an der Staatsmacht, sondern denken, schreiben und veröffentlichen in eigener Verantwortung; insofern steht der Philosoph neben dem König, er muß 'in so fern als frei und nur unter der Gesetzgebung der Vernunft, nicht der Regierung stehend gedacht werden', wie im *Streit der Fakultäten* ergänzt wird [...] ⁽²³¹⁾.

Se il filosofo non partecipa al potere pubblico, e sta al fianco del

⁽²³⁰⁾ Vedi sul punto ampiamente oltre in questo testo *sub* D), II), 6).

⁽²³¹⁾ BRANDT, *Beobachtungen*, cit., p. 59. « Indipendentemente dalla questione moderna dei tre o quattro poteri nello Stato, viene adottato il dualismo di Platone tra filosofia da un lato e potere statale — rappresentato dal re — dall'altro. Secondo la divisione kantiana, i filosofi non partecipano al potere dello Stato, ma pensano, scrivono e pubblicano sotto la propria responsabilità: in questo senso, il filosofo sta accanto al re, deve essere 'considerat[o] liber[o] e sottopost[o] soltanto alla legislazione della ragione, non a quella del governo', come si aggiunge nel *Conflitto delle Facoltà* [...] ». Per la parte dal *Conflitto delle facoltà* ho impiegato KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 244.

Re, abbiamo allora una totale depoliticizzazione della filosofia. Il filosofo è pensato come un individuo, un soggetto fondamentale isolato che procede a ragionare insieme ai suoi consimili in una comunità filosofica ideale tramite il medium fondamentale della pubblicazione di testi scritti. Tale costellazione, già non semplice, diviene veramente problematica quando il filosofo fa parte di quella particolare « Republik der Gelehrten » costituita dall'Università, che nella realtà sociale si colloca al crocevia istituzionale (almeno) tra *scienza* e *politica* (e da ultimo sempre più *economia*).

D.

TESI

I. La questione del « *Re-Filosofo* ». — II. La questione del « *Filosofo-Re* ». — 1. Kant e Sieyès. — 2. Kant e Sieyès nella letteratura: l'interpretazione di Cavallar. — 3. Kant tra la Francia rivoluzionaria e la Prussia reazionaria. — 4. La questione del nesso tra il (mancato) contatto tra Kant e Sieyès e l'Articolo segreto ovvero: quando vengono pubblicate la « *Neue vermehrte Auflage* », la versione francese e quella inglese nel 1796? — a. La questione della pubblicazione della « *Neue vermehrte Auflage* » ovvero delle corrispondenti versioni francesi e inglese nel 1796. — aa. Le traduzioni in francese del 1796. — bb. La traduzione in inglese del 1796. — cc. La « *Neue vermehrte Auflage* » di Per la Pace perpetua. — b. Quando è stato scritto l'Articolo segreto ovvero la parte di esso sui « *Philosophenkönige* »? — 5. Kant e la questione della verità. Ovvero: Kant 'tra Platone e Kant'. — 6. Del « possesso della forza ». — 7. La connessione tra lo Streit tra filosofi e giuristi e il « *Philosophen-Könige-Satz* » nell'Articolo segreto.

I) *La questione del « Re-Filosofo ».*

Che nel 1796 il giudizio di Kant sul defunto Federico II non fosse particolarmente entusiasta risulta plausibile già alla luce di *Zum ewigen Frieden*. Qui si sono spenti i toni con cui Kant aveva lodato nel suo scritto del 1784 sull'*Aufklärung* il giovane re che aveva avuto per il tramite del suo ministro von Carmer l'ardire di invitare i suoi sudditi e soprattutto i « philosophische Rechtsgelehrten » a criticare il suo progetto di codice, il progetto dello *Allgemeines Gesetzbuch*, comportandosi così, ecco un possibile implicito, da « re filosofo » ⁽¹⁾. Al

⁽¹⁾ Von Carmer aveva detto nella sua *Vorerinnerung* del 24 marzo 1784: « *Philosophische Rechtsgelehrte* sind es eigentlich, von denen ich Urtheile und Bemühungen über dieses Werk zu erhalten wünschte; und bey dem dritten Punkte [= Prüfung der 'Vollständigkeit des Inhalts': vedi VON CARMER, *Vorerinnerung*, in *Entwurf eines allgemeinen Gesetzbuchs für die preussischen Staaten*, Erster Theil, Berlin/Leipzig 1784, pp. 3 ss., pp. 7 s.] werden besonders die Bemühungen praktischer Juristen die nützlichsten Dienste leisten können. Aber auch von Männern, die ohne eigentlich Rechtsgelehrte zu

posto del « re filosofo » o dei « re filosofi » ci saranno *eventualmente* dei « popoli regali » nella prospettiva di Kant, che, come i suoi contemporanei, ha davanti agli occhi soprattutto la Rivoluzione francese. È così plausibile la tesi secondo la quale nel 1796 in Prussia dire che non è auspicabile *che i re filosofeggino (o che i filosofi divengano re)* potrebbe sottintendere un giudizio complessivamente negativo sul regno di Federico II. Proviamo però a spostare l'attenzione dalla persona di Federico II e proviamo a svolgere ulteriormente il pensiero formulato da Cavallar nella sua interpretazione del passo kantiano. Possiamo assumere: 1) che le guerre, l'irrompere della 'logica delle armi' di cui il 'Re-guerriero' era portatore e della connessa 'ragione di stato', abbiano negativamente inciso su ambiti che avrebbero dovuto restare separati, immuni da tali logiche, ambiti nei quali avrebbe dovuto 'regnare' indiscussa la Ragione, e nei quali si sarebbero dovuti formulare dei giudizi adeguati, cosa che non si sarebbe verificata con il « Re-filosofo » e successivamente sempre più « Re-guerriero » Federico II proprio per effetto di una sorta di 'colonizzazione' e quindi 'corruzione' da parte degli ambiti del militare e della politica con le loro rispettive razionalità dell'ambito della filosofia ovvero della scienza. In tal modo avremmo così già una concretizzazione attorno alla figura di Federico II come « Re-filosofo » del tema dello *Streit* tra le facoltà superiori e la facoltà inferiore di filosofia, tema tra l'altro

seyn, sich dem Studio einer wahren praktischen Weltweisheit gewiedmet haben; ja selbst von solchen, die sich eigentlich gar nicht zum sogenannten gelehrten Stande rechnen, dennoch aber durch Lektüre und Nachdenken ihren Verstand geschärft, und in den mancherley Geschäften des bürgerlichen Lebens reife Kenntnisse und Erfahrungen gesammelt haben, werden mir Anmerkungen und Beyträge sehr willkommen und schätzbar seyn ». VON CARMER, *Vorerinnerung*, cit., p. 9. Corsivo mio, « *I giuristi filosofi* sono in realtà quelli da cui vorrei ricevere giudizi e osservazioni su quest'opera; e sul terzo punto [= esame della 'completezza del contenuto': vedi VON CARMER, *Vorerinnerung*, cit., pp. 7 s.] soprattutto le osservazioni dei giuristi pratici potranno essere della massima utilità. Ma saranno per me molto graditi e di valore i commenti e i contributi anche di uomini che, senza essere davvero dei giuristi, si sono dedicati allo studio di una vera saggezza pratica del mondo; sì, anche di coloro che non si ritengono per nulla appartenenti alla cosiddetta classe dei dotti, ma che tuttavia hanno affinato il loro intelletto attraverso la lettura e la riflessione, e hanno acquisito conoscenze ed esperienze mature nei vari affari della vita civile ». Cfr. qui DOMENICO SICILIANO, *Das Leben des fliehenden Diebes: Ein strafrechtliches Politikum*, 2., überarbeitete und ergänzte Auflage, Frankfurt am Main 2013, p. 305, nota 1679.

presente in altro luogo dello stesso *Geheimer Artikel*; oppure ‘molto più semplicemente’ possiamo sostenere 2) che Kant con il suo « Philosophen-König-Satz » fornisca un caso paradigmatico di *Streit* con riferimento al conflitto tra filosofia e giurisprudenza con la ‘soluzione’ dello stesso: la filosofia è in realtà superiore rispetto alla giurisprudenza e alle altre facoltà c.d. ‘superiori’. Essa si trova dal punto di vista dei rapporti di forza, per quel che concerne il potere e la forza, la *Macht* e la *Gewalt* (la « verbündete Gewalt » delle facoltà superiori) in posizione inferiore, ma per quel che concerne invece il rango dal punto di vista epistemologico, alla luce del primato dell'*Erkenntnis* e della verità dal punto di vista pratico, proprio in forza della rinuncia al potere, in posizione superiore. A questo movimento corrisponde tuttavia un contromovimento, che fa sì che la facoltà di filosofia, proprio per garantire questo suo « Erkenntnisprivileg », questo suo « privilegio conoscitivo » nei confronti del potere, si ‘arrocchi a Königsberg’ in una sorta di città platonica ⁽²⁾ o forse meglio si posizioni in una dorata periferia ‘kantiana’ rispetto al centro costituito da Berlino

(2) In questo senso si veda qui l'analisi di REINHARD BRANDT, *Zu Kants politischer Philosophie*, Stuttgart 1997, pp. 5 ss., pp. 6 ss., « Athen; Mons Realis », in particolare p. 222: « Kant ist seit 1740, dem Jahr seiner Immatrikulation, Bürger nicht der Stadt Königsberg, sondern der Albertina, der 1544 gegründeten Universität. Die Universität ist, nicht ungleich einem Orden, eine Enklave in der Stadt. Kant war ab 1770 Ordinarius, dadurch ab 1780 ständiges Senatsmitglied, er war zweimal Rektor und sechsmal Dekan. Er hat die Institution mit ihren Rechten und Pflichten, zu denen er sich als akademischer Bürger und durch einen Amtseid noch einmal 1770 frei verpflichtet hat, nie kritisiert, so viel wir wissen, und hat nie ihre Änderung angestrebt, sondern lediglich in anstehenden Entscheidungen im Sinn der Erhaltung der Universität mitgewirkt ». « Dal 1740, anno della sua immatricolazione, Kant non è cittadino della città di Königsberg, ma dell'Albertina, l'Università fondata nel 1544. L'Università è, non diversamente da un ordine, un'enclave nella città. Kant fu professore ordinario dal 1770 e quindi membro permanente del Senato accademico dal 1780; fu rettore due volte e decano sei volte. Per quanto ne sappiamo, egli non criticò mai l'istituzione con i suoi diritti e i suoi doveri, per i quali si era impegnato liberamente come cittadino accademico prima e attraverso un giuramento di nuovo nel 1770, e non cercò mai di cambiarla, ma si è limitato a partecipare alle decisioni all'ordine del giorno nel senso di preservare l'Università ». E ancora, p. 225: « Königsberg war eine wahrhaft platonische Stadt, die es erlaubte, ohne gesellschaftliche Bedrängnis und sympatetische Affekte über alles nachzudenken und die Prinzipien apriori des Denkens, des ästhetischen Fühlens und des sittlichen Handelns freizulegen ». « Königsberg era una città veramente platonica, che permetteva di riflettere su tutto senza angosce sociali e affetti simpatetici e di esporre i principi a priori del pensiero, del sentimento estetico e dell'agire morale ».

per continuare a garantire la sua funzione di ‘quarto potere’ rispetto ai tre poteri delle facoltà superiori gravitanti invece attorno ai *centri* di potere politico ed economico. In sintesi, due mi sembrano essere le ipotesi possibili: o Federico II, che alla luce del testo di Kant sulla *Aufklärung* del 1784 è da considerare come un « *Re-filosofo* », ha continuato a esserlo successivamente, ha ‘filosofeggiato’ e le conseguenze si sono rivelate deleterie, oppure *non lo è più stato*, e la pretesa di considerarlo ancora come tale, ecco l’implicito, si rivela infondata. Ma abbiamo ancora un altro candidato ‘storico’ per la figura di re per il quale non c’è affatto da augurarsi che decida di iniziare a fare filosofia, e cioè a occuparsi di questioni scientifiche. Anzi, per quel che concerne un tale soggetto c’è proprio da augurarsi che smetta di occuparsi di filosofia e di scienza. Si tratta di un re assai più ingombrante e deleterio di Federico II, è il suo nipote e successore, Friedrich Wilhelm II, Federico Guglielmo II. Pochi dati siano sufficienti in questo contesto. Nell’agosto 1786 muore Federico II. Il 3 luglio 1788 il nuovo Re conferisce a Karl Abraham von Zedlitz un nuovo, di gran lunga meno importante incarico, emarginandolo di fatto dalla vita politica istituzionale dello stato prussiano e nomina invece Johann Christoph Wöllner Ministro della giustizia e capo del *Geistliches Department*, potremmo dire: *Ministro dell’istruzione* ⁽³⁾. Solo sei giorni dopo viene pubblicato il c.d. *Religionsedikt*, voluto fortemente da Wöllner ⁽⁴⁾. Tale *Edikt* provoca nella ‘opinione pubblica’ o meglio: nel *Publikum* prussiano un vero e proprio « Sturm der Entrüstung [...] » ⁽⁵⁾, una vera e propria « ondata di indignazione ». A tale *Religionsedikt* era quindi seguito un *Zensuredikt*, che in particolare prendeva di petto il movimento illuminista, stigmatizzando « die Zügellosigkeit der jetzigen sogenannten Aufklärer » ⁽⁶⁾. Lo stesso Kant dieci anni più tardi, nella sua *Vorrede* allo *Streit der Fakultäten*, tematizza

(3) La fonte principale per questa ricostruzione dei rapporti tra Kant e la censura prussiana è qui BETTINA STANGNETH, *Einleitung* a IMMANUEL KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, mit einer Einleitung und Anmerkung herausgegeben von Bettina Stangneth, Hamburg 2017, pp. IX ss., in particolare pp. XXI ss., p. XXI.

(4) Vedi CAVALLAR, *Pax Kantiana*, cit., p. 13.

(5) STANGNETH, *Einleitung*, cit., p. XXIII. Sul *Religionsedikt* vedi anche MARCO M. OLIVETTI, *Introduzione*, in IMMANUEL KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, tr. it. di Alfredo Poggi, Roma-Bari 2010, pp. V ss., p. VII.

(6) Citato da CAVALLAR, *Pax Kantiana*, cit., p. 13.

l'effetto negativo di tale editto censorio nel momento in cui parla di « ein die Schriftstellerei überhaupt sehr einschränkendes, mithin auch jenes [il Religionsedikt: D. S.] mit schärfendes Zensuredikt » (7). Era poi seguito nel dicembre 1788 un nuovo *Zensuredikt* (8). Si era quindi avuto un deciso inasprimento della censura in Prussia con la pubblicazione nel marzo del 1792 di un nuovo *Edikt* (9). Kant inizia formalmente il suo *Streit* con la censura prussiana nel 1792 con la proposizione alla censura ovvero all'istituzione censoria competente per la pubblicazione nelle riviste, la *Immediate Examinations-Kommission*, del suo articolo *Über das radikale Böse*, destinato alla *Berlinische Monatschrift*. Kant ottiene l'*imprimatur*. Diversa è invece la sorte dell'ulteriore saggio in materia di filosofia della religione sottoposto da Kant sempre alla *Immediate Examinations-Kommission*. Questa volta il saggio proposto da Kant, che corrisponde al futuro *Zweites Stück* della *Religion*, dedicato alla questione del « Kampf des guten Prinzips mit dem bösen, um die Herrschaft über den Menschen », della « lotta del principio del bene con quello del male, per il dominio sull'essere umano » viene censurato. Kant ritira il manoscritto dalla *Berlinische Monatschrift* e prepara così un libro, che presenta ora alla Facoltà di *teologia* dell'Università di Königsberg, competente a decidere se approvare o meno le opere dei suoi *Gelehrten*. Kant, che alla fine decide di 'giocare in casa' (10), si avvale in questo momento di difficoltà e, diciamolo pure, di lotta con la censura del

(7) KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 267.

(8) Su di esso vedi STANGNETH, *Einleitung*, cit., pp. XXVII ss., p. XXVII che tra l'altro ridimensiona il ruolo negativo avuto da Wöllner nell'inasprimento della censura in Prussia sotto Friedrich Wilhelm II e dà particolare rilievo alla funzione critica svolta dagli *Oberkonsistorialräte* (pp. XXIX s.).

(9) Vedi CAVALLAR, *Pax Kantiana*, cit., p. 14.

(10) Vorländer ci dice che Kant pensava inizialmente di sottoporre il manoscritto alla facoltà di teologia di Göttingen, passando per Stäudlin (al quale successivamente dedicherà lo *Streit der Fakultäten*) e infine, facendo riferimento alle ricerche di Arnoldt, grazie all'annotazione censoria sul manoscritto di Kant « Vidi J. C. Hennings h. t. Decanus », che Kant inoltrò il suo lavoro alla facoltà di filosofia di Jena, il decano della quale all'epoca era Justus Christian Hennings. KARL VORLÄNDER, *Einleitung*, I. B. *Zur Entstehungsgeschichte der Schrift über die "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"*, in IMMANUEL KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, herausgegeben von Karl Vorländer, mit einer *Einleitung Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants* von Hermann Noack, Hamburg 1956, pp. XLVI ss., p. XLIX.

potenziale positivo della buona vecchia Università, che ha ancora i piedi nel Medioevo, con i suoi paludamenti, i suoi 'privilegi' e soprattutto: la sua *autonomia*. La Facoltà di *teologia* dell'università di Königsberg si dichiara incompetente a giudicare e ritiene invece competenti le facoltà *filosofiche* ⁽¹¹⁾. Alla fine l'*imprimatur* arriva dalla Facoltà filosofica dell'università di Jena ⁽¹²⁾. Nella primavera del 1793 Kant pubblica finalmente il suo *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. A tale opera segue sempre nel 1793 nel fascicolo di settembre della *Berlinische Monatschrift* l'importante e profilato politicamente *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Nel 1794 Kant pubblica sempre nella *Berlinische Monatschrift* nel fascicolo di giugno l'articolo *Das Ende aller Dinge*, dal quale emerge il fastidio di Kant per il tentativo da parte del governo prussiano di convincere della bontà del Cristianesimo con la forza ⁽¹³⁾. La reazione, chiara e decisa, del governo prussiano si fa sentire nell'ottobre 1794. Il 12 ottobre Kant riceve un *Reskript* del 1° ottobre firmato da Wöllner « auf Spezialbefehl », « per ordine speciale » di Friedrich Wilhelm II. In esso il Re lo riprende bruscamente facendo espresso riferimento a *Die Religion* e a dei non meglio indicati (ma facilmente individuabili!) scritti minori da lui pubblicati:

[...] Unsere Höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen ersehen: wie Ihr Eure Philosophie zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums mißbraucht; wie Ihr dieses namentlich in Eurem Buch: 'Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft', desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen getan habt. Wir haben Uns zu Euch eines Besseren versehen; da Ihr selbst einsehen müsset, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen Unsere, Euch sehr wohl bekannte, landesväterliche Absichten handelt. Wir verlangen des ehsten Eure gewissenhafteste Verantwortung, und gewärtigen Uns von Euch, *bei Vermeidung Unserer höchsten Ungnade*, daß Ihr Euch künftighin nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern vielmehr, Eurer Pflicht gemäß, Euer Ansehen und Eure Talente dazu anwenden, daß Unsere landesväterliche Intention je mehr und mehr

(11) Vedi STANGNETH, *Einleitung*, cit., p. XXXIX.

(12) VORLÄNDER, *Einleitung*, cit., p. XLIX; cfr. STANGNETH, *Einleitung*, cit., p. XXXIX; OLIVETTI, *Introduzione*, cit., p. XIV.

(13) Vedi OLIVETTI, *Introduzione*, cit., p. XVI.

erreicht werde; *widrigenfalls Ihr Euch, bei fortgesetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt [...]* ⁽¹⁴⁾.

La minaccia di gravi sanzioni non è nemmeno tanto velata: in gioco c'è la 'posizione' universitaria di Kant, il suo trattamento economico, forse anche la libertà stessa del filosofo. Kant risponde al Re con una lettera nella quale sviluppa un'ampia e articolata difesa, in conclusione della quale promette al Re « als Ew. Königlichem Maj. Getreuester Untertan [...] [sich: D. S.] fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften, gänzlich [zu: D. S.] enthalten [...] » ⁽¹⁵⁾.

In questa situazione, nella quale Kant è sottoposto allo 'stress' dell'osservazione attenta e diretta della sua attività, Kant decide di 'chiudere' la questione relativa alla 'materia religiosa' sottoponendosi personalmente al silenzio pubblico, quindi: autocensurandosi per quel che riguarda la filosofia della *religione*. Questo non significa certo il silenzio totale, tutt'altro. Kant ora si può dedicare alla filosofia politica e alla filosofia del diritto, sapendo di essere sotto stretta osservazione. È quindi alla luce dello *Streit* con le autorità censorie prussiane e con il Re Federico Guglielmo II che può essere letto il riferimento ai « Re-filosofi » fatto da Kant nel suo *Geheimer*

⁽¹⁴⁾ KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 268. Corsivi miei. « [...] La nostra suprema Persona ha già notato da molto tempo con grande riprovazione come Voi abusiate della Vostra filosofia per travisare e svalutare alcune importanti dottrine fondamentali della Sacra Scrittura e del Cristianesimo; come Voi abbiate fatto ciò in particolare nel Vostro libro *Religione nei limiti della semplice ragione* e così pure in altri saggi più brevi. Noi ci aspettavamo di meglio da Voi, dal momento che Voi stesso dovete rendervi conto del modo irresponsabile in cui così vi comportate contro il Vostro dovere di maestro della gioventù e contro i Nostri a Voi ben noti intendimenti sovrani. Noi esigiamo al più presto la Vostra più scrupolosa giustificazione e ci aspettiamo che Voi, *per evitare il Nostro supremo sfavore*, in futuro non vi rendiate colpevole di nulla di simile, ma invece, conformemente al Vostro dovere, applichiate il Vostro credito e i Vostri talenti a che la Nostra sovrana intenzione giunga sempre più a realizzazione. *In caso contrario, se persisterete nella renitenza, dovrete aspettarvi infallibilmente provvedimenti spiacevoli* ». KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 232. Corsivi miei.

⁽¹⁵⁾ KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., pp. 272 s. « come suddito fedelissimo della Vostra Maestà Reale, che in avvenire [si] asterr[à] completamente da tutte le esposizioni pubbliche concernenti la religione, sia essa naturale o rivelata, tanto nelle lezioni quanto negli scritti. [...] ». KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 234.

Artikel. Il passaggio da Federico II e von Zedlitz a Federico Guglielmo II e Wöllner si è fatto sentire. Kant lo ha sperimentato sulla propria pelle.

II) *La questione del « Filosofo-Re ».*

Come già anticipato, e come sottolineato con forza soprattutto da Hannah Arendt ⁽¹⁶⁾, la vera novità della concezione di Kant del « Philosophen-König-Satz » è data dal suo arrivare addirittura a considerare non desiderabile ovvero disapprovabile da un punto di vista normativo non solo il processo in forza del quale i re, i potenti diventano filosofi, ma anche il processo inverso, quello che vede i filosofi 'colonizzare' il campo della politica e assumere direttamente il potere in forza della superiorità garantita loro dall'impiego della Ragione.

1. *Kant e Sieyès.*

Come già visto analizzando la letteratura sul passo kantiano in questione, lo *Spruch* di Kant sulla questione dei « Re-filosofi » nel *Geheimer Artikel* viene di regola interpretato considerando Kant come il terzo esponente di una 'trinità' filosofica di assoluto rispetto, della quale i primi due esponenti sono Platone e Aristotele. Tale processo di astrazione non tiene però conto della 'materialità', della 'storia', degli eventi con cui Kant si è dovuto, spesso *malgré lui*, confrontare, e che Kant ha affrontato e gestito, presumibilmente elaborando e proponendo risposte astratte, principi per l'agire, per definizione 'di natura filosofica'. Sto alludendo in particolare a quanto successo nel periodo successivo alla pubblicazione nell'autunno del 1795 di *Zum ewigen Frieden e soprattutto* tra gennaio e marzo 1796. Il 1795 è per Kant un anno che, seppur ambivalente, rappresenta una cesura importante. *Da un lato* egli è ancora sotto il tiro della censura prussiana. La situazione, come già anticipato, già difficile in generale, è precipitata per Kant personalmente nell'ottobre 1794, con il *Reskript* di Wöllner recapitato a Kant, al quale egli risponde a sua volta con una lettera di difesa, come riportato ampiamente da Kant stesso quattro anni più tardi nelle pagine

(16) Vedi sopra *sub C*), I). Vedi anche Volker Gerhardt, sopra *sub C*), IV).

introduttive dello *Streit der Fakultäten*, pubblicato solo una volta deceduto il re Friedrich Wilhelm II. Il 5 aprile 1795 viene conclusa la Pace di Basilea tra la Prussia e la Francia Rivoluzionaria ⁽¹⁷⁾. I repubblicani francesi e i prussiani non sono più nemici. Kant offre in una lettera del 13 agosto 1795 al suo editore di Königsberg Nicolovius dietro compenso la pubblicazione di una « Abhandlung, die auf weißen Druckpapier, etwa fünf Bogen austragen dürfte », annunciandogli di essere in condizione di recapitargli il relativo manoscritto « vor Ende künftiger Woche », « prima della fine della prossima settimana » e che quindi Nicolovius potrebbe inserire nella « Rubrik der fertig gewordenen Schriften » per la prossima fiera (autunnale) il titolo di tale *Abhandlung*: « Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant ». Nicolovius risponde già lo stesso giorno, accettando la proposta di Kant, proponendo immediatamente una tiratura doppia dello scritto, « da eine einfache nur zu kurze Zeit vorhalten möchte » ⁽¹⁸⁾. Come già anticipato, il 15 ottobre 1795 Kant annuncia in una lettera al suo allievo Kiesewetter che l'editore gli farà avere le sue « reveries 'zum ewigen Frieden' [...] » ⁽¹⁹⁾, le sue « fantasticherie 'per la pace perpetua' ». Kiesewetter risponde il 5 novembre 1795. Egli ringrazia Kant, coglie immediatamente la valenza 'internazionale' dello scritto e soprattutto il suo essere adatto al pubblico e alla situazione francese, nella quale la « politische Aufklärung » ha fatto passi da gigante:

[G]ewiß würde diese Schrift bei jener großen Nation, die so manche Riesenschritte auf dem Wege der politischen Aufklärung gemacht hat, viel Gutes stiften ⁽²⁰⁾.

Kiesewetter propone quindi a Kant la traduzione in francese tramite un suo amico, « einem hoffnungsvollen jungen Mann, einem

⁽¹⁷⁾ Vedi CAVALLAR, *Pax Kantiana*, cit., pp. 1 ss.

⁽¹⁸⁾ Lettera di Friedrich Nicolovius, in *Kant's Gesammelte Schriften*, a cura della Königliche Preußische Akademie der Wissenschaften, Band XII, Zweite Abteilung: *Briefwechsel*, Band III 1795-1803, Berlin 1902, N. 638, p. 36.

⁽¹⁹⁾ Lettera a Johann Gottfried Carl Christian Kiesewetter, ivi, N. 648, p. 45.

⁽²⁰⁾ Lettera di Johann Gottfried Carl Christian Kiesewetter, ivi, N. 650, pp. 46 ss., p. 47. « Questo scritto farebbe certamente molto bene a quella grande nazione, che ha fatto così molti passi da gigante sulla strada del rischiaramento politico ».

Kenner und Verehrer der kritischen Philosophie, der vor kurzen von hier [von Berlin: D. S.] nach Paris gegangen ist, um dort kritische Philosophie zu lehren » (21), « un giovane uomo pieno di speranze, un conoscitore e ammiratore della filosofia critica che poco tempo fa si è trasferito da qui [da Berlino] a Parigi, per insegnare colà filosofia critica ». Egli indica già a Kant due dei probabili critici del suo trattato: Friedrich Genz, « der Übersetzer des Mallet du Pan », nonché « ein gewisser Professor Meyer [...], der ehemals Bibliothekar in Göttingen war, jetzt hier privatisiert und wahrscheinlich von einer kleinen Pension lebt, die er, ich weiss nicht recht warum, vom Hofe zieht, ein prätensionenvoller, seichter Mensch » (22), « un certo Professor Meyer [...] che a suo tempo fu bibliotecario a Göttingen, che ora vive qui ritiratosi a vita privata e probabilmente di una piccola pensione, che egli, non so bene per quale ragione, riceve dalla Corte, una persona piena di pretese e scialba ». Il libro è un successo e rende Kant famoso al di fuori dei confini degli stati tedeschi, in particolare in Francia. Nel numero 103 del 3 gennaio 1796 della *Gazette National ou Le Moniteur Universel* viene pubblicato un ampio sunto di *Zum ewigen Frieden* con un'introduzione anonima (23) che fa di Kant il filosofo che con coraggio attacca il despotismo in nome dei valori repubblicani. L'effetto in Francia è tale che nasce un preciso interesse per la filosofia e la persona di Kant addirittura ad altissimo livello. Dalla cerchia dell'Abbé Sieyès e quindi molto probabilmente almeno con il consenso dello stesso Sieyès si contatta Kant per via epistolare (24). Kant riceve una lettera di Anton Ludwig Theremin, un pastore

(21) Lettera di Johann Gottfried Carl Christian Kiesewetter, ivi, N. 650, pp. 46 ss., p. 47.

(22) Lettera a Johann Gottfried Christian Kiesewetter, ivi, N. 650, pp. 46 ss., p. 47.

(23) Secondo Azouvi e Bourel l'autore è Louis Ferdinand Huber. Vedi oltre nel testo *sub D*), II), 2).

(24) In una lettera di Sophie Remaurus a Reinhold del 26 gennaio 1796 Remaurus racconta che Karl Friedrich Reinhard ha tradotto la *Abhandlung* di Kant e l'ha spedita a Parigi: « ob da gedruckt oder nur im Manuskript gelesen wird, das läßt er gehen », « se là venga letta stampata o soltanto nel manoscritto, questo egli non ce lo dice ». Remaurus aggiunge l'importante notizia che « die Schrift [...] in Sieyès Händen [ist] und [...] den Aufgeklärten einleuchten [wird] », « lo scritto [...] è nelle mani di Sieyès e [...] agli illuminati apparirà chiaro ». *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Königl. Preussische Akademie der Wissenschaften, Band XIII, Zweite Abteilung: *Briefwechsel*, Band IV,

protestante che lavora in Prussia, a Memel, del 6 febbraio 1796 dal seguente tenore:

Mein Bruder in Paris äußert oft in seinen Briefen an mich, daß er dringend ersucht werde Ihre *Philosophie* bei der französischen Nation mehr bekannt zu machen und dieses läßt er sich, als ein großer Verehrer von Ihnen auch sehr angelegen sein — er ist *Chef de Bureau* im Wohlfahrtausschus und kann, seiner Geschäfte wegen diesem Fach sich nicht ganz wiedmen. Er meldete mir vorlängst daß er einen Herrn von Bielefels vermocht, in Paris einen Anfang mit Vorlesungen über Kantische Philosophie zu machen — es mus aber damit nicht fortwollen. Die HauptTriebfeder dieses Anliegens scheint der Bürger Sieyes zu sein — dieser ist im politischen Fach wohl bekannt, aber nicht als *Philosoph* und wenn Sie die Güte haben wollten einen gelehrten Briefwechsel mit ihm zu führen, welches er so sehr wünscht — so würden Sie sehen in wie fern er und mehrere seiner Nation Empfänglichkeit für Ihre Ideen haben. Sie als ein so ächter *Philosoph* sind gewis ein Weltbürger und werden gern zur Aufklärung einer ganzen Nation mitwirken wollen [...] ⁽²⁵⁾.

In breve: Anton Ludwig Theremin offre a Kant un « gelehrter Briefwechsel », una « corrispondenza epistolare tra studiosi » con

Anmerkungen und Register, Berlin e Leipzig 1922, Anmerkungen zu Brief 685 [650], pp. 419 ss., p. 420. Sulla ‘vicenda’ Kant vs. Sieyès vedi da ultimo REIDAR MALIKS, *Kant and the French Revolution*, New York 2022, p. 5 s., con ulteriore letteratura. Malik, che centra la sua attenzione sul pensiero di Kant sulla Rivoluzione francese, non considera però il lavoro di Cavallar e non mette in relazione il mancato scambio epistolare con la genesi della posizione kantiana sui ‘Re-filosofi’ nell’*Articolo segreto*. Sulla valutazione della Rivoluzione francese nella prospettiva della valutazione dell’operato di Danton da parte di Kant vedi GIANLUCA SADUN BORDONI, *Kant and Danton*, in « Kant-Studien », 2020, pp. 503-509.

⁽²⁵⁾ Lettera di Anton Ludwig Theremin del 6 febbraio 1796, in *Kant's Gesammelte Schriften*, a cura della Königliche Preußische Akademie der Wissenschaften, Band XII, Zweite Abteilung: *Briefwechsel*, Band III, 1795-1803, Berlin 1902, N. 658, pp. 58 ss., p. 58. Corsivo mio. « Mio fratello a Parigi mi dice spesso nelle sue lettere che gli viene richiesto con urgenza di far conoscere meglio la Sua *filosofia* alla Nazione francese e, come Suo grande ammiratore, è anche molto interessato a questo — è *capoufficio* nel *Comitato per la salute pubblica* e a causa dei suoi affari non può dedicarsi completamente a questa disciplina. Recentemente mi ha riferito di essere riuscito a convincere un certo von Bielefels a iniziare a tenere delle lezioni di filosofia kantiana a Parigi, ma la cosa si è arenata. La spinta principale per questa richiesta sembra provenire dal cittadino Sieyès — egli è ben noto in campo politico, ma non come *filosofo*, e se Lei volesse avere la bontà di tenere una corrispondenza dotta con lui, che desidera ciò così tanto — vedrebbe fino a che punto egli e molti della sua Nazione sono ricettivi per le Sue idee. In quanto autentico *filosofo*, Lei è certamente un cittadino del mondo e vorrà volentieri contribuire al rischiaramento di un’intera Nazione [...] ».

Sieyès e niente meno che lo spazio per la « Aufklärung einer ganzen Nation », per il « rischiaramento di una intera nazione ». Non solo. Va sottolineato qui un particolare importante: Anton Ludwig Theremin chiede al *filosofo* Kant di comunicare con il *politico* Sieyès tramite una ‘corrispondenza dotta’ per contribuire alla « Aufklärung » della Nazione francese. In altre parole: gli chiede di fare da ‘*Filosofo-Re*’ nella sua comunicazione con Sieyès. Che tale « Aufklärung » sia anche, come scritto da Kieseewetter nella sua lettera a Kant del 5 novembre 1795, una « politische Aufklärung », questo è ‘nelle cose’. In allegato alla lettera di Anton Ludwig Theremin Kant riceve anche la lettera del fratello Karl Theremin, già diplomatico prussiano in Spagna e in Inghilterra, nel frattempo divenuto cittadino francese ed entrato al servizio della giovane repubblica rivoluzionaria, del 2 gennaio 1796. Questi scrive:

Lieber Bruder, *Si vales, bene est, ego valeo*. Gestern war ich bey Sieyes wo sich ein neu angekommener Kantianer fand; es wurde viel über die Kantische Philosophie gesprochen, und Sieyes welcher nur als Staatsmann bekannt ist, sich aber viel mit Metaphysick beschäftigt hat ohne je etwas darüber herauszugeben, führte einigen von seinen Grundsätzen an worüber der Kantianer bemerkte sie träfen mit Kant seine überein, welches Sieyes sehr zu schmeicheln schien. Da ich von der andern Seite vernehme daß Kant gleichfalls für Sieyes Hochachtung hat und sich über den Werth dieses Mannes in einigen von seinen kleinen Aufsätzen herausgelassen hat, so wünschte ich sehr daß es möglich wäre unter diesen Männern ein Bekanntschaft durch *Correspondenz* zu bewürken wodurch der Philosophie überhaupt und der französischen Nation ein wirklicher Dienst geschehe welchen Du ihr leisten kanst. Laße dem HE Kant wissen, daß Sieyes als Mitglied des National Instituts, und der Legislatur und zumahl als ein Mann von seinem Gewichte hier, die Mittel habe seine Philosophie hier einzuführen, daß er die Nothwendigkeit davon einsehe in so fern er sie kennt, und das Studium davon bey *den Franzosen als ein Complement der Revolution betrachte*. Eine Nation welche so viel Receptivitaet hat wie diese, und ein *Revolution* wovon das schöne und edele den Fremden nicht bekannt genug ist weil sie zu sehr ist besudelt worden, verdienen die Aufmerksamkeit eines Philosophen [...]. Melde ihm wie Sieyes von ihm und seiner Philosophie dencke, ich würde letzterem alsdann von dieser philosophischen *Negotiation* Rechenschaft geben. Da Friede zwischen beyden Völckern herschet so ist eine solche Communication sehr erlaubt; welche es auch so gar in Kriegszeiten seyn sollte: Will Kant oder einer von seinen

Schülern den Anfang damit machen an Sieyes einige Zeilen zu schreiben, so sehe ich sehr gute Folgen von einer solchen Correspondenz ein [...] ⁽²⁶⁾.

