

**I giorni del futuro**

---

LIBRI PER L'ERA DELLA GLOBALIZZAZIONE



*“I giorni del futuro stanno davanti a noi  
come una fila di candele accese”*

COSTANTINO KAVAFIS



Angela Taraborrelli

# Cosmopolitismo

*Dal cittadino del mondo al mondo dei cittadini*

Saggio su Kant

Asterios Editore

---

Trieste

Prima edizione: aprile 2004

Asterios Editore s.r.l.  
Via Pigafetta, 1 - 34015 Trieste  
tel 040/811286 - fax 040/825455  
e-mail: asterios.editore@asterios.it

*Impaginazione:*  
Graphicart di Barbara Mapelli

I diritti di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati.

Stampato in Italia

ISBN: 88-86969-48-1

## Indice generale

Prefazione	11
Avvertenza e abbreviazioni	15
Ringraziamenti	19
Introduzione	21
<b>Capitolo I: Dal «punto di vista del cittadino del mondo» all'«intento cosmopolitico» della storia universale</b>	29
1. Lo «Standpunkt des Weltbürgers»: il punto di vista del cittadino del mondo	29
2. <i>Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht</i> : il problema di una storia universale	32
3. Quale ragione?	35
4. Il progresso del genere umano	38
5. Il concetto di natura	41
6. Il problema della <i>Bestimmung</i> : la discussione tra Abbt e Mendelssohn sulla destinazione dell'uomo	43
7. Il problema della <i>Bestimmung</i> in Kant	49
8. «Per l'individuo è assolutamente impossibile raggiungere la propria destinazione»	58
9. Il genere umano come unità collettiva	57
10. «Se lo stato selvaggio sia meglio di quello civile: l'ultimo, quando il circolo sarà chiuso, è il migliore»	58
11. La destinazione ultima del genere umano	60
<b>Capitolo II: «La perfetta unificazione civile del genere umano»</b>	63
1. L'idea del diritto come filo conduttore della storia	63
2. Diritto e libertà	65
3. Il «piano nascosto della natura»	66
4. <i>Per la pace perpetua</i> : dal «piano nascosto della natura» al «piano per il miglioramento del mondo»	68
5. Gli articoli preliminari e gli articoli definitivi della <i>Pace Perpetua</i>	74
6. Di un dovere di specie particolare: il «dovere di adeguazione»	77
7. «Fuori della repubblica non vi è alcuna salvezza»	80
8. «Tutti gli Stati, considerati nelle loro reciproche relazioni, sono il mondo»	87
9. Völkerbund o Völkerstaat?	94
10. «Unità della relazione» e «unità dell'inerenza»	95

<b>Capitolo III: Il diritto cosmopolitico</b>	101
1. Il cosmopolitismo fra politica e filantropia	101
2. Il diritto cosmopolitico in quanto diritto di visita	103
3. Il <i>sensus communis</i> in Kant	108
4. «Educare la propria immaginazione a visitare»	112
5. Lo <i>ius cosmopolitanum</i>	116
<b>Capitolo IV: La destinazione cosmopolitica</b>	123
1. Comunità politica e comunità etica	123
2. «Passo verso la moralità» e «passo morale»	124
3. Male radicale e progresso	128
4. «Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio»	132
5. Il modo di pensare cosmopolitico	136
<i>Appendice: Ospitalità e diritto di visita. Derrida e Kant a confronto</i>	141
<i>Bibliografia</i>	151
<i>Indice dei nomi</i>	175



## Prefazione

Il panorama degli studi filosofici-politici è stato largamente segnato, negli ultimi anni, da un forte ritorno di interesse per la costellazione di temi, assai vasta, che forma la “filosofia politica” di Kant. Nelle celebrazioni per il bicentenario della *Pace perpetua*, qualche anno fa, non pochi hanno voluto vedere in Kant un punto di riferimento prezioso, nel mondo della globalizzazione e delle guerre globalizzate. E in effetti è ben riposto l’interesse, testimoniato da una quantità crescente di studi, per la filosofia politica kantiana; “politica” nel senso più alto – poiché in effetti il tema è qui il destino dell’uomo e della sua comunità, le forme possibili di convivenza per l’unità del genere umano, o quale sia quel «*proprium opus humani generis totaliter accepti*», di cui parlava Dante, individuandolo anch’egli nella “*pax universalis*”, in quanto condizione, migliore tra tutte, per la nostra felicità, mezzo e “ultimo fine” di tutte le nostre operazioni. Così come è giusto evocare Kant come *Altvater*, nel disagio di un tempo che sembra allontanare, col disegno di foschi scenari, una migliore convivenza degli uomini sulla terra (che è «tonda», diceva Kant, e obbliga a stare insieme, «sopportandosi»); giusto ricordare, come riferimento prezioso, il suo pensoso pacifismo e il suo complesso cosmopolitismo. I lettori nutriti di “realismo”, non devono temere che nel complesso di scritti kantiani detti per comodità “politici” trovino ingenui sogni di un visionario. Anzi, un punto veramente notevole di questi scritti è la capacità di unire un’alta concezione politico-giuridico-morale (proiettata fino alle altezze della “comunità etica”) a un prudente e accorto senso del possibile, a una graduazione delle vie e dei mezzi, al ricorso a obiettivi all’apparenza modesti, come il “diritto di visita”. Altezza di ideali, viva preoccupazione per le sorti del mondo e del suo futuro, sagace senso del fattibile, delle controindicazioni o dei “vincoli” di cui tener conto anche nei progetti più illuminati e filantropici – tutto questo potrebbe esprimersi con il termine di “civiltà”, se il termine stesso non si avviasse a diventare ormai alquanto squalificato. Quando si parla di “vecchia Europa”, non si dovrebbe dimenticare che, oltre alle sue davvero pesanti responsabilità, c’è in essa un deposito di saggezza, di suggerimenti preziosi su come vivere la vita, che ritornano in certe stagioni più che mai attuali, rinascono, persino dopo periodi di più o meno duraturo oblio, ancora

capaci di dire parole fresche e vere. Kant è certamente uno dei grandi depositari della “vecchia” saggezza europea.

