

DIACRONIA

Rivista di storia della filosofia del diritto

2 | 2020

Diacronia : rivista di storia della filosofia del diritto. - (2019)- . - Pisa : IUS-Pisa university press, 2019- .
- Semestrale

340.1 (22.)

1. Filosofia del diritto - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI

© Copyright 2021 IUS - Pisa University Press srl
Società con socio unico Università di Pisa
Capitale Sociale € 20.000,00 i.v. - Partita IVA 02047370503
Sede legale: Lungarno Pacinotti 43/44 - 56126 Pisa
Tel. + 39 050 2212056 - Fax + 39 050 2212945
press@unipi.it
www.pisauniversitypress.it

ISSN 2704-7334

ISBN 978-88-3318-087-8

layout grafico: 360grafica.it

L'Editore resta a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare, per le eventuali omissioni o richieste di soggetti o enti che possano vantare dimostrati diritti sulle immagini riprodotte.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi - Centro Licenze e Autorizzazione per le Riproduzioni Editoriali - Corso di Porta Romana, 108 - 20122 Milano - Tel. (+39) 02 89280804 - E-mail: info@clearedi.org - Sito web: www.clearedi.org

Direttore

Tommaso Greco

Comitato di direzione

Alberto Andronico, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Giulia M. Labriola, Marina Lalatta Costerbosa, Francesco Mancuso, Carlo Nitsch, Andrea Porciello, Aldo Schiavello, Vito Velluzzi

Consiglio scientifico

Mauro Barberis, Franco Bonsignori, Pietro Costa, Rafael de Asís, Francesco De Sanctis, Carla Faralli, Paolo Grossi, Mario Jori, Jean-François Kervégan, Massimo La Torre, Mario G. Losano, Giovanni Marino, Bruno Montanari, Vincenzo Omaggio, Claudio Palazzolo, Baldassare Pastore, Enrico Pattaro, Antonio Enrique Perez Luño, Anna Pintore, Geminello Preterossi, Pierre-Yves Quiviger, Francesco Riccobono, Eugenio Ripepe, Alberto Scerbo, Michel Troper, Vittorio Villa, Francesco Viola, Maurizio Viroli, Giuseppe Zaccaria, Gianfrancesco Zanetti

Comitato dei referees

Ilario Belloni, Giovanni Bisogni, Giovanni Bombelli, Gaetano Carlizzi, Thomas Casadei, Corrado Del Bò, Filippo Del Lucchese, Francesco Ferraro, Valeria Giordano, Marco Goldoni, Gianmarco Gometz, Dario Ippolito, Fernando Llano Alonso, Alessio Lo Giudice, Fabio Macioce, Valeria Marzocco, Ferdinando Menga, Lorenzo Milazzo, Stefano Pietropaoli, Attilio Pisanò, Federico Puppo, Filippo Ruschi, Carlo Sabbatini, Aaron Thomas, Persio Tincani, Daniele Velo Dal Brenta, Massimo Vogliotti, Maria Zanichelli

Redazione

Paola Calonico, Chiara Magneschi, Federica Martiny, Giorgio Ridolfi (coordinatore), Mariella Robertazzi

Sede

Dipartimento di Giurisprudenza, Piazza dei Cavalieri, 2, 56126 PISA

Condizioni di acquisto

Fascicolo singolo: € 25,00

Abbonamento annuale Italia: € 40,00

Abbonamento annuale estero: € 50,00

Per ordini e sottoscrizioni abbonamento

Pisa University Press

Lungarno Pacinotti 44

56126 PISA

Tel. 050.2212056

Fax 050.2212945

press@unipi.it

www.pisauniversitypress.it

Indice

L'ombra nera della schiavitù. Percorsi nella storia della filosofia del diritto

a cura di Thomas Casadei

Una revisione del canone? Prime notazioni su schiavitù e storia della filosofia del diritto
Thomas Casadei..... 13

«... È cosa perniciosa ammettere la schiavitù»: la riflessione di Jean Bodin
Mariella Robertazzi..... 43

Eunuchi e schiavitù nelle Lettere Persiane di Montesquieu
Tommaso Gazzolo..... 71

Olympe de Gouges on Slavery
Elisa Orrù..... 95

Saggi

La moderazione necessaria. Il diritto e il razionalismo antico
Fabio Macioce..... 125

Perché non possiamo non dirci weberiani.
Metodo, storia, diritto nella riflessione di Max Weber
Giovanni Bombelli..... 163

Note

Il diritto naturale nelle lezioni di Kant
Giorgio Ridolfi..... 199

El concepto de derecho, entre teoría y práctica
Francisco Javier Ansuátegui Roig..... 217

IL DIRITTO NATURALE NELLE LEZIONI DI KANT

Giorgio Ridolfi

1. Dei corsi di lezione che Immanuel Kant tenne sul diritto naturale tra il 1767 e il 1788 ci rimane purtroppo solo un manoscritto di appunti redatto dallo studente Gottfried Feyerabend e noto, di conseguenza, come *Naturrecht Feyerabend*. Ovviamente non può essere esagerata la portata del documento, che non è stato direttamente scritto né rivisto da Kant e che potrebbe, pertanto, contenere fraintendimenti o imprecisioni, normali d'altronde per un sedicenne esposto alle sollecitazioni intellettuali di un insegnante di tale levatura. È noto poi come Kant non ritenesse i suoi migliori allievi quelli che si impegnavano a prendere il maggior numero di appunti durante le sue lezioni, bensì quelli che si esponevano più consapevolmente ai suoi sforzi dialettici, intesi non ad insegnare la filosofia, come ripeteva all'inizio dei corsi, ma a insegnare a filosofare. Ciò nondimeno, è anche vero che Kant ebbe ad affermare in uno scritto meno conosciuto – *Erklärung wegen der von Hippel'schen Autorschaft* (1796/97) – che vantaggio dei docenti è quello di avere occasione, durante le lezioni, di elaborare e di saggiare quello che andrà poi a costituire il contenuto dei loro volumi.