La differenza tra *filosofia* (Kant) e *politica* (Sieyès) non è un'invenzione di Anton Ludwig Theremin. Theremin riporta nella sua lettera quello che è il messaggio già contenuto nella lettera del fratello Karl. Qui il diplomatico vicino a Sieyès contrappone al filosofo Kant proprio lo *Staatsmann*, l'*uomo di Stato*, cioè il 'politico per eccellenza' Sieyès, che « sich aber viel mit Metaphysick beschäftigt hat ohne je etwas darüber herauszugeben », che « però si è occupato molto di metafisica, senza mai pubblicare nulla al riguardo ». In entrambe le lettere emerge il tenore della proposta francese: che il *filosofo* Kant inizi una corrispondenza con l'*uomo di Stato* e *politico* e allo stesso tempo *filosofo* Sieyès e che siano poste le basi per introdurre a Parigi lo studio della filosofia critica tramite appunto Sieyès, che considera tale studio come un « complemento della Rivoluzione ». È allora eccessivo pensare che Kant abbia

⁽²⁶⁾ Karl Theremin a suo fratello Anton Ludwig Theremin, 2 gennaio 1796, Allegato alla lettera di Anton Ludwig Theremin, in *Kant's Gesammelte Schriften*, a cura della Königl. Preußische Akademie der Wissenschaften, Band XII, Zweite Abteilung: *Briefwechsel*, Band III, 1795-1803, Berlin 1902, N. 658, pp. 59 s., p. 59 s. Corsivi miei. « Caro fratello, *Si vales, bene est, ego valeo*. Ieri sono stato da Sieyès, dove si trovava un kantiano appena arrivato; si è parlato molto della filosofia kantiana, e Sieyès, che è conosciuto solo come *uomo di Stato* ma si è occupato molto di metafisica, senza mai pubblicare nulla al riguardo, ha illustrato alcuni dei suoi principi, a proposito dei quali il kantiano ha osservato che concordavano con quelli di Kant, cosa che è sembrata lusingare molto Sieyès. Poiché ho sentito dall'altra parte che anche Kant ha una grande stima di Sieyès e si è espresso sul valore di quest'uomo in alcuni dei suoi piccoli saggi, vorrei tanto che fosse possibile far nascere una conoscenza tra questi uomini attraverso la *corrispondenza*, in modo che Tu possa rendere un vero servizio alla filosofia in generale e alla Nazione francese. Fai sapere al signor Kant che Sieyès, in quanto membro dell'Istituto Nazionale e della Legislatura, e soprattutto in quanto uomo del suo peso qui, ha i mezzi per introdurre la sua filosofia qui, che egli ne vede la necessità nella misura in cui la conosce, e che *considera* lo studio di essa presso i francesi come un *complemento della Rivoluzione*. Una nazione che ha tanta ricettività come questa, e una *rivoluzione* di cui il bello e il nobile non è abbastanza conosciuto dagli stranieri perché essa è stata troppo infangata, meritano l'attenzione di un filosofo [...]. Ditegli cosa pensa Sieyès di lui e della sua filosofia; io poi darei a quest'ultimo un resoconto di questa *trattativa* filosofica. Dal momento che c'è pace tra i due popoli, tale comunicazione è molto lecita, come dovrebbe essere anche in tempo di guerra: se Kant o uno dei suoi allievi vuole iniziare a scrivere qualche riga a Sieyès, prevedo ottime conseguenze da tale corrispondenza [...] ».

percepito la proposta di Sieyès come quella di un ‘*Re-filosofo*’ che chiede al ‘*filosofo*’ di venire a consigliarlo e aiutarlo alla sua corte, di fare quindi il ‘*Filosofo-re*’? A suffragio di tale tesi sembra militare proprio l’opera di Sieyès ovvero il lavoro di quest’ultimo dal punto di vista ‘mediale’ e ‘politico’ di gran lunga più importante. Parlo proprio del celeberrimo *Qu’est-ce que le tiers état?*, che nel 1789 coglie il punto debole del sistema feudale francese e contribuisce a ‘far partire’ la Rivoluzione francese. Si tratta di un’opera che nel 1796 tutti gli ‘addetti ai lavori’, il pubblico nell’Europa colta conosce e che tra l’altro viene pubblicata in tedesco assieme ad altre opere di Sieyès proprio all’inizio del 1796. Giusto prima del celeberrimo *incipit* sul ‘terzo Stato’ troviamo un esergo assai significativo, un vero e proprio ‘message in the bottle’ per i lettori più attenti. Sieyès scrive:

Tant que le philosophe n’excède point les limites de la vérité, ne l’accusez pas d’aller trop loin. Sa fonction est de marquer le but; il faut donc qu’il y soit arrivé. Si restant en chemin il osait y élever son enseigne, elle pourrait être trompeuse. Au contraire, le devoir de l’administrateur est de combiner et de graduer sa marche suivant la nature des difficultés ... Si le philosophe n’est au but, il ne sait où il est. Si l’administrateur ne voit le but, il ne sait où il va ⁽²⁷⁾.

Il che nella traduzione in tedesco del 1796 suona così:

So lange der Philosoph nicht die Grenzen der Wahrheit überschreitet, so beschuldige man ihn nicht, dass er zu weit gehe. Seine Pflicht ist es, das Ziel anzuzeigen, er muss also zuvor dahin gelangen. Wenn er auf dem Wege stehen bliebe und sich erkühnte seine Fahre empor zu heben, so könnte sie sehr betrügen. Die Pflicht des Staatsverwalters im Gegenteil ist, seinen Gang nach der Natur der Schwierigkeiten einzurichten und abzumessen. Wenn der Philosoph nicht bei dem Ziel ist, so weiss er nicht wo er ist. Wenn der Staatsverwalter nicht das Ziel sieht, so weiss er nicht wohin er geht ⁽²⁸⁾.

Qui colui che indica o meglio *deve* indicare « le but », il fine, la meta da raggiungere, è il *philosophe*. E lo *administrateur* dovrà

(27) EMMANUEL JOSEPH SIEYÈS, *Qu’est-ce que le tiers état?* [Paris 1789], Paris 2009, p. 31 ss., p. 31.

(28) EMMANUEL JOSEPH SIEYES *Politische Schriften vollständig gesammelt von dem deutschen Uebersetzer nebst zwei Vorreden über Steyes Lebensgeschichte, seine politische Rolle, seinen Charakter, seine Schriften etc.*, Erster Band, 1796, pp. 47 ss., p. 47.

vedere la meta indicata dal *philosophe*. Ma non è tutto. Guardiamo ancora sempre del libello del 1789 nel sesto e ultimo capitolo, nel quale Sieyès ‘tira le fila’ del suo ragionamento complessivo, intitolato « Ce qui reste à faire. Développement de quelques principes ». Qui in un’incalzante critica alla supposta virtù della ‘moderazione’ Sieyès evoca ancora la coppia antitetica « *philosophe* »/« *administrateur* », dando di nuovo il primato al filosofo. Egli scrive:

Je rencontre par-tout de ces gens qui, par modération, voudraient *détailler* la vérité ou n’en présenter à la fois que de légères parcelles. Je doute qu’ils s’entendent lorsqu’ils parlent ainsi. À coup sûr ils ne considèrent pas assez la différence des obligations imposées à l’administrateur et au philosophe. Le premier s’avance comme il peut; pourvu qu’il ne sorte pas du bon chemin, on n’a que des éloges à lui donner. Mais ce chemin doit avoir été percé jusqu’au bout par le philosophe. Il doit être arrivé au terme, sans quoi il ne pourrait point garantir que c’est véritablement le chemin qui y mène. S’il prétend m’arrêter quand il lui plaît, et comme il lui plaît, sous prétexte de prudence, comment saurai-je qu’il me conduit bien ? Faudrait-il l’en croire sur parole? Ce n’est pas dans l’ordre de la raison qu’on se permet une confiance aveugle ⁽²⁹⁾.

Il che nella traduzione in tedesco del 1796 suona così:

Ich begegne überall einigen von den Leuten, welche aus Mässigung die Wahrheit zerstückeln, oder nur auf einmal leichte Stükchen davon darbieten möchten. Ich glaube nicht, dass sie wissen, was sie sagen, wenn sie so sprechen. Sie erwägen zuverlässig nicht genug den Unterschied zwischen den Verpflichtungen, welche dem Staatsverwalter und dem Philosophen obliegen. Der erste gehet, so gut er kann, vorwärts; er verdient schon Lobsprüche, wenn er nur den guten Weg nicht verlässt. Allein diesen Weg muss der Philosoph bis ans Ende gebrochen haben. Er muss ans Ziel gelangt seyn, denn sonst könnte er nicht verbürgen, dass dies wirklich der Weg sey, der dahin führt. Wenn er mich unter dem Vorwand der Klugheit aufhalten will, wann und wie es ihm gefällt, wie kann ich wissen, ob er mich gut führt? Wird man ihm auf sein Wort glauben sollen? Es ist nicht der Vernunft gemäss, ein blindes Zutrauen zu haben ⁽³⁰⁾.

Contro la « moderazione », l’affidarsi solo alla ‘prudenza politica’, che ‘vela’ la verità, Sieyès fa valere le ragioni della verità, che ‘paradossalmente’ vanno ‘pensate’ radicalmente, nella scia del *Phi-*

⁽²⁹⁾ SIEYÈS, *Qu’est-ce que le tiers état?*, cit., p. 180.

⁽³⁰⁾ SIEYES, *Politische Schriften*, cit., p. 181.

losoph, del filosofo che ha l'obbligo di 'andare fino in fondo' al suo percorso, per 'condurre' lo *Administrateur*, lo *Staatsverwalter*, il governante/uomo di Stato/politico.

Questo rapporto tra filosofo e politico, nel quale il filosofo, alla necessaria ricerca della verità, 'si spinge radicalmente avanti' e 'apre la strada' al politico, che avanza con attenzione sulla strada già aperta dalla 'avanguardia', viene di nuovo tematizzato in un passaggio successivo. Sieyès scrive:

Les personnes modérées à qui j'adresse ces réflexions cesseront de craindre pour le sort des vérités qu'elles appellent prématurées, lorsqu'elles cesseront de confondre la conduite mesurée et prudente de l'administrateur qui gâterait tout en effet, en ne calculant pas les résistances, avec le libre élan du philosophe que la vue des difficultés ne peut qu'exciter davantage, à qui il n'appartient même pas de négocier avec elles et qui est d'autant plus appelé à présenter les bons principes sociaux que les esprits sont plus encroutés de barbarie féodale ⁽³¹⁾.

Nella traduzione tedesca del 1796 il passo corrispondente recita:

Die gemässigten Menschen, an die ich diese Bemerkungen richte, werden für das Schicksal der Wahrheiten, welche sie frühzeitig nennen, nicht mehr besorgt seyn, wenn sie aufhören, das abgemessne und kluge Behehmen des Staatsverwalters, welcher in der Tat alles verderben würde, wenn er nicht die Widerstände berechnete, mit dem freyen Schwunge des Philosophen zu vermengen, welchen der Anblick der Schwierigkeiten nur desto mehr anreizen kann, dem es nicht zukommt mit denselben zu handeln, und welcher desto mehr dazu berufen ist, die guten gesellschaftlichen Grundsätze darzulegen, je mehr die Gemüther von der Feudal=Barbarei inkrustirt sind ⁽³²⁾.

Quanto più la società è arretrata, tanto più il filosofo deve 'radicalizzarsi' e far valere la verità contro le 'incrostazioni' dovute alla 'barbarie feudale', insomma, al tuttora persistente 'Medioevo retrogrado e reazionario', individuando i 'buoni principi sociali' per il politico, che lo seguirà con attenzione e prudenza. E il procedere del filosofo dovrà essere radicale e senza esitazioni:

Lorsque le philosophe perce une route, il n'a à faire qu'aux erreurs; s'il veut avancer, il doit les abattre sans ménagement. L'administrateur vient ensuite; il rencontre les *intérêts*, plus difficiles à aborder, j'en conviens; ici il faut

⁽³¹⁾ SIEYÈS, *Qu'est-ce que le tiers état?*, cit., p. 183 s.

⁽³²⁾ SIEYÈS, *Politische Schriften*, cit., p. 184.

un talent nouveau, une science plus rare, différente des seules méditations de l'homme de cabinet; mais qu'on ne s'y trompe pas, bien plus étrangère encore à l'art de tels et tels ministres, qui se sont cru administrateurs, parce qu'ils n'étaient pas philosophes ⁽³³⁾.

Nella versione tedesca del 1796 il passo corrispondente recita:

Wenn der Philosoph eine Bahn bricht, so hat er es nur mit den *Irrthümern* zu tun; wenn er fortschreiten will; so muss er sie ohne Schonung zu Boden schlagen. Der Staatsverwalter kommt nach ihm; er trifft die *Interessen* an, denen weit schwerer, ich gestehe es, beizukommen ist; hier wird ein neues Talent, eine seltnere Wissenschaft erfordert, welche von den blossen Untersuchungen des Philosophen in der Studierstube unterschieden, aber, man täusche sich dabei nicht, von der Kunst dieser oder jener Minister noch viel entfernter ist, welche sich fuer Staatsverwalter ansahen, weil sie keine Philosophen waren ⁽³⁴⁾.

Non mi è chiaro se Kant abbia potuto leggere nei primi mesi del 1796 tale traduzione degli scritti di Sieyès, che tra l'altro, particolare non insignificante, contengono nel secondo volume anche la traduzione della presa di posizione di Sieyès nel 1795 sulla nuova costituzione francese (p. 365 ss.) e sul « giurì costituzionale » (p. 403 ss.) nonché la sua lettera di non accettazione dell'incarico nel Direttorio (p. 439). *Da un lato* l'editore e traduttore dice alla fine della sua *Vorrede*, della sua Prefazione *del gennaio 1796* al secondo volume, che la pubblicazione verrà ritardata *fino alla Leipziger Ostermesse, fino alla 'Fiera di Pasqua di Leipzig' del 1796* ⁽³⁵⁾. Il che porterebbe a escludere una conoscenza da parte di Kant di tali traduzioni in tedesco, in particolare delle due *Meinungen* sulla Costituzione e sul

⁽³³⁾ SIEYÈS, *Qu'est-ce que le tiers état?*, cit., p. 184.

⁽³⁴⁾ SIEYES, *Politische Schriften*, cit., p. 184 s.

⁽³⁵⁾ « Da die Erscheinungen dieser Uebersetzung sich bis zur Leipziger-Oster-Messe 1796 verzögert, so haben die Herausgeber die Gelegenheit gewonnen, sowohl die Vorrede zum ersten Theil zu vervollständigen und darin die politische Rolle Sieyesens bis an das Ende des Jahres 1795 fortzuführen, als nach dem 2ten Theil der Uebersetzung alle die Berichte und Abhandlungen hinzuzufügen, die seit dem Jahr 1794 bis Ende 1795 aus Sieyes'ens Feder geflossen sind ». *Vorrede*, p. III ss., p. LVIII. « Poiché la pubblicazione di questa traduzione tarda fino alla 'Fiera di Pasqua di Leipzig' del 1796, gli editori hanno colto la possibilità di completare tanto la Prefazione alla prima parte, e con ciò di proseguire a considerare il ruolo politico di Sieyès fino alla fine del 1795, quanto pure di aggiungere alla seconda parte della traduzione tutti i report e le trattazioni che sono usciti dalla penna di Sieyès dal 1794 fino alla fine del 1795 ».

giurì. *Dall'altro lato* potrebbe fondare la tesi della pubblicazione prima della *Leipziger Ostermesse* la notizia della Zeitschrift *Humaniora* nel suo *Erstes Stück* del 1796, nel foglio che precede lo *Erster Band* (Mit Condorcet Portrait) della pubblicazione delle opere di Sieyès in tedesco in due volumi come segue:

Anzeigen: In allen Buchhandlungen Deutschlands sind zu haben: Emmanuel Sieyes politische Schriften vollständig gesammelt von dem deutschen Uebersetzer, nebst zwei Vorreden über Sieyes Lebensgeschichte, seine politische Rolle, seinen Charakter, seine Schriften etc. Zwei Bände. Gr. 8. 1796. [...]. Es gereicht Deutschland zur Ehre, die Schriften des grossen französischen Philosophen in einer vollständigen Sammlung früher aufgestellt zu haben. Dies vorliegende Werk enthält alles, was Sieyes von 1788 bis 1795 mit seinem Namen und ohne denselben herausgegeben hat. Den Verfassern der ausführlichen und äusserst interessanten Vorreden verdanken wir die Entstehung der *Notice sur la Vie de Sieyes*, die im vorigen Jahre erschienen ist, und durch Berichtigung der Urtheile des achtungswerthen Theiles des Publikums über ihrern Verfasser, seinen gesammelten Schriften unstreitig eine sehr günstige Aufnahme mus vorbereitet haben ⁽³⁶⁾.

E proprio *Humaniora* dice ‘riflessivamente’ sulle sue ‘uscite’ nello stesso foglio delle *Anzeigen*:

Von der Zeitschrift: *Humaniora* erscheint ungefähr alle zwei Monate ein Stück von 12 Bogen; drei Stücke machen einen Band aus, und erhalten jedesmal einen Haupttitel und das von Herren Lips gestochene Portrait einer in der französischen Revolutionsgeschichte merkwürdigen Person ⁽³⁷⁾.

⁽³⁶⁾ « Annunci: in tutte le librerie della Germania si trovano: Emmanuel Sieyes politische Schriften vollständig gesammelt von dem deutschen Uebersetzer, nebst zwei Vorreden über Sieyes Lebensgeschichte, seine politische Rolle, seinen Charakter, seine Schriften etc. Zwei Bände. Gr. 8. 1796. [...]. Fa onore alla Germania aver raccolto gli scritti del grande filosofo francese per la prima volta in una collezione completa. L'opera presente contiene tutto ciò che Sieyès ha pubblicato dal 1788 al 1795, con e senza il suo nome. Agli autori delle prefazioni dettagliate ed estremamente interessanti dobbiamo la creazione della *Notice sur la Vie de Sieyès*, che è stata pubblicata l'anno scorso e che, correggendo i giudizi della parte rispettabile del pubblico sul suo autore, deve aver indubbiamente preparato un'accoglienza molto favorevole per la raccolta dei suoi scritti ». *Humaniora*, foglio che precede lo *Erstes Stück*, il primo fascicolo del 1796.

⁽³⁷⁾ « Sulla Rivista: *Humaniora* appare all'incirca ogni due mesi [nella forma di] un fascicolo di 12 pagine; tre fascicoli compongono poi un volume e ottengono ogni volta un titolo principale e il ritratto di una persona di rilievo nella storia della Rivoluzione francese fatto dal Signor Lips ».

L'annuncio nel n. 54 del 30 aprile 1796 dello *Intelligenzblatt* della *Allgemeine Literaturzeitung* nel quale si indica tra i nuovi libri della *Peter Philipp Wolfschen Buchhandlung* di Leipzig per la *Jubilatemesse* del 1796 proprio le "politische Schriften" di Sieyès sembra però confermare la tesi della pubblicazione per la *Fiera di Pasqua* di Leipzig ⁽³⁸⁾.

Indipendentemente dalla soluzione affermativa o negativa della questione della pubblicazione prima della *Leipziger-Ostermesse* degli scritti *in tedesco* di Sieyès, resta tuttavia da assumere la conoscenza da parte di Kant del testo 'classico' di Sieyès sul 'Terzo Stato' e quindi dell'esergo che precede il celebre *incipit* e dei passi sopra ricordati *anche nella versione originale francese del 1789*. Bene, qui al di là della questione delle 'ascendenze' di tale esergo ⁽³⁹⁾ e dei passi collegati, non è difficile riconoscere la gerarchizzazione del rapporto tra *philosophe* e *administrateur*, tra filosofo e politico, nel senso di un predominio conoscitivo del primo sul secondo. È il *filosofo* che indica il fine, che serve a dirigere 'a mo' di stella polare' la prassi politica dello *administrateur*, del *politico* la cui prassi è cieca senza la conoscenza dei fini indicati dal filosofo. Pur restando le due figure distinte, è chiaro che abbiamo a che fare con una presa di posizione netta a favore della filosofia e della sua pretesa veritativa nei confronti della politica (e del diritto) e della sua 'moderazione', che si pone in sintonia con quanto enucleabile dalle due lettere dei fratelli Theremin ⁽⁴⁰⁾.

⁽³⁸⁾ *Intelligenzblatt der Allgemeinen Literaturzeitung*, numero 54, Sonnabends den 30. April 1796, col. 442 ss., col. 443 s.

⁽³⁹⁾ Paul Bastid lo riconduce per esempio a Descartes e al primato del pensiero scientifico affermato da Descartes. Vedi PAUL BASTID, *Sieyès et sa pensée*, Genève 1978, p. 294.

⁽⁴⁰⁾ Si veda anche con tematizzazione delle diverse figure di *Philosophe*, *Administrateur*, *Legislateur*, *Physicien*, sempre del 1789 lo scritto di Sieyès *Vues sur les moyens d'exécution dont les représentants de la France pourront disposer en 1789* e su tale tematizzazione JACQUES GUILHAUMOU, *Sieyès et l'ordre de la langue. L'invention de la politique moderne*, Paris 2002, p. 201, nota 51. Per un quadro sulla 'filosofia' politica e giuridica di Sieyès si vedano almeno: STEFANO MANNONI, *Une et indivisible. Storia dell'accentramento amministrativo in Francia*, Vol. I, *La formazione del sistema (1661-1815)*, Milano 1994, p. 261 ss.; ID., *La dottrina costituzionale di Sieyès*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XXIX (2000), pp. 25-53 e nove anni dopo, con lo stesso titolo, MARCO GOLDONI, *La dottrina costituzionale*

In sintesi, le lettere dei fratelli Theremin, viste alla luce del saggio di Sieyès sul 'terzo Stato' del 1789, lasciano trasparire chiaramente che cosa possa essersi rappresentato Kant all'inizio del 1796 sulle aspettative di Sieyès nei suoi confronti: i rivoluzionari francesi chiedono a Kant nientemeno che 'indicar loro la meta', il fine verso cui portare la Nazione francese.

Kant si trova tra due fuochi. In seguito alla pubblicazione sulla *Thorner Zeitung*, presumibilmente a seguito di una indiscrezione ⁽⁴¹⁾, della falsa notizia secondo la quale Sieyès avrebbe addirittura chiesto a Kant un parere in tema di modifiche costituzionali della forma di governo francese, Kant si vede costretto a 'fare una fuga in avanti' ⁽⁴²⁾, e cioè a pubblicare sulle « Königsbergische Gelehrte und Politische Zeitungen » il 7 marzo 1796 una secca smentita dal seguente tenore:

Thorn, vom 20. Februar. Die hiesige Zeitung enthält folgendes: 'Aus Königsberg meldet man, daß der bekannte Abt Sieyes in Paris im Namen der französischen Nation an den dortigen Philosophen Kant geschrieben und ihm die jetzige Einrichtung der französischen Regierungsform zugeschickt und darüber um sein Gutachten gebeten hat. Kant hat sich darüber von Berlin Verhaltungsmaßregeln erbeten'. Dieses mißgedeutete Gerücht muß dahin abgeändert werden: daß an Prof. Kant vom Abbt Sieyes gar kein Brief gelangt ist, sondern diesen durch einen, in Paris im Amt stehenden, gebornen Preußen, dessen Bruder in Preußen schriftlich er sucht hat, bei Kant Erkundigung einzuziehen, wie die kritische Philosophie nach Frankreich hin, durch Uebersetzung einiger darüber herausgekommenen Schriften, könne verpflanzt werden und Kants Vorschlag hierüber zu vernehmen; wobei von Politik und französischer Regierungsform gar nicht die Rede gewesen ist ⁽⁴³⁾.

di Sieyès, Firenze 2009; PIERRE-YVES QUIVIGER, *Le principe d'immanence. Métaphysique et droit administratif chez Sieyès, avec des textes inédits de Sieyès*, Paris 2008 e JACQUES GUILHAUMOU, *Cognition et ordre social chez Sieyès*, Paris 2018.

⁽⁴¹⁾ In questo senso ALAIN RUIZ, *Neues über Kant und Sieyès. Ein unbekannter Brief des Philosophen an Anton Ludwig Thérémín*, in « Kant Studien », 68 (1977), pp. 446 ss., p. 449.

⁽⁴²⁾ Ruiz parla di « Flucht in die Öffentlichkeit »: di « fuga nell'opinione pubblica ». RUIZ, *Neues über Kant und Sieyès*, cit., p. 449.

⁽⁴³⁾ Cit. in *Kant's Gesammelte Schriften*, a cura della Königl. Preussische Akademie der Wissenschaften, Band XIII, Zweite Abteilung, Band IV, *Anmerkungen und Register*, Berlin und Leipzig 1922, N. 693 [658], pp. 423 s., p. 424. Corsivo mio. « Thorn, 20 febbraio. Il giornale locale riporta quanto segue: 'Da Königsberg si

Kant lascia abilmente da parte quello che è il ‘cuore del problema’: la « *politische Aufklärung* », la politicizzazione sperata dai francesi. Il diplomatico ugonotto, ex prussiano e ora ‘naturalizzato’ francese Theremin spiega a Kant sì che Sieyès cerca di organizzare una « *Bekanntschaft durch Correspondenz* », che il fratello a Memel giustamente trasforma nella instaurazione di un « *gelehrte[r] Briefwechsel* », e vuole introdurre la filosofia critica a Parigi, ma spiega anche, e questo è probabilmente il punto che avrà fatto sobbalzare Kant sulla sedia, che tale studio non è visto come ‘fine a se stesso’, ma come « *ein Complement der Revolution* », come « un complemento della Rivoluzione ». Quello che ha davanti agli occhi l’Abbé Sieyès ovvero quello che han davanti agli occhi gli uomini della sua cerchia più stretta è che Kant assuma la funzione di « *Filosofo-Re* », nel momento in cui la sua filosofia critica sbarca a Parigi (anche necessariamente) per discutere i temi più scottanti e attuali del dibattito istituzionale e politico francese, ‘naturalmente’ dal punto di vista della Rivoluzione, non da ultimo andando a ‘istruire’ lui ‘filosofo puro’, il ‘politico-filosofo’, cioè il ‘*Re-filosofo*’ Sieyès, ecco il ‘doppio’ impegno da ‘*Filosofo-Re*’ che viene richiesto a Kant dai rivoluzionari francesi!

Le illazioni propagate dal foglio di Thorn, che Sieyès stesso si sia rivolto a Kant e che gli abbia chiesto di prendere posizione con un parere sulla costituzione francese ⁽⁴⁴⁾, questione di grande attualità e importanza politica in Francia e non solo, vengono respinte da

apprende che il noto abate Sieyès a Parigi ha scritto al filosofo locale, Kant, a nome della nazione francese, inviandogli l’attuale organizzazione della forma di governo francese e chiedendo di dare un parere in merito. Kant ha chiesto a Berlino istruzioni su come comportarsi al riguardo’. Questa voce male interpretata deve essere corretta nel senso che il Prof. Kant non ha ricevuto alcuna lettera dall’abate Sieyès, ma piuttosto che questo tramite una persona nata in Prussia, che ricopre una carica pubblica a Parigi, ha chiesto per iscritto al fratello di quest’ultimo in Prussia di raccogliere informazioni presso Kant, sul modo nel quale la filosofia critica potesse essere trapiantata in Francia tramite la traduzione di alcuni scritti usciti riguardanti essa, e di ottenere una proposta di Kant al riguardo; *laddove non si è parlato affatto di politica e della forma di governo francese* ».

⁽⁴⁴⁾ Si tratta presumibilmente della Costituzione del 1795 approvata nell’agosto dopo un iter legislativo nel quale lo stesso Sieyès ha avuto un ruolo importante in qualità di componente di una commissione di undici ‘saggi’ nominata dalla Convenzione per esaminare la Costituzione del 1793 e decidere se farla rientrare in vigore. Vedi sul punto sopra D), II), 3).

Kant. Egualmente viene respinta da Kant come infondata l'asserzione secondo la quale nella sua lettera il diplomatico francese avrebbe parlato di politica, nel momento in cui Kant identifica il 'parlare di politica' con il parlare della « forma di governo francese ». Mentre nella sua lettera in effetti Theremin non ha senz'altro fatto accenno a quest'ultimo tema, è un poco più difficile — potremmo dire che la cosa qui 'è questione di interpretazione' — escludere che Theremin abbia parlato di politica, considerate appunto le parole per niente 'depoliticizzate' di Sieyès sulla funzione della filosofia critica rispetto alla Rivoluzione francese riportate da Theremin nella sua lettera. Dopo aver preso pubblicamente posizione e giocato di anticipo rispetto al governo reazionario prussiano e all'opinione pubblica prussiana, Kant può rispondere a Theremin e quindi, per il suo tramite, a Sieyès il 9 marzo 1796. La lettera di Kant, di cui si è ignorata l'esistenza fino agli anni settanta del secolo scorso, e della quale è stata trovata solo la traduzione in francese nelle carte di Sieyès, si posiziona sulla stessa lunghezza d'onda della smentita di due giorni prima. Kant scrive:

A Mr. Theremin à Memel. Monsieur, Il s'est écoulé un mois depuis la réception de votre lettre jusqu'à ce moment que j'y répons. Vous attribuez sans doute ce retard à l'inconvénient que j'ai dû trouver à entrer en correspondance, dans les circonstances présentes du temps et du lieu, avec l'homme célèbre qui joue un des premiers rôles dans la politique de la République Française. Aujourd'hui qu'il s'est trouvé l'occasion de contredire, au moyen d'un article inséré dans la gazette de Koenigsberg, le bruit qui s'étoit répandu par la gazette de Thorn comme si cette correspondance devoit avoir un objet politique, je puis avec sûreté vous prier de communiquer à Mr Sieyès mes idées au sujet de la proposition purement littéraire de faire connoître mes ouvrages à la France. [...] Veuillez, Monsieur, faire parvenir par Mr Votre frère le contenu de cette lettre à Mr Sieyes, & me communiquer sa réponse [...] Koenigsberg ce 9 mars 176 [sic!] Kant ⁽⁴⁵⁾.

Kant ribadisce, riferendosi alla smentita fatta pubblicare nel foglio di Königsberg, il carattere *non politico* della corrispondenza. Quindi stila l'elenco delle opere che potrebbero essere tradotte, nell'ordine: la *Critica della ragion pura*, la *Fondazione della metafisica dei costumi* e la *Critica della ragion pratica*, scendendo poi in dettagli

(45) Citata in RUIZ, *Neues über Kant und Sieyès*, cit., p. 450.

su come trovare un traduttore e infine ricordando che un suo allievo ha tenuto a Londra con successo una conferenza pubblica sulla teoria critica ⁽⁴⁶⁾. Come per il caso della smentita pubblicata nelle « Königsbergische Gelehrte und Politische Zeitungen », Kant non fa alcun accenno alla questione ‘veramente’ politica, quella dell’insegnamento della filosofia critica nella sua connessione con la Rivoluzione, come suo « Complement », suo « complemento » o « integrazione ».

2. Kant e Sieyès nella letteratura: l’interpretazione di Cavallar.

Nella letteratura la questione del ‘rapporto’ tra Kant e Sieyès viene in genere ricostruita come caso particolare della questione più generale della posizione politica di Kant, dell’individuazione del ‘colore’ di Kant: rosso, nero oppure forse arancione, o grigio? Quanto era fedele, retrospettivamente, alla ‘nazione tedesca’? E quanto invece era ‘giacobino’ ⁽⁴⁷⁾, se non addirittura ‘socialista’? ⁽⁴⁸⁾ Oppure: quanto Kant mostrava di essere già un ‘tipico’ prussiano o tedesco, troppo incline a obbedire e a inchinarsi dinanzi all’autorità

⁽⁴⁶⁾ Secondo Ruiz si tratterebbe qui di Friedrich August Nitsch. Vedi ivi, p. 451.

⁽⁴⁷⁾ Sulla questione del ‘giacobinismo’ di Kant ovvero del suo essere ‘semplicemente’ a favore della Rivoluzione francese senza prendere posizione a favore di un ‘partito’, di un ‘club’ o di un altro, si veda da ultimo ampiamente CHRISTIAN FERRIÉ, *La politique de Kant. Un réformisme révolutionnaire*, Paris 2016, pp. 339 ss.

⁽⁴⁸⁾ Alla questione se Kant possa essere considerato ‘socialista’, per poi rispondere negativamente, si dedica Karl Vorländer nel suo *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Dritte Auflage, Wiesbaden 2004, pp. 232 s., in particolare p. 233: « In der Tat fehlten ja auch für einen wirklich wissenschaftlich ausgedachten Sozialismus zu seiner Zeit noch alle wirtschaftlichen Vorbedingungen [...]. Als Sozialist also kann Kant, trotz seiner Einsicht in die vielfache Ungerechtigkeit der sozialen Zustände, *nicht* bezeichnet werden ». Corsivo nel testo originale. « In effetti, anche per un socialismo concepito veramente scientificamente, ai suoi tempi mancavano ancora tutte le precondizioni economiche [...]. Nonostante la sua intuizione della molteplice ingiustizia delle condizioni sociali, Kant *non* può essere definito un socialista ». Per quanto concerne invece l’episodio specifico Kant / Sieyès, Vorländer propende per la tesi secondo la quale da una parte Kant avrebbe ritenuto l’eventuale esito del contatto non particolarmente promettente, che « doch nicht viel Praktisches dabei herauskommen werde », che « non ne sarebbe venuto fuori molto dal punto di vista pratico » e dall’altra l’avanzata età lo avrebbe scoraggiato: « ausserdem vielleicht [hat] das Ruhebedürfnis des 72jährigen ihn zu seiner Zurückhaltung bestimmt [...] » « inoltre forse il bisogno di tranquillità del 72enne lo [ha] determinato nella sua ritrosia ». Ivi, p. 253.

non appena il gioco cominciava ‘a farsi serio’? Esiste un’importante eccezione: la monografia di Cavallar del 1992, *Pax Kantiana*, probabilmente l’opera dedicata a *Zum ewigen Frieden* più attenta dal punto di vista storico (49). In essa Cavallar ricostruisce ampiamente il tentativo francese di entrare in corrispondenza con Kant e coglie a ragione un momento centrale nella risposta di Kant, quella che eufemisticamente potremmo chiamare la ritrosia di Kant ad avvicinarsi troppo all’agone politico francese del tempo, per nulla tranquillo:

Kant möchte geradezu ängstlich jedes konkrete politische Engagement vermeiden, das von ihm offensichtlich erwartet wird (50).

Cavallar ricorda in questo contesto una lettera di Johann Plücker a Kant nella quale questi, in forza delle voci diffuse da giornali secondo le quali Kant avrebbe appunto dato un parere sui « Constitutions-Gesetze » francesi, manifesta apertamente a Kant il suo entusiasmo:

Johann Plücker etwa ist ganz entzückt über Kants vorgebliche Absicht [...] die ‘Constitutions-Gesetze’ der Republik zu untersuchen [...]. Kant enttäuscht diese Erwartungen. Nicht einmal die Korrespondenz selbst darf ‘einen politischen Gegenstand haben’ (51).

(49) Si veda in generale sulla concezione di Cavallar con riguardo all’*Articolo segreto* di Kant sopra *sub C*), III).

(50) CAVALLAR, *Pax Kantiana*, cit., p. 76. « Kant vorrebbe quasi ansiosamente evitare ogni *engagement* concreto di tipo politico, che evidentemente ci si attende da lui ».