Angela Taraborrelli, in questo libro, ha anzitutto il merito, kantiano e goethiano, di sapersi limitare. L'analisi è tutta mirata, con intelligenza critica, voglia di capire e simpatia per il proprio autore, a delineare nei suoi molteplici aspetti e risvolti il complesso tema del cosmopolitismo kantiano. Ma, naturalmente, è il tema stesso, che non riesce a essere stretto nella sua tessitura senza che le maglie dell'analisi si allarghino, coinvolgendo molti testi importanti e molti temi - politici e giuridici, morali, storici (soprattutto a proposito della Rivoluzione francese), di filosofia della storia e della religione. Oltre ai testi obbligati e “canonici”, per così dire, riguardanti l'analisi del cosmopolitismo, indagati con larghezza e competenza, l'autrice riserva una singolare attenzione al lascito manoscritto di Kant, e in particolare alle *Reflexionen*: utilissime per la ricostruzione della genesi (talora precoce) delle tesi “politiche” kantiane, e spesso veramente folgoranti, stupefacenti per la loro freschezza e nettezza di giudizio. Allargandosi, *extensive* e *intensive*, il campo di ricerca, era doveroso un riferimento al complessivo impianto “critico” di Kant e ai suoi passaggi cruciali. Questo ampliamento non manca nel libro della Taraborrelli; ma, con accorta scelta, per non far straripare l'economia del lavoro, o per non dar vita a un altro e diverso libro, è giustamente contenuto, effettuato per “sondaggi”, con un criterio a volte cronologico, e altre volte tematico. S'è detto sopra, della grande ricchezza attuale di studi e ricerche sulla filosofia politica kantiana; e si deve aggiungere che, come tutti sanno, “questo” Kant in particolare, è un autore difficile: sottile e a volte come perplesso, con una terminologia ed esiti non sempre univoci. L'autrice si sofferma, con grande cura analitica, sulle possibili opzioni di lettura, e avanza le soluzioni che, motivatamente, ritiene più plausibili.

Non pochi sono i risultati rilevanti cui l'analisi del pensiero politico kantiano, condotta in questo lavoro, mette capo. Uno degli scopi della ricerca, dichiarato nell'introduzione – “mostrare da un punto di vista storico e sistematico in che modo cosmopolitismo politico e cosmopolitismo etico siano strettamente connessi” – può dirsi felicemente raggiunto. Ma, più indietro, è la stessa scelta del cosmopolitismo, come filo conduttore dell'intera ricerca, che si mostra produttivo. Questo *Leitfaden*, per dirla con la lingua di Kant, non viene mai smarrito, e rimane sempre leggibile in tutti gli svolgimenti te-

matici; il lavoro, forte di questo nucleo portante, si dispiega serrato e al tempo stesso ricco di molti motivi. Il taglio dell'interpretazione è rigorosamente analitico, come si conviene a testi così difficili e, su non poche questioni, opinabili; ma l'attenzione minuziosa a testi, noti o poco battuti, non è mai scevra, nell'autrice, di una sobria passione teorica e civile, che lo stesso Kant del resto suggerisce e richiede. Tenendo insieme questioni più larghe e questioni specifiche, ci pare opportuno richiamare l'attenzione del lettore almeno sui seguenti punti dell'analisi condotta in questo libro. La convincente soluzione data al problema (terminologico-semanticò e giuspolitico) dell'alternativa tra *Völkerbund* e *Völkerstaat*, Federazione o Stato di popoli, che concerne il fine ultimo del diritto; l'analisi storica e filosofica del rapporto tra cosmopolitismo "filantropico" e "politico"; l'interpretazione del *sensus communis* nelle sue implicazioni politiche, come passaggio indispensabile cioè per comprendere la società e la costituzione cosmopolitica (con H. Arendt e al di là di essa); l'individuazione del "modo di pensare cosmopolitico" in quanto legame tra il fine morale dell'individuo e quello del genere umano; l'indagine del nesso di storia delle costituzioni e progresso dell'umanità, della conciliazione di repubblicanesimo e cosmopolitismo, e del modo più giusto di intendere il kantiano stato di pace; le più generali osservazioni su morale e politica in Kant, entro il quadro di una suggestiva filosofia della storia.

Certamente, per la complessità e la novità dei temi che costituiscono la "filosofia politica" di Kant – temi ora ultrapuntuali e ora un po' sfuggenti, delimitati e al tempo stesso intrinsecamente disposti a occupare ambiti contigui e, via via, più remoti, sempre in cerca, nell'insieme, di un difficile equilibrio – il lavoro di Angela Taraborrelli, mentre scioglie felicemente molti nodi, accenna ad altre questioni, introduce a diversi testi e contesti, invita insomma a ulteriori svolgimenti e analisi. Ma il carattere "aperto" di una ricerca è segno, in generale, di vitalità; nel caso di Kant "politico", poi, per la ricchezza di piani di cui si compone, la delimitazione, sempre accompagnata da una disponibile riserva di apertura, è una necessità. Credo che il libro, sobriamente appassionato, di Angela Taraborrelli assolva bene il suo compito, se invita il lettore a ripetere per suo conto l'indagine svolta, misurandosi sui nodi più delicati, ed esplorando qualcuna delle tante tracce di ricerca che vi vengono suggerite. Proprio un secolo fa, era al massimo della sua fortuna il motto del "tor-

nare a Kant”; oggi siamo troppo smaliziati, troppo carichi di altre esperienze, per auspicare qualcosa come un “ritorno” a chicchesia, fosse lo stesso Kant. Pure, per la duplice circostanza della “sfortuna” che ha accompagnato, per molto tempo, il Kant “politico”, e per la qualità dei tempi che ci è toccato in sorte di vivere, una rilettura e un ripensamento dei molteplici temi che fanno straordinaria la filosofia politica kantiana, ci pare altamente consigliabile.