Il testo del manoscritto è da tempo noto, benché il suo utilizzo e la sua valorizzazione siano stati sempre piuttosto limitati. Ciò si deve forse anche alla scarsa cura filologica con la quale esso è stato inserito nel 1979 nel volume XXVII delle *Gesammelte Schriften* kantiane. A questa mancanza, che riguarda in realtà l'intera quarta sezione, dedicata appunto alle lezioni, ha voluto sopperire la nuova edizione critica in tre volumi curata da Heinrich Delfosse, Norbert Hinske e Gianluca

Sadun Bordoni, su cui si basa la traduzione italiana curata dagli ultimi due studiosi. Ad integrazione di quel meritorio lavoro, è stato recentemente pubblicato un volume collettaneo, dal titolo *Kants Naturrecht Feyerabend*, in cui numerosi studiosi di varia provenienza si confrontano sulla valutazione del manoscritto nell'economia dell'intera produzione kantiana¹.

Come sottolinea Sadun Bordoni, è comunque una felice coincidenza quella per cui, tra i vari corsi tenuti da Kant sul diritto naturale, l'unico a giungerci sia stato quello pronunciato in un anno fatidico come il 1784. Anno fatidico perché, oltre a collocarsi a metà strada tra la prima e la seconda edizione della *Critica della ragion pura*, vede la pubblicazione di scritti fondamentali come *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* e *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*. Ma anno fatidico soprattutto perché a esso risale la prima importante opera kantiana di filosofia morale, la *Fondazione della metafisica dei costumi*, i cui contenuti sembrano con ogni evidenza essere stati elaborati contestualmente a quelli delle lezioni. E, infatti, «[i] due scritti perseguono lo stesso fine fondamentale, cioè mostrare perché le dottrine giuridi-

¹ L'edizione tedesca è H. Delfosse, N. Hinske, G. Sadun Bordoni, *Kant-Index*, Band 30, Teilband I: *Einleitung des Naturrechts Feyerabend*, frommann-holzboog, Stuttgart 2010; Teilband II: *Abhandlung des Naturrechts Feyerabend: Text und Hauptindex*, frommann-holzboog, Stuttgart 2014; Teilband III: *Abhandlung des Naturrechts Feyerabend: Konkordanz und Sonderindices*, frommann-holzboog, Stuttgart 2014, trad. it., *Lezioni sul diritto naturale (Naturrecht Feyerabend)*, a cura di N. Hinske, G. Sadun Bordoni, Bompiani, Milano 2016 (d'ora in avanti *LDN*). La citata opera collettanea, che riprende gli interventi di un convegno tenutosi nel giugno 2018 presso la Johannes Gutenberg-Universität di Magonza, è M. Ruffing, A. Schlitte, G. Sadun Bordoni (hrsg.), *Kants Naturrecht Feyerabend. Analysen und Perspektiven*, de Gruyter, Berlin-Boston 2020 (d'ora in avanti *KNF*). Nel primo saggio di questo volume, *Die vierte Abteilung der Akademie-Ausgabe und das Naturrecht Feyerabend* (pp. 3-5), Norbert Hinske descrive le vicissitudini della pubblicazione delle lezioni kantiane nelle *Gesammelte Schriften*. Altre informazioni utili alla redazione di queste note sono tratte dall'*Introduzione* che Gianluca Sadun Bordoni ha premesso alla traduzione italiana (pp. 9-50).

che e morali tradizionali non siano riuscite rispettivamente a cogliere il principio del diritto e della morale»², che per entrambe è quello di autonomia, espressione che trova nelle lezioni sul diritto naturale la sua prima occorrenza.

2. In base a una *Verordnung* del ministro Zeidlitz, i docenti universitari prussiani erano tenuti a seguire per le loro lezioni un manuale, che Kant individuò in quello di Gottfried Achenwall, autore che, al di là di alcune importanti divergenze teoriche, egli stimava. È così che la parte più considerevole delle lezioni kantiane sul diritto naturale è composta da un commento che segue pedissequamente l'indice di tale manuale. Questo non rende sempre agevole la distinzione tra ciò che Kant ripete a partire da esso e ciò che, invece, vi aggiunge di propria iniziativa; per quanto sia di tutta evidenza che, nel commento del trattato, si trovino prefigurate posizioni che Kant esprimerà solo negli scritti degli anni '90³.

La parte più interessante delle lezioni risulta, tuttavia, quella introduttiva, in cui Kant dà un saggio del grado di maturazione cui è giunto il suo pensiero. Essa si apre con l'affermazione per cui «[l]'intera natura è sottomessa alla volontà dell'uomo» e «l'uomo è dunque lo scopo della creazione»⁴. Ciò è dovuto al fatto che il mondo, in quanto “sistema di scopi”, deve necessariamente rimandare a uno scopo superiore, allo stesso modo in cui, per evitare un *recursus in infinitum*, l'insieme delle cause efficienti deve essere fatto risalire a un *Ens a se*⁵. In questo contesto, si può

² G. Sadun Bordoni, *Vernunft und Freiheit. Das Naturrecht Feyerabend und die Entwicklung des kantischen Moraldenkens*, in *KNF*, p. 9.

³ Un confronto tra le tesi di Kant e quelle di Achenwall è presente soprattutto nei saggi di Paul Guyer (*Achenwall, Kant, and the Division of Governmental Power*, in *KNF*, pp. 201-229, in particolare pp. 203-217) e Arthur Ripstein (*Finding Right in A Condition of War, 1784 and 1797*, in *NRF*, pp. 229-247, in particolare 236-240).