(51) *Ibidem*. « Johann Plücker, ad esempio, è assolutamente entusiasta della presunta intenzione di Kant [...] di esaminare le ‘leggi costituzionali’ della Repubblica [...]. Kant delude queste aspettative. Neppure la stessa corrispondenza può ‘avere un oggetto politico’ ». Il passo in questione della lettera di Plücker del 15 marzo 1796 recita: « Was ich längst so sehnlichst gewünscht! Finde in öffentlichen Blättern — erfüllt — nemlich daß die französische Nation durch den Abt Sieyes Sie ersucht habe — Ihre entworfene Constitutions=Gesetze zu untersuchen — das unnütze Wegzustreichen und das bessere anzugeben. Dies gefällt mir um desto mehr — da dadurch eben Ihre Schriften in großes Ansehen kommen und desto mehr gelesen und behertziget Werden ». Lettera di Johann Plücker, in *Kant’s Gesammelte Schriften*, a cura della Königl. Preussische Akademie der Wissenschaften, Band XII, Zweite Abteilung: *Briefwechsel*, Band III, 1795-1803, Berlin 1902, N. 662, pp. 62 ss., p. 64. « Ciò che ho desiderato a lungo con tanto ardore! Lo trovo realizzato nei fogli pubblici, e cioè che la Nazione francese per il tramite dell’Abbé Sieyès

Cavallar si fa spazio con destrezza tra i tentativi di interpretare l'importante episodio, costruendo la figura di un Kant che si posiziona tra i due estremi, quello della 'fedeltà alla patria prussiana' di un autore come Jachmann *da una parte* e quello della 'mancanza di coraggio' *dall'altra parte*, in breve, del non essere Kant all'altezza di quanto da lui esemplarmente asserito essere il tratto essenziale dell'*Aufklärung* nel suo scritto del 1784, l'avere il *coraggio* di pensare con la propria testa, e quindi anche di parlare e di agire corrispondentemente ⁽⁵²⁾:

Jachmanns Verweis auf Kants vorgeblichen Patriotismus kann wenig überzeugen. Nicht viel besser ist die Vermutung, die Episode sei ein typisches Zeugnis für Kants preussische (oder deutsche) Untertanenmentalität, vielleicht auch für mangelnde Zivilcourage ⁽⁵³⁾.

Cavallar difende Kant dall'accusa di mancanza di coraggio fornendo tutta una serie di controesempi, di controprove dinanzi al 'tribunale della Ragione' a favore dell'imputato Kant:

Denn Kant legt in seinen publizierten Schriften einigen Mut an den Tag. So kritisiert er etwa den Despotismus, die Leibeigenschaft, das Adelsprivileg und einen staatlich verordneten Kirchenglauben ⁽⁵⁴⁾.

Le abbia chiesto di esaminare i suoi progetti di leggi costituzionali, di eliminare ciò che è inutile e di indicare ciò che è migliore. Questo mi fa ancor più piacere, perché in tal modo i Suoi scritti godranno di grande considerazione e verranno letti e rispettati ancor di più ». Vedi anche VORLÄNDER, *Immanuel Kant*, cit., p. 252.

⁽⁵²⁾ Proprio nell'*incipit* del suo articolo del 1784 Kant dà la celebre definizione per cui « Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit », dove la componente di responsabilità, la colpevolezza per la condizione di permanente immaturità, viene ricondotta causalmente a « Faulheit und Feigheit », « pigrizia e viltà », che fanno sì che invece di iniziare (e continuare) a pensare con la propria testa « ein so großer Teil der Menschen » rimanga nella condizione di immaturità. Vedi IMMANUEL KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in ID., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 1, Werkausgabe Bd. XI, a cura di Wilhelm Weischedel, Frankfurt 1977, pp. 53 ss., p. 53.

⁽⁵³⁾ CAVALLAR, *Pax Kantiana*, cit., p. 76. « Il riferimento di Jachmann al presunto patriottismo di Kant convince poco. Non molto migliore è la supposizione che l'episodio sia una tipica testimonianza della mentalità prussiana (o tedesca) da suddito di Kant, forse anche di una sua mancanza di coraggio civile ».

⁽⁵⁴⁾ *Ibidem*. « Perché Kant tira fuori un certo coraggio nei suoi scritti pubblicati. Per esempio, egli critica il dispotismo, la servitù della gleba, il privilegio dei nobili e una fede ecclesiastica imposta dallo Stato ».

La causa del comportamento di Kant, il ‘motivo’ non sta nella mancanza di coraggio o, peggio ancora, nella viltà di Kant, ma nella sua concezione del rapporto tra la filosofia e la politica (e il diritto). Con riferimento a un’importante lettera a Kiesewetter del 15 ottobre 1795 — la data è importante, perché, come si evince da altra parte della lettera, Kant ha appena pubblicato o sta pubblicando *Zum ewigen Frieden* —, Cavallar spiega il rifiuto del ‘grande salto’ della filosofia critica kantiana verso la politica e il diritto della Francia rivoluzionaria con la particolare concezione di Kant del rapporto tra filosofia e politica, concezione del resto in linea con quella sviluppata nel *Geheimer Artikel* nei termini di stretta differenziazione funzionale tra filosofia e politica, al fine primario della difesa della scienza e della filosofia dalla ‘corruzione’ a opera della politica:

Kants Motiv ist primär in seinem Verständnis von der Rolle des Philosophen in der Gesellschaft zu suchen. Kant glaubt nicht, daß die Aufgabe des Philosophen darin besteht, Tagespolitik zu betreiben oder auch nur eine Verfassung zu entwerfen. Im Gegenteil beschränkt er sich auf eine Prinzipienanalyse und überläßt die Ausführung dem Politiker und Juristen. Der Verzicht auf politische Macht ermöglicht es dem Philosophen, die Autonomie im Denken zu verwirklichen, das ‘freie Urteil der Vernunft’ nicht zu verderben [...]. Alles ist verloren, wenn sich die Gelehrten im allgemeinen und die Philosophen im besonderen ‘mit den Politikern vom Handwerk verbrüdern’ [(...) Brief Nr. 683 an Kiesewetter, 15 Oktober 1795 (...)] ⁽⁵⁵⁾.

In sintesi: è la differenziazione funzionale tra filosofia e politica che Cavallar vede nello *Spruch* kantiano sui ‘Re-filosofi’ nell’*Articolo segreto* e nella lettera a Kiesewetter del 15 ottobre 1795 la chiave per comprendere il rifiuto di Kant della ‘politica attiva’ a Parigi.

⁽⁵⁵⁾ *Ibidem*, dove Cavallar rinvia anche alla trattazione *ad hoc* del *Geheimer Artikel* in altra parte della sua monografia. « Il motivo di Kant si trova principalmente nella sua comprensione del ruolo del filosofo nella società. Kant non crede che il compito dei filosofi sia quello di condurre la politica quotidiana o addirittura di redigere una costituzione. Al contrario, si limita a un’analisi dei principi e lascia l’esecuzione al politico e al giurista. La rinuncia al potere politico permette al filosofo di realizzare l’autonomia del pensiero, di non rovinare il ‘libero giudizio della ragione’ [...]. Tutto è perduto quando gli studiosi in generale e i filosofi in particolare ‘fraternizzano con i politici di mestiere’ [(...) Lettera n. 683 a Kiesewetter, 15 ottobre 1795 (...)] ». Vedi ampiamente in questo testo sopra *sub* C), III).

3. Kant tra la Francia rivoluzionaria e la Prussia reazionaria ⁽⁵⁶⁾.

Johann Plücker non è il solo a prendere la penna per felicitarsi con Kant per il volgere degli eventi. Il 1° aprile 1796 da Würzburg Matern Reuss comunica a Kant l'entusiasmo suo e del suo ambiente per le novità da Parigi:

Ich kan ihnen nicht beschreiben, wie enthusiastisch auch jene, die sonst ihren Grundsätzen nicht gut waren, so gar unsre Damen jetzt für sie eingenommen sind, da wir in mehreren Zeitungen gelesen haben, daß Sie als Gesetzgeber, als Stifter der Ruhe und des Friedens nach Frankreich gerufen worden seyn, und dazu Von Ihrem Koenig Erlaubnis erhalten haben; auch ich bekomme jetzt von mancher Dame ein freundlicheres Gesicht als zuvor ⁽⁵⁷⁾.

Con la notizia dell'interessamento nelle alte sfere in Francia la severa filosofia critica kantiana arriva là dove non è ancora arrivata, e cioè tra i suoi avversari e addirittura tra quello che qui sembra emergere come 'l'avversario' per definizione della filosofia critica di Kant e del suo 'rappresentante' a Würzburg: il pubblico 'femminile' dei salotti mondani. La filosofia critica dello *Jungeselle* di König-berg con le sue asprezze e i suoi imperativi categorici lascia l'ambito ristretto della « Republik der Gelehrten », della « cittadella universitaria », per andare a parlare e a inevitabilmente scontrarsi con il (più o meno bel) mondo, non solo della politica ma della opinione pubblica in generale. Dopo gli importanti articoli nella *Berlinische Monatschrift*, per Kant con *Zum ewigen Frieden* arriva la svolta. Il tema trattato, quello della guerra e della pace nonché quello stret-

⁽⁵⁶⁾ Cfr. qui ALBERTO BURGIO, *Per una storia dell'idea di pace perpetua*, in KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Bordiga, cit., p. 128, par. 5 « Il progetto kantiano tra rivoluzione e reazione »; cfr. anche Alain Ruiz, che in un suo articolo del 1991 annuncia un libro con il titolo « Kant zwischen Revolution und Reaktion. Eine Studie zur Rezeptionsgeschichte der Schrift 'Zum ewigen Frieden' ». RUIZ, *Neues über Kant und Sieyès*, cit., p. 449 nota 12.

⁽⁵⁷⁾ Lettera di Matern Reuß, in *Kant's Gesammelte Schriften*, a cura della Königl. Preußische Akademie der Wissenschaften, Band XII, Zweite Abteilung: *Briefwechsel*, Band III, 1795-1803, Berlin 1902, N. 664, pp. 68 s., p. 69. « Non posso descriverLe con quanto entusiasmo anche coloro che erano altrimenti poco inclini ai Suoi principi, e persino le nostre dame, sono ora dalla Sua parte, poiché abbiamo letto in più giornali che Lei è stato chiamato in Francia come legislatore, come fondatore della tranquillità e della pace, e che a tal fine avete ricevuto il permesso dal vostro Re; pure io ricevo ora un volto più amichevole da molte dame rispetto a prima ».

tamente collegato della forma di governo repubblicana che ogni Stato dovrebbe assumere secondo Kant, non lascia tiepidi gli animi già infervorati dalla Rivoluzione francese. Il filosofo tedesco diviene oggetto di contesa. Da una parte i 'democratici' ovvero i 'repubblicani' si attendono che Kant 'scenda in campo', dall'altra i reazionari vedono nel 'flirt' con la Rivoluzione francese e con i suoi esponenti la prova che Kant è 'un giacobino'. Per quel che riguarda la Prussia reazionaria del tempo, basti considerare proprio la pressione esercitata su Kant con la pubblicazione della 'falsa notizia' nella *Gazette* di Thorn. Con ogni probabilità c'è una 'fuga di notizie' tra Parigi e Königsberg via Memel, a partire dai possibili 'amici' e 'falsi amici', in breve: informatori dalla cerchia di Sieyès fino a quella di Kant senza dimenticare il controllo di un'occhiuta polizia prussiana. Resta il fatto che su Kant viene esercitata una notevole pressione. La *Gazette* di Thorn scrive che Kant ha chiesto al governo prussiano, con il quale egli al momento non è in buoni rapporti, direttive su come comportarsi, in breve: ha chiesto l'autorizzazione a comunicare con Sieyès. Due sono qui le ipotesi plausibili, per quanto posso capire. O si tratta di una manovra, di una '*Schikane*' organizzata dalla *Gazette* di Thorn per costringere Kant a 'farsi mettere sotto tutela' all'insaputa del governo prussiano oppure, ipotesi di gran lunga più grave e più plausibile, dal momento che, per quel che posso vedere, il solo a smentire quanto asserito dalla *Gazette* di Thorn è Kant, la *Gazette* di Thorn agisce con il consenso del governo prussiano o di suoi alti esponenti. Lo 'affaire' è in ogni caso indice di un clima asfissiante, ben poco 'liberale'. Per quanto invece riguarda la Francia rivoluzionaria, l'interesse che si sviluppa in Francia per Kant a seguito della pubblicazione di *Zum ewigen Frieden* è notevole. Nel n. 103 del 3 gennaio 1796 della *Gazette National ou Le Moniteur Universel*, foglio assai importante e influente nella vita politica francese, viene pubblicato un ampio sunto di *Zum ewigen Frieden* con un'introduzione anonima ⁽⁵⁸⁾ che fa di Kant il filosofo che con coraggio attacca il dispotismo in nome dei valori repubblicani:

⁽⁵⁸⁾ Azouvi e Bourel indicano come autore Louis Ferdinand Huber. Vedi FRANÇOIS AZOULI, DOMINIQUE BOUREL, *De Königsberg a Paris. La Réception de Kant en France (1788-1804)*, Paris 1991, p. 69 e pp. 72 s.

Le célèbre Kant, cet homme qui a produit en Allemagne dans les esprits une révolution pareille à celle que les vices de l'Ancien Régime ont laissé arriver en France dans les choses, vient d'étayer du poids de son nom la cause de la constitution républicaine: après avoir établi les bases solides et scientifiques d'une réforme de la philosophie, il a cru pouvoir proclamer quelques-uns des résultats de cette réforme, qui jusque-là avaient été plus sentis qu'avoués; il n'a pas craint de s'exprimer loyalement et franchement; son âge avancé devant le conduire bientôt au terme de sa glorieuse carrière, il a dédaigné les alarmes que pourraient concevoir et cette fausse prudence qui seconde le mal en le laissant faire, et l'hypocrisie de l'erreur et le despotisme ⁽⁵⁹⁾.

Abbiamo *da un lato* la stigmatizzazione della « fausse prudence qui seconde le mal en le laissant faire, et l'hypocrisie de l'erreur et le despotisme ». Nell'articolo del *Moniteur* in altre parole viene colta la carica critica di *Zum ewigen Frieden* nei confronti della politica guidata dalla ragion di stato a scapito della morale e del diritto, articolandola nei termini della contrapposizione tra *repubblica* e *despotismo*. *Dall'altro lato* nello stesso articolo non si parla della Rivoluzione, ma di qualcosa che nel 1795 occupa la scena politica e istituzionale francese, la « costituzione repubblicana ». Dopo l'abbattimento del regime dittatoriale di Robespierre e dei suoi a fine luglio del 1794 la Francia rivoluzionaria si dirige verso una fase in cui l'elemento costituzionale e repubblicano diviene progressivamente più importante a scapito di quello egualitario e democratico radicale. È quello che non senza ragioni François Furet chiama « la Repubblica borghese » ⁽⁶⁰⁾. Nel 1795 vengono decise le sorti della *Costituzione* egualitaria del 1793 e presentato e discusso un nuovo progetto di *Costituzione*. Il 18 aprile l'*Assemblée* nomina una commissione di undici uomini tra i quali proprio l'Abbé Sieyès gioca un

⁽⁵⁹⁾ *Gazette National ou Le Moniteur Universel*, n. 103 del 3 gennaio 1796, 414, citato ivi, p. 72. La prima parte del testo citato è stata già tradotta in italiano: « Il famoso Kant, che ha portato a termine in Germania una rivoluzione spirituale che eguaglia quella che doveva provocare la caduta dell'Ancien Régime, ha con il peso del suo nome preso le parti della costituzione repubblicana ». Tr. it. di Filippo Gonnelli nel suo *La filosofia politica di Kant tra Ottocento e Novecento*, in *La filosofia politica di Kant*, a cura di Giulio M. Chiodi, Giuliano Marini, Roberto Gatti, Milano 2001, pp. 109 ss., p. 115.

⁽⁶⁰⁾ FRANÇOIS FURET, DENIS RICHEL, *La Révolution française*, Paris 1965, tr. it. di Silvia Brilli Cattarini e Carla Patanè, *La Rivoluzione francese*, Tomo secondo, Roma-Bari 2008, pp. 395 ss., p. 395.

ruolo di spicco, incaricata di « considerare se la Costituzione del 1793 (che in sostanza non era per niente una costituzione ‘giacobina’ ma una costituzione brissottina modificata) dovesse essere riadottata e, nel qual caso, preparare il terreno in quella direzione » (61). La *Commissione* decide, dopo aver esaminato tra aprile ed agosto del 1795 la *Costituzione* del 1793, di passare a formulare un nuovo progetto di costituzione, che viene discusso per due mesi (62). Il 22 agosto viene infine approvata dalla *Convenzione* la nuova *Costituzione* assieme a una nuova *Dichiarazione dei diritti e dei doveri dell'uomo e del cittadino* (63). Segue infine l'approvazione popolare il 6 settembre 1795 tramite un referendum. Decisiva in tal senso è molto probabilmente l'assai violenta e sanguinosa insurrezione popolare parigina del maggio 1795, guidata dai sanculotti (64). Scrive Jonathan Israel:

L'insurrezione rafforzò gli argomenti di Daunou, Boissy d'Anglas e della commissione costituzionale secondo i quali bisognava rafforzare il principio rappresentativo, possedere certi requisiti per il suffragio e impedire al 'popolo' di minacciare direttamente il corpo legislativo (65).

Corrispondentemente la nuova *Costituzione* sposta l'asse della Rivoluzione verso il centro e, è il caso di dirlo, *rappresenta* uno spostamento netto dal regime democratico radicale e plebiscitario di ispirazione rousseauiana a un regime repubblicano e liberale (66). Certo, si tratta di un regime repubblicano assai instabile, tra i due fuochi dell'opposizione radical-democratico-egualitaria da una parte e dell'opposizione realista e conservatrice dall'altra (67). L'avvento

(61) JONATHAN ISRAEL, *Revolutionary Ideas. An intellectual History of the French Revolution from the « Rights of Man » to Robespierre*, Princeton 2014, tr. it. di Palma Di Nunno e Marco Nani, *La rivoluzione francese. Una storia intellettuale dai Diritti dell'Uomo a Robespierre*, Torino 2015, pp. 681 ss., p. 681.

(62) Furet e Richet sottolineano il « notevole intervento [sic!] di Sieyès » in sede di discussione. FURET, RICHET, *La rivoluzione francese*, cit., p. 381.

(63) ISRAEL, *La rivoluzione francese*, cit., p. 685.

(64) Ivi, pp. 681 ss.

(65) Ivi, p. 683.

(66) Cfr. MAURIZIO FIORAVANTI, *Costituzione*, Bologna 1999, p. 116.

(67) La reazione porta nell'ottobre del 1795 a una rivolta violenta, sconfitta dai repubblicani e dalle truppe di Barras e Bonaparte dopo una sanguinosissima battaglia. ISRAEL, *La rivoluzione francese*, cit., pp. 702 s.

della « Repubblica borghese » significa anche il ritorno dei *philosophes* dopo la cesura del 1793, per la quale può essere presa a simbolo la tragica fine di Condorcet, e in particolare il ritorno dello spirito scientifico. La Rivoluzione del periodo post-termidoriano organizza la scienza. Riprendendo un progetto di Condorcet, viene istituito un sistema fatto di *écoles centrales* sparse per il Paese e collegate gerarchicamente con una *École Normale* a Parigi ⁽⁶⁸⁾. Ma soprattutto nell'ottobre del 1795 viene fondato l'*Istituto di Francia*, che racchiude in tre diverse classi, dedicate a « scienze matematiche e fisiche », alle « scienze etiche e politiche » e a « letteratura e belle arti » ⁽⁶⁹⁾, l'*élite* del mondo scientifico e culturale francese. Nel novembre 1795 vengono nominati « quarantotto *philosophes*, scienziati e studiosi per formare quel 'terzo che elegge', responsabile di scegliere gli altri novantasei membri » ⁽⁷⁰⁾. All'interno di questa « Gelehrtenrepublik » finalmente *repubblicana* si mette in luce il gruppo dei c.d. *Idéologues*, il cui « quartier generale » ⁽⁷¹⁾ è costituito dalla *classe di scienze etiche e politiche*. Di questo gruppo fanno parte uomini come Destutt de Tracy e Sieyès. È proprio *in primo luogo* in qualità di componente di tale prestigiosissima istituzione scientifica e solo *in secondo luogo* di componente del corpo legislativo, della Convenzione, e infine in *terzo luogo* di influente uomo politico che Sieyès viene presentato da Theremin nella sua lettera a Kant ⁽⁷²⁾. La tesi secondo la quale il luogo istituzionale a cui Sieyès pensa nel momento in cui autorizza Theremin a entrare in corrispondenza con Kant possa essere davvero l'*Istituto di Francia* può essere inoltre corroborata dalla circostanza che proprio all'*Istituto di Francia* la *Classe di scienze etiche e politiche* organizza nel luglio 1797

⁽⁶⁸⁾ Vedi ivi, p. 693.

⁽⁶⁹⁾ Ivi, p. 695.

⁽⁷⁰⁾ *Ibidem*.

⁽⁷¹⁾ Ivi, p. 696.

⁽⁷²⁾ Sieyès rifiutò nell'ottobre 1795 l'elezione tra i cinque componenti del Direttorio (il che non toglie che egli non restasse tra i politici più potenti del momento). Vedi ivi, p. 704. Va anche tenuto presente l'atteggiamento perlomeno ambivalente di Sieyès nei confronti della costituzione appena approvata. Furet e Richet ricordano che Sieyès, « profondamente ferito » dalla bocciatura in sede di discussione di alcune sue proposte, si dimostrò successivamente « sempre ostile alla Costituzione ». FURET, RICHET, *La rivoluzione francese*, cit., p. 383.

una conferenza di Jean-Baptiste-Claude Delisle de Sales su di un tema centrale della *Pace Perpetua* di Kant, quello della collaborazione internazionale tra gli stati repubblicani, tra i « königliche Völker » ai fini dell'organizzazione della pace ⁽⁷³⁾.

4. *La questione del nesso tra il (mancato) contatto tra Kant e Sieyès e l'Articolo segreto ovvero: quando vengono pubblicate la « Neue vermehrte Auflage », la versione francese e quella inglese nel 1796?*

Il collegamento fatto da Georg Cavallar tra il passo del *Geheimer Artikel* sui « Philosophenkönige » ⁽⁷⁴⁾ e la lettera a Kiesewetter del 17 ottobre 1795 e la rinuncia alla comunicazione 'di carattere politico' con Sieyès è senz'altro pertinente. In un altro passo della sua monografia, questa volta nella parte dedicata al *Geheimer Artikel*, Cavallar, dopo aver detto che Kant segue Aristotele « wenn er die Rolle der Philosophen als die der Ratgeber und nicht der politisch Handelnden bestimmt » ⁽⁷⁵⁾, « quando egli determina il ruolo dei filosofi come quello dei consulenti e non di coloro che agiscono politicamente », lascia cadere con *nonchalance* l'importante osservazione:

Vielleicht liegt hier einer der Gründe, warum Kant die 'Eintrittskarte' in die französische Politik retournierte [...] ⁽⁷⁶⁾.

La tesi che si vuol sostenere qui è che il collegamento tra il 'gran rifiuto' di Kant e la concezione sviluppata da Kant del rapporto tra la filosofia e la politica ovvero il diritto nel *Geheimer Artikel*, nell'*Articolo segreto* è molto più stretto di quanto ipotizzato da Cavallar. Nella letteratura su *Zum ewigen Frieden* non è stata finora valorizzata, per quanto posso vedere, l'importante circostanza che Kant pubblica il *Geheimer Artikel* non nella prima edizione del 1795, ma nella « neue vermehrte Auflage » del 1796 di *Zum ewigen Frieden*, che rispetto al testo del 1795 presenta fundamentalmente

⁽⁷³⁾ Vedi ISRAEL, *La rivoluzione francese*, cit., p. 697.

⁽⁷⁴⁾ Vedi sopra *sub D*), II), 2).

⁽⁷⁵⁾ CAVALLAR, *Pax Kantiana*, cit., p. 338.

⁽⁷⁶⁾ *Ibidem*. Corsivo mio. « Forse qui sta una delle ragioni per cui Kant ha restituito il 'biglietto di ingresso' nella politica francese [...] ».

solo un'importante aggiunta, e cioè proprio il *Geheimer Artikel* con il suo *Philosophen-Könige-Satz*. Se si considera che Kant riceve la lettera di Theremin ai primi di febbraio del 1796 e che pubblica la smentita sulle « Königsbergische Gelehrte und Politische Zeitungen » ai primi di marzo del 1796, per la precisione il 7 marzo, rispondendo poi due giorni dopo, il 9 marzo a Theremin, va analizzato con maggior attenzione il possibile legame non solo dal punto di vista ermeneutico e 'sistematico', ma anche e soprattutto dal punto di vista 'produttivo' ovvero 'genetico' tra il testo del *Geheimer Artikel* pubblicato nel 1796 e la 'faccenda francese', la 'sfida' giunta dalla cerchia di Sieyès con il conseguente 'gran rifiuto' di Kant. In altri termini: esiste un collegamento tra la « neue vermehrte Auflage », nella quale compare il *Geheimer Artikel* con il suo *Philosophen-Könige-Satz* e le corrispondenti versioni francesi, inglesi del 1796 con il 'confronto' tra Kant e Sieyès (per quel che riguarda Kant, da circa metà febbraio 1796 al 9 marzo dello stesso anno)? E se sì, di quale tipo è tale collegamento? In particolare: è plausibile la tesi secondo la quale il *Geheimer Artikel* ovvero la parte del *Geheimer Artikel* sui *Philosophenkönige* sarebbe stata scritta soprattutto come risposta pubblica al 'Re-filosofo' Sieyès?

Per poter sostenere una tale tesi si deve ritenere che Kant scriva la parte del *Geheimer Artikel* sui *Philosophenkönige* nel periodo che va dalla ricezione della lettera di Theremin, da metà febbraio 1796 in avanti, nello stesso lasso di tempo della — oppure successivamente alla — produzione della smentita nelle « Königsbergische Gelehrte und Politische Zeitungen » di un mese più tardi, del 7 marzo 1796, e dell'immediatamente successiva spedizione della lettera di risposta a Theremin, il 9 marzo 1796. E che quindi la « neue vermehrte Auflage » le versioni in francese e in inglese del 1796, tutte contenenti il *Geheimer Artikel*, vengano pubblicate successivamente, e cioè nella finestra temporale che va da aprile a dicembre 1796.

Possiamo inoltre considerare come verosimile che nel caso in cui il *Geheimer Artikel* sia stato invece scritto prima della ricezione da parte di Kant della lettera di Theremin del 6 febbraio 1796 esso sia stato scritto tra ottobre 1795 e inizio febbraio 1796, entro una finestra temporale di quattro mesi circa, considerato che la 'prima edizione' di *Zum ewigen Frieden* viene stampata per la *Michaelis-Messe*, la fiera

d'autunno del 1795 ⁽⁷⁷⁾, e che sembra francamente inverosimile che Kant abbia chiuso il libro mandandolo in stampa senza inserire un testo così importante come il *Geheimer Artikel*, qualora lo avesse già avuto pronto.

- a) *La questione della pubblicazione della « Neue vermehrte Auflage » ovvero delle corrispondenti versioni francesi e inglese nel 1796.*

Quando viene scritto il *Geheimer Artikel* ovvero la parte di esso relativa ai « Philosophen-Könige »? In assenza di indicazioni precise al riguardo, questo quesito si trasforma in quello meno difficile: quando viene pubblicata la versione di *Zum ewigen Frieden* contenente il *Geheimer Artikel*? La letteratura sul punto non ci dice moltissimo. Sappiamo che il manoscritto viene offerto all'editore Nicolovius in una lettera del 13 agosto 1795, alla quale Nicolovius risponde immediatamente, lo stesso giorno, accettando. Sappiamo che Kant il 15 ottobre del 1795 comunica in una lettera al suo allievo Kiesewetter che l'editore Nicolovius gli farà avere copia di *Zum ewigen Frieden*. Sappiamo anche che la prima stampa, *Zum ewigen Frieden*, Ein philosophischer Entwurf, Königsberg, bey Friedrich Nicolovius, 1795, 104 Seiten, 8., viene pubblicata per la *Michaelis-Messe*, la fiera dell'autunno 1795. Dell'avvenuta pubblicazione per la *Michaelis-Messe* del 1795 dà tra l'altro notizia l'editore di Kant Nicolovius in un'inserzione sull'*Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur-Zeitung* dell'anno successivo, precisamente il 23 aprile 1796:

[...] In der Michaelis-Messe 1795 waren neue: [...] Kant (Immanuel) Zum ewigen Frieden ein philosophischer Entwurf. Königsberg. 8. Friedrich Nicolovius ⁽⁷⁸⁾.

⁽⁷⁷⁾ Si veda qui la Lettera a Johann Gottfried Carl Christian Kiesewetter del 15 ottobre 1795, N. 683 in *Kant's Gesammelte Schriften*, a cura della Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. XII, Zweite Abteilung: *Briefwechsel*, Band III 1795-1803 *Anhang*, Zweite Auflage, Berlin und Leipzig 1922, p. 45.

⁽⁷⁸⁾ *Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur-Zeitung* Numero 52 Sonnabends den 23. April 1796, colonna 425 ss., colonna 429. « [...] Nella Michaelis-Messe del 1795 erano nuovi: [...] Kant (Immanuel) Zum ewigen Frieden ein philosophischer Entwurf. Königsberg. 8. Friedrich Nicolovius ».

Sappiamo inoltre che ben presto i primi 2.000 esemplari stampati vengono esauriti e che l'editore Nicolovius ancora nel 1795 provvede a fare una ristampa di ulteriori 1.500 esemplari ⁽⁷⁹⁾ con un foglio di correzioni con il titolo *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, Königsberg, bey Friedrich Nicolovius, 1795, 104 Seiten, und ein Blatt Verbesserungen*. Ancora nel 1795 viene approntata a Berna una traduzione in francese, della quale tra gli altri riferiscono Schubert e Malter ⁽⁸⁰⁾, ma che purtroppo non sono stato in grado di rintracciare. Secondo Schubert sarebbe stata proprio l'insoddisfazione per questa traduzione, addirittura « verstümmelt », « monca », a spingere Kant a organizzare per i tipi di Nicolovius una 'traduzione ufficiale' da pubblicare al più presto, *assieme* alla 'seconda edizione' tedesca:

Mit dieser zweiten Ausgabe erschien gleichzeitig eine Französische Übersetzung bei Nicolovius unter den Augen des Verfassers, da bereits im Jahre vorher zu Bern unter dem Titel 'Projects de paix perpetuelle', 8., eine verstümmelte zur Unzufriedenheit des Verfassers und des Verlegers bekannt gemacht war ⁽⁸¹⁾.

⁽⁷⁹⁾ Vedi MALTER, *Nachwort*, cit., p. 72, rifacendosi a una lettera di Sophie Remaurus a C.L. Reinhold del 3 dicembre 1795. Schubert parla di 1.500 esemplari per la prima tiratura e altri 1.500 per la « neue vermehrte Auflage » del 1796, senza ricordare la seconda ristampa del 1795. Vedi FRIEDRICH WILHELM SCHUBERT, *Vorrede*, in *Immanuel Kant's Sämtliche Werke*, a cura di Karl Rosenkranz e Friedrich Wilhelm Schubert, Siebenten Theils erste Abtheilung, *Immanuel Kant's Kleine Anthropologisch-Praktische Schriften*, a cura di Friedrich Wilhelm Schubert, Leipzig 1838, pp. V ss., p. XIII.

⁽⁸⁰⁾ Vedi MALTER, *Nachwort*, cit., p. 82. Heinrich Maier, l'editore di *Zum ewigen Frieden* per la *Akademie-Ausgabe*, non ne fa menzione e di 'non tedesco' ricorda solo la traduzione in francese 'ufficiale' pubblicata da Nicolovius nel 1796. *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Königliche Preußische Akademie der Wissenschaften, Erste Abtheilung: *Werke*, Band VIII Abhandlungen nach 1781, Neudruck, Berlin und Leipzig 1923, pp. 507 s., p. 508.

⁽⁸¹⁾ SCHUBERT, *Vorrede*, cit., pp. XIII s. « Contemporaneamente a questa seconda edizione fu pubblicata una traduzione francese presso Nicolovius sotto gli occhi dell'autore, poiché una mutilata era già uscita a Berna l'anno precedente con il titolo 'Projects de paix perpetuelle', 8°, con insoddisfazione dell'autore e dell'editore ». Analogamente si esprime Karl Vorländer: « Diese letztere [la trad. del 1795 di Berna] hatte aber den Text so schlecht und verstümmelt gebraucht, daß Verfasser und Verleger alsbald für eine unter ihren Augen in Königsberg bei Nicolovius selbst erscheinende sorgten [...] ». IMMANUEL KANT, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, a cura di Karl Vorländer, Hamburg 1913, *Einleitung des Herausgebers*, pp. VII

Le due versioni, la ‘seconda edizione’ tedesca e la *traduzione* in francese sarebbero così state pubblicate « gleichzeitig », « contemporaneamente ». Più preciso è invece il lavoro di Rudolf Malter, che osserva, come vedremo tra poco, correttamente che la « Übersetzung ins Französische [...] erschien in Königsberg noch vor Publikation der zweiten Auflage » ⁽⁸²⁾, purtroppo senza indicare la fonte di quanto da lui sostenuto. Per quel che concerne la versione tedesca, si tratta di una « neue vermehrte Auflage », *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, neue vermehrte Auflage, Königsberg, bey Friedrich Nicolovius, 1796* (134 pagine), che contiene il *Zweiter Zusatz Geheimer Artikel zum ewigen Frieden*. Quanto alla ‘corrispondente’ versione francese, anch’essa contiene il *Geheimer Artikel* con il titolo significativo « *Projet de paix perpétuelle. Essai philosophique par Emmanuel Kant. Traduit de l’allemand avec un nouveau supplément de l’auteur, Königsberg, 1796, chez Frédéric Nicolovius [114 pagine]* ». Sempre nel 1796 a Parigi viene inoltre pubblicata con il titolo *Projet de paix perpétuelle. Essai philosophique par Emmanuel Kant. Traduit de l’allemand avec un nouveau supplément de l’auteur. A Paris chez Jansen et Perronneau, imprimeurs-libraires, Place du Museum. An IV* (1796) una versione che, per quel che posso vedere, è identica ⁽⁸³⁾ rispetto a quella curata da Kant per i tipi di Nicolovius ⁽⁸⁴⁾. Sappiamo inoltre

ss., p. XLII. « Quest’ultima [la trad. del 1795 di Berna], però, aveva usato il testo così male e l’aveva così mutilato che l’autore e l’editore fecero presto in modo che ne venisse pubblicata una sotto i loro occhi a Königsberg presso lo stesso Nicolovius [...] ». Sempre Vorländer scrive nella sua biografia di Kant: « So sorgten Verfasser und Verleger für eine unter ihren Augen bei dem letzteren (Nicolovius) selbst erscheinende (1796), die bereits die Zusätze der zweiten Originalausgabe bringen konnte, übrigens von den Parisern als hart empfunden wurde ». VORLÄNDER, *Immanuel Kant*, cit., p. 254. « Così l’autore e l’editore fecero in modo che ne venisse pubblicata una sotto i loro occhi presso quest’ultimo (Nicolovius) stesso (1796), che era già in grado di portare le aggiunte della seconda edizione originale, tra l’altro ritenuta ostica dai parigini ».

⁽⁸²⁾ MALTER, *Nachwort*, cit., p. 82.

⁽⁸³⁾ « [S]on exacte réplique ». AZOUVI, BOUREL, *De Königsberg à Paris*, cit., p. 69. Si tratta della copia messa a disposizione *online* dalla Biblioteca Nazionale Francese.

⁽⁸⁴⁾ La qual cosa del resto si può già ipotizzare alla luce del tenore letterale dell’annuncio della loro pubblicazione nel *Magasin Encyclopédique, ou Journal des sciences, des Lettres et des Arts*, rédigé par Millin, Noel et Warens, Tome Sixième, Paris 1795, p. 426, che recita: « On publiera bientôt une traduction française de cet ouvrage ».

che sempre nel 1796 viene pubblicata una traduzione in inglese, che pure contiene il *Geheimer Artikel*, *Project for a Perpetual Peace. A philosophical Essay by Emanuel Kant Professor of Philosophy at Königsberg (sic!) Translated from the German. London, Printed by Stephen Couchman, For Vernor and Hood, Birchinlane, Cornhill 1796* ⁽⁸⁵⁾.