Mario Reale

## Avvertenza

Gli scritti di Kant vengono citati nelle *Kants gesammelte Schriften* (abbr. *KGS*), hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, De Gruyter, Berlin 1902 sgg.; i numeri romani indicano il volume, i numeri arabi quelli delle pagine di questa edizione. Per gli autori citati mi sono avvalsa delle traduzioni italiane disponibili. La pagina delle traduzioni italiane, a volte modificate, è indicata dopo il segno «;». Ho tradotto invece le citazioni direttamente dal *Lascito manoscritto* kantiano.

## Abbreviazioni

- Anthr.** *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798); tr. it. di G. Vidari, riv. da A. Guerra, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 1985.
- B** *Bemerkungen in den "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen"*, in *KGS*, vol XX, pp. 1-181; tr. it. di Katrin Tenenbaum, *Bemerkungen. Note per un diario filosofico*, Meltemi, Roma 2001.
- Beob.** *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764); tr. it. di P. Carabellese, riv. da R. Assunto, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, in I. Kant, *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 291-344.
- EF** *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795); tr. it. di F. Gonnelli, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, in I. Kant, *SPD*, cit., pp.163-208.
- FM** *Über die Fortschritte der Metaphysik* (1804); tr. it. di Paolo Manganaro, *I progressi della metafisica*, Bibliopolis, Napoli 1977.
- GMS** *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785); tr. it. di V. Mathieu, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994.
- IaG** *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784); tr. it. di F. Gonnelli, *Idea per una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*, in I. Kant, *SPD*, cit., pp. 29-44.
- KpV** *Kritik der praktischen Vernunft* (1788); tr. it. di F. Capra, riv. da E. Garin, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1983.

- KrV** *Kritik der reinen Vernunft* (1787 B); tr. it. di G. Colli, *La critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 1989.
- KU** *Kritik der Urteilskraft* (1790); tr. it. di E. Garroni e H. Hohenegger, *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 1999.
- L** *Logik* (1800); tr. it. di L. Amoroso, *Logica*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- MAM** *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786); tr. it. di F. Gonnelli, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in I. Kant, *SPD*, cit., pp. 103-118.
- P** *Über Pädagogik* (1803); tr. it. di F. Rubitschek, *La pedagogia*, La Nuova Italia, Firenze 1959.
- Proleg.** *Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783); tr. it. di P. Carabellese, riv. da R. Assunto, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- Psych.** *Vorlesungen über Metaphysik* (L1); tr. it. di G. A. De Toni, *Lezioni di psicologia*, Laterza, Roma-Bari 1986.
- Refl.** *Reflexion*. Le *Reflexionen* sono citate direttamente secondo il numero delle KGS, con indicazione di volume e di pagina.
- RHerder** *Recension von J.G.Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785); tr. it. di F. Gonnelli, *Recensione di J.G.Herder: Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, in I. Kant, *SPD*, cit., pp. 53-76.
- Religion** *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793); tr. it. di A. Poggi, riv. da M. M. Olivetti, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- RL** *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797); tr. it. di G. Vidari, riv. da N. Merker, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- SF** *Der Streit der Fakultäten* (1798); tr. it. di G. Riconda in *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1989; per la parte centrale (Erneuerte Frage), tr. it. di F. Gonnelli, *Riproposizione della domanda: se il genere umano sia in progresso verso il meglio*, I. Kant, *SPD*, cit., pp. 223-242.
- SPD** I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a c. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995.
- TH** *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755); tr. it. di A. Cozzi, *Storia generale della natura e teoria del cielo*, O. Barjes, Roma 1956.

- TP *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793); tr. it. di F. Gonnelli, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in I. Kant, *SPD*, cit., pp. 123-162.
- V *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie* (1796); tr. it. di G. De Flaviis, *Annuncio dell'imminente conclusione d'un trattato per la pace perpetua in filosofia*, in Id. (a cura di), *Scritti sul criticismo*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 275-288.
- VA *Vorarbeiten*, in *KGS*, XXIII
- VRM *Über die verschiedenen Racen der Menschen* (1777); tr. it. di F. Gonnelli, *Delle diverse razze di uomini*, in I. Kant, *SPD*, cit., pp. 7-22.
- WhDO *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (1786); tr. it. di F. Volpi, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*, Adelphi, Milano 1996.
- WiA *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784); tr. it. di F. Gonnelli, *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*, in I. Kant, *SPD*, cit., pp. 45-52.





## RINGRAZIAMENTI

*Devo ringraziare molte persone per la stesura di questo saggio. Il professor Mario Reale che mi ha costantemente sostenuta nella mia ricerca e che ha seguito – insieme con i professori Marco Maria Olivetti e Nicolao Merker che con lui ringrazio per la grande disponibilità al confronto intellettuale – la prima versione di questo lavoro, discussa come dissertazione per il Dottorato in Filosofia presso l'Università di Roma “La Sapienza”. Ringrazio il professor Filippo Gonnelli per l'aiuto prezioso; i professori Stefano Petrucciani e Virginio Marzocchi e la dottoressa Arianna Vennarucci per l'attenzione che hanno dedicato alla lettura del testo e per i suggerimenti; il professor Elio Matassi per la stima e gli utili consigli, il professor Marramao per le puntuali osservazioni e il dottor Hansmichael Hobenegger per il chiarimento di alcuni termini del lessico kantiano. Ringrazio infine la dottoressa Katrin Tenenbaum che, con il suo spirito critico e il suo incoraggiamento, ha seguito l'intero percorso della mia formazione filosofica.*

*Questo libro non ci sarebbe senza la fiducia dell'editore, cui va un particolare ringraziamento, e il sostegno del professor Daniele Archibugi.*

*Ringrazio le amiche Carola Susani, Tamara Tagliacozzo, Raffaella Di Castro, Sara Fortuna, compagne di tante stimolanti discussioni, e Claudia Loreti per la sua vicinanza: tutte, in modi diversi, hanno contribuito alla realizzazione di questo saggio. Un ultimo ringraziamento va infine a mio padre, a mio fratello e a Sascha. Dedico questo libro a mia madre.*



## Introduzione

Per gli editori del nuovo giornale «Der Kosmopolit», apparso nel 1784, il modo di pensare cosmopolitico di Kant era un fatto incontestabile<sup>1</sup>.