⁴ *LDN*, p. 69.

⁵ Kant stesso, tuttavia, ritiene difficilmente spiegabile questa posizione di un punto finale nella serie. Egli scrive, infatti: «Io posso dire, che l'uomo esiste per essere felice. Ma perché l'essere felice è un valore? Esso ha un valore solo condizionato, cioè

affermare che l'uomo ha un valore intrinseco, cioè una dignità, laddove le cose hanno solo un valore estrinseco, cioè un prezzo⁶: senza l'uomo che la utilizza, la natura sarebbe senza valore, mentre sarebbe *contraddittorio* ridurre un essere razionale a semplice mezzo. È certamente vero che, quando si acquistano i servizi di un altro essere razionale, quest'ultimo viene trattato come un mezzo per un determinato scopo, ma il rispetto della sua volontà di vincolarsi, ad esempio al fine di guadagnare un salario, lo salva al contempo come fine in sé (e, d'altra parte, è lo stesso prestatore d'opera a trattare anche come un mezzo chi è disposto a dargli un salario).

Se la volontà degli animali è la volontà della natura, e dunque anch'essi sono meri mezzi, gli uomini possono essere qualificati come fini in sé proprio perché possiedono la libertà e, dunque, una volontà propria. Le volontà, tuttavia, possono confliggere tra di loro, nel qual caso entra in scena il diritto, che «è la limitazione della libertà, in base alla quale la libertà può coesistere con quella di chiunque altro secondo una

in quanto l'esistenza dell'uomo ha un valore. Ma perché tale esistenza ha un valore? Perché essa a Dio piacquero. Dunque in sé stessa non ha alcun valore. Io posso ancora domandare, perché l'esistenza di un Dio ha valore?» (ivi, p. 73). Nel suo articolato saggio (*End in Itself, Freedom, and Autonomy: The Place of the Naturrecht Feyerabend in Kant's Moral Rationalism*, in *KNF*, pp. 91-115), Stefano Bacin sostiene che in questa frase si esprime in realtà una contestazione nei confronti del volontarismo teologico di Achenwall. Certo, egli afferma, interpretare l'uomo libero come fine in sé in analogia con un *Ens a se*, inteso come chiusura di una serie causale, potrebbe portare ad accettare ancora una volta la riduzione dell'individuo a natura, esponendosi, tra l'altro, alle stesse obiezioni della *Dialettica trascendentale* nei confronti delle idee della ragione. Ma l'idea dell'uomo libero come fine in sé, nota Bacin, qui «non è assunta per fornire la conoscenza di alcunché» (p. 97) e «non è un'istanza dell'uso *speculativo* della ragione, ma è ancora piuttosto, in maniera cruciale, un'istanza non-teoretica di un principio soggettivo generale della ragione stabilito nella *Dialettica Trascendentale* come la sua 'massima logica'» (pp. 97-98). Principio soggettivo che, nella sua generalità, non nega l'oggettivismo morale che innerva la *Fondazione*, e che sarebbe alquanto strano non ritrovare nelle coeve lezioni sul diritto naturale.

⁶ Sul concetto di denaro in Kant, si veda il saggio di Annika Schlitte. *Geld als Widersacher der Würde: Kultur- und sozialphilosophische Perspektiven*, in *KNF*, pp. 263-285.

regola universalis»⁷. La libertà può limitarsi solo da sé stessa, altrimenti non sarebbe tale, e però tale limitazione è del tutto necessaria, giacché, afferma esplicitamente Kant, «[s]e ciascuno fosse libero senza legge, nulla potrebbe pensarsi di più terribile. Infatti ciascuno farebbe con l'altro ciò che vuole, e così nessuno sarebbe libero. L'animale più feroce non sarebbe da temere tanto quanto un uomo senza legge»⁸.

La ragione, puntualizza Kant, è necessaria affinché l'uomo sia cosciente di essere un fine in sé, ma egli ha tale qualità solo perché ha la libertà. La ragione, infatti, è solo un mezzo attraverso il quale «l'uomo potrebbe realizzare, secondo leggi generali della natura, ciò che l'animale realizza attraverso l'istinto»⁹; il che significa che, quali che siano le leggi cui la natura ha conformato le disposizioni del genere umano, gli uomini non riuscirebbero in alcun modo a svincolarsi da una totale determinazione naturale, se non possedessero anche la libertà¹⁰. Certo,

⁷ *LDN*, p. 71.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 75.

¹⁰ Luigi Caranti, nel suo saggio *The Ultimate Ground of Morality (and Law) in Naturrecht Feyerabend* (in *KNF*, pp. 131-144), sottolinea che solo la natura sostanzialmente informale delle lezioni sul diritto naturale ha potuto far sì che, in alcuni passi, si abbia l'impressione che Kant sostenga l'opinione «estremamente forte e implausibile» (p. 139) per cui ogni comportamento non totalmente svincolato dall'inclinazione sarebbe un comportamento non libero, qualitativamente indistinguibile da quello degli animali. È certamente vero che il Kant del 1784 è andato oltre la dottrina espressa nella prima *Critica*, quando parlava di “ragione in senso pratico” come della facoltà della ragione di emanciparsi dalla totale determinazione da parte delle inclinazioni. Ma la nuova dottrina, espressa principalmente a partire dalla *Fondazione*, secondo cui la dignità è propria solo di una volontà libera dalle inclinazioni, non può significare che ogni comportamento umano difforme debba ricadere nel meccanicismo naturale. Pertanto, «[s]uggerire, come egli [Kant] fa, che con la sola ragione la nostra volontà sarebbe ‘dispersa in natura’ sembra essere solo un modo infelice di esprimere un punto più interessante e convincente, cioè che la razionalità è una condizione necessaria, benché insufficiente, per realizzare a tutti gli effetti la libertà (l'autonomia), e che solo quest'ultima ci dà diritto alla dignità» (p. 139).