Il problema è quindi quello di collocare il più precisamente possibile dal punto di vista temporale i tre testi all'interno del 1796 per capire se il *Geheimer Artikel* o meglio: la sua 'coda' con il « Philosophen-Könige-Satz » possa essere stato generato proprio durante la 'Crisi di Sieyès'.

aa) *Le traduzioni in francese del 1796.*

Iniziamo dalle traduzioni in francese. In una lettera da Francoforte sul Meno del 27 febbraio 1796 Samuel Thomas Soemmering menziona in modo generico la « edizione in francese » di *Zum ewigen Frieden*. Soemmering scrive:

[...] Wir freuen uns hier sämtlich auf die französische Ausgabe Ihres unübertrefflichen Werks zum Ewigen Frieden welches uns hier mehr am Rhein interessieren muß. Gewiss wünschen wir ihm von ganzer Seele volle Beherzigung. Mit Achtung und Dankbarkeit Ihr Soemmering ⁽⁸⁶⁾.

Non è per nulla chiaro a quale traduzione Soemmering si riferisca. Potrebbe riferirsi alla traduzione già effettuata a Berna

chez Frédéric Nicolovius, libraire à Koenigsberg, en Prusse; et chez H. J. Jansen et compagnie [...] à Paris ».

⁽⁸⁵⁾ In realtà sempre nel 1796 viene pubblicata anche una traduzione in danese con il titolo *Den ewige Fred. Et philosophisk Udkast af Immanuel Kant Fordansket med en oplysende Commentar Kiøbenhavn 1796*, pp. 91, che ho potuto consultare nella versione digitalizzata della Royal Library di Copenaghen. Si tratta però di una traduzione dell'edizione del 1795 che non include il *Geheimer Artikel* e quindi ai fini dell'indicazione dell'arco temporale nel quale può essere stato scritto ovvero pubblicato il « Philosophen-Könige-Satz » è poco rilevante. Cfr. KANT, *Den ewige Fred*, cit., p. 56.

⁽⁸⁶⁾ Lettera di Samuel Thomas Soemmering del 27 febbraio 1796, in *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, Band XII, Zweite Abteilung: *Briefwechsel*, Band III, 1795-1803, Berlin 1902, N. 659, p. 60. « Qui siamo tutti contenti per l'edizione francese della sua insuperabile opera per la Pace perpetua, che deve interessarci di più qui sul Reno. Certamente le auguriamo il più grande successo con tutto il cuore. Con rispetto e gratitudine, il Suo Soemmering ».

oppure alla traduzione che Kant e Nicolovius stanno approntando, oppure infine alla traduzione che sta per essere pubblicata a Parigi, delle quali hanno in qualche modo avuto notizia. Dico « stanno approntando » perché possiamo escludere che Soemmering si riferisca a un testo già pubblicato in francese nel 1796, salvo il caso in cui si riferisca proprio all'edizione di Berna del 1795. *Da un lato* la versione parigina presso Jansen e Perronneau non viene pubblicata prima del 10 agosto 1796, come possiamo assumere in considerazione di una dichiarazione di Jansen a tutela del diritto di autore dei traduttori dell'opera, firmata « il 23 termidoro dell'anno 4 della Repubblica francese », cioè il 10 agosto 1796. *Dall'altro lato*, e soprattutto: possiamo assumere che Soemmering non si riferisca nemmeno all'*avvenuta* pubblicazione, ma eventualmente solo alla prospettata pubblicazione *in un prossimo futuro* di altro testo, e specificatamente proprio della versione francese che sta per essere approntata a Königsberg da Nicolovius sotto la supervisione di Kant nel 1796. Infatti nel Numero 50 dell'*Intelligenzblatt* della *Allgemeine Literatur-Zeitung* di sabato 16 aprile 1796 l'editore fa inserire il seguente annuncio:

Zur nächsten Jubilatemesse erscheint in meinem Verlag von der Schrift Kant, Immanuel zum ewigen Frieden ein philosophischer Entwurf, 8. Königsberg eine französische Übersetzung, welche von einem Sprach- und Sachkundigen Mann bearbeitet, und mit einem neuen *Zusatz geheimer Artikel zum ewigen Frieden* vom Verfasser vermehrt ist. Friedrich Nicolovius ⁽⁸⁷⁾.

Nicolovius annuncia al *Publikum* dei lettori che *per la prossima Jubilatemesse*, per la prossima fiera di primavera verrà pubblicata « una traduzione in francese, che è fatta da un uomo competente da

(87) *Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur-Zeitung* Numero 50, Sonnabends den 16. April 1796, col. 409 ss., col. 415. « Per la prossima *Jubilatemesse* viene pubblicata presso la mia casa editrice una traduzione francese dell'opera Kant, Immanuel per la Pace Perpetua, 8° Königsberg, che è stata curata da un uomo che conosce la lingua e l'argomento, ed è stata aumentata dall'autore con un nuovo *Supplemento Articolo segreto per la Pace perpetua*. Friedrich Nicolovius ». A questa inserzione di Nicolovius rimandano Manfred Buhr e Steffen Dietsch nell'annotare la recensione negli *Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes*. IMMANUEL KANT, *Zum ewigen Frieden. Mit Texten zur Rezeption 1796-1800*, a cura di Manfred Buhr e Steffen Dietsch, Leipzig 1984, p. 76, p. 308 nota 29.

un punto di vista linguistico e scientifico [...] dello scritto Kant, Immanuel zum ewigen Frieden ein philosophischer Entwurf, 8., con l'aggiunta da parte dell'autore di un nuovo Supplemento Articolo segreto per la Pace perpetua [...] ». La traduzione in francese fatta sotto la supervisione di Kant per Nicolovius a Königsberg non viene quindi pubblicata prima della *Jubilatemesse*, della fiera di primavera del 1796. Se consideriamo che il fascicolo dell'*Intelligenzblatt* della *Allgemeine Literatur Zeitung* con l'annuncio di Nicolovius reca la data del 16 aprile 1796, essa, cioè per la precisione la traduzione in francese dell'edizione del 1795 con l'aggiunta del *Geheimer Artikel* o meglio: dell'*Article secret*, non viene pubblicata prima della seconda metà di aprile 1796. Quanto sostenuto viene corroborato alla luce di un'altra fonte. Nel *terzo fascicolo* del 1796 degli « *Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes von einer Gesellschaft gelehrter Männer* »⁽⁸⁸⁾ viene pubblicata, per quanto sono in grado di vedere, la prima recensione del trattato di Kant che menzioni il *Geheimer Artikel*. La recensione di *Zum ewigen Frieden* in questione ha ancora come oggetto il testo del 1795, il testo privo del *Geheimer Artikel* e pubblicato nell'ottobre 1795 ma, circostanza assai interessante, il recensore⁽⁸⁹⁾ ricorda già la traduzione in francese del 1796 per i tipi di Nicolovius approntata sotto la supervisione di Kant e uscita con il significativo titolo « *Projet de paix perpétuelle. Essai philosophique par Emmanuel Kant. Traduit de l'allemand avec un nouveau supplément de l'auteur 1796* », che mette in risalto il nuovo *Zusatz*, il nuovo *Supplemento* inserito da Kant, citandolo nella sua interezza in francese a chiusura del testo della recensione⁽⁹⁰⁾. Il che fa sorgere il fondato sospetto che Kant

⁽⁸⁸⁾ *Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes von einer Gesellschaft gelehrter Männer*, a cura di Ludwig Heinrich Jakob, Zweiter Jahrgang 1796, Leipzig, 3. Stück, Rezension, pp. 436 ss.

⁽⁸⁹⁾ Secondo Alberto Burgio si tratta dello stesso editore della Rivista, cioè di Ludwig Heinrich Jakob, professore di filosofia ad Halle. Vedi BURGIO, *Per una storia dell'idea di pace perpetua*, cit., p. 149 nota 85.

⁽⁹⁰⁾ « *Zugleich zeigen wir auch an, dass eine französische Übersetzung von dieser Schrift bei dem obigen Verleger erschienen ist, unter dem Titel: Projet de Paix Perpetuelle. Essai philosophique par Emmanuel Kant. Traduit de l'Allemand avec un nouveau Supplement de l'Auteur 1796. Die Uebersetzung läßt sich gut lesen. Die naive und originelle Manier des Verfassers ist freilich hie und da vermischt, dafür aber haben*

abbia pubblicato presso Nicolovius *prima l'edizione aggiornata in francese* con l'aggiunta del *Geheimer Artikel* e del «Philosophen-König-Satz» per soddisfare la richiesta dei lettori francesi ⁽⁹¹⁾ e anche, perché no?, per dare il più velocemente possibile a Sieyès e ai suoi una risposta anche a livello teorico, e solo in seguito la 'seconda edizione' tedesca con il *Geheimer Artikel*, la «neue vermehrte Auflage» del 1796. Altrimenti perché riportare per intero tutto il nuovo testo del *Geheimer Artikel* per i lettori di lingua tedesca, se questi avevano una nuova edizione già a portata di mano? L'ipotesi più verosimile è che il recensore avesse a sua disposizione oltre all'edizione recensita, e cioè quella del 1795 — naturalmente priva del *Geheimer Artikel* —, solo l'edizione francese curata da Kant e pubblicata da Nicolovius nel 1796 e che quindi non avesse ancora alcuna notizia della 'nuova edizione' in tedesco, proprio perché questa non era stata ancora pubblicata. Gli *Annalen*, editi da Ludwig Heinrich Jakob, uscivano con una periodicità di 4 fascicoli l'anno. Nella *Nachricht* di apertura del terzo fascicolo, nel quale si trova la recensione, vengono indicati i nuovi libri della *Verlagshandlung* in uscita alla *Michaelismesse*, alla 'Fiera d'autunno'. Il quarto fascicolo del 1796 non viene chiuso prima del gennaio 1797, dal momento che esso reca una *Nachricht*, una notizia dell'editore, del 10 gennaio 1797. Possiamo quindi assumere che il terzo fascicolo sia stato pubblicato secondo i tempi annunciati programmaticamente dalla Rivista nel 'terzo trimestre', e precisamente nel periodo

manche Stellen durch die Leichtigkeit des Vortrags mehr Licht erhalten. Der Zusatz, welcher auf dem Titel angezeigt wird, findet sich S. 65 u. f. ... [...]. Er kann zur Probe der Sprache des Uebersetzers dienen und lautet wortwörtlich so: [...]». *Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes von einer Gesellschaft gelehrter Männer*, a cura di Ludwig Heinrich Jakob, Zweiter Jahrgang 1796, Leipzig, 3. Stück, Recensione di *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Versuch* [sic!] von Immanuel Kant. 1795, pp. 436 ss., col. 443 s. «Allo stesso tempo segnaliamo anche è uscita una traduzione francese di questo scritto presso l'editore di cui sopra con il titolo: *Projet de Paix Perpétuelle. Essai philosophique par Emmanuel Kant. Traduit de l'Allemand avec un nouveau Supplément de l'Auteur* 1796. La traduzione si legge bene. La maniera naïf e originale dell'autore in verità si insinua qua e là, ma alcuni passaggi sono stati alleggeriti dalla scioltezza della scrittura. Il supplemento, che è indicato nel titolo, si trova a p. 65 e seguente. [...]. Può servire come test delle abilità linguistiche del traduttore e recita letteralmente come segue: [...]».

(91) In questo senso già almeno MALTER, *Nachwort*, cit., p. 82.

che va *da luglio 1796 a settembre, eventualmente ottobre 1796* e che esso sia stato ‘chiuso’ poco prima. Se le cose stanno così, allora possiamo assumere che la recensione sia stata ‘chiusa’ dal direttore con l’aggiunta della considerazione della traduzione francese e la citazione dell’intero *Geheimer Artikel* in francese tra aprile/maggio e settembre/ottobre 1796. Alla luce della recensione negli *Annalen* è quindi plausibile sostenere che il *Geheimer Artikel* è stato pubblicato da Kant nell’edizione francese nel periodo che va *da gennaio 1796 a settembre 1796*. Il che non contraddice quanto si evince dall’inserzione fatta da Nicolovius. Sussiste quindi un ampio margine temporale per sostenere la tesi secondo la quale alla luce della considerazione delle traduzioni in francese di *Zum ewigen Frieden* il *Geheimer Artikel* ovvero la parte di esso relativa ai «Philosophenkönige» potrebbe trovarsi in stretta connessione con il rifiuto di Kant a fare il «Philosophenkönig» alla ‘corte repubblicana’ di Sieyès.

bb) *La traduzione in inglese del 1796.*

Veniamo ora alla traduzione in inglese, anch’essa del 1796. Nella *Appendix* della *Monthly Review* n. 20 del 1796 a p. 486 ss. si trova una recensione di *Zum ewigen Frieden* di Thomas Beddoes. Tale recensione ha per oggetto ancora la prima edizione del 1795 e non fa alcuna menzione di successive edizioni né tantomeno dell’*Articolo segreto*. Monika Class colloca temporalmente tale recensione nell’agosto 1796, dicendo che essa avviene «circa due mesi prima della pubblicazione della traduzione inglese»⁽⁹²⁾, avvenuta a ottobre 1796⁽⁹³⁾. Sempre Class ricorda che lo stesso Beddoes, «Coleridge’s Bristol mentor», in una lettera del 28 marzo 1796 all’editore del *Monthly Magazine* pubblicata nel maggio 1796 «[...] advocated

⁽⁹²⁾ «[a]bout two months prior to the publication of the English translation». MONIKA CLASS, *Coleridge and Kantian Ideas in England 1796-1817*, London/New York 2012, p. 99.

⁽⁹³⁾ Vedi sul punto Class, *ivi*, p. 30, con rinvio a G. MICHELI, *The early reception of Kant’s Thought in England 1785-1805*, in *Kant and his Influence*, G. M. Ross and T. Mcwalter (eds.), Bristol 1990, pp. 202-314, p. 277, nonché p. 2 con rinvio sempre a Micheli, p. 232.

the translation of Kant's works »⁽⁹⁴⁾, « patrocinò la traduzione delle opere di Kant ». In altre parole, la traduzione inglese recante anch'essa il *Geheimer Artikel* sarebbe dell'ottobre 1796. In ogni caso, resta il fatto che la recensione di Beddoes non menziona alcuna traduzione in inglese e nemmeno traduzioni 'nuove' o 'ampliate', ma solamente l'edizione del 1795. Il che depone per la tesi che colloca la traduzione in inglese in un arco temporale che *non* inizia *prima di giugno o luglio* 1796⁽⁹⁵⁾.

cc) La « *Neue vermehrte Auflage* » di *Per la Pace perpetua*.

Resta infine la questione della collocazione temporale nel 1796 della « *neue vermehrte Auflage* », in breve: della 'seconda edizione' con lo *Articolo segreto*. Come già anticipato, nella letteratura la si è considerata in stretta simbiosi con la traduzione in francese pubblicata a Königsberg⁽⁹⁶⁾. Allen W. Wood osserva che essa *non* è stata pubblicata « [...] vor Januar 1796 »⁽⁹⁷⁾, « [...] prima di gennaio 1796 ». Rudolf Malter, come già ricordato, dice invece, purtroppo senza indicare la sua fonte, che la seconda edizione tedesca segue la pubblicazione dell'edizione francese pubblicata a Königsberg presso Nicolovius sotto la 'direzione' dello stesso Kant, mettendo tra l'altro in collegamento la pianificazione della traduzione in francese con la previsione da parte di Kant e del suo editore del « großes Interesse » che *Zum ewigen Frieden* avrebbe destato nel « revolutionäre[s] Frankreich »⁽⁹⁸⁾. In effetti ci sono una serie di elementi che propendono per considerare la 'seconda edizione' tedesca come successiva di alcuni mesi rispetto alla suddetta traduzione in francese. Innanzitutto e fondamentalmente ci soccorre di nuovo l'editore di Kant, Nicolovius. Nell'*Intelligenzblatt* della *Allgemeine*

⁽⁹⁴⁾ CLASS, *Coleridge and Kantian Ideas in England*, cit., p. 2; la rivista in questione è « *Monthly Magazine* », N. 4 [1796], pp. 265-267.

⁽⁹⁵⁾ Secondo Micheli la prima recensione di tale traduzione viene pubblicata a gennaio 1797. Vedi MICHELI, *The early reception*, cit., p. 278.

⁽⁹⁶⁾ Vedi sopra *sub* II, 4), a).

⁽⁹⁷⁾ ALLEN W. WOOD, *Kants Entwurf für einen ewigen Frieden*, in *Zum ewigen Frieden. Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, a cura di Reinhard Merkel, Roland Wittmann, Frankfurt am Main 1996, pp. 67 ss., p. 67 nota 1.

⁽⁹⁸⁾ Vedi MALTER, *Nachwort*, cit., p. 82.

Literatur-Zeitung del 19 ottobre 1796 egli fa pubblicare la seguente inserzione:

Bey Friedrich Nicolovius Buchhändler, zu Königsberg, sind in der Michaelis-Messe folgende neue Bücher erschienen: [...] Kant, (Immanuel), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Gr. 8. Desselben *zum ewigen Frieden*, ein philosophischer Entwurf. *Neue vermehrte Auflage*. 8. 8 gr. ⁽⁹⁹⁾.

Nicolovius comunica che sono stati pubblicati per la *Michaelismesse*, la fiera d'autunno, tra gli altri due libri di Kant, i *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* e la « *Neue vermehrte Auflage* » di *Zum ewigen Frieden*. Il che vuol dire che la « neue vermehrte Auflage », contenente il *Geheimer Artikel*, non è stata pubblicata prima del settembre 1796 e quindi ha seguito di mesi la pubblicazione della corrispondente edizione in francese, uscita per la *Jubiläummesse*, cioè per la primavera dello stesso anno 1796. Tale tesi viene anche confermata dalla ricezione della 'seconda edizione'. Se consideriamo le numerose recensioni del 1796 di *Zum ewigen Frieden*, tutte, con l'importante e già considerata ⁽¹⁰⁰⁾ eccezione della recensione negli « *Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes von einer Gesellschaft gelehrter Männer* », si riferiscono all'edizione del 1795, senza menzionare per nulla la 'seconda edizione' contenente il *Geheimer Artikel*. Il che significa che i recensori avevano a disposizione solo il testo pubblicato del 1795 e che Kant non aveva ancora pubblicato la « neue vermehrte Auflage ». Ma passiamo ad analizzare le recensioni in dettaglio. Abbiamo *in primo luogo* una recensione del 14 gennaio 1796 nelle *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*. Tale recensione si riferisce chiaramente all'edizione del 1795 ⁽¹⁰¹⁾, dal momento che indica il numero di pagine, e cioè 104 pagine, di questa edizione e non fa del resto alcun riferimento al *Geheimer Artikel*. Poi abbiamo la già considerata

⁽⁹⁹⁾ *Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur-Zeitung*, N. 140, Mittwoch den 19. Oktober 1796, col. 1177 ss., col. 1183 s., col. 1183. « I seguenti nuovi libri sono stati pubblicati da Friedrich Nicolovius, libraio in Königsberg, alla Michaelismesse: [...] Kant, (Immanuel), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Gr. 8. Desselben *zum ewigen Frieden*, ein philosophischer Entwurf. Nuova edizione ampliata. 8. 8 gr. ».

⁽¹⁰⁰⁾ Vedi sopra nel testo *sub D*), 4), *aa*).

⁽¹⁰¹⁾ *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*, erster Band, 8. Stück, 14. Januar 1796, pp. 73 ss., pp. 77 ss., p. 77.

recensione nel 3. Stück del 1796 degli *Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes von einer Gesellschaft gelehrter Männer* ⁽¹⁰²⁾. Essa, come già ricordato, recensisce la versione del 1795 e ricorda la versione francese uscita per i tipi di Nicolovius a Königsberg riportando alla lettera tutto il testo del *Geheimer Artikel* in francese. In terzo luogo il trattato sulla pace perpetua di Kant viene recensito nelle *Gothaische gelehrte Zeitungen* in due parti, pubblicate il 2 marzo 1796 e il 5 marzo 1796 ⁽¹⁰³⁾. Anche qui si tratta chiaramente di una recensione ancora della edizione del 1795, dal momento che si indica a p. 140 proprio tale edizione, con menzione dell'anno di pubblicazione e del numero di pagine complessive, 104 ⁽¹⁰⁴⁾. Nella dettagliata e articolata recensione viene dato ampio spazio all'illustrazione della parte dedicata alla « Garantie des ewigen Friedens » (a p. 145) passando quindi direttamente alla ampia considerazione dei due *Anhänge*, « Über die Mißhelligkeit zwischen der Moral und der Politik » (p. 146) e « Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral » (a p. 148), senza alcuna menzione del *Geheimer Artikel*. Alla luce di tale recensione, considerata la frequente cadenza della pubblicazione delle *Gothaische gelehrte Zeitungen* si può sostenere con plausibilità la tesi che la « neue vermehrte Auflage » del 1796 ovvero la versione francese dello stesso anno con il *Geheimer Artikel* non sono state pubblicate almeno fino a metà febbraio del 1796. Quanto alla recensione nel numero 112 dell'8 aprile 1796 della *Allgemeine Literatur-Zeitung* ⁽¹⁰⁵⁾, questa fa ancora riferimento all'edizione del 1795 e non conosce quindi né la « neue vermehrte Auflage » e nemmeno l'edizione francese del 1796. Infatti da un lato si indica come oggetto della recensione la versione del 1795 (col. 57) con le sue 104 pagine, dall'altra mancano riferimenti al *Geheimer Artikel*.

Già solo alla luce di tale recensione si può sostenere plausibilmente la tesi che fino a metà marzo 1796 non risultano pubblicate né

⁽¹⁰²⁾ *Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes von einer Gesellschaft gelehrter Männer*, a cura di Ludwig Heinrich Jakob, Halle 1796, 3. Stück, Rezension, pp. 209 ss., p. 436.

⁽¹⁰³⁾ *Gothaische gelehrte Zeitungen* del 2 marzo 1796, 17. Stück, pp. 140 ss. e del 5 marzo 1796, 18. Stück, pp. 145 ss.

⁽¹⁰⁴⁾ *Gothaische gelehrte Zeitungen* del 2 marzo 1796, 17. Stück, pp. 140 ss. p. 140.

⁽¹⁰⁵⁾ *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Jena 8. April 1796, col. 57 ss.

la « neue vermehrte Auflage » né la corrispondente versione francese. Veniamo quindi alla recensione di Fichte nel *Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten* del 1796 ⁽¹⁰⁶⁾. Anche qui viene indicata come oggetto della recensione l'edizione del 1795, 104 pagine in ottavo, e nemmeno viene menzionato da Fichte il *Geheimer Artikel* ⁽¹⁰⁷⁾.

Ci sono poi due recensioni di *Zum ewigen Frieden* nella rivista mensile *Deutschland*, sempre nel 1796. La prima si trova nel *zweites Stück* del febbraio 1796 ⁽¹⁰⁸⁾. Essa si riferisce sempre all'edizione di *Zum ewigen Frieden* del 1795 (con le sue 104 pagine). A pagina 266 inoltre ricorda 'solamente' « ein[en] Zusatz unter dem Titel: Von der Garantie des ewigen Friedens » per l'ovvia ragione che nell'edizione del 1795 vi è *un solo Zusatz* e poi, dopo essersi dedicata a tale supplemento, passa a ricostruire il contenuto dei due successivi *Anhänge*, senza menzionare alcun *Zweiter Zusatz Geheimer Artikel*.

La seconda recensione, di Friedrich Wilhelm Schlegel, si trova nel *siebentes Stück*, presumibilmente nel numero di luglio 1796. Schlegel recensisce ancora l'edizione del 1795. Dobbiamo quindi assumere che ancora a maggio del 1796 egli non avesse notizia di una 'seconda edizione'. Schlegel lavora qui su di un esemplare dell'edizione del 1795, come si evince dai riferimenti da lui fatti alle varie

⁽¹⁰⁶⁾ *Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten*, Jena, Bd. 4 (1796), pp. 81 ss.

⁽¹⁰⁷⁾ Nonostante si tratti del quarto volume del 1796, potrebbe però trattarsi di una recensione concepita addirittura all'inizio del 1796. Siegfried Wollgast dice per esempio che la recensione è uscita nel gennaio 1796. WOLLGAST, *Das Friedensdenken in Deutschland vom 16. Jb. bis auf Immanuel Kant und seine Zeit*, in « Sitzungsbericht der Leibniz Gesellschaft », 69 (2004), pp. 19-41, p. 35.

⁽¹⁰⁸⁾ *Deutschland*, Erster Band, Zweites Stück, Berlin 1796, pp. 263 ss. Debbo la datazione di tale fascicolo all'aiuto decisivo dell'amico Horst Zimmerhackl, che, su mia richiesta, ha molto gentilmente ordinato e fatto riprodurre per me le due recensioni nella Rivista *Deutschland*. Il collega, che ha potuto consultare il volume originale in cartaceo presso la *Staatsbibliothek* di München, mi ha spiegato che lo *erstes Stück* della Rivista *Deutschland* è uscito a gennaio 1796, dal momento che lo stesso Stück apre a p. 7 con un contributo intitolato « Zum neuen Jahr » e inoltre che nel *zweites Stück* a p. 257 l'editore si lamenta della circostanza che « jetzt, im Anfang des Februar », cioè ai primi di febbraio, non siano ancora usciti i fascicoli di gennaio di tutta una serie di importanti riviste tedesche; da questo si può quindi inferire *da un lato* che il *Zweites Stück* in questione è il fascicolo di febbraio 1796 e *dall'altro* che la recensione di *Zum ewigen Frieden* riportata a pp. 263 ss. è del febbraio 1796.

pagine di volta in volta citate. Così per esempio Schlegel cita le pagine da 94 a 97 sulla « Insurrektion », la qual cosa è corretta solo per l'edizione del 1795, dal momento che nell'edizione del 1796, in forza dell'inserimento del *Geheimer Artikel*, la « Insurrektion » è trattata da p. 100 a p. 103. Analogamente l'indicazione della nota a pp. 79 e 80 (si veda la recensione di Schlegel a p. 37) è corretta solo con riguardo all'edizione del 1795, mentre la nota in questione slitta nella 'seconda edizione' del 1796 a pp. 84, 85 e 86. Un analogo discorso vale per la citazione del passo finale a p. 104 di *Zum ewigen Frieden* (si veda a p. 36 il riferimento nella recensione di Schlegel), nel quale Kant dice che la « pace perpetua » non è per nulla una « leere Idee », ma « eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele [...] beständig näher kommt ». Qui la citazione delle pagine è corretta solo per l'edizione del 1795, mentre nell'edizione del 1796 il passo corrispondente citato si trova a p. 112. Sempre nel 1796 abbiamo inoltre una recensione inglese di Thomas Beddoes⁽¹⁰⁹⁾. Come già ricordato, tale recensione, che sarebbe dell'agosto 1796⁽¹¹⁰⁾, si riferisce espressamente alla prima edizione del 1795⁽¹¹¹⁾ senza menzionare successive edizioni e nemmeno il *Geheimer Artikel*. Il che permetterebbe di sostenere che il recensore inglese ancora a maggio o a giugno del 1796 non solo non possedesse una copia della seconda edizione tedesca ma soprattutto non disponesse nemmeno di una copia dell'edizione francese pubblicata per la *Jubilatemesse*, la fiera primaverile del 1796. Sempre nel 1796 viene infine pubblicata una recensione in svedese di Benjamin C. Höijer⁽¹¹²⁾ in una rivista svedese che ho potuto consultare solo in una traduzione in tedesco di Aila Wudtke, dalla quale non ho elementi per escludere che si tratti della recensione dell'edizione del 1795, dal momento che non viene menzionato e trattato il *Geheimer Artikel*.

(109) *Appendix* della *Monthly Review* n. 20 del 1796 a pp. 486 ss.

(110) Vedi CLASS, *Coleridge and Kantian Ideas in England*, cit., p. 99.

(111) Si veda l'indicazione del libro recensito: *Appendix* della *Monthly Review* n. 20 del 1796 a pp. 486 ss., p. 486: « [Art. II] *Zum ewigen Frieden*: i. e. To perpetual Peace, a philosophical Project. By Emanuel Kant. 8vo. pp. 104. Koenigsberg. 1795 ».

(112) [BENJAMIN H. HÖIJER], *Litteratur-Tidning* [Upsala], För ar 1796, 2. Bandets, 4. Häfte, tradotto in tedesco da Aila Wudtke in KANT, *Zum ewigen Frieden. Mit Texten*, cit., pp. 121 ss.

b) *Quando è stato scritto l'Articolo segreto ovvero la parte di esso sui « Philosophenkönige »?*

Una volta accertato che la « seconda edizione », cioè l'edizione comprensiva dell'integrazione, del *Zweiter Zusatz/ secondo supplemento* dato dal *Geheimer Artikel*, non è stata pubblicata nella sua versione francese prima della primavera del 1796 ovvero di fine aprile 1796 e nella sua versione tedesca, la « neue vermehrte Auflage », addirittura prima dell'autunno dello stesso anno ⁽¹¹³⁾, resta da rispondere all'ulteriore domanda: quando è stato scritto il *Zweiter Zusatz Geheimer Artikel* ovvero la parte di esso sui « Philosophenkönige » (e sui « königliche Völker »)? *Quattro* sono le risposte 'possibili'. *La prima*: Kant ha scritto il *Zweiter Zusatz Geheimer Artikel* ovvero la parte finale di esso sui « Philosophenkönige » e sui « königliche Völker » a partire dal momento in cui ha ricevuto la lettera di Theremin (dalla metà di febbraio 1796) fino al momento in cui ha risposto a Theremin stesso, in circa un mese. Il che significa che Kant ha lavorato 'allo stesso tempo', in un produttivo « Hin und Her », all'ideazione e scrittura del testo sui « Philosophenkönige » e della risposta a Theremin e Sieyès. Abbiamo qualcosa di non lontano dalla 'Poiesis', dal processo 'produttivo' nel senso di poietico, poetico, in forza del quale si delinea una 'sentenza', una 'decisione', qui nel caso di specie: il rifiuto della comunicazione di carattere non meramente letterario con i rivoluzionari francesi e 'allo stesso tempo' la produzione delle relative 'ragioni' e *viceversa* ⁽¹¹⁴⁾. *La seconda risposta*: Kant ha scritto il *Zweiter Zusatz Geheimer Artikel* ovvero la parte finale sui « Philosophenkönige » a partire dal momento in cui ha ricevuto la lettera di Theremin (dalla metà di febbraio 1796) fino

⁽¹¹³⁾ Per la traduzione inglese si può parlare di una pubblicazione nel mese di ottobre 1796. Vedi sopra nel testo *sub* D), 4), a), bb).

⁽¹¹⁴⁾ Vedi esemplarmente al riguardo con riferimento all'ambito del diritto WIETHÖLTER, *Zur Argumentation im Recht*, cit., pp. 102 ss., p. 105: « In der eindringlichsten Stellungnahme [= quella di Gertrude Lübke Wolff nel suo libro sull'argomentazione giuridica del 1981 dal titolo *Rechtsfolgen und Realfolgen — Welche Rolle können Folgenerwägungen in der juristischen Regel- und Begriffsbildung spielen?*: D. S.] wird dann genau beobachtet, wie wenig Recht und Juristen den anfallenden Aufgaben gewachsen sein können/werden. Sie durchschaut, verfolgt diese Einsicht freilich nicht weiter, daß die Rechts-Satz-Produktion — und zwar ganz rechtsbuchstäblich selbst, unmittelbar und gegenwärtig — betroffen ist ».

a un momento successivo a quello nel quale ha risposto a Theremin stesso, nel marzo 1796, concludendolo però nei giorni successivi, dal momento che l'edizione francese 'made in Königsberg' completa del *Geheimer Artikel* viene pubblicata per la *Jubilatemesse* del 1796.

La terza 'possibile' risposta è la seguente: il *Geheimer Artikel* ovvero la parte finale di esso sui « *Filosofi-re* » rappresenta una 'razionalizzazione' *ex post*, una sorta di 'motivazione' della risposta a Theremin. Il rifiuto di aprire una corrispondenza non meramente letteraria con Sieyès viene *successivamente* motivato, fondato con la costruzione di una netta divisione tra filosofia (e scienza) da una parte e diritto e politica dall'altra.

Infine ecco la quarta 'possibile' risposta: il *Geheimer Artikel* ovvero la parte finale di esso sui « *Filosofi-re* » e sui « *popoli regali* » viene ideato e scritto *prima* della ricezione della lettera di Theremin. Come accennato sopra, si tratterebbe in tal caso del periodo che va da ottobre 1795 ai primi di febbraio 1796. Si tratta senz'altro di una risposta del tutto legittima. Solo, va ammesso che si tratta proprio di una singolare coincidenza! Kant modifica il suo scritto con un'aggiunta che si applica alla perfezione al caso che gli si presenterà nei mesi immediatamente successivi con la davvero poco prevedibile lettera di Theremin: il tentativo di Sieyès e dei suoi collaboratori di farlo divenire addirittura « il filosofo della rivoluzione francese ». Anche la circostanza che Kant faccia pubblicare velocemente e comunque prima della 'nuova edizione tedesca' da Nicolovius la traduzione in francese già con l'aggiunta del *Geheimer Artikel* sembra corroborare la tesi secondo la quale Kant nei primi mesi del 1796 è interessato a fornire una *risposta in francese* a Sieyès e ai suoi non solo di carattere epistolare e privato, ma anche *di carattere teorico e pubblico*.

5. *Kant e la questione della verità. Ovvero: Kant 'tra Platone e Kant'.*

C'è un altro punto di notevole importanza da considerare, cosa che, per quanto mi è dato vedere nella sterminata e non facilmente dominabile letteratura su Kant, perlomeno in lingua tedesca e in lingua italiana, non mi sembra essere stata finora adeguatamente focalizzata. Guardiamo con maggiore attenzione la parte finale del *Geheimer Artikel* nella versione della « *neue vermehrte Auflage* » del 1796 e confrontiamola con le corrispondenti versioni francesi e

inglesi del 1796, mettendole però in ordine cronologico, quindi: prima l'edizione francese pubblicata per la *Jubilatemesse, la 'Fiera di Primavera' di Leipzig* del 1796, poi quella inglese dell'estate 1796 e infine il testo tedesco, la « neue vermehrte Auflage » dell'autunno 1796.

Ecco il testo francese pubblicato per la *Jubilatemesse* 1796 'made in Königsberg' by Kant and Nicolovius:

Que les Rois deviennent philosophes, ou les philosophes Rois, on ne peut guère s'y attendre. Il ne faut pas non plus le souhaiter, — parceque la jouissance du pouvoir corrompt inévitablement le jugement de la raison et en altère la liberté. Mais que les Rois, ou les peuples Rois, c. à.d. les peuples qui se gouvernent eux-mêmes d'après des loix d'égalité, ne souffrent pas que la classe des philosophes soit réduite à disparaître ou à garder le silence, mais lui permettent au contraire de se faire entendre librement; voilà ce qu'exige l'administration du gouvernement qui ne sauroit s'environner d'assez de lumières. D'ailleurs la classe des philosophes, incapable, par sa nature, de trahir la vérité, pour se prêter aux vues intéressées des clubistes et des meneurs, ne risque pas de se voir soupçonnée de *propagandisme* ⁽¹¹⁵⁾.

Guardiamo quindi la versione in inglese dell'estate 1796:

That kings should become philosophers, or philosophers kings, can scarce be expected; nor is it to be wished, since the enjoyment of power inevitably corrupts the judgment of reason, and perverts its liberty. But that kings, or people-kings, that is to say, the people who govern themselves by laws of equality, should not suffer that the class of philosophers be reduced to disappear, or to maintain silence, but, on the contrary, should permit them to be freely heard. This is what the well administration of a government exacts; which can never be sufficiently enlightened. Besides, the class of philosophers, incapable by its nature to betray truth, or to be instrumental to the interested views of leaders and clubbists, runs not the risk of being suspected of *propagandism* ⁽¹¹⁶⁾.

Ed ecco infine la versione della « neue vermehrte Auflage » dell'autunno 1796:

⁽¹¹⁵⁾ *Projet de Paix Perpétuelle. Essai philosophique par Emanuel Kant*. Traduit de l'Allemand avec un nouveau Supplément de l'Auteur, Königsberg 1796, pp. 68 s. Corsivo nel testo originale.