Negli anni '70 egli aveva partecipato attivamente al dibattito che si stava svolgendo in Germania sulla definizione del carattere e del gusto nazionali, come chiaramente testimonia il capitolo quarto delle *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), «Sui caratteri nazionali, in quanto si fondano sul diverso sentimento del sublime e del bello». Nell'*Antropologia*, egli individuava nel cosmopolitismo uno dei tratti distintivi dello spirito tedesco:

Il tedesco è l'uomo di tutti i paesi e di tutti i climi, emigra facilmente, [...], non ha alcun orgoglio nazionale e, come cosmopolita, neppure è eccessivamente attaccato alla propria patria. In questa, però, egli è verso gli stranieri il più ospitale<sup>2</sup>.

In un appunto manoscritto troviamo ancora:

Il tedesco progredisce bene per ciò che riguarda regole e principi determinati e non ha l'arroganza di sottrarsi alle regole e nemmeno la capacità di procedere senza di esse. Impara tutte le lingue e traduce da tutte. Con lui ogni straniero si sente come a casa<sup>3</sup>.

La Germania è insomma, per Kant, il paese del cittadino del mondo. Egli definisce «assurdo» l'orgoglio nazionale: chiunque tratti da ignoranti o da schiavi gli altri popoli è guidato da un cieco istinto

<sup>1</sup> Lettera di giugno 1796, *KGS*, XII, p. 87. Johann Georg Hamann definisce ironicamente Kant un «chiliasta cosmopolitico» nella lettera a Christian Jacob Kraus del 18 dicembre 1784, citata in Immanuel Kant, *Che cos'è l'Illuminismo? Riflessione filosofica e pratica politica*, p. 59, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 56-63.

<sup>2</sup> *Anthr.*, VII, pp. 317-8; tr. it. pp. 212-3. Si veda anche *Refl.* n. 1351, dove Kant nega che i tedeschi abbiano orgoglio nazionale ('Nationalstolz'), (XV, p. 590).

<sup>3</sup> *Refl.* n. 1352, XV, p. 590.

che deve essere «sostituito dalle massime della ragione, la quale esige che venga estirpato il fanatismo nazionalistico e che al suo posto subentrino insieme patriottismo e cosmopolitismo»<sup>4</sup>.

Finché si rimane nell'ambito della discussione sul rapporto tra patriottismo e cosmopolitismo, la posizione di Kant non sembra discostarsi molto da quella dei suoi contemporanei, impegnati nella ricerca di una via di mediazione tra i due ideali. Ma se si considera il significato che il cosmopolitismo viene ad assumere a partire dalla fine degli anni Settanta nella filosofia di Kant, allora emergerà tutta l'originalità di una concezione giunta a piena elaborazione proprio quando la cultura europea ormai sembrava meno disposta ad accoglierla. Grazie ad una ricerca lessicale condotta sulle opere kantiane, mi è stato possibile dimostrare che l'aggettivo 'weltbürgerlich' non compare se non a partire dagli anni '80, mentre prima di questo periodo troviamo attestato solo il sostantivo 'Weltbürger'<sup>5</sup>.

L'aggettivo, come del resto il significato del sostantivo già lasciava prefigurare, viene utilizzato sia in ambito storico-politico che etico-antropologico. Così troviamo espressioni che si riferiscono alla filosofia della storia, come «metodo storiografico cosmopolitico»<sup>6</sup> e «storia universale da un punto di vista cosmopolitico» ['weltbürgerliche Absicht']<sup>7</sup>, altre che rinviano ad un ordine politico-culturale mondiale, come «assetto cosmopolitico» ['weltbürgerlicher Zustand']<sup>8</sup>, «insieme cosmopolitico» ['weltbürgerliches Ganze']<sup>9</sup>, e «società dei cosmopoliti» ['Weltbürgergesellschaft']<sup>10</sup>, altre ancora che invece riguardano contenuti più schiettamente giuridici come «costituzione cosmopolitica» ['weltbürgerliche Verfassung']<sup>11</sup>, oppure «diritto cosmopolitico» ['weltbürgerliches Recht']<sup>12</sup>. Ma accanto a queste, se ne incontrano alcune che concernono l'assunzione di un atteggiamento, oppure il destino dell'Uomo, come nel caso delle locuzioni «sentimento o atteggiamento cosmopolitico» ['weltbürgerliche Gesinnung']<sup>13</sup> e «destinazione morale o cosmopolitica» ['weltbürgerliche

<sup>4</sup> *Refl.* n. 1353, XV, pp. 590-591.

<sup>5</sup> *Beob.*, II, p. 256; tr. it., p. 344.

<sup>6</sup> *Refl.* n. 1441, XV, p. 629.

<sup>7</sup> Così nel titolo della *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, VIII, p. 15 e p. 31; tr. it. p. 29 e p. 43.

<sup>8</sup> *IaG*, VIII, p. 26 e p. 28; tr. it. p. 38 e p. 41.

<sup>9</sup> *KU*, V, p. 432; tr. it., p. 748.

<sup>10</sup> *Wia*, VIII, p. 37; tr. it. p. 47 e *Anthr.*, VII, p. 331; tr. it., p. 227.