anche la libertà è qualcosa di incomprensibile, e tuttavia quella della sua esistenza «è un'ipotesi necessaria, se devo pensare a enti razionali come scopi in sé»¹¹. Essa, d'altra parte, è ciò che rende possibile all'uomo, in quanto essere sensibilmente limitato, di far coincidere le regole oggettive della volontà, che esprimono come egli deve agire, con le regole soggettive, che descrivono come egli nei fatti agisce; e permette, pertanto, anche in campo morale l'emersione di quella particolare "necessitazione" pratica che viene chiamata imperativo.

Rispetto a questa dottrina, nota Sadun Bordoni, Kant sembra essere debitore del secondo *Discours* di Rousseau, benché «[i]n Rousseau non si trovi naturalmente la distinzione – per Kant fondamentale – tra libertà 'psicologica' e libertà 'trascendentale'»¹². Ciò su cui si è maggiormente discusso, comunque, è quando tale dottrina sia comparsa nell'ambito del pensiero kantiano, laddove invece la sua centralità, per ciò che riguarda le opere più tarde appare incontestabile. Sadun Bordoni, diffondendosi in precise citazioni testuali, mostra appunto come essa innervi profondamente il pensiero kantiano già a partire dalla *Fondazione*, benché qui sia espressa in una forma non esplicita¹³. In questo modo, egli vuole contestare un'interpretazione oggi molto diffusa, ma che nessuno studioso ha mai sostenuto fino alla metà del '900, secondo la quale solo in un secondo momento Kant avrebbe rinunciato all'idea di derivare i contenuti caratteristici della ragion pratica dai procedimenti messi in luce, nella prima *Critica*, per la ragione teoretica. La ragione teoretica, infatti, è in grado solo di descrivere l'uomo per come appare a sé stesso, in base alle intuizioni di spazio e di tempo, e pertanto può parlare esclusivamente della coscienza (fenomenica) che gli individui hanno della loro spontaneità, senza toccare il campo della libertà e della dignità che ad essa si lega. Kant, dunque,

¹¹ *LDN*, p. 75.

¹² Sadun Bordoni, *Vernunft und Freiheit*, cit., pp. 11-12 n.

¹³ Cfr. ivi, pp. 12-13.

per quanto abbia sempre sottolineato l'unità della ragione, distingue tra il suo uso teoretico, che tramite la terza antinomia della *Dialettica trascendentale* è in grado "solo" di dimostrare la possibilità logica della libertà, e il suo uso pratico che, interpretando la libertà come un fatto che si impone all'esperienza umana, è in grado di predicarne la possibilità reale e, dunque, la necessità. La libertà in senso stretto è solo quella che sfugge al sospetto materialista che vede l'uomo come semplice "automa pensante"; e la stessa ragione, lungi dal confondersi con essa, appare di conseguenza al suo servizio, pur svolgendo un compito fondamentale. Infatti, «[s]enza ragione un ente non può essere fine in se stesso; perché non può essere cosciente della sua esistenza; non può riflettere su di essa»¹⁴.

A nulla può poi servire, aggiunge Sadun Bordoni, il problematico tentativo di trovare conferma di una presunta cesura nel pensiero kantiano nella recensione a Johann Heinrich Schulz del 1783, in cui Kant, senza nessun fine teoretico ulteriore, si limita a obiettare a un pensatore fatalista l'analogia che sussiste tra la libertà di pensiero, necessaria per pensare qualsiasi cosa, e la libertà del volere, necessaria per compiere qualsiasi azione. Paradossale è, invece, che quasi tutti coloro che si avventurano in queste ricostruzioni non considerino il manoscritto del *Naturrecht Feyerabend*, che risulta al contrario, «un documento di estremo interesse per comprendere il trasferimento dei risultati della prima *Critica* nell'ambito pratico»¹⁵.

3. L'importanza del *Naturrecht Feyerabend* per rileggere la questione dei momenti evolutivi del pensiero kantiano è sottolineata anche da Günter Zöllner, che legge le lezioni sul diritto naturale anche attraverso il contenuto di un altro ciclo di lezioni tenuto l'anno seguente e pervenutoci con il titolo di *Moral Mrongovius II*. Nel passaggio dalla filosofia

¹⁴ LDN, p. 75, citato in Sadun Bordoni, *Vernunft und Freiheit*, cit., p. 22.

¹⁵ Ivi, p. 15.

teoretica alla filosofia pratica, nota Zöllner, Kant compie un significativo mutamento terminologico, abbandonando due termini-chiave della *Critica della ragion pura*, trascendentale e trascendente, e introducendo il termine “metafisica” in una nuova accezione di stampo decisamente meno negativo. La qualifica di metafisico sta ora, infatti, a indicare semplicemente l’ambito di una filosofia pura, basata su principi primi indipendenti dall’esperienza, che incontra tanto il suo versante pratico quanto quello teoretico. E il fatto che le due serie di lezioni non usino la nuova terminologia ora descritta si deve solo ad esigenze di popolarizzazione, giacché il loro contenuto rispecchia un atteggiamento speculativo sovrapponibile.