⁽¹¹⁶⁾ *Project for a Perpetual Peace. A philosophical Essay by Emanuel Kant Professor of Philosophy at Königsberg* (sic!) Translated from the German. London, Printed by Stephen Couchman, For Vernor and Hood, Birch Lane, Cornhill 1796, p. 45.

Daß Könige philosophieren, oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen; weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Daß aber Könige oder königliche (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Klasse der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist beiden zu Beleuchtung ihres Geschäfts unentbehrlich und, weil diese Klasse ihrer Natur nach der Rottierung und Klubbenverbündung unfähig ist, wegen der Nachrede einer *Propagande* verdachtlos ⁽¹¹⁷⁾.

Proviamo ad aguzzare la vista. È chiaro, si tratta di tre testi che *non sono identici*. Abbiamo tre testi diversi, in tre lingue diverse, tre ‘enunciati’ di cui diciamo che essi corrispondono allo ‘stesso significato’. Ma se guardiamo con un po’ più di attenzione, allora le cose cominciano a cambiare. C’è infatti una piccola differenza che costituisce una grande differenza e « der Teufel steckt im Detail » ⁽¹¹⁸⁾. Tanto nella versione francese quanto nella versione inglese, c’è una piccola frase, assai significativa in questo contesto, che poi nella versione ‘definitiva’ tedesca come per incanto scompare. Eccola la nostra piccola frase: Kant dice nella versione francese che « [d]’ailleurs la classe des philosophes [...] [est] incapable, par sa nature, de trahir la vérité [...] » e nella corrispondente versione inglese: che « [b]esides, the class of philosophers [is] incapable by its nature to

⁽¹¹⁷⁾ IMMANUEL KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, neue vermehrte Auflage, Königsberg bey Friedrich Nicolovius 1796, pp. 69 s. Per praticità ecco qui la traduzione italiana, questa volta senza soluzione di continuità: « Che i re filosofeggino o che i filosofi diventino re, non c’è da aspettarselo, ma neppure da desiderarlo; perché il possesso del potere corrompe inevitabilmente il libero giudizio della ragione. Che però re e popoli regali (che dominano se stessi secondo leggi di uguaglianza) non facciano *indebolire* o ammutolire la classe dei filosofi, ma la lascino parlare pubblicamente, è indispensabile a entrambi per illuminare la loro attività, e, poiché questa classe è secondo la sua natura incapace di cospirazioni e conciliaboli, non è esposta al sospetto di fare *propaganda* per maldicenza ». KANT, *Sette scritti politici liberi*, cit., *Per la pace perpetua*, p. 178 s. Come sopra già ricordato, ho tradotto il termine « schwinden » con « indebolire » invece che con « far scomparire ».

⁽¹¹⁸⁾ Io me ne sono accorto grazie al mio caro amico Iain Fraser, a lungo traduttore presso lo *Istituto universitario europeo* di Fiesole e non da ultimo ‘il traduttore’ di Rudolf Wiethölter in inglese. Quando gli ho fatto vedere la versione inglese e l’abbiamo confrontata con la versione tedesca egli, da esperto linguista, mi ha subito segnalato la differenza. Di lì in poi, è stato un gioco da ragazzi andare subito a controllare come stavano le cose per quel che concerne la versione francese.

betray truth », in italiano: che « [i]noltre la classe dei filosofi [è] incapace per sua natura di tradire la verità [...] ». Come è facile intuire, non si tratta di una frase di poco rilievo, ma di una frase di notevole importanza nell'economia del discorso del « Philosophen-Könige-Satz » ⁽¹¹⁹⁾. Kant scrive nella prima versione in francese, o direttamente in un testo francese da lui redatto e poi 'corretto' dal traduttore, forse un suo studente, oppure in un testo tedesco del *Geheimer Artikel* tradotto quindi dal traduttore e aggiunto al resto del testo proveniente dalla prima versione del 1795 che « la classe dei filosofi » non solo « per sua natura » non si lascia strumentalizzare dagli interessi 'altri' dei 'leaders' e dei 'clubbists', oggi diremmo: dei gruppi di interesse, delle *lobbies* e dei vari 'partiti', e che quindi non può essere sospettata di 'fare propaganda', ma che « per sua natura » essa addirittura sempre resta fedele alla verità. La versione inglese riprende la versione francese senza variazioni rilevanti — la qual cosa è una prova ulteriore del fatto che la versione inglese, per quel che riguarda il *Geheimer Artikel*, rappresenta una traduzione della corrispondente parte francese e non di un corrispondente testo tedesco, e quindi che il traduttore della versione inglese *non* aveva davanti a sé la « neue vermehrte Auflage » del 1796 — e infine quando si tratta di pubblicare la corrispondente versione tedesca, la « neue vermehrte Auflage », ecco che la piccola ma importante frase scompare. Che cosa succede? Possiamo davvero assumere che si è trattato di un errore? La cosa è improbabile. Il passo è troppo importante e viene eliminato del tutto, senza che vi siano assolutamente sbavature ⁽¹²⁰⁾. Si è trattato di una "licenza poetica" del traduttore? Questo sembrerebbe poco probabile, se si considera che

⁽¹¹⁹⁾ Nella sua monografia sulla 'politica di Kant' Christian Ferrière si sofferma proprio su questo passo nell'edizione in francese del 1796 e comparandolo con la versione tedesca nota soltanto una « transformation syntaxique », per poi concentrarsi sulla traduzione del termine tedesco *Rottierung* con quello francese *meneurs*. Vedi FERRIÈRE, *La politique de Kant*, cit., pp. 346 s.

⁽¹²⁰⁾ Le versioni recenti inglesi e francesi vantano la traduzione 'corretta' alla luce della 'seconda edizione tedesca' del 1796. Vedi IMMANUEL KANT, *Toward perpetual peace. A philosophical project*, in Id., *Practical Philosophy*, edited by Mary Mac Gregor, 1996, pp. 311 ss., p. 338: « [...] and, because this class is by its nature incapable of forming seditious factions or clubs, it cannot be suspected of spreading *propaganda* »; già la traduzione di M. Campbell Smith del 1903 è 'corretta' alla luce della 'seconda edizione tedesca' del 1796: « And since this class of men, by their very nature, are incapable of

la traduzione è stata fatta « unter den Augen », « sotto gli occhi » di Kant e Nicolovius, e quindi sotto il loro controllo. Possiamo invece sostenere plausibilmente che Kant, nel momento in cui ha stabilito la versione definitiva tedesca, abbia rivisto il testo tedesco da lui preparato che ha probabilmente fatto da riferimento per la versione francese e quella inglese e sia tornato sui suoi passi, eliminando il passo in questione. Per quale ragione? Una volta accantonata l'ipotesi di un grossolano errore nella traduzione in francese ovvero di una "licenza poetica" del traduttore, sfuggita 'agli occhi di Kant' (e Nicolovius), vi sono almeno *quattro spiegazioni*. La *prima spiegazione* è la seguente: Kant ha ritenuto, molto banalmente, non vero ovvero non più sostenibile dire che « i filosofi non tradiscono la verità ». Egli si espone già molto nel dire che per loro natura i filosofi non sono esposti ai pericoli di essere influenzati dal 'clubbismo' e di essere accusati di fare propaganda. Con la tesi secondo la quale i filosofi resterebbero fedeli al loro *ethos*, fatto di rispetto del Code *vero/falso* lo stesso Kant, rivedendo il testo, ammette implicitamente di essersi sbilanciato troppo. Non sono solo i giuristi a mostrare nei fatti le loro imperfezioni. Anche i filosofi sono uomini, anche i filosofi sono fatti di un legno che non diverrà mai davvero dritto e quindi anch'essi a volte tradiscono la verità. Essi a volte mentono e vengono a patti con i politici e le loro « Kabalen », cedono al canto delle sirene dei giuristi e dei politici. La *seconda spiegazione* è la seguente: Kant stesso ha nel frattempo un problema con la verità. Per effetto della censura e della minaccia di sanzioni da parte del governo prussiano Kant non sostiene più la tesi dell'obbligo di dire la verità in senso forte come imperativo categorico. In un appunto dell'epoca dello *Streit* con la censura prussiana egli scrive che si ha

instigating rebellion or forming unions for purposes of political agitation, they should not be suspected of propagandism ». IMMANUEL KANT, *Perpetual Peace. A philosophical Essay*, translated with Introduction and Notes by M. Campbell Smith, M. A., with a Preface by Prof. Latta, London 1903, p. 160. Vedi per la versione francese « et, parce que la classe des philosophes, d'après sa nature, est incapable de se liguier en bandes et en clubs, elle ne peut être suspectée, par médisance, de *propagande* ». EMMANUEL KANT, *Vers la paix perpétuelle. Esquisse philosophique*, in ID., *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que les lumières? et autres textes*, introduction, notes, bibliographie et chronologie par François Proust, traduction par Jean-François Poirier et François Proust, Paris 1991, pp. 75 ss., p. 109.

l'obbligo di dire la verità nel senso che *quello che si dice deve essere vero*, ma non dice più che si ha l'obbligo di dire il vero, nel senso specifico che si può decidere di non parlare, cioè tacere ⁽¹²¹⁾. Kant scrive:

Widerruf und Verleugnung seiner inneren Überzeugung ist niederträchtig und kann niemanden zugemutet werden; aber Schweigen in einem Falle wie der Gegenwärtige ist Untertanspflicht, und wenn alles, was man sagt, wahr sein muß, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen ⁽¹²²⁾.

Questo lo avrebbe allora indotto a ridurre la sua accentuazione del ruolo dei filosofi come 'sacerdoti' della verità e quindi a cancellare la frase troppo ottimistica sul rapporto tra i filosofi e la verità. La *terza possibile spiegazione*, in realtà una variazione della precedente, è la seguente: Kant sceglie di osare di più nella versione francese e diviene

⁽¹²¹⁾ Vedi qui CAVALLAR, *Pax Kantiana*, cit., p. 14.

⁽¹²²⁾ KANT, *Akademie Ausgabe* XII, 380, 28-32, citato da Cavallar, *ibidem*. « La ritrattazione e la sconfessione della propria convinzione interiore sono vili e non si possono esigere da nessuno; ma il silenzio in un caso come quello presente è un dovere del suddito, e se tutto ciò che si dice deve essere vero, questo non significa che sia anche un dovere dire pubblicamente tutta la verità ». Cfr. qui la presa di posizione pubblica nella *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, pubblicata nel dicembre 1796: « Es kann sein, daß nicht Alles wahr ist, was ein Mensch dafür hält (denn er kann irren); aber in Allem, was er sagt, muß er wahrhaft sein (er soll nicht täuschen): es mag nun sein, daß sein Bekenntnis bloß innerlich (vor Gott) oder auch ein äußeres sei. — Die Übertretung dieser Pflicht der Wahrhaftigkeit heißt die Lüge; weshalb es äußere, aber auch eine innere Lüge geben kann: so daß beide zusammen vereinigt, oder auch einander widersprechend sich ereignen können ». IMMANUEL KANT, *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, in *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Königl. Preussische Akademie der Wissenschaften, Band VIII, Erste Abtheilung: *Werke*, Band VIII, *Abhandlungen nach 1781*, Neudruck, Berlin und Leipzig 1923, pp. 413 ss., p. 421. « Può essere che non sia tutto vero quello che una persona ritiene tale (perché può sbagliare); ma in tutto ciò che essa dice deve essere sincera (non deve ingannare): può darsi che la sua confessione sia solo interiore (davanti a Dio) o anche esteriore. — La trasgressione di questo dovere di veridicità si chiama menzogna; perciò ci può essere una menzogna esteriore, ma anche una menzogna interiore: così che entrambe si possono dare insieme, o possono anche trovarsi in contraddizione tra di esse ». In generale sul punto si veda Kant und das Recht der Lüge, a cura di Georg Geismann e Hariolf Oberer, Würzburg 1986. Su Kant e la « autocensura » si veda almeno DOMENICO LOSURDO, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Napoli 1983.

invece subito più accorto quando deve scrivere per i concittadini prussiani. È in Prussia che pende sul suo capo l'accusa di 'giacobinismo'. Kant teme di irritare la censura prussiana dicendo che « i filosofi dicono sempre la verità ». Se i filosofi dicono sempre la verità, da dove verrebbe il potere di sottoporli alla censura *in nome della verità*? Del resto alla difesa dei filosofi bastano le restanti frasi sulla 'eterogeneità' dei filosofi e quindi sulla impossibilità di accusarli di 'fare propaganda'; in breve, per quel che riguarda la parte prussiana, di 'fare del giacobinismo'. Infine la *quarta possibile spiegazione*, a mio parere la più plausibile, è la seguente: Kant si è accorto che quanto da lui sostenuto in chiusura del *Geheimer Artikel* nella versione francese e in quella inglese — che con riguardo al *Geheimer Artikel* o meglio: allo *Article secret* costituisce una traduzione della versione francese — per quel che concerne il rapporto assolutamente privilegiato tra i filosofi e la verità entra in stridente conflitto con il suo argomento secondo il quale il potere « corromp[erebbe] inevitabilmente il libero giudizio della ragione » (¹²³). Se i filosofi, infatti, sono degli individui capaci di non tradire la verità, allora perché dovrà aversi nel loro caso la corruzione inevitabile della loro capacità di compiere scelte dal punto di vista pratico conformi a quello che la Ragione pura pratica consente loro di vedere? Essi resisteranno a ogni tentazione e difenderanno le loro 'regine', la *verità* e la *libertà*. Kant si avvicina così 'pericolosamente' dal punto di vista del *design* teorico proposto al Platone della *Repubblica*, per il quale, come giustamente osservato già da Höffe nella sua contrapposizione del modello di Platone dei « Re-filosofi » appunto con quello di Kant (¹²⁴), i filosofi risultano assolutamente resistenti alla corruzione, in quanto classe eletta capace di vedere e fare il bene. Kant tende quindi, per così dire, inconsciamente e in prima battuta al platonismo, al primato della filosofia, all'idea di considerare i filosofi 'in realtà' un gruppo, una 'classe' di soggetti 'fedeli alla verità' e quindi superiori agli altri esseri umani. Egli corregge o meglio attenua questo sbilanciamento solo nel momento in cui decide di cancellare la frase sul legame tra filosofi e verità, lasciando però le altre considerazioni sulle qualità particolari dei filosofi che li rendono inattaccabili da accuse di mancanza di indipendenza e autonomia nel

(¹²³) KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Merker, cit., p. 27.

(¹²⁴) Vedi sopra ampiamente *sub C*), V).

giudicare dovute al loro essere legati a interessi forti di gruppi di potere o 'clubs'. E a ben vedere anche queste considerazioni si trovano in una certa tensione con la tesi sostenuta da Kant sugli effetti irrimediabilmente corruttivi del potere. Kant sostiene infatti ancora che « die Klasse der Philosophen », « la classe dei filosofi », è « ihrer Natur nach der Rottierung und Klubbenverbündung unfähig [...] » ⁽¹²⁵⁾, « per sua natura immune da spirito fazioso ed incapace di cospirare » ⁽¹²⁶⁾. Ora penso che ci siano ben pochi che possano ritenere che Kant si riferisca qui ai filosofi universitari ovvero 'accademici'. Kant si riferisce invece a coloro che per il loro pensare e agire, per il loro « Philosophieren » risultino essere « (wahre) Philosophen », indipendentemente dal loro *status* professionale. Ma il problema della *reductio ad Platonem*, seppur alleggerito dell'enunciato sulla fedeltà dei filosofi alla verità, resta. Se veramente i filosofi non sono faziosi e sono incapaci di 'coalizzarsi' secondo logiche diverse da quelle della verità, il problema della loro incorruttibilità resta. Per quale ragione i filosofi sarebbero « per [loro: D. S.] natura immun[i] da spirito fazioso ed incapac[i] di cospirare »? Se escludiamo una 'diversa natura' dei filosofi per una loro qualche caratteristica privilegiata, per una qualche loro 'nobiltà' di carattere platonico, come potrà fondarsi l'« incapacità dei filosofi » ad avere spirito di parte in senso deteriore? Non è un caso che Otfried Höffe, che nella sua articolata e attenta ricostruzione e comparazione delle concezioni di Platone e Kant con riguardo al « Philosophen-Königsatz » pure sottolinea giustamente che Kant fa valere contro Platone e l'ipotesi della incorruttibilità dei « *Filosofi-Re* » in ultima analisi un suo duplice pessimismo antropologico e di filosofia della religione, soffermandosi sul passo di chiusura del *Geheimer Artikel* ⁽¹²⁷⁾ si dedichi solo al tema dei « popoli regali », senza affrontare il difficile problema posto dalla difesa dei filosofi fatta da Kant proprio in chiusura di tale passo. Una sua considerazione costringerebbe a mio parere a confrontarsi con l'inatteso platonismo che emerge proprio alla conclusione dal *plaidoyer* con il quale Kant cerca di convincere gli avversari, se non addirittura i nemici, della « classe dei filosofi », e cioè

⁽¹²⁵⁾ KANT, *Zum Ewigen Frieden*, cit., p. 228.

⁽¹²⁶⁾ KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Merker, cit., p. 27.

⁽¹²⁷⁾ Vedi HÖFFE, « *Königliche Völker* », cit., pp. 177 s. Sulla ricostruzione di Höffe vedi ampiamente sopra *sub C*), V).

tanto i « Re » quanto i « popoli-regali », della *non pericolosità* ovvero: dell'*inoffensività* e financo dell'*utilità* di chi, come i filosofi, fa valere solo i *diritti della Ragione*.

6. Del « possesso della forza ».

Come già ricordato, il lapidario argomento con il quale Kant chiude la partita con Platone sul tema dei « Re-filosofi » o dei « Filosofi-Re », secondo il quale (soprattutto) non sarebbe desiderabile che i filosofi divengano re, dal momento che « der Besitz der Gewalt [verdirbt unvermeidlich] das freie Urteil der Vernunft [...] », « il possesso della forza corrompe inevitabilmente il libero giudizio della ragione » ⁽¹²⁸⁾, viene interpretato da Reinhard Brandt alla luce della teoria della separazione dei poteri e dell'idea di « quarto potere », ricollegandolo a un importante passaggio del *Contrat social* di Rousseau, nel quale al posto della stampa difesa da Kant emerge come 'occulto quarto potere' « die Meinung », « l'opinione » ⁽¹²⁹⁾. Brandt intuisce un importante collegamento: il ruolo svolto dalla questione della separazione dei poteri in questo passo. Nondimeno, la latenza di Kant, il riferimento di Kant con riguardo alla separazione dei poteri qui non è tanto il *Contrat social* di Rousseau, quanto piuttosto l'*Esprit des Lois* di Montesquieu.

La tesi qui è che, non da ultimo contro l'accusa di 'giacobinismo', di essere troppo vicino ai rivoluzionari francesi, Kant fa valere anche contro Sieyès e i suoi, che chiedono alla 'sua' filosofia critica di fare da « Complement der französischen Revolution », da « complemento della rivoluzione francese » e con ciò implicitamente: di fare di più che dare un semplice consiglio, ma di avvicinarsi a tal punto da essere collegato a essa, da contribuire come « *Filosofo-Re* » a formare una rousseauviana « *volontà generale* » rivoluzionaria, in un qualche senso: di partecipare ad essa, e quindi di mettersi nelle condizioni di non poterla più davvero criticare a fondo, proprio la teoria della separazione dei poteri del 'moderato' Montesquieu, non del tutto in linea con il gusto del costituzionalista e « *Re-Filosofo* » Sieyès, perlomeno con quello 'rivoluzionario' del 1789 del famoso

⁽¹²⁸⁾ KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 228. KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Merker, cit., p. 27.

⁽¹²⁹⁾ Vedi BRANDT, *Beobachtungen*, cit., p. 58. In dettaglio vedi sopra *sub C*), VII).

Qu'est-ce que le tiers état?, nel quale emerge con nettezza la figura del « potere costituente » ⁽¹³⁰⁾. Nel *libro undicesimo*, intitolato « Delle leggi che determinano la libertà politica nei suoi rapporti con la costituzione », nel *capitolo quarto*, intitolato « Continuazione dello stesso argomento » e dedicato al tema della libertà trattato nell'immediatamente precedente *capitolo terzo*, Montesquieu scrive infatti:

La démocratie et l'aristocratie ne sont point des États libres par leur nature. La liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés. Mais elle n'est pas toujours dans les États modérés; elle n'y est que lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir; *mais c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. Qui le dirait! la vertu même a besoin de limites.* Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir. Une constitution peut être telle que personne ne sera contraint de faire les choses auxquelles la loi ne l'oblige pas, et à ne point faire celles que la loi permet ⁽¹³¹⁾.

Se quindi, come osserva Montesquieu, il possesso del potere porta necessariamente ad abusarne, e la stessa virtù, le stesse capacità morali non sono sufficienti a impedire il superamento dei confini invisibili

⁽¹³⁰⁾ Vedi qui FIORAVANTI, *Costituzione*, cit., p. 110, che a proposito di Sieyès scrive: « Anch'egli, come questi ultimi [= i rivoluzionari americani: D. S.] mette decisamente in rilievo l'aspetto del limite ai poteri costituiti che viene a essere contenuto nella costituzione dallo stesso potere costituente instaurata. Ma non si ferma qui. Per lo meno con pari forza sostiene che la costituzione che limita i poteri costituiti non può in alcun modo limitare lo stesso potere costituente: la nazione, che è per Sieyès il soggetto sovrano, 'non deve insabbiarsi nelle pastoie di una forma positiva', e 'non deve né può sottomettersi a forme costituzionali' ».

⁽¹³¹⁾ CHARLES LOUIS DE SECONDAT DE MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois*, Tome I, Paris 1961, Livre XI, *Chapitre IV. Continuation du même sujet*, pp. 162 s. Corsivo mio. « La democrazia e l'aristocrazia non sono Stati liberi per loro natura. La libertà politica non si trova che nei governi moderati. Tuttavia non sempre è negli Stati moderati: vi è soltanto quando non si abusa del potere; *ma è una esperienza eterna che qualunque uomo che ha un certo potere è portato ad abusarne, va avanti finché trova dei limiti. Chi lo direbbe! Perfino la virtù ha bisogno di limiti.* Perché non si possa abusare del potere bisogna che, per la disposizione delle cose, il potere arresti il potere. Una costituzione può essere tale che nessuno sia costretto a fare le cose alle quali la legge non lo obbliga, e a non fare quelle che la legge permette ». CHARLES LOUIS DE SECONDAT DE MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, traduzione in italiano di Beatrice Boffito Serra, prefazione di Giovanni Macchia, introduzione, cronologia, bibliografia e commento di Robert Derathé, volume primo, Milano 1999, Libro undicesimo, Capitolo quarto, pp. 308 s. Corsivo mio.

all'esercizio del potere, allora i confini andranno tracciati, resi visibili, con il ricorso al *potere* stesso, ovvero a un *contropotere*. Dal momento che il potere è invasivo e non accetta altra logica se non quella del (contro)potere, allora la filosofia e la scienza dovranno intraprendere una 'ritirata strategica' nella 'cittadella della scienza' ovvero nella « Republik der Gelehrten » e sperare che risulti convincente per i « Re » e i « popoli regali » l'argomento 'razionale' fornito nel *Geheimer Artikel*, secondo il quale è bene per gli interessi dello stesso governo e dello stesso stato, *melius*: dei « Re » e dei « popoli regali », che sia garantito il diritto di parola ai filosofi, e quindi: implicitamente potenzialmente a tutti gli esseri umani. Contro tale argomento kantiano può essere innanzitutto osservato che, sul piano immanente, ci troviamo dinanzi, se non proprio a una contraddizione, a una forte tensione, di non facile soluzione. Se davvero il potere corrompe inevitabilmente il libero esercizio della ragione, per quale ragione i potenti, che si tratti di « Re » (= per esempio il Re prussiano) oppure di « popoli regali » (= per esempio il popolo francese a seguito della rivoluzione) dovrebbero essere così 'ragionevoli', in termini kantiani: dovrebbero fare proprio quell'uso libero della ragione la possibilità del quale viene in ipotesi esclusa da Kant? Kant presuppone qui proprio l'esistenza di « Re-filosofi » e di « popoli regali », di *potenti illuminati*, e quindi *non corrotti*, nel senso forte auspicato da Platone e negato da Kant stesso con il suo argomento. Il problema è chiaramente dato dalle premesse kantiane: se davvero il mondo della politica corrompe inevitabilmente, allora dove sono le *chance* di arrivare a un progresso? Perché Friedrich Wilhelm II non dovrebbe censurare Kant e Robespierre, *in nome della virtù e del popolo francese*, non dovrebbe cercare di indebolire, mettere a tacere se non addirittura eliminare Condorcet? Quali sono le concrete *chance* di progresso per il genere umano? Kant conclude il suo trattato facendo leva sull'idea di un lento ma alla lunga inarrestabile progresso morale verso l'affermazione della Pace perpetua. Egli scrive, partendo come suo solito dal lato della *Ragion pura pratica*, del *dover essere*:

Wenn es Pflicht, wenn zugleich gegründete Hoffnung da ist, den Zustand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung wirklich zu machen, so ist der *ewige Friede*, der auf die bisher fälschlich so genannte Friedensschlüsse (eigentlich Waffenstillstände) folgt, keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die, nach und nach

aufgelöst, ihrem Ziele (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden) beständig näher kommt ⁽¹³²⁾.

Almeno *due* sono le concezioni sviluppate da Kant nei suoi scritti che possono essere considerate per articolare ulteriormente quanto da lui sostenuto in *Zum ewigen Frieden*. La *prima concezione* fa leva sul concetto di Provvidenza esterna al mondo degli uomini, che sono parte di una Natura che agisce meccanicamente, in modo imperscrutabile. La Provvidenza interviene nella storia spingendo gli esseri umani 'loro malgrado' verso la loro perfezione 'come umanità', in una prospettiva chiliastica ⁽¹³³⁾, così come tratteggiata nel saggio del 1784, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, il cui *achter Satz* recita esemplarmente:

Man kann die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und, zu diesem Zwecke, auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann ⁽¹³⁴⁾.

La *seconda concezione* viene proposta in uno scritto assai più vicino temporalmente a *Zum ewigen Frieden*. Nello *Streit der Fa-*

⁽¹³²⁾ KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 251. Corsivo nel testo originale, « Se è un dovere e nel contempo una fondata speranza realizzare uno stato di diritto pubblico anche solo mediante un'approssimazione procedente all'infinito, allora la *pace perpetua*, destinata a succedere a quelli che fino ad ora sono stati falsamente chiamati trattati di pace (propriamente armistizi), non è una vuota idea, bensì un compito che, assolto per gradi, si avvicina costantemente al proprio scopo (poiché i periodi di tempo nei quali si compiranno simili progressi diventeranno sperabilmente sempre più brevi) ». KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Merker, cit., p. 42.

⁽¹³³⁾ Sul chiliasmo in Kant si veda almeno GIULIANO MARINI, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, Bari 2007, « Parte quarta. Il dilemma chiliastico: chiliasmo filosofico o chiliasmo teologico? », pp. 215 ss.

⁽¹³⁴⁾ KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, cit., p. 45. « La storia del genere umano, a considerarla in grande, può essere vista come l'attuazione di un piano segreto che la natura persegue per instaurare una costituzione politica perfetta all'interno e, onde lo scopo sia raggiunto, anche all'esterno, quale unico assetto in cui essa possa sviluppare compiutamente, nell'umanità, tutte le sue disposizioni ». KANT, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., p. 54.

kultäten pubblicato nel 1798 ⁽¹³⁵⁾, e precisamente nel *zweiter Abschnitt*, nella parte di esso dedicata al conflitto tra la facoltà di filosofia e quella di giurisprudenza, e quindi: (perlomeno anche) *alla questione della filosofia del diritto*, Kant sposta la ricerca del ‘principio’, dell’elemento cioè che permetta di rispondere affermativamente alla domanda sul progresso del genere umano, direttamente all’interno dell’accadere storico. Kant individua come « Geschichtszeichen » dell’esistenza di una « moralische Anlage im Menschengeschlecht » proprio la Rivoluzione francese ovvero l’entusiasmo per essa provato da moltissimi soggetti assolutamente disinteressati, veri e propri ‘spettatori’:

Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greueln dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie, zum zweitenmale unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde — diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine *Teilnehmung* dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere, als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann ⁽¹³⁶⁾.

E come viene poi a concretizzarsi, ad articolarsi nella storia del genere umano tramite l’agire degli esseri umani stessi tale progresso? *Da un lato* ciò si verifica per il mezzo del riconoscimento del

⁽¹³⁵⁾ Si vedano qui almeno: BRANDT, *Universität*, cit.; GIUSEPPE LANDOLFI PETRONE, *L’ancella della Ragione. Le origini dello Streit der Fakultäten di Kant*, Napoli 1997, nonché i contributi in *Kants „Streit der Fakultäten“ oder der Ort der Bildung zwischen Lebenswelt und Wissenschaften*, a cura di Ludger Honnefelder, Weilerswist 2017.

⁽¹³⁶⁾ KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., pp. 351 ss. (« Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei? », « Questione rinnovata: se il genere umano si trovi in continuo progresso verso il meglio? »), p. 358. Corsivo nel testo originale. « La rivoluzione di un popolo ricco di spirito, che noi abbiamo visto svolgersi ai giorni nostri, può riuscire o fallire; essa può essere piena di miseria e di atrocità a tal punto che un uomo benpensante, se potesse sperare di compierla felicemente, tentandola una seconda volta, tuttavia non deciderebbe mai di fare l’esperimento a un tale costo; questa rivoluzione, dico, trova però negli animi di tutti gli spettatori (che non sono coinvolti essi stessi in questo gioco) una *partecipazione*, quanto al desiderio, che rasenta l’entusiasmo e la cui manifestazione comportava un pericolo: una partecipazione, quindi, che non può aver altra causa che una disposizione morale nel genere umano ». KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 286.

Vernunftrecht, del diritto di ragione insegnato al popolo, ecco la « Volksaufklärung » dei « freie Rechtslehrer », dall'altro lato, in tensione con tale processo, per mezzo dell'azione 'top-down' tramite il diritto dei governanti illuminati. Il progresso si impone quindi al meglio non tramite il passaggio 'dal basso' per la morale, dal popolo, ma dall'alto, tramite il diritto adottato dai governanti illuminati ⁽¹³⁷⁾, sempre più aiutati dalla Aufklärung della società, non per *rivoluzione* ma per *evoluzione* ⁽¹³⁸⁾.

Qui emerge l'ottimismo kantiano per il destino del genere umano, seppur velato dalla malinconia per il destino dei singoli esseri umani, la cui « dignità umana » viene a essere strumentalizzata e quindi 'messa in questione' dalle esigenze del progresso morale del genere umano nel suo complesso ⁽¹³⁹⁾. Nonostante tutto, nonostante le apparenze, che farebbero propendere per la fondatezza della tesi del c.d. « Ab-

⁽¹³⁷⁾ La domanda che Kant si pone infatti con il *decimo* e ultimo *paragrafo* dello *Streit* tra facoltà giuridica e facoltà filosofica è: « In welcher Ordnung allein kann der Fortschritt zum Besseren erwartet werden? ». La risposta di Kant è lapidaria: « Die Antwort ist: nicht durch den Gang der Dinge von unten hinauf, sondern den von oben herab ». KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 366. Vedi anche il passo della *Vorarbeit* alla *Rechtslehre* sullo « Überschrift » dal *diritto* all'*etica* sopra sub B.).

⁽¹³⁸⁾ Vedi KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 367.

⁽¹³⁹⁾ Vedi il *dritter Satz* nella *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*: « Befremdend bleibt es immer hiebei: daß die ältern Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und daß doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freilich ohne ihre Absicht) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können ». KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, cit., p. 37. « Resta tuttavia il fenomeno sconcertante che le generazioni passate sembrano tribolare esclusivamente a beneficio delle generazioni future, cioè per preparare a queste ultime il fondamento a partire dal quale possano vieppiù innalzare l'architettura che sta nelle intenzioni della natura, mentre però solo le ultimissime generazioni avranno la fortuna di abitare nell'edificio al quale così tanti progenitori (sia pure in maniera non intenzionale) hanno lavorato senza poter partecipare essi stessi alla felicità che hanno preparato ». KANT, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., p. 48. La mera strumentalizzazione degli 'avi' rispetto ai 'nipoti' che soli godranno del lavoro delle generazioni precedenti e quindi il conflitto o meglio: la incompatibilità tra *progresso* e *dignità umana* viene sottolineata da Hannah Arendt nelle sue lezioni su Kant. Vedi ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 118: « [...] [L]'idea stessa di progresso — se deve essere qualcosa di più di un mutamento di circostanze e

deritismo », secondo la quale in ultima analisi la storia del genere umano non sarebbe altro che il risultato di « geschäftige Torheit » ⁽¹⁴⁰⁾, « stupidità operosa », priva di senso come la proverbiale fatica di Sisifo che porta la sua pietra fin quasi alla cima per poi farla ricadere, vi è un segno chiaro, un « signum rememorativum » che fa ritenere fondata, in una prospettiva espressamente *eudemonistica* ovvero *chiliastica*, la speranza nel progresso lento ma inarrestabile del genere umano e nel *radicamento negli esseri umani*, in ciascuno di essi, *dell'idea del diritto*. E uno di questi segni, come già visto, è dato dalla Rivoluzione francese o meglio: dall'entusiasmo da essa destato in soggetti esterni, non partecipanti agli eventi, i cui giudizi da 'terzi non partecipanti' sono quindi particolarmente rilevanti.

A prescindere dall'ulteriore interpretazione in una prospettiva di filosofia della storia della concezione sviluppata da Kant in *Zum ewigen Frieden*, resta ancora da affrontare il problema del platonismo che affiora proprio in chiusura del *Geheimer Artikel*. Se il filosofo non partecipa al potere pubblico e sta al fianco del « Re » o

di un miglioramento del mondo — contraddice la nozione kantiana di dignità dell'uomo. È contrario alla dignità umana credere nel progresso ».

⁽¹⁴⁰⁾ « c. Von der Hypothese des Abderitisms des Menschengeschlechts zur Vorherbestimmung seiner Geschichte. Diese Meinung möchte wohl die Mehrheit der Stimmen auf ihrer Seite haben. Geschäftige Torheit ist der Charakter unserer Gattung. In die Bahn des Guten schnell einzutreten, aber darauf nicht zu beharren, sondern, um ja nicht an einen einzigen Zweck gebunden zu sein, wenn es auch nur der Abwechslung wegen geschähe, den Plan des Fortschritts umzukehren, zu bauen, um niederreißen zu können, und sich selbst die hoffnungslose Bemühung aufzulegen, den Stein des Sisyphus bergan zu wälzen, um ihn wieder zurückrollen zu lassen ». KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 354. « c. Dell'ipotesi dell'abderitismo del genere umano per la predeterminazione della sua storia. Questa opinione potrebbe ben avere dalla sua parte la maggioranza dei suffragi. La stupidità operosa è il carattere della nostra specie: affrettarsi ad entrare nella strada del bene, ma non perseverare in essa, e piuttosto, per non essere legati ad un unico fine, fosse anche solo per cambiare, capovolgere il progetto del progresso, costruire per poter distruggere e imporre a se stessi la fatica senza speranza di far rotolare in salita il masso di Sisifo per lasciarlo di nuovo ruzzolare indietro ». KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 284. Ho preferito alla traduzione di Poma di « geschäftige Torheit » come « follia dell'attivismo » quella di « stupidità operosa », che mi sembra consentire di 'mettere in questione' ovvero sottoporre allo scrutinio della ragione la prassi e l'attività umana *tout court*, quindi: (anche) la 'storia' e che 'ritradotta' in tedesco consentirebbe di parlare più radicalmente rispetto a Kant di « tätige Torheit ».

del « popolo regale », allora ci troviamo dinanzi, oltre che a una ‘defilosofizzazione’ della politica, soprattutto a una ‘depoliticizzazione’ della filosofia. A Kant si deve poter chiedere qui: dove si trova il filosofo? In che senso si sottrae al potere politico? Quali sono le condizioni materiali che gli garantiscono l’indipendenza e l’autonomia del giudizio? I filosofi, ci dice Kant, sono una « classe » che non è davvero una « classe » nel senso sociologico e marxiano del termine. Essi sono una *classe* di uomini e donne che vivono nel mondo ma che allo stesso tempo sono fuori dal mondo, o meglio: in un luogo nel mondo nascosto o a tal punto protetto da poter dire ad alta voce, e cioè *pubblicamente*, quello che essi ritengono debba essere detto a difesa della *verità* dai giochi e dalle trame del potere. È una prestazione degna del Barone di Münchhausen! Quali sono infatti le condizioni di possibilità dell’*esistenza*, della *sussistenza* e della *resistenza* della cittadella della filosofia all’assedio della politica e, diremmo oggi, dell’economia? Kant si costruisce a Königsberg una delle migliori condizioni per un’esistenza filosofica *depoliticizzata*. Giustamente sottolinea Reinhard Brandt che Königsberg è per Kant una sorta di ‘accademia platonica’ moderna:

Die Stadt Königsberg war kein Fürstensitz [...], keine freie Reichsstadt [...], keine Hansestadt [...], sondern Regierungssitz von praktisch in Permanenz abwesenden Königen [...] ⁽¹⁴¹⁾.