<sup>11</sup> *TP*, VIII, p. 307 e p. 310; tr. it., p. 153 e p. 156 e *EF*, VIII, p. 358; tr. it. p. 178.

<sup>12</sup> *RL*, VI, p. 352; tr. it., p. 189.

<sup>13</sup> *KU*, V, p. 316; tr. it., p. 448 e *RL*, VI, p. 473; tr. it., p. 350.

Bestimmung]»<sup>14</sup>. Nessun interprete, a mia conoscenza, ha evidenziato quest'ultima valenza semantica del termine che pure, come si vedrà, risulta essere in definitiva sottesa a tutte le altre: scopo di questa ricerca è innanzitutto mostrare da un punto di vista storico e sistematico in che modo cosmopolitismo politico e cosmopolitismo etico siano strettamente connessi fra loro.

Non è facile cogliere il significato dell'aggettivo 'cosmopolitico' che risulta problematico non solo perché connota oggetti tanto diversi tra loro, ma anche perché viene usato ora come sinonimo di 'universale', ora per indicare non già un attributo dato, bensì un attributo sempre da realizzare. Eppure, a ben guardare, un'unica domanda fa da sfondo all'intera questione del cosmopolitico in Kant ed è la domanda 'Cos'è l'uomo?', cui tutte le altre possono essere ricondotte e che è al centro di una filosofia non a caso definita, a sua volta, «cosmopolitica»<sup>15</sup>.

Se, seguendo il suggerimento di Hannah Arendt, accettiamo di distinguere nell'opera kantiana tre differenti livelli di considerazione dell'Umanità, – vale a dire tra uomo come fine in sé, come genere umano e come uomini al plurale<sup>16</sup> –, possiamo senza dubbio affermare che l'aggettivo 'cosmopolitico', inquadrato e compreso all'interno della filosofia della storia di Kant, coinvolge e tiene insieme tutte e tre le dimensioni dell'esistenza umana rappresentandone, in un certo senso, la prospettiva unitaria, il *focus imaginarius*: la domanda sull'uomo in una prospettiva cosmopolitica non è che il problema della fondazione di una comunità politica, fine storico della sua destinazione, sebbene non suo scopo ultimo.

Questa indagine è stata condotta sui fogli sparsi del *Handschriftlicher Nachlass*, a partire dagli anni Sessanta – le *Bemerkungen*, le *Riflessioni* di filosofia del diritto e di antropologia, il vasto *corpus* di appunti dalle lezioni di morale e di antropologia, gli scritti preparatori<sup>17</sup> – oltre che, ovviamente, sul materiale pubblicato da Kant: dalla prima opera di argomento storico-politico, la *Idee zu einer allgemeinen*

<sup>14</sup> *Refl.* n. 1524, XV, pp. 896-899.

<sup>15</sup> *L.* IX, p. 25; tr. it., p. 19. Kant scrive: «Il campo della filosofia in questo significato cosmopolitico si può ricondurre alle seguenti domande: 1) Che cosa posso sapere?; 2) Che cosa devo fare?; 3) Che cosa mi è dato sperare?; 4) Che cos'è l'uomo? Alla prima domanda risponde la metafisica, alla seconda la morale, alla terza la religione e alla quarta l'antropologia. In fondo, si potrebbe però ricondurre tutto all'antropologia, perché le prime tre domande fanno riferimento all'ultima».

<sup>16</sup> H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1982; tr. it., *Teoria del giudizio politico*, il Melangolo, Genova 1990, p. 45.

<sup>17</sup> Si tratta rispettivamente del vol. XX, del vol. XIX, dei due tomi del vol. XV, dei quattro tomi del volume XXVII, dei due tomi del volume XXV e del volume XXIII delle *KGS*.

*Geschichte in weltbürgerlichen Absicht*, del 1784, seguita dallo scritto sull'illuminismo e dalle più conosciute opere degli anni '90, in particolare, *Zum ewigen Frieden*, del 1795, sino ai *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* e a *Der Streit der Fakultäten*, entrambi del 1797. In particolare, nel I capitolo analizzo la concezione della «storia universale da un punto di vista cosmopolitico». Qui si vedrà come l'idea di un progresso della storia rinvii al problema di una misura oggettiva ed osservabile di questo progresso. Kant propone di guardare alla storia dal punto di vista della *Bestimmung der Menschen*, vale a dire della destinazione del genere umano, intesa come processo in atto, ovvero come una progressiva acquisizione dell'autocoscienza della propria destinazione e come sua realizzazione da parte dell'intera umanità. Così facendo egli mostra la necessità dell'istituzione di uno stato universale e perpetuo di pace e, dunque, di una comunità politica o cosmopolitica, considerata come sua condizione di possibilità.

Di conseguenza, come viene spiegato nel II capitolo, il diritto, o meglio il dispiegamento dell'idea del diritto, diventa il filo conduttore per interpretare e giudicare la storia. Il diritto non rappresenta solo la condizione esteriore della realizzazione della destinazione morale del genere umano: secondo la lettura qui proposta, esiste un nesso costitutivo tra diritto e morale. Se, infatti, il contratto originario è la pietra di paragone della legittimità delle leggi, la destinazione del genere umano, la destinazione morale o cosmopolitica, rappresenta la pietra di paragone della legittimità del contratto.