Pure in questo contesto, deve essere però sottolineato che la metafisica di cui Kant parla nel titolo della *Fondazione* non pare *prima facie* significare la stessa cosa rispetto a quando il termine occorre più di un decennio dopo nella *Metafisica dei costumi*. Si potrebbe, infatti, sostenere che Kant, a metà degli anni ’80, sia fermo sull’idea che il compimento di un’autentica metafisica si trovi nel raggiungimento della purezza morale a scapito di ogni comportamento ispirato ad altri principi, in primo luogo giuridici, laddove il Kant più tardo parla invece esplicitamente di principi metafisici della dottrina del diritto che si affiancano a quelli della dottrina morale, aprendo dunque un campo di spettanza metafisico per una volontà non mossa dal puro dovere morale.

Ora, tuttavia, una considerazione più approfondita delle lezioni kantiane ci permette di fare giustizia dell’erroneità di questa interpretazione e di negare un’evoluzione del pensiero kantiano posteriore alla metà degli anni ’80. Il dualismo morale-diritto tipico della *Metafisica dei costumi*, come dimostra la lettura dell’introduzione del *Naturrecht Feyerabend*, è già presente nel pensiero di Kant al momento della stesura della *Fondazione*; e il fatto che quest’ultima, «ponendo le basi per una metafisica della morale, non concepisca una metafisica pratica duale che comprende la legge (giuridica) così come la morale, deve essere attribuito all’unico e piuttosto limitato scopo dell’opera, cioè quello di presentare il principio della moralità sotto la forma dell’im-

perativo categorico»¹⁶. Ma per esseri imperfetti, che si conformano solo malvolentieri (e, a volte, solo se costretti) ai dettami della legge morale, il diritto (naturale) rappresenta già un versante fondamentale dell'esperienza, parimenti bisognoso di una metafisica che ne illustri i principi puri.

Del problema della determinazione delle differenze tra diritto e morale nel *Naturrecht Feyerabend* (e in altri scritti contemporanei e successivi) si occupa poi il saggio di J.P. Messina, che parte della messa in luce di un paradosso: «secondo il principio di autonomia, la fonte di un genuino vincolo morale sta esclusivamente nel volere razionale, che deve essere in ogni momento indipendente da una necessitazione proveniente dall'esterno. Ma, secondo la tesi della necessitazione esterna, gli altri ci possono obbligare moralmente, e imporci doveri morali (esterni)»¹⁷. Un primo tentativo di sfuggire a questo paradosso, mostrandone la superficialità, avviene quando si dice che «degli incentivi patologici [cioè non radicati nel puro volere] non sono essenziali per legge, ma sono meccanismi per migliorare la sua forza motivazionale»¹⁸, di modo che può essere escluso che la necessitazione esterna, se vuole rimanere coerente con il principio di autonomia, crei nuovi doveri.

Certo, una scintilla di paradossalità sembra rimanere anche in questa interpretazione puramente “rimediale”, se si pensa che, in questo caso, non si fa altro che rafforzare con imperativi ipotetici la realizzazione dell'imperativo categorico. Ma comunque, già quando Kant analizza la questione di una possibile controversia tra un cacciatore che ha ucciso un animale e il padrone del fondo in cui l'animale è poi morto, gli risulta evidente che la soluzione rimediale non basta più e che c'è bisogno di una legge esterna, e quindi anche di un'autorità

¹⁶ G. Zöller, “*Right Rests Solely on Freedom*” (AA 27.2, 1336). *The Historical and Systematic Significance of Kant's Natural Law Feyerabend*, in *KNF*, p. 39.

¹⁷ J.P. Messina, *The Paradox of Outer Necessitation in (and after) Kant's 1784 Course on Naturrecht*, in *KNF*, p. 171.

¹⁸ Ivi, p. 173.

esterna, valida per ognuno e che sia in grado di creare nuovi doveri. D'altra parte, sottolinea Messina, questa è la dottrina che Kant proporrà nella *Metafisica dei costumi*, in cui il Principio universale del diritto ("ogni azione è giusta se può coesistere con la libertà di ognuno in accordo con una legge universale"), se adeguatamente interpretato, dice che «non dobbiamo essere soggetti alla necessitazione esterna, a meno che essa non sia necessaria per rendere possibile la libertà per ognuno»¹⁹. Tanto più che Kant si rende conto che l'impossibilità assoluta di entrare nell'ambito della libertà dell'altro renderebbe impossibile anche l'acquisizione della proprietà, uno dei versanti in cui maggiormente si esplicita la libertà di un individuo. Di conseguenza, l'unico modo in cui è possibile far fiorire la libertà è quello di riconoscere un vero e proprio dovere di entrare in una condizione civile – connesso alla facoltà di ognuno di costringervi dentro i recalcitranti –, in cui una volontà generale dia le leggi a sé stessa e legittimi gli organi preposti a farle rispettare.

Non poco problematico, tuttavia, come mette in evidenza Pauline Kleingeld, è il richiamo all'autonomia, giacché tale espressione sembra rimandare a un'idea incompatibile con tutta la filosofia di Kant, e cioè che ogni individuo, proprio in virtù della sua facoltà di autolegislazione, possa mutare a suo piacimento i principi morali. Ma, afferma l'autrice, è noto come nella *Fondazione della metafisica dei costumi* le tre formulazioni dell'imperativo categorico siano espressione, come dice lo stesso Kant, "di una certa analogia", che nella terza formulazione, individuata appunto come "principio dell'autonomia della volontà", richiama la legislazione politica. Infatti la terza formulazione recita: "Agisci in modo tale che la tua massima possa servire allo stesso tempo come legge generale (di ogni ente razionale)". Ne consegue che «[i]l nucleo dell'idea dell'autonomia è quindi che la legge generale venga interpretata come *sorgente da sé stessi* – e non che essa si rivolga esclusivamente o prima-

¹⁹ Ivi, p. 178.

riamente *al sé* individuale. Come legge universale essa è anzi indirizzata a *tutti* gli enti razionali»²⁰.