Nonostante ciò, pure Kant si trova a dover difendere la ‘sua’ Königsberg e la ‘sua’ Università ovvero la ‘sua’ prediletta Facoltà di filosofia. Ci troviamo qui ad avere a che fare con una dimensione istituzionale. Il governo può sanzionare il comportamento di uno studioso ovvero di un professore privandolo della sua cattedra e quindi della sua posizione economica e sociale? Può decurtargli lo stipendio per punizione? Può aumentarglielo o decurtarglielo in funzione di determinate ‘prestazioni’ particolarmente apprezzate dal governo, per la realizzazione di determinati fini politici ritenuti di volta in volta prioritari? Non appena abbiamo qualcosa come il pagamento dello

⁽¹⁴¹⁾ BRANDT, *Zu Kants politischer Philosophie*, cit., pp. 217 ss., p. 222. « La città di Königsberg non era una sede di principi [...], non era una libera città imperiale [...], e nemmeno una città anseatica [...], ma era la sede del governo di re che in pratica erano permanentemente assenti [...] ».

stipendio o un rapporto di pubblico impiego risolubile unilateralmente dal governo a determinate condizioni e così via, allora abbiamo a che fare con una relazione che non è meramente 'economica' nel senso più angusto del termine, rimessa al c.d. 'mercato', ma che è anche e soprattutto di potere, e quindi con la minaccia del ricatto e *la conseguente perdita di autonomia nel giudizio*.

Ma oltre a Montesquieu c'è un'altra fonte, un'altra importante latenza dello Spruch kantiano, per quel che posso vedere finora a mala pena considerata nella letteratura. Come abbiamo visto e vedremo in seguito, per autori come Arendt e Cavallar ⁽¹⁴²⁾, Kant farebbe valere contro Platone quanto sostenuto dal suo allievo Aristotele, secondo il quale i filosofi dovrebbero avere (solo) il compito di dare consiglio ai Re, guadagnando così una posizione più protetta rispetto ai potenti di turno. Ma Kant è ancora più radicale. Ed ha un alleato se possibile ancora più potente di Aristotele, nientemeno che lo stesso maestro di Platone, Socrate. Ce lo indica giustamente Mario Cattaneo in un suo articolo del 2004, quando con nonchalance ricorda che « Kant si è qui [con lo Spruch sui Re-Filosofi: D. S.] distaccato da Platone [...] [e] si è invece accostato a Socrate, il quale, nella *Apologia*, afferma che la sua voce interiore, (il "demone") gli ha sempre raccomandato di non rivestire cariche politiche nella polis » ⁽¹⁴³⁾.

Se andiamo a vedere che cosa dice Socrate nel passo dell'*Apologia* citato da Cattaneo, il quadro assume contorni ben più nitidi. Nella sua difesa, Socrate spiega perché si è « d[ato] tanto da fare per dar consigli a questo e a quello in privato », mentre invece « se poi si tratta di dare consigli in pubblico alla città e di salire sulla tribuna per parlare al popolo, allora [gli] manc[a] il coraggio » ⁽¹⁴⁴⁾. Dentro di lui, prosegue Socrate, « c'è ... non so che spirito divino e demoniaco ... come una voce che io ho in me fino da fanciullo ... è

⁽¹⁴²⁾ Vedi rispettivamente sopra sub C.), I.) e sotto sub D.), II.), 4.).

⁽¹⁴³⁾ MARIO A. CATTANEO, *Dignità umana, Pace perpetua, critica della politica nel pensiero di Kant*, in *Kant e la filosofia del diritto. Colloquio internazionale per il bicentenario della morte di Immanuel Kant (1804-2004) Treviso 1 ottobre 2004*, a cura di Mario A. Cattaneo, Napoli 2005, p. 7 ss., p. 18.

⁽¹⁴⁴⁾ *Ibidem*.

questa che mi vieta di occuparmi di cose dello stato; e mi pare faccia ottimamente a vietarmelo » ⁽¹⁴⁵⁾.

E la ragione dell'apprezzamento da parte di Socrate della sua voce interiore è spiazzante:

Voi lo sapete bene, o Ateniesi: che se da un pezzo io mi fossi messo ad occuparmi degli affari dello stato, da un pezzo anche sarei morto e non avrei fatto cosa utile nessuna né a voi né a me. E voi non sdegnatevi se parlo così: è la verità. Non c'è uomo che possa salvarsi quando si opponga sinceramente non dico a Voi ma a una qualunque altra moltitudine, e cerchi di impedire che troppe volte nella città si commettano ingiustizie e si trasgredisca alle leggi; e anzi è necessario che chi davvero combatte in difesa del giusto, se voglia campare da morte anche per breve tempo, viva da privato e non eserciti pubblici uffici ⁽¹⁴⁶⁾.

Socrate è chiarissimo, e il suo giudizio nei confronti della politica, ovvero della "moltitudine" pronta a schiacciare chi combatte per la giustizia nella polis, è privo di appello. Le ragioni della Ragione, che critica in nome della Giustizia il potere costituito, sono inevitabilmente destinate a soccombere e soprattutto con esse il loro portatore se esse vengono portate nel campo della politica. Se si entra nel campo della politica con aspettative di giustizia, due sono quindi le alternative: o si "cambia casacca" e si fanno proprie le logiche corrotte della politica, oppure si è destinati a soccombere fisicamente, a perdere letteralmente la vita. Non è questa una struttura molto simile alla dicotomia proposta da Kant? Kant non è così "conseguenziale" come Socrate, non dice che chi entra nel campo della politica per riformarla secondo giustizia è destinato a perdere la vita. Dice "soltanto" che il campo della politica e della forza connessa a essa « corrompe inevitabilmente il libero giudizio della ragione », lasciando sullo sfondo, detemattizzata, l'alternativa tragica della "liquidazione" del filosofo che abbia osato quello che non doveva osare, sfidare la politica nel suo campo. Ma la considerazione radicalmente negativa dell'ambito della politica e il consiglio di "starne fuori", di tenersi a dovuta distanza, suonano con stridente chiarezza tanto in Socrate quanto in Kant. Il problema, tanto per il giudizio di Socrate quanto di Kant, è che essi, se presi sul serio,

⁽¹⁴⁵⁾ *Ibidem*.

⁽¹⁴⁶⁾ *Ibidem*.

gettano sulla politica e soprattutto sui politici un'ombra lunga di insopportabile pessima reputazione. Di qui la necessità di relativizzarli e di "neutralizzarli".

7. *La connessione tra lo Streit tra filosofi e giuristi e il « Philosophen-Könige-Satz » nell'Articolo segreto.*

Nella parte centrale dell'*Articolo segreto* Kant, come abbiamo visto, tematizza tramite il caso esemplare della questione del dare consiglio agli Stati in tema di pace e di guerra lo *Streit* tra la facoltà di *filosofia* e la facoltà di *giurisprudenza*, ovvero tra *filosofi* e *giuristi*, e si sente in dovere di precisare che chiedendo agli Stati di farsi consigliare dai filosofi in questioni di guerra e di pace non intende per nulla sostenere che i *principi* formulati dal filosofo dovrebbero essere preferiti alle *decisioni* del giurista, che è il « rappresentante del potere statale ». Kant chiede « nur, daß man ihn [il filosofo] höre », « soltanto, che lo si stia a sentire ». Qual è la ragione? La ragione viene data da Kant immediatamente a seguire: il giurista, il « rappresentante del potere statale » tende a tradire il suo *ethos* professionale, tende alla 'corruzione'. Infatti nel caso in cui non sia « zugleich (auch der Moralität nach) Philosoph », il giurista tende a comportarsi in modo 'giuspositivista', a riconoscere quale sia il diritto e ad applicarlo, espungendo ogni considerazione di *politica del diritto* ovvero di *giustizia*, obbedendo così alle « vorhandene Gesetze », alle « leggi esistenti » senza assolutamente chiedersi « ob diese selbst nicht einer Verbesserung bedürfen » e, in ultima analisi, senza sottoporre le leggi al « freies Urteil der Vernunft ». Non abbiamo più a che fare con il *Vernunftrecht*, ma solo con un *Recht* privato dell'essenziale componente della giustizia ⁽¹⁴⁷⁾. Il punto

(147) C'è un'espressione di Bacon nel *De Dignitate et augmentis scientiarum* che coglie felicemente i difetti dei giuristi stigmatizzati da Kant. Bacon dice dei giuristi che essi « judicio sincero non utuntur, sed tamquam e vinculis sermocinantur ». Il problema però, e qui Bacon si distingue chiaramente da Kant, è che pure i filosofi hanno qualche difetto, e cioè il loro sapere è bello dal punto di vista teorico, ma si dimostra lontano dalla realtà e poco idoneo a risolvere i problemi che debbono essere affrontati. La soluzione viene cercata da Bacon in una terza figura 'di sintesi', quella dei « viri civiles ». Bacon dice: « Qui de legibus scripserunt, omnes, vel tanquam philosophi, vel tanquam jurisconsulti, argumentum illud tractaverunt. Atque philosophi proponunt multa dictu

degno di nota è che Kant non trae fino in fondo le conseguenze della concezione da lui sviluppata. Proprio la pochezza dimostrata dal

pulchra, sed ab usu remota. Jurisconsulti autem, suae quisque patriae legum, vel etiam Romanarum, aut Pontificiarum, placitis obnoxii et addicti, iudicio sincero non utuntur, sed tanquam e vinculis sermocinantur. Certe cognitio ista ad viros civiles proprie spectat; qui optime norunt, quid ferat societas humana, quid salus populi, quid aequitas naturalis, quid gentium mores, quid rerum publicarum formae diversae: ideoque possint de legibus, ex principiis, tam aequitatis naturalis, quam politices [sic!], decernere ». *De Dignitate et augmentis scientiarum*, in *The Works of Francis Bacon*, Vol. VII, London 1819, Lib. VIII, Cap. III, pp. 438 s. Proprio il *De Dignitate et augmentis scientiarum* con l'appena ricordata contrapposizione tra *giuristi* e *filosofi* viene tradotto in tedesco nel 1783 con il titolo *Über die Würde und den Fortgang der Wissenschaften*. Nel passo corrispondente tedesco il traduttore rende l'espressione « viri civiles » con quella riduttiva di « Staatsmänner », « uomini di stato ». Il passo recita: « Alle, welche von den Gesetzen geschrieben haben, haben diesen Inhalt entweder als Philosophen, oder als Rechtsgelehrte behandelt. Die Philosophen nun bringen vieles vor das schön gesagt, aber von der Erfahrung entfernt ist. Die Rechtsgelehrten aber sind entweder den Sätzen der Geseze ihres Vaterlandes oder auch der römischen und päbstlichen Rechten zugethan, und gebrauchen also keine aufrichtige Beurtheilung, sondern reden gleichsam in Fesseln. Gewiss geht diese Erkenntnis eigentlich Staatsmänner an: welche am besten wissen, was die menschliche Gesellschaft, was das Wohl des Volks, was die natürliche Billigkeit, was die Sitten der Völker, was die verschiedenen Verfassungen der Staaten vermögen: Sie können also sowohl nach den Gründen der natürlichen Billigkeit als nach den Lehren der Politik, über die Gesetze entscheiden ». Lord Franz Bacon Großkanzler von England *Über die Würde und den Fortgang der Wissenschaften*, verdeutschet und mit dem Leben des Verfassers und einigen historischen Anmerkungen herausgegeben von Johann Hermann Pfingsten, Pest 1783, Aches Buch, Drittes Capitel, pp. 759 s. Sono i *viri civiles*, gli *Staatsmänner* quindi nella prospettiva di Bacon i soggetti che possono far valere in un circolo virtuoso la prospettiva professionalizzante dei *Rechtsgelehrten* assieme a quella 'filosofica' data dalla conoscenza della *Billigkeit* ovvero del diritto di ragione. A proposito della traduzione dell'espressione « viri civiles » Rudolf Wiethölter, dopo aver indicato nell'ordine possibili traduzioni come « Staatsmänner? Staatsbürger? Vergleichende Universalwissenschaften? Expertengremien? usw. », osserva: « Seit fast 200 Jahren übersetzen wir Juristen 'viri civiles' mit der Identifikationsformel: Rechtsdogmatik= Rechtssystem= Rechtswissenschaft », « da quasi 200 anni noi giuristi traduciamo 'viri civiles' con la formula identificativa: dogmatica giuridica = sistema giuridico = scienza giuridica », per poi proporre un « allgemeiner[r] Übersetzungsvorschlag » centrato sul concetto di « Streitrechtskultur », « cultura del diritto del conflitto ». RUDOLF WIETHÖLTER, *Rechtsstaatliche Demokratie und Streitrechtskultur*, in « Kritische Justiz », 1988, pp. 403 ss., p. 404 e pp. 406 ss. Indipendentemente dalla cruciale questione della 'determinazione' del concetto di « viri civiles »: per quel che posso vedere, Kant non cita espressamente il passo in questione di Bacon. È però improbabile che gli sia sfuggita la traduzione tedesca del 1783. Ci sono però tutta una serie di elementi, anche testuali che

giurista, tale da considerare rilevante ciò che invece non lo è, ovvero il *potere* invece della *verità*, dovrebbe secondo Kant far considerare la facoltà di giurisprudenza, assieme alle altre due facoltà 'superiori', la facoltà di teologia e di medicina, in realtà 'inferiore'. Viceversa la facoltà di filosofia, che si trova a sottostare « al potere coalizzato » delle tre facoltà superiori « auf einer sehr niedrigen Stufe », ecco

fanno propendere per la ben poca fiducia di Kant nei confronti dei 'giuristi' di Bacon, dei « viri civiles »/« Staatsmänner ». Come abbiamo visto, Sieyès gli si presenta tramite i fratelli Theremin, proprio come « Staatsmann », « uomo di Stato », in breve: 'Re-filosofo' alla ricerca del dialogo con il 'filosofo puro', con quello che egli spera divenga un 'filosofo-Re', Immanuel Kant. E la risposta negativa di Kant, che rigetta lo schema proposto da Platone e fatto proprio da Sieyès dei 'Re-Filosofi' ovvero dei 'Filosofi-Re' è bruciante. Ma non solo. Nella stessa parte dello *Streit der Fakultäten* dedicato proprio al conflitto tra filosofia e giurisprudenza, Kant 'fulmina' proprio i « vermeintlich kluge Staatsmänner », i « presunti intelligenti uomini di Stato », 'inchiodandoli' assieme agli « judische Propheten » alla loro responsabilità di provocare essi stessi le disgrazie che « prophezei[en] », che « profetizzano ». KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 352. Cfr. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 283. Possiamo quindi leggere la radicale sfiducia di Kant nei confronti degli *Staatsmänner* come una risposta 'oggettiva' in senso negativo non solo al tentativo del 'Re-filosofo' Sieyès, ma anche al tentativo di Bacon di individuare un 'tertium'. La cosa diventa se possibile ancora più interessante quando notiamo che invece dall'altra parte, non 'il filosofo', ma anche 'il giurista' *par excellence*, Friedrich Carl von Savigny nel suo manifesto programmatico del 1814, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, prende posizione proprio nei confronti di Bacon con riguardo a questo passo. Savigny scrive: « Wir haben also nur die Wahl, ob wir wollen, nach Baco's Ausdruck, sermocinari tamquam e vinculis, oder ob eine gründliche Rechtswissenschaft uns lehren soll, diesen historischen Stoff frey als unser Werkzeug zu gebrauchen: ein drittes giebt es nicht ». (FRIEDRICH CARL VON SAVIGNY, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (1814), in *Thibaut und Savigny, Ihre Programmatischen Schriften*, a cura di Hans Hattenauer, München 2002, p. 61 ss., p. 107). Savigny esclude già in partenza la possibilità del predominio dello 'elemento filosofico' tematizzato da Bacon, costruendo poi una ulteriore differenza 'giuridica' interna rispetto al « sermocinari tamquam e vinculis » dei giuristi criticati da Bacon, per escludere espressamente la possibilità del 'tertium' e affermare il primato dello 'elemento tecnico' del diritto ai fini della « Rechtsbestimmung », della « determinazione » del diritto, da assicurare tramite i « Rechtswissenschaftler », in breve: i giuristi della « Scuola storica » di Savigny stesso. In questa prospettiva merita di essere così riproposta la questione che poneva proprio Rudolf Wiethölter nel suo sopraricordato saggio del 1988, della ricerca della « Identifikationsformel », della « formula identificativa » dei « viri civiles », facendo valere implicitamente proprio contro Savigny il detto di Bacon. In altri termini: possiamo individuare una 'lacuna' tra Kant e Savigny, un luogo che consenta 'dialetticamente' di 'mettere in movimento' il concetto di *giuristi* e quindi, *last but not least*, di *diritto*?

l'implicito, *dovrebbe* essere considerata la facoltà 'superiore'. Sottolineo *dovrebbe* perché nonostante la pessima, è il caso di dirlo, "giurisprudenza" della facoltà di giurisprudenza e (presumibilmente anche) delle sue due sorelle, teologia e medicina, Kant non propende per l'egemonia della facoltà di filosofia nello *Streit* universitario. Kant si limita a mettere in questione la gerarchia tradizionale che vede la filosofia come *ancilla theologiae*, *serva della teologia* nonché pure della giurisprudenza e della medicina, chiudendo la questione con una frase sibillina che si insinua il dubbio sulla 'reale gerarchia' fra le facoltà universitarie, ma che testimonia anche l'incertezza o la difficoltà della questione del 'soppesamento' del rapporto tra l'ancella e le sue signore:

Man sieht aber nicht recht, 'ob sie [= die Philosophie] ihrer gnädigen Frauen die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt' ⁽¹⁴⁸⁾.

Qual è l'argomento che impedisce a Kant di affermare in modo chiaro l'egemonia della facoltà di *filosofia* almeno nei confronti di quella di *giurisprudenza*, vista la pochezza dei giuristi appena denunciata e stigmatizzata poche righe prima? La questione diviene ancora più urgente se si considera quanto scritto da Kant nel *Geheimer Artikel* sulla questione dello *Streit* tra la facoltà filosofica e quella giuridica e in generale le c.d. 'facoltà superiori' in collegamento con altri passi di Kant su tale tema e segnatamente con lo *Streit der Fakultäten*. Quest'ultimo scritto viene pubblicato solo nel 1798, in un momento in cui, una volta morto Friedrich Wilhelm II, e salito al trono il più conciliante Friedrich Wilhelm III, Kant è uscito dalla morsa asfissiante della censura prussiana. L'opera *Der*

⁽¹⁴⁸⁾ KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 228. « Quello che non si capisce bene è se essa [= la filosofia] 'preceda le sue graziose signore con la fiaccola o se tenga a esse lo strascico' ». KANT, *Per la pace perpetua*, tr. Bordiga, cit., p. 80. Traduzione leggermente modificata. Cfr. qui sopra sub B.). L'immagine della filosofia come *ancilla theologiae* proviene da Tommaso d'Aquino. Vedi TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 1 a., 5 ad. 2. Sul punto si veda qui KANT, *Sette scritti politici liberi*, cit., *Per la pace perpetua*, p. 178 nota 34. La 'dialettica' tra la 'serva' e la 'padrona' ai fini di far valere le ragioni della filosofia viene introdotta da Christian Wolff e quindi ripresa da Kant. Vedi qui BRANDT, *Universität*, cit., pp. 42 ss., p. 43, con rinvio a RALF SELBACH, *Eine bisher unbeachtete Quelle des "Streits der Fakultäten"*, in « Kant-Studien », 82/1991, pp. 96 ss., pp. 100 s.

Streit der Fakultäten non nasce però « aus einem Guß », ma piuttosto a seguito di tutta una serie di vicende legate anche al conflitto di Kant proprio con la censura prussiana. Lo *Streit* si sviluppa per gradi, in un periodo che va dal 1792 al 1798. In particolare, la tematizzazione da parte di Kant dello *Streit tra filosofia* e le tre facoltà superiori è riscontrabile per la prima volta nel 1795, in una lettera di Kant a Sommering ⁽¹⁴⁹⁾. Kant riconosce nella sua *Vorrede* del 1798 di essersi accorto con il progredire del lavoro che i tre manoscritti erano legati da un unico *fil rouge*, quello del conflitto tra la facoltà inferiore di filosofia e le tre facoltà superiori di teologia, giurisprudenza e medicina ⁽¹⁵⁰⁾. Non è possibile nel contesto di questo lavoro dedicarsi alla difficile e delicata questione della datazione delle sue varie parti. Qui basti ricordare che secondo il parere degli studiosi lo *Erster Abschnitt*, che è dedicato tanto allo *Streit in*

⁽¹⁴⁹⁾ Vedi PIERO GIORDANETTI, *Einleitung* a Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, con introduzione, bibliografia e note di Piero Giordanetti, a cura di Horst D. Brandt e Piero Giordanetti, Hamburg 2005, pp. VII, XII. Si veda però il conflitto pubblicamente in nuce almeno già nel 1793 nella *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, nello *Erstes Stück* intitolato *Von der Einwohnung des bösen Prinzips nehem dem guten: oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur*, nella sezione IV, intitolata *Vom Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur*, laddove Kant tematizza il modo in cui le facoltà “superiori” di medicina, giurisprudenza e teologia affrontano ciascuna dal loro punto di vista la questione della ereditarietà del male, e cioè rispettivamente « entweder als Erbkrankheit, oder Erbschuld, oder Erbsünde », « come una malattia ereditaria, o come un debito ereditario, o come un peccato ereditario ». IMMANUEL KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, [Koenigsberg 1793] mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Bettina Stanneth, Hamburg 2017, p. 51, nota 1. Corsivi nel testo originale. La trad. in italiano qui impiegata è di Gaetano Durante, in IMMANUEL KANT, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di Giuseppe Riconda, Milano 1989, p. 65 ss., p. 93 nota 9.

⁽¹⁵⁰⁾ KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 274: « Unter dem allgemeinen Titel: ‘Der Streit der Fakultäten’ erscheinen hier drei, in verschiedener Absicht, auch zu verschiedenen Zeiten, von mir abgefaßte, gleichwohl aber doch zur systematischen Einheit ihrer Verbindung in einem Werk geeignete Abhandlungen; von denen ich nur späterhin inne ward, daß sie, als der Streit der unteren mit den drei oberen, (um der Zerstreuung vorzubeugen) schicklich in Einem Bande sich zusammen finden können ». Corsivi nel testo originale. « Sotto il titolo generale ‘Il conflitto delle Facoltà’ appaiono qui tre saggi da me composti con differente intendimento e in tempi differenti, ma pure adatti ad essere collegati in unità sistematica in una sola opera: solo più tardi mi accorsi che essi possono trovarsi convenientemente insieme in un unico volume (per evitare la dispersione), come il conflitto della Facoltà inferiore con le tre superiori ». KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 235.

generale quanto allo *Streit* in particolare tra la facoltà di filosofia e quella di teologia, sarebbe stato concluso da Kant già nel 1794 ⁽¹⁵¹⁾. Se le cose stanno così, i lavori preparatori di Kant relativi alla *Einleitung* ovvero allo *Erster Abschnitt* vanno situati nell'arco temporale che va dal 1792 al 1794. Per quel che invece riguarda lo *Zweiter Abschnitt*, che è dedicato allo *Streit* tra la facoltà di filosofia e quella di giurisprudenza, condotto esemplarmente sul significato della Rivoluzione francese, le opinioni sono divergenti. Nella letteratura è prevalsa per lungo tempo l'opinione che, basandosi su di una lettera di Kant dell'ottobre 1797 a Tieftrunk, collocava la redazione di tale testo nel 1795. A partire da un articolo del 1987 di Reinhard Brandt si è affermata sempre più, invece, l'opinione secondo la quale il testo potrebbe essere stato composto successivamente, tra il 1796 e il 1797, forse anche come risposta alla recensione di Schlegel di *Zum ewigen Frieden* apparsa nella rivista *Deutschland* di luglio 1796 ⁽¹⁵²⁾. La cosa non è di poco rilievo nel contesto del presente lavoro. Ne segue che *presumibilmente* la sequenza temporale è: 1) lavori preparatori dello *Erster Abschnitt* (1792-1794); 2) *Erster Abschnitt* (1792-1794) e soprattutto 3) parte sullo *Streit* nel *Geheimer Artikel zum ewigen Frieden* (1795-1796) nonché 4) *Zweiter Abschnitt* (*Streit* tra filosofia e giurisprudenza, 1796-1797) e 5) *Dritter Abschnitt* (*Streit* tra filosofia e medicina).

Fatta questa premessa, possiamo ora procedere a ricostruire davvero per grandi linee la questione dello *Streit* tra la facoltà filosofica e quella giuridica nel *Geheimer Artikel* nel contesto dato dalla questione dello *Streit der Fakultäten*, facendo principalmente riferimento però ai lavori preparatori dell'*Erster Abschnitt* e allo *Erster Abschnitt* stesso, dei quali possiamo dire con una certa plausibilità che essi precedono il *Geheimer Artikel zum ewigen Frieden*, cosa che allo stato attuale della ricerca non può essere detta dello *Zweiter Abschnitt*, dedicato al conflitto in particolare tra filosofia e giurisprudenza, al quale ci si riferirà quindi con estrema cautela per interpretare il *Geheimer Artikel*. Come si capisce già alla

⁽¹⁵¹⁾ Vedi REINHARD BRANDT, *Zum "Streit der Fakultäten"*, in *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, a cura di Reinhard Brandt, Werner Stark, Hamburg 1987, pp. 31 ss., p. 31.

⁽¹⁵²⁾ Cfr. LANDOLFI PETRONE, *L'ancella della Ragione*, cit., pp. 193 ss., pp. 194 s.

luce della struttura data da Kant allo *Streit der Fakultäten*, in esso la parte del leone viene giocata dalla prediletta facoltà di filosofia. La questione centrale dello *Streit* tra le facoltà dell'università per Kant è quella dei 'poteri' e delle 'competenze' della filosofia e quindi dei filosofi al servizio della verità e per la *Aufklärung*. In questa prospettiva va innanzitutto ricordato un importante passo della *Kritik der reinen Vernunft* del 1781 in una nota nella *Vorrede* alla prima edizione. Kant scrive:

Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß, *Religion*, durch ihre *Heiligkeit*, und *Gesetzgebung*, durch ihre *Majestät*, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdenn erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können ⁽¹⁵³⁾.

La tesi di Kant è perentoria. È arrivato il « Zeitalter der Kritik », l'« era della critica », e questa deve dominare tutto, arrivare ovunque e tutti debbono sottostare a essa, al potere della verità che viene accertata tramite il libero e pubblico impiego della Ragion critica. Il fatto che la politica o meglio: la *Gesetzgebung*, la *legislazione*, il diritto come prodotto della volontà sovrana, e la religione cerchino di mettere il bavaglio alla critica tramite, di solito, il diritto, per esempio: minacciando con la censura o con il diritto penale determinate sanzioni per il libero *räsonnieren*, il *libero raziocinare* da parte della filosofia, non sposta di una virgola la questione: nel tempo in cui Kant scrive, nel 1781, che verrà successivamente, tre anni dopo, indicato da Kant come il tempo dell'*Aufklärung*, del *rischiaramento*, dell'*illuminismo*, la ragion critica ha il potere di indagare su qualsiasi oggetto, compresi quelli della religione e della politica e del diritto. La *politica* e la *religione*, *trono* e *altare*, si *vogliono* opporre. Il loro

(153) IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in ID., *Werkausgabe* Band III, Band 1, a cura di Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1974, p. 13, nota *. Corsivi nel testo originale. Traduzione in italiano di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo Radice, *Critica della ragion pura*, Bari 2005, p. 7: « Il tempo nostro è proprio il tempo della critica, cui tutto deve sottostare. Vi si vogliono comunemente sottrarre la *religione per la santità sua*, e la *legislazione per la sua maestà*: ma così esse lasciano adito a giusti sospetti, e non possono pretendere quella non simulata stima, che la ragione concede solo a ciò che ha saputo resistere al suo libero e pubblico esame ». Corsivi nel testo originale.

desiderio è quello di sottrarsi all'indagine della filosofia ovvero del pensiero critico. Kant è qui molto attento nella formulazione. Egli non dice che nel momento in cui la politica e la religione pretendono di sottrarsi al controllo critico della filosofia non abbiano alcun diritto di fare quello che intendono fare, che la loro pretesa sia infondata. Kant sfuma la sua posizione dicendo che esse, nel momento in cui formulano tale pretesa, vedono il loro prestigio intaccato e non godono di quella stima che la ragion filosofica attesta a coloro che abbiano accettato di essere liberamente esaminati da essa. In altri termini: il trono e l'altare potranno anche imporsi nei confronti della Ragione, ma questo non avrà nulla a che fare con la verità, e sarà espressione di una questione di potere in senso forte, nel senso specifico kantiano, di *Gewalt* e dell'articolazione di essa, date dal diritto, nella specie dalla censura e dalla minaccia di sanzioni, penali o meno. La *Gewalt* si imporrà pure sulla Ragione, sottraendosi ad essa, ma si tratterà di una vittoria che sul piano decisivo, quello della Ragione, varrà ben poco. Varrà in definitiva a favore delle *ragioni* della *ragione* il principio « *veritas non auctoritas facit legem* » oppure, per usare un detto di Catone il Vecchio non a caso molto amato da Hannah Arendt: « *Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni* ». Se spostiamo sul piano dell'Università questa chiara contrapposizione tra *Vernunft/Wahrheit* da una parte e potere della *religione* e della *legislazione*, del complesso *politica/diritto* (*positivo*) dall'altra, allora possiamo già cominciare a intuire che tipo di gerarchia tra le facoltà universitarie potrebbe essere proposta da Kant con riguardo al 'tradizionale' *Streit der Fakultäten*. In una *Vorarbeit* dello *Streit der Fakultäten*, che si trova nel *Blatt Hagen 23*, ed è collocabile nello spazio temporale tra febbraio 1792 e maggio 1794 ⁽¹⁵⁴⁾, troviamo la secca e inequivocabile presa di posizione di Kant a favore della prediletta facoltà di filosofia, la facoltà 'della ragione' *par excellence* e, attenzione, della sua « *Gesetzgebung* »:

⁽¹⁵⁴⁾ WERNER STARK, *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*, Berlin 1993, p. 252; cfr. BRANDT, *Zum "Streit der Fakultäten"*, cit., p. 31: « Da anzunehmen ist, daß Kant die 'Einleitung' zum Streit der Fakultäten nach 1794 nicht mehr geändert hat, müßte die Vorarbeit aus der Phase 1792-1794 stammen ». « Poiché è da assumere che Kant non abbia più modificato la 'Introduzione' al *Conflitto delle facoltà* dopo il 1794, il lavoro preparatorio dovrebbe provenire dall'arco temporale 1792-1794 ».

Die Unterste Facultaet muß einmal die Oberste werden, d. i. alles der Gesetzgebung der Vernunft unterworfen werden. Da denn die drey höhern nichts als die *application* auf das empirische in Principien mithin die *executive* Macht vorstellen und durch Verbindung beyder die Rechtspflege [weni] als der [?] Endzweck nemlich das höchste Gut im Leben und nach dem Tode enthalten kan ⁽¹⁵⁵⁾.

Kant effettua qui un ulteriore spostamento rispetto al passo della *Vorrede* alla *Kritik* del 1781. Qui è in primo piano, pienamente tematizzata, la « Gesetzgebung der Vernunft », la « legislazione della Ragione ». La scelta del termine « Gesetzgebung » non è per nulla casuale. È la *Ragione* istituzionalizzata nella facoltà di filosofia a dettare *legge* e quindi a *doversi* imporre nei confronti delle altre facoltà, che costituiscono l'istituzionalizzazione degli interessi della *religione* (= facoltà di teologia) e della *Gesetzgebung* nel senso di leggi positive poste dai politici e 'verwaltet', 'amministrate' dai servitori dei politici, i giuristi (= facoltà di giurisprudenza). Ma qui è la ragione a *legiferare*, non lo Stato o il governo. E alla sua *Legislazione* deve essere sottoposta ogni cosa. Il potere della Ragione, in altre parole, per restare nella latente metafora della separazione dei poteri, non incontra davvero contropoteri nel senso 'tradizionale' del termine, dal momento che le facoltà superiori non fanno altro che eseguire quello che viene legiferato dalla facoltà filosofica. Il primato è qui quello della Ragione e della 'Facoltà della Ragione', la facoltà di filosofia, che corrisponde alla *legislazione* e quindi 'comanda' alle altre facoltà, in realtà 'inferiori', in modo analogo a quello con il quale il potere *par excellence*, il potere legislativo comanda agli altri 'poteri', l'esecutivo e il giudiziario.

Anche altre *Vorarbeiten* dello *Streit der Fakultäten* si collocano nell'ordine di idee suggerito dalla *Vorarbeit* contenuta nel *Blatt Hagen*

⁽¹⁵⁵⁾ STARK, *Nachforschungen*, cit., p. 255. Si potrebbe così provare a tradurre: « La facoltà inferiore dovrà un giorno diventare la suprema, cioè tutto dovrà essere sottoposto alla legislazione della Ragione. Poiché le tre superiori non rappresentano altro che l'*applicazione* all'empirico in principi e con ciò il potere *esecutivo*, e poiché, attraverso l'unione di entrambe, l'amministrazione della giustizia può contenere [?] meno [?] del [?] fine ultimo, cioè il sommo bene in vita e dopo la morte ». Brandt legge « [...] und nach dem Tode entfallen (?) kan » invece che « [...] und nach dem Tode enthalten kan ». Corsivi miei, BRANDT, *Zum "Streit der Fakultäten"*, cit., p. 31.

23 del primato della facoltà di filosofia ⁽¹⁵⁶⁾. In una *Vorarbeit* della *Einleitung* ovvero dell'*Erster Abschnitt* che *dovrebbe* essere collocata temporalmente come non posteriore al 1794 ⁽¹⁵⁷⁾ Kant scrive:

[...] [H]ier muß nun eine vierte ins Mittel treten welche durch viel Gelehrsamkeit alle Gelehrsamkeit in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Menschheit im Gange des menschlichen Geschlechts entbehrlich macht und das ist die philosophische ⁽¹⁵⁸⁾.

E sempre nella stessa *Vorarbeit* più oltre egli aggiunge:

Sie [= le tre facoltà superiori] sollten sich aber mit ihr [la facoltà filosofica: D. S.] in Harmonie zu setzen suchen weil sie sie alle brauchen und ohne ihren Einfluß keine Beharrlichkeit haben. — Im Streit müssen diese Facultäten mit der Philosophie immer bleiben indem jene auf den Vorzug der empirischen diese der rationalen geht; nur die Philosophie muß immer frei bleiben und kann endlich allein die Entscheidung machen, indem sie die oberste Bedingung des praktischen Vernunftgebrauchs enthält ⁽¹⁵⁹⁾.

Questo passo, oltre a marcare la differenza *Empirie* vs. *Rationalität/Vernunft*, *empiria* tipica delle facoltà superiori vs. *razionalità/ragione* tipica della facoltà inferiore, differenza poi affievolitasi nella versione definitiva dello *Streit* pubblicata nel 1798, indica nella facoltà di filosofia quella che « endlich allein die Entscheidung machen [kann] », che « alla fine può decidere da sola » in forza del suo essere 'istituzionalizzazione' della ragion pratica. Se i testi fin qui

⁽¹⁵⁶⁾ A queste *Vorarbeiten* e in un senso simile a quello suggerito nel testo si riferisce Reinhard Brandt nel già citato *Zum "Streit der Fakultäten"*, pp. 31 s.