Nel III capitolo cerco di dimostrare, proprio alla luce della filosofia della storia di Kant, perché – a differenza di quanto molti interpreti hanno sostenuto – il fine ultimo del diritto kantiano non possa consistere nell'istituzione di un unico Stato mondiale, e perché invece quest'ultimo debba restare solo un'idea regolativa dell'agire politico. Analizzo, inoltre, il diritto cosmopolitico nel suo duplice significato: 1) in quanto diritto di visita, esito e condizione di possibilità dell'uso pubblico della ragione, ovvero del modo di pensare cosmopolitico, da me interpretato come la traduzione in termini politici del *sensus communis* della *Critica della facoltà di giudizio*; 2) in quanto «unificazione possibile di tutti i popoli in conformità a certe leggi universali delle loro possibili relazioni», secondo l'idea di una *Weltrepublik* o Stato di *uomini*. Attraverso il diritto cosmopolitico Kant tenta, da un lato, di rifondare giuridicamente i diritti dell'individuo indipendentemente dallo Stato di appartenenza; dall'altro, mostra la

necessità di un diritto internazionale *stabilito in comune*, vale a dire di un diritto che non sia la semplice estensione a livello planetario di un modello normativo ad altri, non coinvolti nell'azione legislativa. In questo capitolo emerge direttamente o indirettamente il contributo che il pensiero di Kant può offrire a proposito di alcuni problemi al centro del dibattito politico contemporaneo, quali la fondazione di un nuovo diritto internazionale, l'istituzione di ordinamenti sovranazionali, l'ingerenza umanitaria, il rispetto dei diritti umani, l'immigrazione.

Rilevante mi sembra il fatto che, per Kant, le società già democratiche non potrebbero e non potranno mai dirsi veramente tali, indipendentemente dal tipo di contesto relazionale in cui si trovano. Esse, infatti, sono in condizione di realizzare pienamente le potenzialità del loro sistema politico solo impegnandosi a giuridificare i loro rapporti con gli altri Stati nell'ambito della sfera internazionale. A tal fine, Kant non ritiene né possibile, né tantomeno auspicabile la creazione di uno Stato mondiale, o superstato, che implicherebbe l'erosione totale della sovranità dei singoli Stati. Kant propone invece l'istituzione di una confederazione di Stati permanente e volontaria, sempre revocabile, potenzialmente estensibile a tutti gli Stati della terra, indipendentemente dalla loro attuale forma di governo, purché essi si impegnino a riconoscere l'arbitrato come unico modo per risolvere le controversie, a cedere parte della loro sovranità – almeno in merito alla tutela dei diritti umani – e a considerare non solo gli Stati, ma anche gli individui come soggetti del diritto internazionale, non però in quanto cittadini/e di un certo Stato, ma in quanto esseri umani.

V'è un altro aspetto del pensiero di Kant che mi sembra interessante per quanto riguarda il problema della giustizia e dei diritti. I diritti naturali (o diritti dell'uomo), non hanno fondamento in un codice etico universale che li giustifichi a priori sulla base di un'antropologia metafisica. Essi si sono affermati come diritti costituzionali positivi, attraverso vicende storiche del tutto particolari, spesso caratterizzate da un'elevata conflittualità politica, che si sono svolte esclusivamente in Europa. Come evitare, allora, che «la diffusione della *Dichiarazione* venga percepita come una prevaricante occidentalizzazione del mondo?»<sup>18</sup>. Kant sembra anticipare l'esigenza «di un confronto ef-

<sup>18</sup> G. Marramao, *Dopo il Leviathano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2000. «Etnocentrico», scrive Marramao, «non è soltanto il dispositivo strategico-strumentale dell'universalismo (le tecniche, le convenzioni, le regole formali della democrazia), ma anche la sua 'ragione comunicativa': ossia lo stesso ideale del dialogo razionale» (p. 53). Di diverso parere è Amartya Sen, il quale ritiene che tale ideale non sia patrimonio

fettivo tra le grandi culture del pianeta»<sup>19</sup>, che non è ancora avvenuto, sottolineando a più riprese la necessità di fondare un diritto delle genti «stabilito in comune».

Se vogliamo prendere sul serio, oggi, l'idea di un diritto delle genti stabilito in comune, dobbiamo allora riconoscere che non è affatto sufficiente che «i *medesimi* principi giuridici [siano] interpretati dalla prospettiva delle *diverse* tradizioni nazionali e delle diverse storie nazionali»<sup>20</sup>. Occorre infatti ripensare, innanzitutto, il contenuto di quegli stessi principi.

Un altro aspetto interessante della riflessione kantiana, che a mio avviso non è stato abbastanza sottolineato dalla critica, è la distinzione tra diritto cosmopolitico in quanto diritto di visita, *ius cosmopolitanum*, e costituzione cosmopolitica. Attraverso il primo, Kant tematizza, tra l'altro, l'idea di opinione pubblica mondiale, il cui ruolo viene enfatizzato dal filosofo, essendo diffidente nei confronti di una ricetta puramente normativo-istituzionale per garantire la giustizia internazionale; il secondo, presente nella *Rechtslehre* come momento del diritto pubblico, indica un diritto per il quale si deve riconoscere a ogni individuo lo statuto giuridico di cittadino/a del mondo e la rappresentanza politica, parallelamente e indipendentemente da quella goduta in qualità di cittadino/a di un determinato Stato. La costituzione cosmopolitica è, infine, la costituzione di un universale Stato di *uomini*, che però non è necessario si attui concretamente, essendo una norma razionale a priori cui ispirare la politica interna e la politica internazionale degli Stati. Anzi, come si vedrà, per Kant, la tutela dei diritti umani può avvenire solo se gli individui vengono trattati *come se* fossero cittadini del mondo, e non in quanto effettivi cittadini di uno Stato mondiale.

Nel IV capitolo, dopo aver distinto tra comunità politica perfetta, la società cosmopolitica, e comunità etica, il Regno di Dio, e sottolineato la natura asintotica della destinazione del genere umano, mostro come la teoria del male radicale non escluda, ma piuttosto esiga il *divenire* morale dell'uomo. Tale divenire morale ha come soggetto non l'individuo isolato, bensì il cittadino del mondo, e si esibisce nel modo di pensare degli spettatori della rivoluzione francese che definisco "il modo di pensare cosmopolitico"; assumendo il quale

esclusivo dell'Occidente. Si veda, ad esempio Id. *Le radici della democrazia*, "Internazionale", 513, 10, 2003, pp. 28 - 35.