4. In questo orizzonte si inserisce il discorso sulla concezione kantiana della divisione dei poteri, su cui forte appare l'influsso della volontà generale di Rousseau, nonostante Kant, al contrario del filosofo ginevrino, non neghi la legittimità di organi rappresentativi. La legge, dunque, non deve essere proclamata concretamente da tutti i cittadini, bensì dovrebbe essere potenzialmente accettabile per tutti, in quanto conforme al principio di autonomia che alberga nelle menti e nei cuori di tutti i membri del popolo. È per questo che Monique Hulshof mette l'accento sul portato immediatamente intersoggettivo del principio di autonomia, la cui universalità è strettamente affine a quella della legge morale. L'autrice si spinge, tra l'altro, a immaginare l'implicita previsione, da parte di Kant, di meccanismi di consultazione del popolo, quando nota che in alcuni passaggi il testo delle lezioni sul diritto naturale «suggerisce che l'idea della volontà unita del popolo non può rimanere una rappresentazione meramente congetturale o fittizia, ma deve diventare effettiva»²¹.

²⁰ P. Kleingeld, *Moralische Autonomie als politische Analogie: Selbstgesetzgebung in Kants Grundlegung und im Naturrecht* Feyerabend, in *KNF*, p. 70. Di parere diverso sembra essere Stefano Bacin, che tenta di dimostrare come il termine "autonomia" entri in maniera quasi casuale nel *Naturrecht Feyerabend*, in un significato oltretutto diverso da quello che contemporaneamente gli viene attribuito nella *Fondazione*. Così, «nonostante il termine 'autonomia', che Kant altrimenti comprende come il senso positivo della libertà, la libertà nelle note Feyerabend è, invece, caratterizzata in termini negativi, come indipendenza da una determinazione esterna» (*End in Itself, Freedom and Autonomy*, cit., p. 113). Questo si deve principalmente alla natura delle lezioni che, non bisogna dimenticare, esprimono una versione della filosofia di Kant cui «manca un nucleo fondamentale, cioè la concezione della ragion pratica e della volontà» (ivi, p. 114). Ciò non toglie, sottolinea Bacin, che le lezioni sul diritto naturale possano aver fornito importanti strumenti per sviluppare il pensiero kantiano, anche per ciò che riguarda il principio di autonomia.

²¹ M. Hulshof, *The Collective Dimension of the Idea of Self-legislation in the Lectures NRF and the Groundwork*, in *KNF*, p. 84.

Questo avviene, ad esempio, quando Kant scrive: «Può un monarca abdicare senza il consenso del popolo? No, egli sta sotto il *pactum fundamentale* ed ha perciò un'obbligazione»²²; oppure quando afferma che il legislatore, cioè la volontà generale, deve interpretare le proprie leggi²³. È d'altra parte evidente, secondo l'autrice, come il contemporaneo scritto sull'illuminismo spinga gli uomini ad uscire dalla loro minorità anche a livello politico, esercitando parimenti la propria ragione nella critica delle istituzioni e delle loro decisioni²⁴.

Al di là di queste interessanti suggestioni, ci corre, tuttavia, l'obbligo di sottolineare come sia difficile dare una lettura troppo democratica della filosofia di Kant, in quanto in netto contrasto con la lettera esplicita di alcuni testi. È d'altra parte noto come lo stesso principio di indipendenza, riconosciuto nello scritto *Sul detto comune*: «ciò può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi» come uno dei principi politici fondamentali, escluda dalla partecipazione alla legislazione, oltre alle donne, anche le persone non economicamente indipendenti, pur auspicando sicuramente una progressiva riduzione del loro numero²⁵. Ma, ad ogni modo, anche quando Kant assume, in *Per la pace perpetua*, il principio rousseauiano di volontà generale, si premura di rifiutare contestualmente il principio democratico, giudicato una semplice illusione, in quanto non è possibile sostenere che un membro della comunità concordi anche con tutte le decisioni che lo penalizzano. La democrazia, dice esplicitamente Kant, «fonda un potere esecutivo dove tutti deci-

²² *LDN*, p. 219, citato parzialmente in Hulshof, *The Collective Dimension of the Idea of Self-legislation*, cit., p. 84.

²³ Cfr. *LDN*, p. 211, richiamato in Hulshof, *The Collective Dimension of the Idea of Self-legislation*, cit., p. 84.

²⁴ Sul contributo che il *Naturrecht Feyerabend* fornisce per chiarire la posizione kantiana rispetto alla divisione dei poteri, si veda il già citato saggio di Paul Guyer, che presenta un confronto anche con le realizzazioni costituzionali americane.

²⁵ Cfr. I. Kant, *Sul detto comune: «ciò può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi»*, in Id., *Stato di diritto e società civile* (1793), a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 2015, pp. 210-211.

dono su uno e in ogni caso anche contro uno (che di conseguenza non è d'accordo), quindi tutti, che però non sono tutti»²⁶. Inoltre, la stessa idea dell'intero popolo come legislatore appare, in realtà, fortemente ridimensionata all'interno dello scritto, nella misura in cui si sostiene che i suoi rappresentanti sono, nei fatti, vincolati solo ad assumere decisioni che astrattamente, prima o poi, l'intero popolo potrebbe trovarsi ad accettare. In definitiva, i rappresentanti del popolo debbono solo esimersi dal prendere decisioni che è impossibile che il popolo riuscirà mai ad accettare, come nell'esempio della creazione dal nulla di una nuova classe privilegiata per nascita.