⁽¹⁵⁷⁾ Ivi, p. 31, in realtà con riferimento al solo *Blatt Hagen* 23, ma con argomento che vale anche per le altre *Vorarbeiten* della *Einleitung*.

⁽¹⁵⁸⁾ *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Band XXIII; dritte Abteilung, *Handschriftlicher Nachlass*, Zehnter Band *Vorarbeiten und Nachträge*, Berlin 1955, *Vorarbeiten* zum ersten Abschnitt, LBl G 26 R III 83-88, Erste Seite, p. 427. « [Qui] deve ora entrare in campo una quarta, che tramite molto studio renda tutto lo studio dispensabile per quanto riguarda i fini essenziali dell'umanità nel corso della specie umana, e questa è la filosofica ».

⁽¹⁵⁹⁾ Ivi, pp. 427 s. « Esse [= le tre facoltà superiori] dovrebbero però cercare di mettersi in armonia con essa [la facoltà filosofica: D. S.] perché tutte ne hanno bisogno e senza il suo influsso non hanno alcuna perseveranza. — Nel conflitto queste facoltà devono sempre rimanere con la filosofia nel momento in cui quelle vanno verso la preferenza dell'empirico, questa del razionale; solo la filosofia deve sempre rimanere libera e può finalmente da sola prendere la decisione, in quanto contiene la condizione suprema dell'uso pratico della ragione ».

considerati evocano un ruolo dominante, diciamo pure: *aggressivo* della filosofia, diversi sono i toni nel *Geheimer Artikel*. Qui viene abbandonata la questione del rapporto gerarchico tra la facoltà superiore di giurisprudenza (con sullo sfondo le sorelle teologia e medicina) e quella inferiore di filosofia. Da verticale, la relazione diviene orizzontale e ispirata allo schema ‘parlamentare’ *sinistra vs. destra*, dove il *progresso* è rappresentato dalla sinistra e la *conservazione* dalla destra ⁽¹⁶⁰⁾. Abbiamo un criterio per la soluzione dello *Streit* tra le facoltà ora così posizionate? In realtà se ci limitiamo al *Geheimer Artikel* il criterio non è dato. La facoltà di filosofia, come sottolineato anche da Gerhardt e Brandt ⁽¹⁶¹⁾, assume la posizione del *controllo*, ha una funzione ora che non è più quella del *legislativo*, dominante nella tradizione francese, ma del *giudiziario*. Certo, pur all’interno di questo schema, che è lo schema generale interpretativo dello *Streit der Fakultäten* nella sua versione definitiva del 1798, c’è almeno un passo dello *Streit der Fakultäten* alla luce del quale, non senza molta cautela, si potrebbe ricostruire una preferenza di Kant per la facoltà di filosofia. Nell’*ottavo paragrafo* della *seconda parte* dello *Streit der Fakultäten*, dedicata alla disputa tra la facoltà di filosofia e quella di giurisprudenza, intitolato « Von der Schwierigkeit der auf das Fortschreiten zum weltbesten angelegten Maximen, in Ansehung ihrer Publizität » / « Della difficoltà delle massime miranti al progresso verso il meglio universale, riguardo al loro carattere pubblico » ⁽¹⁶²⁾, nel tematizzare la questione della *Volksaufklärung*, del « rischiaramento del popolo », Kant fa perno sulla categoria dei « freie Rechtslehrer » contrapponendola a quella dei « vom Staat bestellte amtsmäßige [...] Rechtslehrer ». Kant scrive:

Volksaufklärung ist die öffentliche Belehrung des Volks von seinen Pflichten und Rechten in Ansehung des Staats, dem es angehöret ⁽¹⁶³⁾.

⁽¹⁶⁰⁾ Vedi qui BRANDT, *Zum “Streit der Fakultäten”*, cit., p. 39, con rinvio tra l’altro a NORBERTO BOBBIO, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Roma 1994.

⁽¹⁶¹⁾ Vedi sopra in questo testo rispettivamente *sub* C) II) e C) VII).

⁽¹⁶²⁾ KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 289.

⁽¹⁶³⁾ KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 362. Corsivo nel testo originale. KANT, *Sette scritti politici liberi*, cit., pp. 249 ss., p. 259: « Il rischiaramento del popolo è l’istruzione pubblica di questo sui suoi doveri e diritti verso lo stato a cui appartiene ».

Il diritto in questione non è il diritto positivo, ma il diritto naturale ovvero di ragione. Ne segue che i soggetti chiamati secondo Kant a conoscerlo e quindi a 'trasmetterlo' e a spiegarlo al popolo sono un gruppo di soggetti speciali, con determinate caratteristiche, *in primis* uomini liberi:

Weil es hier nur natürliche und aus dem gemeinen Menschenverstande hervorgehende Rechte betrifft, so sind die natürlichen Verkündiger und Ausleger derselben im Volk nicht die vom Staat bestellte amtsmäßige, sondern freie Rechtslehrer, d. i., die Philosophen, welche eben um dieser Freiheit willen, die sie sich erlauben, dem Staate, der immer nur herrschen will, anstößig sind, und werden unter dem Namen *Aufklärer*, als für den Staat gefährliche Leute verschrien ⁽¹⁶⁴⁾.

Corsivo nel testo originale. Ho preferito alla traduzione di Poma « l'illuminazione del popolo » la traduzione « il rischiaramento del popolo » di Maria Chiara Pievatolo. Cfr. anche IMMANUEL KANT, *Risposta alla domanda che cos'è l'Illuminismo*, in ID., *Sette scritti politici liberi*, cit., pp. 53 ss., p. 55.

⁽¹⁶⁴⁾ KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., pp. 362 s. Corsivo nel testo originale. « Poiché qui si tratta solo di diritti naturali e risultanti dal senso comune degli uomini, i naturali annunciatori ed interpreti di essi tra il popolo non sono i maestri ufficiali del diritto, nominati dallo Stato, ma quelli liberi, cioè i filosofi, i quali, proprio per questa libertà che essi si permettono, sono di inciampo per lo Stato, che vuole sempre solo dominare. Essi vengono screditati come gente pericolosa per lo Stato, sotto il nome di *illuministi* [...] ». KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 289. Corsivo nel testo originale. La latenza è qui rappresentata dal *tòpos* proveniente dalla tradizione giuridica romanistica ovvero da Ulpiano della « vera philosophia », contrapposto alla « simulata philosophia » (D. I.I. pr. I). Vedi sul punto ALDO SCHIAVONE, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino 2005, pp. 360 ss. e GIUSEPPE FALCONE, *La "vera philosophia" dei "sacerdotes iuris". Sulla raffigurazione ulpiana dei giuristi (D.1.1.1.1)*, Torino 2004. Kant opera però uno slittamento importante: invece che di « vera philosophia » e di « veri philosophi » egli parla di « freie Rechtslehrer » ovvero di (necessariamente liberi) « Philosophen », « philosophi », non senza portare con sé una buona dose del platonismo che emerge nella chiusa del *Geheimer Artikel*. Per una concretizzazione attuale della contrapposizione tra 'giuristi' e 'filosofi' può essere considerato come paradigmatico lo *Streit* francofortese tra il *giurista* Rudolf Wiethölter e il *filosofo* Jürgen Habermas. Si veda qui almeno RUDOLF WIETHÖLTER, *Julius Herrmann von Kirchmann (1802-1884). Der Philosoph als wahrer Rechtslehrer*, in *Streitbare Juristen. Eine andere Tradition. Jürgen Seifert zum 60. Geburtstag*, a cura di Kritische Justiz, Baden-Baden 1988, pp. 44 ss. e JÜRGEN HABERMAS, *Der Philosoph als wahrer Rechtslehrer: Rudolf Wiethölter*, in « Kritische Justiz », 1989, pp. 138 ss., dove il 'conflitto' si sviluppa a partire dall'interpretazione da dare alla teoria e alla prassi del « *filosofo-giurista* » / « *giurista-filosofo* », in ogni caso: « Philosoph als wahrer Rechtslehrer » / « filosofo come vero maestro del diritto » Julius Hermann von Kirchmann, autore tra l'altro di un vero e proprio 'atto d'accusa' nei

Kant contrappone qui ai « Rechtslehrer » / « maestri del diritto » incardinati nell'organizzazione statale in quanto scelti dallo stato « amtsmäßig », « ufficialmente », cioè i *Rechtslehrer*, maestri, docenti e professori di diritto che rappresentano istituzionalmente gli interessi statali, paradigmaticamente e centralmente: i maestri, docenti e professori universitari di diritto appartenenti alla facoltà di giurisprudenza vicina, troppo vicina al governo, come soli soggetti in grado di provvedere all'*Aufklärung* del popolo i filosofi come « *freie Rechtslehrer* », come « *liberi* maestri del diritto ». *Da una parte* abbiamo quindi l'*eteronomia* data dall'incardinamento nell'organizzazione statale, qui nella facoltà di giurisprudenza, *dall'altra* l'*autonomia* data dalla libertà propria dei filosofi. *Da un lato* abbiamo il governo con il suo legittimo interesse a governare e, per il tramite dei componenti dell'università, ad acquisire il più possibile influenza sui governati, sul 'popolo'. La logica qui, come ben sottolineato da Reinhard Brandt, è quella della *eteronomia* ⁽¹⁶⁵⁾. *Dall'altro lato* abbiamo gli interessi della Ragione ovvero gli interessi alla *Verità* in campo teoretico e in campo pratico alla *Giustizia*. La logica qui, e seguiamo ancora Brandt, è quella della *autonomia*. Tuttavia alla contrapposizione non priva di *asimmetria* nello *Zweiter Abschnitt* dello *Streit der Fakultäten* tra « *freie Rechtslehrer* », « *liberi* maestri del diritto » e « vom Staat bestellte amtsmäßige [Rechtslehrer] », « *maestri ufficiali del diritto nominati dallo Stato* » non corrisponde uno spostamento dei rapporti di forza tra le 'facoltà superiori' e la

confronti della scienza giuridica dominante nella prima metà del secolo XIX, e cioè la pandettistica ispirata da Friedrich Carl von Savigny e la sua scuola, nella conferenza tenuta a Berlino nel 1847 *Über die Werthlosigkeit der Jurisprudenz als Rechtswissenschaft*. Vedi JULIUS HERMANN VON KIRCHMANN, *Über die Werthlosigkeit der Jurisprudenz als Rechtswissenschaft*, Darmstadt 1956. Sul conflitto tra la teoria del diritto di Habermas e quella di Wiethölter si veda DOMENICO SICILIANO, *Juristen sind nicht, von Kant', sondern, von Ulpian'*. *Der Frankfurter Streit zwischen Jürgen Habermas und Rudolf Wiethölter über den „Philosoph als wahrer Rechtslehrer“*, in « Kritische Justiz », 4/2019, *Rechtsbrüche Spiegelungen der Rechtskritik Rudolf Wiethölters*, pp. 575-600 nonché Id., *Il conflitto francofortese tra Jürgen Habermas e Rudolf Wiethölter sul "filosofo come vero maestro del diritto"*, in « Rivista di filosofia del diritto », 1/2022, pp. 193-218.

⁽¹⁶⁵⁾ Vedi BRANDT, *Universität*, cit., per es.: pp. 7 ss.

filosofia ⁽¹⁶⁶⁾. Infatti Kant, nel descrivere in generale la relazione tra le facoltà superiori e la facoltà di filosofia, propone una concezione

⁽¹⁶⁶⁾ Un 'parente stretto' del *freier Rechtslehrer* dello *Streit der Fakultäten* è il *philosophischer Rechtslehrer* di cui parla Kant nel § 28 della *Metaphysik der Sitten*, nello *zweiter Titel* dedicato allo « Elternrecht », al « diritto dei genitori ». Qui Kant evidenzia la contraddizione sussistente nel fatto della « Zeugung », della « produzione » da parte dei genitori di figli, che sono in quanto persone *esseri liberi*. Che cosa vuol dire « produrre » un essere libero, un essere che pur non avendo dato il consenso alla propria produzione è in quanto persona un essere *libero*? Abbiamo a che far qui con una contraddizione, di assai difficile soluzione: « Denn da das Erzeugte eine Person ist, und es unmöglich ist, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen, so ist eine *in praktischer Hinsicht* ganz richtige und auch notwendige Idee den Akt der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt, und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben: für welche Tat auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, sie, so viel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen ». KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 393 s. Corsivo nel testo originale. « Ora, siccome il prodotto è una persona, ed è impossibile farsi un concetto della produzione di un essere dotato di libertà per mezzo di un'operazione fisica, è un'idea assolutamente giusta e anche necessaria, *dal punto di vista pratico*, il considerare la procreazione come un atto per mezzo del quale abbiamo messa una persona al mondo senza il suo consenso, e in esso l'abbiamo arbitrariamente introdotta: in virtù di questa azione deriva ai genitori l'obbligazione di rendere quella persona, per quanto dipende dalle loro forze, contenta dell'esistenza che le hanno data ». KANT, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 99 s.

Kant ricorda in una nota che anche assumendo la creazione da parte di Dio di tali esseri liberi non si risolverebbe il problema, perché in tal caso « wären, wie es scheint, alle künftige Handlungen derselben, durch jenen ersten Akt vorbestimmt, in der Kette der Naturnotwendigkeit enthalten, mithin nicht frei ». KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 393, nota. « perché allora, a quel che pare, tutte le future azioni dei medesimi, essendo predeterminate da quel primo atto, sarebbero contenute nella catena delle necessità naturali, e in conseguenza non sarebbero libere ». KANT, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 99. E in questo contesto sempre nella stessa nota Kant scrive: « der philosophische Rechtslehrer wird diese Nachforschung bis zu den ersten Elementen der Transzendentalphilosophie in einer Metaphysik der Sitten nicht für unnötige Grübeleien erklären, die sich in zwecklose Dunkelheit verliert, wenn er die Schwierigkeit der zu lösenden Aufgabe und doch auch die Notwendigkeit, hierin den Rechtsprinzipien genug zu tun, in Überlegung zieht ». KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 394 nota. « Il maestro del diritto filosofico non considererà come inutili sottigliezze perdentisi in oscurità senza scopo, queste ricerche spinte nella metafisica dei costumi sino ai primi elementi della filosofia trascendentale, qualora egli rifletta sulla difficoltà del problema da risolvere e sulla necessità di soddisfare anche qui i principi del diritto ». KANT, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 100. Nel suo *El nacimiento de la Filosofía del derecho*, Rafael Ramis Barceló si riferisce a tale *philosophischer Rechtsleh-*

non molto dissimile da quella articolata nel passo sullo *Streit* del *Geheimer Artikel*, nella quale la prospettiva gerarchica *verticale* del tradizionale *Streit* medioevale viene trasformata in una prospettiva orizzontale ed ‘egualitaria’, in cui la facoltà di filosofia assume la funzione di controllo, alla stregua del ‘potere’ giudiziario nella concezione della divisione dei poteri e, *last but not least*, tanto alla filosofia quanto alle ‘facoltà superiori’ — ecco il *dark side* della questione — è garantita la ‘libertà di movimento’. Nello *Erster Abschnitt*, nella parte dedicata a *Begriff und Eintheilung der unteren Fakultät* Kant, dopo aver definito la *Vernunft*, la ragione, come « das Vermögen, nach der Autonomie, d. i. frei (Prinzipien des Denkens überhaupt gemäß) zu urteilen » ⁽¹⁶⁷⁾, « la capacità di giudicare con autonomia, vale a dire *liberamente* (secondo principi del pensiero in generale) » ⁽¹⁶⁸⁾ ‘deduce’ la qualità della *libertà* come essenziale per la facoltà di filosofia:

Also wird die philosophische Fakultät, darum, weil sie für die *Wahrheit* der Lehren, die sie aufnehmen, oder auch nur einräumen soll, stehen muß, in so fern als frei und nur unter der Gesetzgebung der Vernunft, nicht der der Regierung stehend gedacht werden müssen ⁽¹⁶⁹⁾.

La facoltà di filosofia è quindi assoggettata alla « Gesetzgebung der Vernunft », alla « legislazione della ragione » e non alla « Gesetzgebung der Regierung », alla « legislazione del governo ». La sua funzione è quella di controllare le facoltà superiori e di essere loro di aiuto, laddove l’utile assume un rilievo secondario rispetto a quello predominante della difesa della verità:

Auf einer Universität muß [...] eine philosophische Fakultät sein. In

rer individuando in esso il « teórico filosófico del derecho », senza però mettere tale figura in collegamento con quella centrale del *freier Rechtslehrer* o meglio: dei *freie Rechtslehrer*, perdendone così il notevole potenziale critico. Vedi RAFAEL RAMIS BARCELÓ, *El nacimiento de la Filosofía del derecho*, Madrid 2021, p. 184 ss., p. 186 s.

⁽¹⁶⁷⁾ KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 290. Corsivo nel testo originale.

⁽¹⁶⁸⁾ KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 244. Corsivo nel testo originale.

⁽¹⁶⁹⁾ KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 290. Corsivo nel testo originale. « Quindi sarà necessario che la Facoltà filosofica, poiché deve garantire la *verità* delle dottrine che deve accogliere o anche solo permettere, sia considerata a tale riguardo libera e sottoposta soltanto alla legislazione della ragione, non a quella del governo ». KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 244. Corsivo nel testo originale.

Ansehung der drei obern dient sie dazu, sie zu kontrollieren und ihnen eben dadurch nützlich zu werden, weil auf *Wahrheit* (der wesentlichen und ersten Bedingung der Gelehrsamkeit überhaupt) alles ankommt; die *Nützlichkeit* aber, welche die oberen Fakultäten zum Behuf der Regierung versprechen, nur ein Moment vom zweiten Range ist ⁽¹⁷⁰⁾.

Se l'utile è un « Moment vom zweiten Range », resta centrale la questione del rango delle Facoltà. Qui Kant subito a seguire riconosce, e la questione per lui è anche personalmente rilevante, che la facoltà di teologia potrebbe far valere le sue ragioni nei confronti della facoltà filosofica e cioè che questa, come sua « Magd », avrebbe una funzione ancillare. Kant scrive:

Auch kann man allenfalls der theologischen Fakultät den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sei, einräumen [...]; wenn man sie nur nicht verjagt, oder ihr den Mund zubindet ⁽¹⁷¹⁾.

E questa eventualità, che vi sia una serva a cui è sempre concesso di 'dire la sua', e quindi, al momento giusto, parresiasiticamente di 'dire la verità', sembra venir subito potenziata nel momento in cui Kant aggiunge che « wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau *die Fackel vorträgt* oder *die Schleppe nachträgt* » ⁽¹⁷²⁾, facendo così balenare l'eventualità che, pur nell'ambito di un rapporto di inferiorità gerarchica, sussista una superiorità dal punto di vista epistemologico e quindi *filosoficamente* decisivo della facoltà filosofica, della serva che potrebbe portare la fiaccola *davanti* alla padrona

⁽¹⁷⁰⁾ KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 290. Corsivi nel testo originale. « Ma in un'Università [...] vi deve essere una Facoltà filosofica. Riguardo alle tre Facoltà superiori, essa serve a controllarle e proprio perciò a giovare loro, poiché l'unica cosa importante è la *verità* (la condizione essenziale e prima della sapienza in generale); invece l'*utilità* che le Facoltà superiori promettono per gli scopi del Governo è solo un elemento di second'ordine ». KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 244. Corsivi nel testo originale.

⁽¹⁷¹⁾ KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., pp. 290 s. « Eventualmente si può anche concedere alla Facoltà teologica l'orgogliosa pretesa che la Facoltà filosofica sia la sua ancella [...], purché non la si cacci via o non le si chiuda la bocca ». KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., pp. 244 s.

⁽¹⁷²⁾ KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 291. Corsivi nel testo originale. « [...] nel qual caso tuttavia resta sempre la domanda: se essa *porti la fiaccola davanti* alla sua graziosa signora o *regga lo strascico dietro* di lei [...] ». KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., pp. 244 s. Corsivi nel testo originale. Mio lievissimo cambiamento per amore del congiuntivo in italiano.

per *illuminare* la strada. Ma c'è di più. Proprio la funzione della filosofia, di essere nella peggiore delle ipotesi *serva* della facoltà di teologia e, pur in quanto tale, di poter dire sempre e comunque liberamente la verità alle 'facoltà superiori' e quindi indirettamente al governo è una funzione essenziale per il Governo e più ampiamente per la società:

[D]enn eben diese Anspruchlosigkeit, bloß frei zu sein, aber auch frei zu lassen, bloß die Wahrheit, zum Vorteil jeder Wissenschaft, auszumitteln und sie zum beliebigen Gebrauch der oberen Fakultäten hinstellen, muß sie der Regierung selbst als unverdächtig ja als unentbehrlich empfehlen ⁽¹⁷³⁾.

In sintesi: in una sorta di 'sii libero e lascia liberi gli altri' viene affermata una struttura nella quale si riconosce da una parte la *Gesetzgebung der Vernunft* e dall'altra la *Gesetzgebung der Regierung*. In tal modo la gerarchia tradizionale viene trasformata in una relazione nella quale all'interno dell'Università le facoltà sono '*egualmente libere*'. Da una parte abbiamo la concessione che la facoltà di filosofia possa anche essere inferiore dal punto di vista gerarchico rispetto a quella di teologia, purché, « non la si cacci via o non le si chiuda la bocca », cioè le sia garantita la libertà di parola, laddove la frase qui impiegata da Kant si ricollega al passo del *Geheimer Artikel* nel quale Kant descrive — per scongiurarlo — il trattamento che i « Re » e i « popoli regali » potrebbero riservare alla « Klasse der Philosophen », cioè di farli « *schwinden oder verstummen [...]* », di farli « indebolire o ammutolire ». Dall'altra parte abbiamo la rivendicazione della libertà della filosofia al fine di garantire l'interesse stesso del governo e delle facoltà superiori a che sia difesa la verità ('naturalmente' in connessione con la libertà delle altre facoltà), laddove è proprio la « Anspruchlosigkeit », la « mancanza di pretese », la « modestia » della facoltà di filosofia a renderla per il Governo e le altre facoltà superiori « unverdächtig ja [...] unentbehrlich » ⁽¹⁷⁴⁾, « non sospetta,

⁽¹⁷³⁾ KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 291. « [P]roprio questa modestia, che consiste nell'essere solo liberi, ma nel lasciare anche liberi gli altri, nell'accettare solamente la verità a beneficio di ogni scienza e nel porla a completa disposizione delle Facoltà superiori, è infatti ciò che deve consigliarla allo stesso governo come non sospetta, anzi indispensabile ». KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 245.

⁽¹⁷⁴⁾ KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 291.

anzi [...] indispensabile » (175). Ci sarebbe poi un ulteriore argomento da considerare a favore della superiorità di rango della Facoltà di filosofia rispetto alle altre c.d. 'facoltà superiori' e che può essere così formulato: la struttura dello *Streit der Fakultäten* è data dal conflitto tra la filosofia che porta le istanze della verità e le altre facoltà, che recano le istanze del 'governo' per il tramite della *Schrift*, della Scrittura. La facoltà di filosofia, in una prospettiva 'secolarizzata', si pone quindi 'nella scia' di Gesù, che in nome della Verità attacca il potere degli « scriba » ovvero dei « dottori della Legge », cioè nella semantica kantiana, che ha davanti agli occhi la traduzione di Martin Luther del passo in questione di Luca, 11, 52 (« Weh Euch Schriftgelehrten! Denn ihr habt den Schlüssel der Erkenntnis weggenommen. Ihr selbst seid nicht hineingegangen und habt auch denen gewehrt, die hineinwollten » (176)), degli « Schriftgelehrten », appunto dei « dottori della Scrittura » ovvero dei « dottori della Legge » (177). Almeno tre sono i passi che consentono di argomentare in tal senso. Il primo: nel conflitto tra la facoltà di filosofia e quella di teologia, Kant parla del « biblischer Theolog », del « teologo biblico » come dello « Schriftgelehrte für den Kirchenglauben », del « dottore della Scrittura per il credo della Chiesa ». Il passo è il seguente:

Der biblische Theolog ist eigentlich der *Schriftgelehrte für den Kirchenglauben*, der auf Statuten d. i. auf Gesetzen beruht, die aus der Willkühr eines anderen ausfliessen, dagegen ist der rationale der *Vernunftgelehrte für den Religionsglauben*, folglich denjenigen, der auf innern Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen. Dass dieses so sei, d. i. dass

(175) KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 245.

(176) *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*, a cura della Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1999, Lukas, 11, 52, p. 87.

(177) Nella traduzione italiana della Bibbia di Gerusalemme a cura della Conferenza episcopale italiana si legge: « Guai a voi, dottori della Legge, che avete portato via la chiave della conoscenza; voi non siete entrati, e a quelli che volevano entrare lo avete impedito ». *La Bibbia di Gerusalemme*, a cura della Conferenza episcopale italiana, Trento 2017, Luca, 11, 52 (p. 2469).

Si veda qui, con applicazione al conflitto tra il filosofo Agamben e il giurista Teubner con riguardo alla interpretazione da dare al racconto di Franz Kafka *Vor dem Gesetz*: DOMENICO SICILIANO, *Cabala e diritto moderno. Ovvero: Della leggenda "Davanti alla Legge" di Franz Kafka*, in « DisCrimen », 2/2021, pp. 260-274. Su tale *Streit* vedi già ANTON SCHÜTZ, "Conflict of the Faculties". An extinct form Re-emerges, in *Il diritto frammentato*, a cura di Alberto Febbrajo, Francesco Gambino, Milano 2013, p. 337 ss.

Religion nie auf Satzungen (so hohen Ursprungs sie immer sein mögen) gegründet werden könne, erhellet selbst aus dem Begriff der Religion ⁽¹⁷⁸⁾.

Ma soprattutto, ed ecco il secondo passo: nel considerare le « Eigentümlichkeiten », le « peculiarità » della facoltà di giurisprudenza, torna la semantica neotestamentaria luterana. Kant esordisce infatti così:

Der schriftgelehrte Jurist sucht die Gesetze der Sicherung des *Mein* und *Dein* (wenn er, wie er soll, als Beamter der Regierung verfährt) nicht in seiner Vernunft, sondern in öffentlich gegebenen und höchsten Orts sanktionierten Gesetzbuch ⁽¹⁷⁹⁾.

Ora il vocabolario dei fratelli Grimm ci dice dell'aggettivo *schriftgelehrt*, dal quale proviene tramite 'sostantivizzazione' *der Schriftgelehrte*, che « Luther das Wort [gebraucht] für die jüdischen Schriftforscher », facendo riferimento esemplare a Matteo 2, 4: « Und lies versamen alle hohepriester und schriftgelehrten unter dem volck [...] » nonché « sonst an vielen Stellen » ⁽¹⁸⁰⁾.

Il terzo passo si trova in una *Vorarbeit* di Kant proprio al conflitto tra la facoltà filosofica e la facoltà giuridica nello *Streit der Fakultäten*. Il contesto è quindi, come già ricordato sopra in questo testo, quello della risposta alla questione del progresso morale dell'umanità, laddove Kant contrappone alla posizione 'conservatrice' dei giuristi, quella 'progressista' dei filosofi. Bene, in questo passo, che si trova nel *Loses Blatt Krakau*, Kant indica quelle che sono le tre possibili risposte alla « erneuerte Frage » del progresso morale o meno dell'umanità.

⁽¹⁷⁸⁾ KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 300. Corsivi nel testo originale. « Il teologo biblico è propriamente il *dottore della Scrittura* per la *fede ecclesiastica*, la quale si fonda su statuti, cioè su leggi, che promanano dall'arbitrio di un altro: il teologo razionale invece è il *dottore della ragione* per la *fede religiosa*, per quella fede, quindi, che si fonda su leggi interne, che possono essere elaborate dalla ragione propria di ogni uomo ». KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 251.

⁽¹⁷⁹⁾ KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 287. Corsivi nel testo originale. « Il giurista esperto delle leggi scritte (se, come deve, opera come funzionario del governo) non cerca le leggi per la salvaguardia del *mio* e del *tuo* nella sua ragione, ma nel codice promulgato ufficialmente e sanzionato in sede suprema ». KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 242. Ho preferito tradurre « der schriftgelehrte Jurist » con « il giurista esperto delle leggi scritte » piuttosto che con « il giurista esperto del codice ».

⁽¹⁸⁰⁾ *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Bd. 15, Spalte 1743, consultabile online al sito <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#3>.

Egli tematizza nell'ordine il « continuirliche[r] Rückgang zum Schlechtern », il caso del « terrorismo morale », il « beständige[r] Fortgang zum Besseren », il caso caldeggiato da Kant dell'eudemonismo, ed « endlich das immer hin und her Schwanken von einem Zustande zum Anderen welches eben dieselbe Folge hat als ob gar kein Schritt geschehen wäre »⁽¹⁸¹⁾, « infine l'ondeggiare per sempre di qua e di là da uno stato a un altro, che ha proprio la stessa conseguenza come se non si fosse fatto alcun passo ». Kant ricorda che tanto il caso corrispondente al terrorismo morale quanto quello corrispondente all'eudemonismo vengono dichiarati « selbst von aufgeklärten Theologen für Schwärmer [...] », « anche da teologi illuminati per fantasticherie ». Il passo 'intero' è il seguente:

Die erste und zweyte dieser Vorstellungsarten, deren die eine weil es in der Welt nicht mehr ärger zugehen könne den nahen jüngsten Tag, die andere weil die Auserwählten nach Herabstürzung der ersteren in den Schwefelpfuhl einer immerwährenden Seeligkeit auf Erden dem tausendjährigen Reiche entgegen sehen werden selbst von aufgeklärten Theologen für Schwärmer erklärt⁽¹⁸²⁾.

In questo contesto Kant aggiunge che l'opinione stigmatizzante della tesi del progresso morale dell'umanità non è solo appannaggio dei 'teologi illuminati' ma pure di « seiyenwollende reine Moralphilosophen », di « filosofi morali a cui piacerebbe essere puri ». Il passo è il seguente:

Aber nun kommt hinzu dass auch sogar seyenwollende reine Moralphilosophen das immerwährende Fortschreiten zum Besseren dem Menschengeschlechte absprechen wollen und den Glauben daran für *Schwärmerey* zu erklären kein Bedenken tragen⁽¹⁸³⁾.

⁽¹⁸¹⁾ IMMANUEL KANT, *Loses Blatt Krakau, Ein Reinschriftfragment zu Kants „Streit der Fakultäten“*, comunicato da K. Weyand, elaborato da G. Lehmann, in « Kant Studien », 1959/1960, pp. 3-10, p. 3.

⁽¹⁸²⁾ Ivi, p. 3 s. « La prima e la seconda di questi tipi di rappresentazione, di cui la prima perché nel mondo non potrebbe andare peggio, vedono venire incontro la fine del mondo vicina, l'altra perché gli eletti una volta caduti i primi nelle pozze sulfuree dell'inferno vedono venire incontro una santità perenne sulla terra, il Regno millenario, vengono considerate anche da teologi illuminati come fantasticherie ».

⁽¹⁸³⁾ Ivi, p. 4. « Ma ora si aggiunge che addirittura filosofi morali a cui piacerebbe essere puri vogliono negare il progredire continuo verso il meglio alla specie umana e non hanno alcuna esitazione a dichiarare come fantasticherie il credere a esso ».

E qui Kant in una nota ‘mette le sue carte in tavola’: sono i giuristi i ‘veri reazionari’ e nell’ambito ‘filosofico’ è da avvicinare ai giuristi ‘legati’ alla lettera della ‘Scrittura’ lo « jüdischer Philosoph Moses Mendelssohn »⁽¹⁸⁴⁾. Il passo è il seguente. E cominciamo con quello che Kant ha da dire ai giuristi:

Man wird finden, dass unter den Gelehrten mehrentheils die Juristen es sind (wenn sich welche gelegentlich auch mit Philosophie abgeben), die sich zu diesem absprechenden Grundsatz zu bekennen pflegen. Denn es ist schon eine gewohnte Stimmung ihrer Urtheilskraft nach keinen anderen als den jetzt bestehenden (mithin machthabenden) Gesetzen für oder dawieder zu sprechen — Dass diese Gesetze auch wohl einer Abänderung fähig ja ihrer bedürftig seyn möchten ziehen sie hiebey nicht in Betracht denn das ist nicht ihre sondern des obersten Machthabenden Sache⁽¹⁸⁵⁾.

In breve: i giuristi rigettano l’idea di un progresso morale dell’umanità perché essi sono troppo concentrati sulle leggi come espressione del potere dominante, e si occupano solo della questione se tali leggi vadano bene o meno, non invece della questione di una loro modificazione, di una loro *rimessa*. Ed ecco immediatamente a seguire il ‘carico da 90’ per *il filosofo* Moses Mendelssohn:

Der jüdische Philosoph Moses Mendelssohn der sich auf ähnliche Art an die Mosaische Gesetzlichkeit gekettet zu seyn so gar zur Ehre rechnete war eben darum auch von dem Glauben an das Fortschreiten des Menschlichen Geschlechts an alle Zukunft zum Besseren ganz entfernt⁽¹⁸⁶⁾.

⁽¹⁸⁴⁾ Cfr. qui BRANDT, *Universität*, cit., p. 120 che citando il passo in questione del *Loses Blatt Krakau* mette giustamente in luce che « die Opponenten des zweiten Abschnitts sind die Juristen! Hier also liegt der vielvermisste Streitpunkt mit der juristischen Fakultät! », « gli oppositori della seconda parte sono i giuristi! Qui dunque si trova il punto di conflitto con la facoltà giuridica di cui si è a lungo lamentata la mancanza! », ma curiosamente non ricorda lo ‘scivoloso’ passo ulteriore su Moses Mendelssohn e la « legalità Mosaica ».

⁽¹⁸⁵⁾ KANT, *Loses Blatt Krakau*, cit., p. 4. « Si troverà che tra i dotti sono in maggioranza i giuristi (anche se alcuni di essi talora si occupano di filosofia), che amano far proprio questo principio che rigetta [tali concezioni: D. S.]. Perché è già un consueto *mood* della loro capacità di giudizio di parlare a favore di o contro nessun altra legge rispetto a quella che ora è esistente (e che con ciò ha il potere) — E che queste leggi possano, o debbano essere anche cambiate, sì, che ne abbiano bisogno, essi non lo considerano, perché questo non è cosa loro, ma dei potenti supremi ».

⁽¹⁸⁶⁾ *Ibidem*. « Il filosofo ebraico Moses Mendelssohn, che in modo simile addirittura considerava come un onore essere incatenato alla legalità Mosaica, era proprio per

Ed ecco la ‘sentenza’ lapidaria, non priva di un’ombra di anti giudaismo di Kant:

Ein alter Aberglaube an das positive Gesetz seines Volks geknüpft war ihm beweisender als ein moralischer Glaube der die Geistesfreyheit begünstigt ⁽¹⁸⁷⁾.

In breve: da una parte ci sono i giuristi legati ai *Gesetze*, alle leggi positive, alla *Schrift*, alla *Scrittura*, e con essi coloro che come « il filosofo ebreo Moses Mendelssohn » credono alla « Mosaische Gesetzlichkeit », alla « legalità Mosaica », dando la preferenza al dato ‘empirico’, positivo delle ‘Leggi’, della ‘Legge mosaica’. Dall’altra ci sono i filosofi che fanno valere le ragioni della verità e quindi credono al progresso morale dell’umanità, che passa per il loro credere alla « Geistesfreyheit ». È così plausibile vedere qui come implicito collegamento tra tali giuristi reazionari e « il filosofo ebreo Moses Mendelssohn » il ‘concetto ponte’ di « Schriftgelehrte », di « dotto della Scrittura », tanto religiosa quanto giuridica.

In sintesi: l’ombra della traduzione di Lutero della Bibbia sul termine polisemico « schriftgelehrt » impiegato da Kant non sembra facilmente eliminabile. Lo « schriftgelehrte Jurist », il « giurista esperto della Scrittura » ovvero « il giurista esperto delle leggi scritte » è un parente prossimo del « Rechtsgelehrte » del § B. della *Einleitung in die Rechtslehre* nella *Metaphysik der Sitten* del 1797 e dello « Jurist » del *Geheimer Artikel*, dell’*Articolo segreto* del 1796. Sono tutti ‘giuristi’ monchi, incompleti, perché, curvi ‘giuspositivisticamente’ sulle leggi scritte, sulle ‘Scritture’. Essi mancano della necessaria, ineliminabile considerazione della giustizia. Insomma, il problema, per Kant, sembra proprio essere quello della *Schrift*, della ‘Scrittura’, e quindi della ‘Legge’ (scritta), con i suoi *Statuten*, le sue Leggi positive, espressione della « Regierung », del « governo », che con il suo potere corrompe inevitabilmente la verità data dalla filosofia e dalla scienza.