<sup>19</sup> Ivi, p. 63.

<sup>20</sup> J. Habermas, *Cittadinanza e identità nazionale*, p. 124, «Micromega», n. 5, 1991, pp. 123-146.



---

l'individuo, lungi dall'essere puro mezzo del progresso del genere umano, può realizzare qui sulla terra la sua destinazione morale o «destinazione cosmopolitica», nella forma di «stati dell'istante», che esibiscono la morale in atto, o meglio, la morale come forza agente nella storia.

Nell'*Appendice*, infine, offro un esempio concreto del contributo di Kant ad un problema del presente, l'immigrazione, dialogando con Jacques Derrida sulla differenza tra diritto di ospitalità e diritto di visita.



## Capitolo I

### Dal «punto di vista del cittadino del mondo» all'«intento cosmopolitico» della storia universale

#### 1. Lo «Standpunkt des Weltbürgers»: il punto di vista del cittadino del mondo

Due appunti che risalgono probabilmente ai primi anni Settanta mostrano Kant impegnato a dare un contenuto politico, oltre che antropologico, alla nozione di cittadino del mondo. Nel primo si legge che i Tedeschi

non sono attaccati al suolo, ma si trapiantano facilmente ovunque; sono cosmopoliti per temperamento e non odiano alcun popolo, tutt'al più lo fanno per reazione. Anche se non hanno molto ingegno, hanno capacità di giudizio e sanno servirsene. Non sono accecati dalle novità e sono abili perché costanti. Essi sono fatti per raccogliere e unificare ciò che v'è di buono in ciascuna nazione. Una lega di popoli ['Völkerbund'], che può diventare universale. Rousseau<sup>1</sup>.

Il popolo tedesco, avendo una propensione a viaggiare e a fare del mondo la propria patria, è in grado di attuare una sintesi di quanto di meglio ciascuna nazione possa offrire: per questa ragione il corpo germanico può rappresentare, come già suggeriva Rousseau nell'*Extrait du projet de paix perpetuelle de Monsieur l'Abbé de Saint-Pierre* del 1760, il punto di partenza per la costituzione di una lega di popoli. Qui viene connesso, dunque, il carattere o il temperamento co-

<sup>1</sup> Refl. n. 1354, XV, p. 591.

smopolitico con la possibilità di svolgere un compito di natura politica, vale a dire la costituzione di una lega di popoli, tesi questa che, come vedremo, sarà ripresa negli scritti degli anni Ottanta. Nel secondo appunto, invece, Kant definisce «cittadino del mondo» chi assume in modo consapevole un punto di vista contrapposto a quello del «figlio della terra»:

In considerazione dell'interesse che si ha per ciò che nel mondo è più importante si possono assumere due punti di vista: il punto di vista ['Standpunkt'] del figlio della terra e quello del cittadino del mondo. Al primo interessano solo gli affari e ciò che si riferisce alle cose che influenzano il nostro benessere ['Wohlbefinden']. Al secondo interessano l'umanità, il mondo intero, l'origine delle cose, il loro valore intrinseco, i fini ultimi, [...] . Il punto di vista del figlio della terra ci guida ai nostri più vicini doveri, [...]. Esso rende l'uomo valente nell'azione, ma ristretto di cuore e di propositi. Il figlio della terra non ha sufficiente stoffa in sé; dipende dagli uomini e dalle cose, ed è loro prigioniero [...]. I cortigiani sono figli della terra. Il cittadino del mondo deve considerare il mondo da abitante, e non da straniero. Non bisogna essere spettatori ['Weltbeschauer'], bensì cittadini del mondo<sup>2</sup>.

Essere cosmopolita non dipende dal semplice possesso di una disposizione naturale e non implica un concreto *cosmopoliter*, lo spostarsi fisicamente da un punto all'altro della terra, ma richiede l'assunzione di un punto di vista reso possibile dall'allargamento innanzi tutto geografico-antropologico della coscienza soggettiva. Essere *Weltbürger* vuol dire, infatti, considerare il mondo come un luogo dal quale nulla resti fuori ed estraneo, in opposizione dunque con il punto di vista dei figli della terra che abbracciano nel proprio io tutto il mondo<sup>3</sup> e che, «entusiasti della famiglia o della patria», mostrano indifferenza o invidia patriottica verso gli altri popoli<sup>4</sup>.

Essere cittadino del mondo vuol dire, inoltre, provare interesse per la ricerca di un senso nella storia che possa riguardare l'umanità intera, la collettività degli uomini. Ora, se vogliamo rinvenire un senso nel corso delle vicende umane, sottolinea significativamente Kant, non possiamo essere semplici spettatori del mondo: l'assunzione del punto di vista del cittadino del mondo, lungi dall'essere un punto di osservazione esterno al mondo, è invece – come si vedrà meglio in seguito – costitutivamente radicato in una dimensione pubblica e in-

<sup>2</sup> *Refl.* n. 1170, XV, p. 517.

<sup>3</sup> *Anthr.*, VII, p. 130; tr. it. p. 13.

<sup>4</sup> *Refl.* n. 1430, XV, p. 625.

tersoggettiva ed è indispensabile per orientare, oltre che per comprendere e giudicare, l'agire umano<sup>5</sup>.

Kant ha misurato la sua distanza dalle filosofie precedenti, proprio in relazione al ruolo che queste avevano assegnato all'uomo nel mondo:

[...] la vecchia filosofia assegnò all'uomo un posto completamente errato nel mondo, facendone in esso una macchina che, in quanto tale, doveva essere completamente dipendente dal mondo o dalle cose esteriori e dalle circostanze; quella filosofia quindi rendeva l'uomo solo una parte passiva del mondo. A questo punto apparve la Critica della ragione e assegnò all'uomo nel mondo un'esistenza assolutamente attiva. L'uomo stesso è originariamente artefice di tutte le sue rappresentazioni e dei suoi concetti e deve essere l'unico autore di tutte le sue azioni<sup>6</sup>.