Ma, detto ciò, ci si può anche chiedere: qual è il rimedio che Kant mette a disposizione del popolo nel caso in cui i suoi rappresentanti prendano decisioni inaccettabili? Nessuno, sembra di poter rispondere, stando almeno alla sua netta presa di posizione nei confronti del diritto di resistenza, in quanto contrario al principio di pubblicità. Esiste, è vero, la libertà della penna, di cui si fa l'esaltazione nel *Detto comune*, ma, oltre al fatto che, con ogni evidenza, essa è un'arma piuttosto spuntata, quando Kant, proprio nello scritto sull'illuminismo, innalza a supremo principio politico la frase di Federico II “ragionate quanto volete e su tutto ciò che volete; solamente obbedite!” sta in sostanza dicendo poco più di un'ovvietà, probabilmente anche fuorviante. Perché, se neanche un re può realmente obbligare un suo suddito *in foro interno*, può certamente sempre farlo, per le più varie (e ottime) ragioni, *in foro esterno*, con buona pace della libertà della penna.

Ciò non toglie, tuttavia, che Kant non ha in realtà bisogno di legittimare la resistenza contro la tirannia, e in generale contro qualunque tipo di governo, ben consapevole del fatto che, senza atti di rottura della legalità, non vi sarebbe storia politica. Sembra, infatti, di poter dire che la maggior parte delle affermazioni politiche di Kant, pur nel loro inflessibile rigore, riguardano più che altro la struttura fenomenica dello

²⁶ I. Kant, *Per la pace perpetua* (1795), Feltrinelli, Milano 2003, p. 57.

Stato che, come ogni fenomeno, non può certo liberarsi dalla “gabbia” logica in cui ogni esperienza è posta. Ma ciò non esclude che, inquadrati nell’ordine noumenico della morale, lo Stato e la vita che in esso si svolge possano essere trattati con un metro differente. Da ciò si deduce sicuramente che, da una parte, la resistenza al potere non è neanche (logicamente) pensabile in una concreta struttura politica, e che, dunque, i suoi protagonisti non possono mai avere un appiglio legale per valdarla o per evitare le sue conseguenze penali; ma non si deduce affatto, dall’altra parte, che non la si possa valutare positivamente, soprattutto quando è lo strumento per far avanzare una compagine politica verso una maggiore conformità con la legge morale²⁷.

5. Un ultimo saggio della raccolta che è importante citare è quello di Arthur Ripstein, che si occupa della questione della guerra, cui Kant, si immagina perché incalzato dalla fine del corso, dedica alcune brevi e schematiche riflessioni. Secondo Ripstein, le lezioni mostrano una spiccata maturità teoretica, enucleando distinzioni fondamentali, come quella tra diritto pubblico e diritto privato, oltre che un’adeguata discussione dell’idea di contratto originario. Tuttavia, Kant dimostra qui

²⁷ Su tali questioni, d’altra parte, Kant non è mai stato univoco, se consideriamo che nella *Religione entro i limiti della sola ragione* (1793) egli afferma che nello Stato, piuttosto che a Dio, bisogna obbedire agli uomini, ma che «nel caso in cui questi ultimi ordinino qualcosa, che sia cattivo in sé (direttamente contrario alle leggi morali), non si ha né la facoltà, né il dovere di ubbidire loro» (a cura di M.M. Olivetti, Laterza, Bari-Roma 2000, p. 106); e che, nella *Metafisica dei costumi* (1797), egli incita ad obbedire all’autorità solo per «tutto ciò che non contrasta con la moralità interiore» (a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006, p. 357). Infine, nella *Pace perpetua*, alla riaffermazione del classico principio per cui la legge ingiusta è quasi sempre migliore dell’anarchia prodotta da riforme affrettate, Kant afferma che le rivoluzioni, «se la natura le ha spontaneamente prodotte», bisogna «utilizzarle non per mascherare un’oppressione ancora più forte, ma come un appello della natura a mettere in vigore, grazie a una riforma profonda, una costituzione legale fondata sui principi della libertà, come l’unica costituzione duratura» (cit., 85 n).

di non aver ancora sviluppato altre fondamentali distinzioni, non solo quella basilare tra diritto e morale, ma anche quella tra ciò che nella *Metafisica dei costumi* è indicato come il “postulato del diritto pubblico” (e che *Per la pace perpetua* chiama “principio di pubblicità”) e appunto l’idea di contratto originario. Questa è «la distinzione tra le condizioni minime per portare le interazioni umane al di sotto della legge [...] e il puro caso di un ordine legale giusto in cui i cittadini governano sé stessi tramite le loro istituzioni»; nel senso per cui, «le prime sono la condizione costitutiva di un ordine legale, il secondo il principio regolativo per l’ordine legale»²⁸. Se, però, la mancanza di Rousseau, che interpretava l’uscita dallo stato di natura come un fatto storico, era stata quella di occuparsi solo delle prime, Kant, nelle lezioni sul diritto naturale, si occupa al contrario solo del secondo. Egli si mette così nella condizione di poter individuare ciò che non è giusto nelle precedenti trattazioni del diritto di guerra, ma non perché lo sia. Solo in una fase più tarda, infatti, Kant capirà che, in questo ambito, qualcosa non è ingiusto perché «semplicemente inadeguato all’idea di persone che vivono insieme al di sotto della legge, ma [perché] incoerente con la possibilità in quanto tale della libertà al di sotto della legge»²⁹.