Ma lasciamo lo *Streit* tra la « Gesetzgebung der Vernunft » e la « Gesetzgebung der Regierung » nello *Streit der Fakultäten* e torniamo allo *Streit* tra la facoltà filosofica e la facoltà giuridica così

questa ragione pure del tutto lontano dal credere al progredire del genere umano in tutto il futuro verso il meglio ».

⁽¹⁸⁷⁾ *Ibidem*. « Un’antica superstizione collegata alla legge positiva del suo popolo era per lui più probante di un credere morale che agevola la libertà dello spirito ».

come proposto da Kant nel *Geheimer Artikel*. Resta invero da comprendere per quale *ragione* Kant escluda il primato della facoltà di filosofia su quella di giurisprudenza. E la ragione, come oramai si potrà intuire, in realtà la abbiamo davanti agli occhi, anche troppo vicina. Se nello *Streit der Fakultäten* la 'ragione' è presumibilmente data dalla « Gesetzgebung der Regierung » confliggente con la « Gesetzgebung der Vernunft », qui la ragione è data dal fatto del « Besitz der Gewalt », nella traduzione francese autorizzata da Kant, della « jouissance du pouvoir », del « possesso del potere », e dal suo irresistibile *effetto corruttivo*.

Ne segue che il ruolo della filosofia e dei filosofi *deve* essere ridimensionato nella prospettiva della differenziazione funzionale, in forza di una 'necessità' che diviene virtù, piuttosto che sovrastimato nella prospettiva di una ragione che decida di assalire il campo del potere e della forza camuffandosi per esempio nell'habermasiano « zwangloser Zwang des besseren Arguments » ⁽¹⁸⁸⁾, una « pecora travestita da lupo », un argomento che si camuffa da coazione, per guadagnare l'elemento decisivo del diritto, il 'diritto' a farsi rispettare, anche con la forza, un 'artificio' teorico che mostra la propria impotenza non appena il trucco della ragione e dei suoi sacerdoti, i filosofi, viene scoperto. In altri termini: se si considera centralmente, *hic et nunc*, lo *Streit* così come articolato nel *Geheimer Artikel*, la tesi più plausibile è quella di un'operazione di 'ritirata strategica' della *Ragione* e dei *filosofi* dal campo della politica, per essi dannatamente pericoloso e infido. Nel rispondere all'invito del « Re-Filosofo » Sieyès, Kant fa valere contro Platone, che fornisce l'argomento "principe" a favore di un suo intervento da « *Filosofo-Re* » in aiuto della Rivoluzione francese, le ragioni del maestro di Platone Socrate, che nell'*Apologia* stigmatizza come mortale per il filosofo che voglia far valere le ragioni della giustizia l'abbraccio dei politici.

(188) Vedi JÜRGEN HABERMAS, *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, in JÜRGEN HABERMAS, NIKLAS LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main 1971, p. 101 ss., p. 137; ID., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1992, p. 282.

Abbiamo insomma a che fare con una « defensive Aufklärung »⁽¹⁸⁹⁾, con un « Illuminismo difensivo », che, preparando da lontano l'avvento di « popoli-regali » finalmente *liberi*, prende atto del fatto della *Gewalt*, del potere politico con la connessa implicita possibilità dell'impiego della forza e, in mancanza di migliori argomenti, cerca di tenere le giuste distanze per cogliere alla lunga e di sorpresa il nemico preponderante per numero e mezzi, inferiore 'soltanto' per il suo essere privo di *ragioni*.

⁽¹⁸⁹⁾ Ricavo quest'immagine per differenza dall'espressione « aggressive Aufklärung » impiegata da Rudolf Wiethölter nei primi anni 70 del secolo scorso nell'ambito della « Hochschulpolitik » da lui praticata e teorizzata nella Repubblica federale tedesca.

INDICE

<i>Premessa</i>	v
---------------------------	---

A.

IL PROBLEMA OVVERO: UNA LETTERA DI UN MINISTRO A MO' DI PROLOGO	1
--	---

B.

L'ARTICOLO SEGRETO PER LA PACE PERPETUA	5
---	---

C.

LE PRINCIPALI INTERPRETAZIONI DELL'ARTICOLO SEGRETO

I) Della pericolosità della <i>polis</i> per i filosofi e come neutralizzare il pericolo (Hannah Arendt)	30
II) Del fine politico dei « königliche Völker » (Werner Schneiders).	35
III) Kant e il suo tempo (Georg Cavallar)	48
IV) Della 'differenziazione funzionale' tra politica e filosofia (Volker Gerhardt)	62
V) Del ruolo decisivo dell'antropologia pessimistica kantiana (Otfried Höffe)	103
VI) Della separazione dei poteri nell'Articolo segreto (Reinhard Brandt)	111

D.

TESI

I) La questione del « <i>Re-Filosofo</i> »	117
--	-----

II)	La questione del « <i>Filosofo-Re</i> »	124
1.	Kant e Sieyès	124
2.	Kant e Sieyès nella letteratura: l'interpretazione di Cavallar	139
3.	Kant tra la Francia rivoluzionaria e la Prussia reazionaria	143
4.	La questione del nesso tra il (mancato) contatto tra Kant e Sieyès e l'Articolo segreto ovvero: quando vengono pubblicate la « <i>Neue vermehrte Auflage</i> », la versione francese e quella inglese nel 1796?	148
a)	La questione della pubblicazione della « <i>Neue vermehrte Auflage</i> » ovvero delle corrispondenti versioni francesi e inglese nel 1796.	150
aa)	Le traduzioni in francese del 1796	153
bb)	La traduzione in inglese del 1796	157
cc)	La « <i>Neue vermehrte Auflage</i> » di Per la Pace perpetua	158
b)	Quando è stato scritto l'Articolo segreto ovvero la parte di esso sui « <i>Philosophenkönige</i> »?	163
5.	Kant e la questione della verità. Ovvero: Kant 'tra Platone e Kant'	164
6.	Del « possesso della forza »	172
7.	La connessione tra lo Streit tra filosofi e giuristi e il « <i>Philosophen-Könige-Satz</i> » nell'Articolo segreto	182

UNIVERSITÀ DI FIRENZE

CENTRO DI STUDI
PER LA STORIA DEL PENSIERO GIURIDICO MODERNO

PUBBLICAZIONI

QUADERNI FIORENTINI

« Per la storia del pensiero giuridico moderno »

Vol. 1 (1972), 8°, p. 486

Vol. 2 (1973), 8°, p. 798

Vol. 3-4 (1974-75) - Il « socialismo giuridico ». Ipotesi e letture, due tomi in 8°, p. 1041

Vol. 5-6 (1976-77) - Itinerari moderni della proprietà, due tomi in 8°, p. 1140

Vol. 7 (1978) - Emilio Betti e la scienza giuridica del Novecento, 8°, p. 648

Vol. 8 (1979), 8°, p. 564

Vol. 9 (1980) - Su Federico Carlo di Savigny, 8°, p. 590

Vol. 10 (1981), 8°, p. 584

Vol. 11-12 (1982-83) - Itinerari moderni della persona giuridica, due tomi in 8°, p. 1200

Vol. 13 (1984), 8°, p. 782

Vol. 14 (1985), 8°, p. 646

Vol. 15 (1986), 8°, p. 748

Vol. 16 (1987) - Riviste giuridiche italiane (1865-1945), 8°, p. 718

Vol. 17 (1988), 8°, p. 640

Vol. 18 (1989), 8°, p. 744

Vol. 19 (1990), 8°, p. 736

Vol. 20 (1991) - François Gény e la scienza giuridica del Novecento, 8°, p. 588

Vol. 21 (1992), 8°, p. 750

Vol. 22 (1993) - Per Federico Cammeo, 8°, p. 706

Vol. 23 (1994), 8°, p. 554

Vol. 24 (1995), 8°, p. 620

Vol. 25 (1996), 8°, p. 810

Vol. 26 (1997), 8°, p. 744

Vol. 27 (1998), 8°, p. 590

Vol. 28 (1999) - Continuità e trasformazione: la scienza giuridica italiana tra fascismo e repubblica, due tomi in 8°, p. 1180

Vol. 29 (2000), 8°, p. 578

Vol. 30 (2001), due tomi in 8°, p. 988

Vol. 31 (2002) - L'ordine giuridico europeo: radici e prospettive, due tomi in 8°, p. 950

Vol. 32 (2003), 8°, p. 796

Vol. 33-34 (2004-2005) - L'Europa e gli 'Altri'. Il diritto coloniale fra Otto e Novecento, due tomi in 8°, p. 1408

Vol. 35 (2006), due tomi in 8°, p. 1120

Vol. 36 (2007) - Principio di legalità e diritto penale (per Mario Sbriccoli), due tomi in 8°, p. 1562

Vol. 37 (2008), 8°, p. 744

Vol. 38 (2009) - I diritti dei nemici, due tomi in 8°, p. 1956

Vol. 39 (2010), 8°, p. 946

Vol. 40 (2011) - Giudici e giuristi. Il problema del diritto giurisprudenziale fra Otto e Novecento, due tomi in 8°, p. 1174

- Vol. 41 (2012), 8°, p. 940
 Vol. 42 (2013), 8°, p. 804
 Vol. 43 (2014) - Autonomia. Unità e pluralità nel sapere giuridico fra Otto e Novecento, due tomi in 8°, p. 1144
 Vol. 44 (2015), due tomi in 8°, p. 1262
 Vol. 45 (2016), 8°, p. 778
 Vol. 46 (2017) - Giuristi e Stato sociale, due tomi in 8°, p. 1060
 Vol. 47 (2018), 8°, p. 816
 Vol. 48 (2019), 8°, p. 840
 Vol. 49 (2020), 8°, p. 914
 Vol. 50 (2021) - Il pluralismo giuridico: paradigmi ed esperienze. Cinquant'anni di 'Quaderni fiorentini', due tomi in 8°, p. 1014
 Vol. 51 (2022), 8°, p. 788

BIBLIOTECA

« Per la storia del pensiero giuridico moderno »

- 1 LA SECONDA SCOLASTICA NELLA FORMAZIONE DEL DIRITTO PRIVATO MODERNO
 Incontro di studio - Firenze, 17-19 ottobre 1972
 Atti, a cura di Paolo Grossi
 (1973), 8°, p. 484
- 2 Mario Sbriccoli, CRIMEN LAESAE MAIESTATIS
 Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna
 (1974), 8°, p. 399
- 3 Pietro Costa, IL PROGETTO GIURIDICO
 Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico
 Vol. I: Da Hobbes a Bentham
 (1974), 8°, p. XIII-414
- 4 Mario Sbriccoli, ELEMENTI PER UNA BIBLIOGRAFIA DEL SOCIALISMO GIURIDICO ITALIANO
 (1976), 8°, p. 169
- 5 Paolo Grossi, « UN ALTRO MODO DI POSSEDERE »
 L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica post-unitaria
 (1977), 8°, p. 392
- 6/7 Franz Wieacker, STORIA DEL DIRITTO PRIVATO MODERNO
 con particolare riguardo alla Germania
 Trad. di Umberto Santarelli e di Sandro A. Fusco
 Vol. I (1980), 8°, p. 560
 Vol. II (1980), 8°, p. 429
- 8 Maurizio Fioravanti, GIURISTI E COSTITUZIONE POLITICA NELL'OTTO-CENTO TEDESCO
 (1979), 8°, p. 432
- 9 Peter Stein-John Shand, I VALORI GIURIDICI DELLA CIVILTÀ OCCIDENTALE
 Trad. di Alessandra Maccioni
 (1981), 8°, p. 465

- 10 Gioele Solari, **SOCIALISMO E DIRITTO PRIVATO**
Influenza delle odierne dottrine socialistiche sul diritto privato (1906)
Edizione postuma a cura di Paolo Ungari
(1980), 8°, p. 259
- 11/12 **CRISTIANESIMO, SECULARIZZAZIONE E DIRITTO MODERNO**
A cura di Luigi Lombardi Vallauri e Gerhard Dilcher
(1981), 8°, p. 1527
- 13 **LA « CULTURA » DELLE RIVISTE GIURIDICHE ITALIANE**
Arti del Primo Incontro di studio - Firenze, 15-16 aprile 1983
A cura di Paolo Grossi
(1984), 8°, p. VI-198
- 14 Franco Todescan, **LE RADICI TEOLOGICHE DEL GIUSNATURALISMO LAICO**
I. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio
(1983), 8°, p. VIII-124
- 15 Emanuele Castrucci, **TRA ORGANICISMO E « RECHTSIDEE »**
Il pensiero giuridico di Erich Kaufmann
(1984), 8°, p. XIV-202
- 16 Pietro Barcellona, **I SOGGETTI E LE NORME**
(1984), 8°, p. IV-204
- 17 Paolo Cappellini, **SYSTEMA IURIS**
I. Genesi del sistema e nascita della « scienza » delle Pandette
(1984), 8°, p. XII-638
- 18 Luca Mannori, **UNO STATO PER ROMAGNOSI**
I. Il progetto costituzionale
(1984), 8°, p. XII-656
- 19 Paolo Cappellini, **SYSTEMA IURIS**
II. Dal sistema alla teoria generale
(1985), 8°, p. XII-416
- 20 Bernardo Sordi, **GIUSTIZIA E AMMINISTRAZIONE NELL'ITALIA LIBERALE**
La formazione della nozione di interesse legittimo
(1985), 8°, p. 483
- 21 Pietro Costa, **LO STATO IMMAGINARIO**
Metafore e paradigmi nella cultura giuridica fra Ottocento e Novecento
(1986), 8°, p. IV-476
- 22 **STORIA SOCIALE E DIMENSIONE GIURIDICA -STRUMENTI D'INDAGINE E IPOTESI DI LAVORO**
Arti dell'Incontro di studio - Firenze, 26-27 aprile 1985
A cura di Paolo Grossi
(1986), 8°, p. VIII-466
- 23 Paolo Grossi, **STILE FIORENTINO**
Gli studi giuridici nella Firenze italiana - 1859-1950
(1986), 8°, p. XV-230
- 24 Luca Mannori, **UNO STATO PER ROMAGNOSI**
II. La scoperta del diritto amministrativo
(1987), 8°, p. VIII-254

- 25 Bernardo Sordi, TRA WEIMAR E VIENNA
Amministrazione pubblica e teoria giuridica nel primo dopoguerra
(1987), 8°, p. 378
- 26 Franco Todescan, LE RADICI TEOLOGICHE DEL GIUSNATURALISMO
LAICO
II. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Jean Domat
(1987), 8°, p. VIII-88
- 27 Paolo Grossi, « LA SCIENZA DEL DIRITTO PRIVATO »
Una rivista-progetto nella Firenze di fine secolo - 1893-1896
(1988), 8°, p. IX-206
- 28 LA STORIOGRAFIA GIURIDICA SCANDINAVA
Atti dell'Incontro di studio - Firenze, 22-23 maggio 1987
A cura di Paolo Grossi
(1988), 8°, p. VI-87
- 29 LA CULTURE DES REVUES JURIDIQUES FRANÇAISES
A cura di André-Jean Arnaud
(1988), 8°, p. IV-144
- 30 Adam Smith, LEZIONI DI GLASGOW
Introduzione a cura di Enzo Pesciarelli
Traduzione di Vittoria Zompanti Oriani
(1989), 8°, p. CXXVIII-766
- 31 Thilo Ramm, PER UNA STORIA DELLA COSTITUZIONE DEL LAVORO
TEDESCA
A cura di Lorenzo Gaeta e Gaetano Vardaro
(1989), 8°, p. 195
- 32 PIERO CALAMANDREI - Ventidue saggi su un grande maestro
A cura di Paolo Barile
(1990), 8°, p. 556
- 33 IL PENSIERO GIURIDICO DI COSTANTINO MORTATI
A cura di Mario Galizia e Paolo Grossi
(1990), 8°, p. 644
- 34/35 HISPANIA - ENTRE DERECHOS PROPIOS Y DERECHOS NACIONALES
Atti dell'incontro di studio - Firenze/Lucca 25, 26, 27 maggio 1989
A cura di B. Clavero, P. Grossi, F. Tomas y Valiente
Tomo I (1990), 8°, p. VI-530
Tomo II (1990), 8°, p. IV-531-1036
- 36 Osvaldo Cavallar, FRANCESCO GUICCIARDINI GIURISTA
I ricordi degli onorari
(1991), 8°, p. XXII-396
- 37 Bernardo Sordi, L'AMMINISTRAZIONE ILLUMINATA
Riforma delle Comunità e progetti di Costituzione nella Toscana leopoldina
(1991), 8°, p. 424
- 38 Franco Cipriani, STORIE DI PROCESSUALISTI E DI OLIGARCHI
La Procedura civile nel Regno d'Italia (1866-1936)
(1991), 8°, p. X-536

- 39 Bartolomé Clavero, **ANTIDORA**
Antropología católica de la economía moderna
(1991), 8°, p. VI-259
- 40 Giovanni Cazzetta, **RESPONSABILITÀ AQUILIANA E FRAMMENTAZIONE DEL DIRITTO COMUNE CIVILISTICO (1865-1914)**
(1991), 8°, p. IV-564
- 41 Paolo Grossi, **IL DOMINIO E LE COSE**
Percezioni medievali e moderne dei diritti reali
(1992), 8°, p. 755
- 42 **L'INSEGNAMENTO DELLA STORIA DEL DIRITTO MEDIEVALE E MODERNO**
Strumenti, destinatari, prospettive
Atti dell'Incontro di studio - Firenze, 6-7 novembre 1992
A cura di Paolo Grossi
(1993), 8°, p. VIII-440
- 43 **PERIODICI GIURIDICI ITALIANI (1850-1900) - Repertorio**
A cura di Carlo Mansuino
(1994), 8°, p. XIV-368
- 44 Stefano Mannoni, **UNE ET INDIVISIBLE**
Storia dell'accentramento amministrativo in Francia - I
(1994), 8°, p. XXII-603
- 45 Luca Mannori, **IL SOVRANO TUTORE**
Pluralismo istituzionale e accentramento amministrativo nel Principato dei Medici
(Secc. XVI-XVIII)
(1994), 8°, p. VIII-486
- 46 Stefano Mannoni, **UNE ET INDIVISIBLE**
Storia dell'accentramento amministrativo in Francia - II
(1996), 8°, p. XVI-448
- 47 Bartolomé Clavero, **TOMÁS Y VALIENTE**
Una biografía intelectual
(1996), 8°, p. XXXVI-374
- 48 Costantino Mortati, **L'ORDINAMENTO DEL GOVERNO NEL NUOVO DIRITTO PUBBLICO ITALIANO**
Ristampa inalterata, con una prefazione di Enzo Cheli
(2000), 8°, p. X-234
- 49 Costantino Mortati, **LA COSTITUZIONE IN SENSO MATERIALE**
Ristampa inalterata, con una premessa di Gustavo Zagrebelsky
(1998), 8°, p. XXXVIII-212
- 50 **GIURISTI E LEGISLATORI**
Pensiero giuridico e innovazione legislativa nel processo di produzione del diritto
Atti dell'Incontro di studio - Firenze, 26-28 settembre 1996
A cura di Paolo Grossi
(1997), 8°, p. VIII-530
- 51 Pio Caroni, **SAGGI SULLA STORIA DELLA CODIFICAZIONE**
(1998), 8°, p. XX-270
- 52 Paolo Grossi, **ASSOLUTISMO GIURIDICO E DIRITTO PRIVATO**
(1998), 8°, p. X-474

- 53 Giovanni Cazzetta, *PRÆSUMITUR SEDUCTA*
Onestà e consenso femminile nella cultura giuridica moderna
(1999), 8°, p. IV-426
- 54 Stefano Mannoni, *POTENZA E RAGIONE*
La scienza del diritto internazionale nella crisi dell'equilibrio europeo (1870-1914)
(1999), 8°, p. IV-276
- 55/56 Sergio Caruso, *LA MIGLIOR LEGGE DEL REGNO*
Consuetudine, diritto naturale e contratto nel pensiero e nell'epoca di John Selden
(1584-1654)
Tomo I (2001), 8°, p. IV-432
Tomo II (2001), 8°, p. IV-433-1024
- 57 Franco Todescan, *LE RADICI TEOLOGICHE DEL GIUSNATURALISMO LAICO*
III. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf
(2001), 8°, p. VIII-106
- 58/59 Maurizio Fioravanti, *LA SCIENZA DEL DIRITTO PUBBLICO*
Dottrine dello Stato e della Costituzione tra Otto e Novecento
Tomo I (2001), 8°, p. XXII-572
Tomo II (2001), 8°, p. IV-573-918
- 60 Raffaele Volante, *IL SISTEMA CONTRATTUALE DEL DIRITTO COMUNE CLASSICO*
Struttura dei patti e individuazione del tipo. Glossatori e ultramontani
(2001), 8°, p. IV-502
- 61 CODICI
Una riflessione di fine millennio
Arti dell'incontro di studio - Firenze, 26-28 ottobre 2000
A cura di Paolo Cappellini e Bernardo Sordi
(2002), 8°, p. VIII-604
- 62 Pietro Costa, *IURISDICTION*
Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)
Ristampa
(2002), 8°, p. XCVI-412
- 63 Mario Piccinini, *TRA LEGGE E CONTRATTO*
Una lettura di *Ancient Law* di Henry S. Maine
(2003), 8°, p. XVI-286
- 64 Arturo Carlo Jemolo, *LETTERE A MARIO FALCO*
Tomo I (1910-1927)
A cura di Maria Vismara Missiroli
(2005), 8°, p. XVIII-592
- 65 Ferdinando Mazzarella, *NEL SEGNO DEI TEMPI*
Marchi persone e cose dalla corporazione medievale all'impresa globale
(2005), 8°, p. 530
- 66 Michele Pifferi, *GENERALIA DELICTORUM*
Il *Tractatus criminalis* di Tiberio Deciani e la "Parte generale" di diritto penale
(2006), 8°, p. 468
- 67 Maria Rosa Di Simone, *PERCORSI DEL DIRITTO TRA AUSTRIA E ITALIA (SECOLI XVII-XX)*
(2006), 8°, p. XII-374

- 68 Franco Cipriani, *SCRITTI IN ONORE DEI PATRES*
(2006), 8°, p. XIV-502
- 69 Piero Fiorelli, *INTORNO ALLE PAROLE DEL DIRITTO*
(2008), 8°, p. XXXII-548
- 70 Paolo Grossi, *SOCIETÀ, DIRITTO, STATO*
Un recupero per il diritto
(2006), 8°, p. XX-346
- 71 Irene Stolzi, *L'ORDINE CORPORATIVO*
Poteri organizzati e organizzazione del potere nella riflessione giuridica dell'Italia fascista
(2007), 8°, p. IV-464
- 72 Hasso Hofmann, *RAPPRESENTANZA - RAPPRESENTAZIONE*
Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento
(2007), 8°, p. XL-586
- 73 Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, *GOVERNO E PARTITI NEL PENSIERO BRITANNICO (1690-1832)*
(2007), 8°, p. VIII-156
- 74 Giovanni Cazzetta, *SCIENZA GIURIDICA E TRASFORMAZIONI SOCIALI*
Diritto e lavoro in Italia tra Otto e Novecento
(2007), 8°, p. X-388
- 75 Manuela Mustari, *IL LUNGO VIAGGIO VERSO LA "REALITÀ"*
Dalla promessa di vendita al preliminare trascrivibile
(2007), 8°, p. VI-284
- 76 Carlo Fantappiè, *CHIESA ROMANA E MODERNITÀ GIURIDICA*
Tomo I L'edificazione del sistema canonistico (1563-1903), (2008), 8°, p. XLVI-520
Tomo II Il *Codex iuris canonici* (1917), (2008), 8°, p. IV-521-1282
- 77 Rafael D. García Pérez, *ANTES LEYES QUE REYES*
Cultura jurídica y constitución política en la edad moderna (Navarra, 1512-1808)
(2008), 8°, p. XII-546
- 78 Luciano Martone, *DIRITTO D'OLTREMARE*
Legge e ordine per le Colonie del Regno d'Italia
(2008), 8°, p. X-228
- 79 Michael Stolleis, *STORIA DEL DIRITTO PUBBLICO IN GERMANIA*
I. Pubblicistica dell'impero e scienza di polizia 1600-1800
(2008), 8°, p. X-632
- 80 Paolo Grossi, *NOBILTÀ DEL DIRITTO*
Profili di giuristi
(2008), 8°, p. XII-742
- 81 Andrea Marchisello, *LA RAGIONE DEL DIRITTO*
Carlantonio Pilati tra cattedra e foro nel Trentino del tardo Settecento
(2008), 8°, p. XXIV-532
- 82 Bartolomé Clavero, *GENOCIDE OR ETHNOCIDE, 1933-2007*
How to make, unmake, and remake law with words
(2008), 8°, p. VIII-268
- 83 Paolo Grossi, *TRENT'ANNI DI PAGINE INTRODUTTIVE*
Quaderni fiorentini 1972-2001
(2009), 8°, p. XXVIII-252

- 84 Aldo Sandulli, **COSTRUIRE LO STATO**
La scienza del diritto amministrativo in Italia (1800-1945)
(2009), 8°, p. XVIII-324
- 85 **DIRITTI E LAVORO NELL'ITALIA REPUBBLICANA**
Materiali dall'incontro di studio Ferrara, 24 ottobre 2008
A cura di Gian Guido Balandi e Giovanni Cazzetta
(2009), 8°, p. IV-306
- 86 Pio Caroni, **LA SOLITUDINE DELLO STORICO DEL DIRITTO**
(2009), 8°, p. VI-252
- 87 Federigo Bambi, **UNA NUOVA LINGUA PER IL DIRITTO - I**
Il lessico volgare di Andrea Lancia nelle provvisioni fiorentine del 1355-57
(2009), 8°, p. IV-816
- 88 Mario Sbriccoli, **STORIA DEL DIRITTO PENALE E DELLA GIUSTIZIA**
Scritti editi e inediti (1972-2007)
Tomo I (2009), 8°, p. XVI-722
Tomo II (2009), 8°, p. IV-723-1338
- 89 Arturo Carlo Jemolo, **LETTERE A MARIO FALCO**
Tomo II (1928-1943)
A cura di Maria Vismara Missiroli
(2009), 8°, p. IV-512
- 90 Sabino Cassese, **IL DIRITTO AMMINISTRATIVO: STORIA E PROSPETTIVE**
(2010), 8°, p. X-576
- 91 Marco Sabbioneti, **DEMOCRAZIA SOCIALE E DIRITTO PRIVATO**
La Terza Repubblica di Raymond Saleilles (1855-1912)
(2010), 8°, p. XXXVIII-682
- 92 Condorcet, **DICHIARARE I DIRITTI, COSTITUIRE I POTERI**
Un inedito sulla dichiarazione dei diritti dell'uomo
A cura di Gabriele Magrin
Edizione del manoscritto a cura di Mercurio Candela
(2011), 8°, p. VI-190
- 93 **DIRITTI INDIVIDUALI E PROCESSO PENALE NELL'ITALIA REPUBBLICANA**
Materiali dall'incontro di studio - Ferrara, 12-13 novembre 2010
A cura di Daniele Negri e Michele Pifferi
(2011), 8°, p. VI-442
- 94 Rodolfo Savelli, **CENSORI E GIURISTI**
Storie di libri, di idee e di costumi (secoli XVI-XVII)
(2011), 8°, p. XXXIV-410
- 95 **ALESSANDRO GIULIANI: L'ESPERIENZA GIURIDICA FRA LOGICA ED ETICA**
A cura di Francesco Cerrone e Giorgio Repetto
(2012), 8°, p. VI-848
- 96 Carlo Nitsch, **IL GIUDICE E LA LEGGE**
Consolidamento e crisi di un paradigma nella cultura giuridica italiana del primo
Novecento
(2012), 8°, p. X-342
- 97 Rodrigo Míguez Núñez, **TERRA DI SCONTRI**
Alterazioni e rivendicazioni del diritto alla terra nelle Ande centrali
(2013), 8°, p. X-360

- 98 Enrico Finzi, "L'OFFICINA DELLE COSE"
Scritti minori
A cura di Paolo Grossi
(2013), 8°, p. LXII-212
- 99 Michele Pifferi, L'INDIVIDUALIZZAZIONE DELLA PENA
Difesa sociale e crisi della legalità penale tra Otto e Novecento
(2013), 8°, p. IV-336
- 100 Paolo Grossi, SCRITTI CANONISTICI
A cura di Carlo Fantappiè
(2013), 8°, p. XLVI-314
- 101 Massimiliano Gregorio, PARTE TOTALE
Le dottrine costituzionali del partito politico in Italia tra Otto e Novecento
(2013), 8°, p. XIV-440
- 102 Emanuele Somma, JUGE NATUREL E ORDINAMENTO GIUDIZIARIO
FRANCESE (1790-1795)
(2013), 8°, p. VI-166
- 103 DALLA COSTITUZIONE "INATTUATA" ALLA COSTITUZIONE "INATTUALE"?
Potere costituente e riforme costituzionali nell'Italia repubblicana
Materiali dall'incontro di studio - Ferrara, 24-25 gennaio 2013
A cura di Giuditta Brunelli e Giovanni Cazzetta
(2013), 8°, p. VIII-430
- 104 STORIA E DIRITTO
Esperienze a confronto
Atti dell'incontro internazionale di studi in occasione dei 40 anni dei *Quaderni fiorentini*
Firenze, 18-19 ottobre 2012
A cura di Bernardo Sordi
(2013), 8°, p. VI-506
- 105 Michael Stolleis, STORIA DEL DIRITTO PUBBLICO IN GERMANIA
II. Dottrina del diritto pubblico e scienza dell'amministrazione 1800-1914
(2014), 8°, p. XVIII-766
- 106 Paolo Grossi, NOBILTÀ DEL DIRITTO
Profili di giuristi - II
(2014), 8°, p. XII-334
- 107 Irene Stolzi, LE INCHIESTE PARLAMENTARI
Un profilo storico-giuridico (Italia 1861-1900)
(2015), 8°, p. XXVIII-328
- 108 GIUSTIZIA PENALE E POLITICA IN ITALIA TRA OTTO E NOVECENTO
Modelli ed esperienze tra integrazione e conflitto
a cura di Floriana Colao, Luigi Lacchè e Claudia Storti
(2015), 8°, p. X-536
- 109 Giulio Abbate, «UN DISPOTISMO ILLUMINATO E PATERNO»
Riforme e codificazione nell'India britannica (1772-1883)
(2015), 8°, p. VIII-312
- 110 Piero Bellini, SUGLI USITATI PARADIGMI DELLA CANONISTICA OSSERVANTE
Considerazioni dissenzienti d'un canonista trasgressivo
(2016), 8°, p. VIII-284

- 111 Ferdinando Mazzearella, *UN DIRITTO PER L'EUROPA INDUSTRIALE*
Cultura giuridica ed economia dalla Rivoluzione francese al Secondo Dopoguerra
(2016), 8°, p. X-346
- 112 *ATTUALITÀ E STORIA DELLE CIRCOSTANZE DEL REATO*
Un istituto al bivio tra legalità e discrezionalità
a cura di Roberto Bartoli e Michele Pifferi
(2016), 8°, p. VI-334
- 113 Maria Sole Testuzza, "*IUS CORPORIS, QUASI IUS DE CORPORE DISPONENDI*"
Il tractatus de potestate in se ipsum di Baltasar Gómez de Amescúa
(2016), 8°, p. IV-370
- 114 Alberto Spinosa, "CIVILI IN DIVERSISSIMO MODO"
Modello napoleonico e tradizioni giuridiche nazionali nell'Italia dell'Ottocento
(2017), 8°, p. XVIII-278
- 115 Raffaele Volante, *LA SOSTITUZIONE DEGLI EFFETTI NEGOZIALI NEL DIRITTO COMUNE CLASSICO*
(2017), 8°, p. VI-192
- 116 Federigo Bambi, *SCRIVERE IN LATINO, LEGGERE IN VOLGARE*
Glossario dei testi notarili bilingui tra Due e Trecento
(2018), 8°, p. IV-370
- 117 Valerio Torreggiani, *STATO E CULTURE CORPORATIVE NEL REGNO UNITO*
Progetti per una rappresentanza degli interessi economici nella riflessione inglese della prima metà del XX secolo
(2018), 8°, p. IV-282
- 118 Maurizio Fioravanti, *LA COSTITUZIONE DEMOCRATICA*
Modelli e itinerari del diritto pubblico del ventesimo secolo
(2018), 8°, p. VIII-494
- 119 Francesco Saverio Nisio, *LUCIEN LÉVY-BRUHL*
Filosofia, scienze sociali, giustizia
(2019), 8°, p. VIII-796
- 120 Costantino Mortati, *LA COSTITUZIONE DI WEIMAR*
Con un saggio introduttivo di Maurizio Fioravanti
(2019), 8°, p. XXII-110
- 121 *SINDACATI E DIRITTO DEL LAVORO TRA DITTATURE E DEMOCRAZIE NELL'EUROPA MEDITERRANEA E LATINA DEL XX SECOLO*
a cura di Irene Stolz
(2019), 8°, p. VI-312
- 122 Paolo Passaniti, *IL DIRITTO CANGIANTE*
Il lungo Novecento giuridico del paesaggio italiano
(2019), 8°, p. XVI-246
- 123 Philipp Lotmar, *LA GIUSTIZIA E ALTRI SCRITTI*
a cura di Iole Fargnoli e Luca Nogler
(2020), 8°, p. XXII-358
- 124 Paolo Grossi, *IL DIRITTO CIVILE IN ITALIA FRA MODERNO E POSMODERNO*
Dal monismo legalistico al pluralismo giuridico
(2021), 8°, p. XII-170

- 125 Francesco Migliorino, **LETTURE CORSARE DI TULLIO ASCARELLI**
Penalisti e criminologi da Weimar al Terzo Reich
(2021), 8°, p. X-194
- 126 Floriana Colao, **UN DIRITTO PER L'AGRICOLTURA**
Itinerari giuridici-economici nella Toscana dell'Ottocento
(2021), 8°, p. XXXII-126
- 127 Franco Gaetano Scoca, **RISORGIMENTO E COSTITUZIONE**
(2021), 8°, p. XII-630
- 128 Gustav Radbruch, **FILOSOFIA DEL DIRITTO**
(2021), 8°, p. LXXII-234
- 129 Gianluca Russo, **GOVERNARE CASTIGANDO**
Le origini dello Stato territoriale fiorentino nelle trasformazioni del penale (1378-1478)
(2021), 8°, p. XXXII-362
- 130 **WHAT IS EUROPEAN IN EUROPEAN PRIVATE LAW?**
CHE COSA C'È DI EUROPEO NEL DIRITTO PRIVATO EUROPEO?
a cura di Hans-Wolfgang Micklitz e Giuseppe Vettori
(2022), 8°, p. XXXIV-368
- 131 Giandomenico Dodaro, **GIULIANO VASSALLI TRA FASCISMO E DEMOCRAZIA**
Biografia di un penalista partigiano (1915-1948)
(2022), 8°, p. XXXVI-402
- 132 Stefano Malpassi, **LA «DEMOCRAZIA ECONOMICA» AMERICANA**
Alla ricerca di un ordine giuridico del mercato, tra cultura individualistica e tentazioni corporativistiche (1919-1939)
(2022), 8°, p. VI-424
- 133 Lorenzo Serafinelli, **U.S. LAW SCHOOLS**
Una visione alternativa della formazione del giurista negli Stati Uniti
(2023), 8°, p. XXVI-362
- 134 **PLURALISMO GIURIDICO**
Itinerari contemporanei
Atti dell'incontro di studi - Firenze, 20-21 ottobre 2022
A cura di Paolo Cappellini e Giovanni Cazzetta
(2023), 8°, p. IV-316
- 135 Domenico Siciliano, **«DEFENSIVE AUFKLÄRUNG»: IL CONFLITTO TRA FILOSOFIA, POLITICA E GIURISPRUDENZA NELL'ARTICOLO SEGRETO PER LA PACE PERPETUA DI IMMANUEL KANT**
(2023), 8°, p. X-208

€ 26,00

024219241

ISBN 978-88-28-85154-7