Così, nel 1784, Kant ritiene che, poiché il diritto è organizzato intorno alla libertà e una condizione legittima può essere compresa solo attraverso l’idea del contratto sociale, la guerra non è una semplice ingiustizia, ma qualcosa di “ingiusto al massimo grado”. E «queste idee sono sufficienti per portarlo alla conclusione che la guerra non può essere una procedura, perché non c’è una procedura di alcun tipo nello stato di natura, e così alla conclusione che neanche può esserci una legittima esecuzione nello stato di natura, perché non ci può essere un’esecuzione legittima senza una procedura»³⁰. In questo modo egli si pone al di là

²⁸ Ripstein, *Finding Right in A Condition of War*, cit., p. 230.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ivi, p. 235.

tanto dell'idea di guerra giusta quanto dell'idea di guerra regolare, che avevano dominato le dottrine degli autori precedenti, e dimostra di avere gli strumenti per distinguere lo *ius ad bellum* dallo *ius in bello*, pur non sapendo ancora conciliare le loro esigenze, come invece avverrà nella *Metafisica dei costumi*. Di conseguenza, sottolinea Ripstein, «[n]elle lezioni Feyerabend, una condizione civile e una condizione di pace è una condizione nella quale i diritti sono sicuri; nella *Dottrina del diritto*, una condizione di pace è possibile perché tutti gli usi della forza sono limitati dal diritto»³¹.

6. Chiusa così la rassegna delle feconde analisi presenti in questa importante raccolta, ci sia in conclusione consentito di aggiungere una breve riflessione su un argomento presente nelle lezioni kantiane, ma che non ha trovato trattazione in nessuno dei saggi. Intendiamo parlare del concetto di felicità, termine che trova nel testo un certo numero di occorrenze.

Quello di *Glückseligkeit* non è certamente un lemma neutro nella dottrina giuridico-politica tedesca, e il suo utilizzo da parte di Kant ha sempre un obiettivo polemico preciso. Ad esso, e soprattutto al lemma affine di *Wohlfahrt*, benessere, che ne indicava una declinazione più istituzionale, si ispiravano alcuni studiosi dell'epoca di Kant e dell'epoca immediatamente precedente, immaginando una composizione della stabilità del potere con il soddisfacimento di alcune esigenze dei sudditi (esigenze, ovviamente, individuate come tali dal potere stesso). Kant afferma esplicitamente, al contrario, che la dottrina politica e giuridica dello Stato non ha nulla a che fare con la felicità dei singoli, bensì esclusivamente con la felicità dello Stato stesso, nella quale la felicità dei singoli non solo non rientra, ma rispetto alla quale può essere sacrificata. Questo perché lo Stato, considerato qui nell'ottica della sola logica giuridica, non ha nessun tipo di obbligo morale, sia esso quello di un raffinamento dei costumi che vada oltre un mero disegno utilitaristico

³¹ Ivi, p. 246.

di stabilità oppure quello di operare direttamente per il benessere dei sudditi. E anzi, se proprio si vuole giudicare lo Stato anche da un punto di vista morale, esso dovrebbe essere piuttosto richiamato all'astensione da ogni atteggiamento paternalistico che mortifichi le libere scelte dei sudditi, impedendo loro di coltivare la propria autonomia. Il paternalismo, d'altra parte, è «il peggiore *dispotismo* che si possa immaginare»³².

Queste posizioni risuonano anche nel *Naturrecht Feyerabend*, quando Kant afferma che «[n]el diritto non si deve prendere in considerazione la felicità, perché la felicità ognuno la cerca come vuole»³³. In questo senso lo Stato deve occuparsi della salvaguardia della libertà degli individui, interessandosi solo del fatto che la libertà dell'uno non violi la libertà dell'altro, ma certamente non del fatto che, esercitando un proprio diritto, si produca l'infelicità di qualcuno. Questo perché «la causa del diritto non è né la felicità né il comando dei doveri, bensì la libertà»³⁴, al contrario di quanto sostiene Achenwall che, fondando la libertà sul volere divino, vede la felicità come sua naturale conseguenza. Quindi, è vero che alcuni dicono che la felicità è lo scopo specifico di uno Stato, «ma ciò è così falso, come è falso che Dio abbia creato gli uomini per la loro felicità»³⁵.

Va però notato, soprattutto alla luce di quanto Kant dirà nella *Critica della ragion pratica*, che la felicità di cui qui si parla è intesa in un significato fenomenico, cui tuttavia, ancora una volta, sembra corrispondere anche un significato noumenico di tutt'altra portata. Esiste cioè anche un tipo di felicità che non ha nulla a che fare con il soddisfacimento delle inclinazioni, manifestando al contrario un rapporto particolare con quello che è l'elemento centrale dell'attività noumenica dell'uomo, cioè la morale. Di essa Kant parla a tutti gli effetti quando afferma che, se certamente non si può sacrificare la perfezione morale per la felicità, ciò

³² Kant, *Sul detto comune*, cit., p. 205.

³³ *LDN*, p. 73.

³⁴ Ivi, p. 89.

³⁵ Ivi, p. 207.

non significa che non si possa pensare l'esistenza di Dio come garanzia della commisurazione ultraterrena di virtù e felicità; anzi, addirittura che non la si possa che pensare in questi termini. Il pensiero iperbolico di un Dio che esiste per l'uomo, idea che rovescia i rapporti classici della religione, va qui di pari passo con la consapevolezza della somma ingiustizia, dunque della contrarietà alla legge morale stessa, della frustrazione eterna della citata commisurazione.

Non stupisce, dunque, che quella dei postulati della ragione pura pratica sia stata una delle intuizioni di più complessa ricezione anche tra gli studiosi più aperti al pensiero di Kant (*in primis* Hermann Cohen). E sembra, ad ogni modo, di poter affermare che questa dottrina "scandalosa" rimanga una sorta di eccezione nell'economia del sistema kantiano, in cui non pare trovare altre significative risonanze. Per quanto però riguarda il nostro argomento, basti segnalare qui che non sempre Kant è rimasto fermo all'idea, espressa nel *Naturrecht Feyerabend*, che Dio non abbia anche creato gli uomini per la loro felicità.