Il cittadino del mondo non è l'essere umano razionale in generale, bensì l'uomo come essere razionale finito e agente attivo nel mondo. In quanto tale, egli è una volontà concreta che presuppone un mondo sensato. E poiché, come osserva giustamente Eric Weil, «noi siamo signori e fonti del senso solo se siamo signori dei fatti»<sup>7</sup>, la filosofia di Kant deve mostrare che l'uomo, e non la natura o un Dio provvidenziali, è autore e responsabile della sua storia e che, dunque, il principio e lo scopo della nostra azione nel mondo è la libertà.

L'antropologia è definita da Kant «pragmatica» perché pone al centro della sua considerazione l'uomo come cittadino del mondo: come scrive Michel Foucault, essa non si occupa né dell'uomo come membro di una città morale degli spiriti, il regno dei fini, né dell'uomo come soggetto di diritto, ma piuttosto dell'uomo «in quanto appartiene al dominio dell'universale concreto, nel quale il soggetto di diritto, determinato dalle regole giuridiche e ad esse sottomesso, è nello stesso tempo una persona umana che porta nella sua libertà la legge morale universale». Essere cittadino del mondo, allora, scrive ancora il filosofo, vuol dire «appartenere a uno spazio che è concreto come l'insieme delle regole giuridiche ed universale come la legge morale»<sup>8</sup>.

Il soggetto della storia è il cittadino del mondo e sarà compito del-

<sup>5</sup> Cfr. E. Weil, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin 1970 (I. ediz. 1963); tr. it. con pres. di P. Salvucci, *Problemi kantiani*, Ed. quattro venti, Urbino 1980, p. 100.

<sup>6</sup> *SF*, VII, pp. 69-70; tr. it. di G. Riconda, I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1989, p. 277.

<sup>7</sup> E. Weil, *Problèmes kantians*, cit., p. 100.

<sup>8</sup> M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, tesi complementare per il dottorato in Lettere, dattiloscritto inedito, catalogato con la sigla D 60 presso il Fonds Michel Foucault à l'IMEC, pp. 27-28.

la filosofia della storia mostrare in che modo il diritto preservi l'essenza morale dell'uomo, vale a dire in che modo persino il rapporto giuridico che si riferisce all'ordine del possesso, dello *jus rerum*, possa preservare il nucleo morale della persona quale soggetto di libertà<sup>9</sup>.

## 2. 'Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht': il problema di una storia universale

L'interesse di Kant per i problemi storico-politici matura già negli anni Sessanta, come testimoniano le *Bemerkungen*, le Annotazioni manoscritte alle *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* pubblicate nel 1764.

In uno scritto successivo, *Von verschiedenen Racen der Menschen*, egli distingue tra «descrizione della natura», in quanto conoscenza delle cose naturali quali esse *sono* ora e «storia della natura», in quanto conoscenza di cosa *siano state* in precedenza. La scoperta del fatto che la natura avesse una storia rendeva tanto più ineludibile il problema, già di natura pratico-conoscitivo, di comprendere in che senso anche l'uomo potesse essere considerato nel suo divenire storico: nella nota finale per gli studenti in cui annuncia il corso di antropologia per il semestre invernale, Kant sottolinea infatti che è necessario considerare l'uomo «cosmologicamente», vale a dire in rapporto all'intero in cui si trova e al posto che vi occupa<sup>10</sup>.

Nel 1784 viene pubblicata la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* dove, per la prima volta, troviamo l'espressione «in weltbürgerlicher Absicht», la quale non ha precedenti in Kant e appare in se stessa alquanto enigmatica, visto che compare nel testo solo a partire dalla tesi VIII, e senza aver ricevuto alcuna definizione preliminare.

Il passaggio dall'uso del termine *Standpunkt* al termine *Absicht*, intanto, annuncia un cambiamento sostanziale: non si tratta più, infatti, come nell'appunto dei primi anni Settanta, di trovare un punto di vista da cui giudicare la storia. Qui l'obiettivo è quello di comprendere se, e come, sia possibile una storia universale *a priori*: «è certo un proposito sorprendente e all'apparenza assurdo», osserva Kant nella tesi nona dell'*Idea*,

<sup>9</sup> Compito questo che Foucault ascrive all'antropologia pragmatica.

<sup>10</sup> *VRM*, II, p. 443; tr. it., p. 20.

voler redigere una storia secondo un'idea di come il corso del mondo avrebbe a procedere se dovesse essere conforme a certi fini razionali; sembra che assumendo questo punto di vista potrebbe venir fuori solo un romanzo<sup>11</sup>.

Kant si trova di fronte a un duplice compito: da un lato, deve chiarire in che senso sia possibile applicare alla storia la nozione di universalità; dall'altro, deve verificare se la pretesa di scrivere una storia *a priori* sia legittima, o se non conduca, invece, solo e inesorabilmente alla stesura di un racconto.

Il contrassegno dell'universalità infatti non può derivare dall'assunzione di un punto di vista esterno alla storia, nell'illusione di cogliere il mondo umano come una totalità. Per far questo, l'uomo dovrebbe possedere un intelletto divino.

D'altra parte, Kant non considera universale neppure la *Universalhistorie* degli storici di Gottinga perché essa, basandosi su un metodo prevalentemente empirico, rimane una storia descrittiva.

Nel 1764, Johann Christian Gatterer aveva fondato il primo seminario di storia in una università tedesca. Insieme con Gatterer, anche Schlözer, Splitter, Pütter, Meiners e Heeren si erano posti il problema del metodo della ricerca storica, e avevano tentato di unire scienze ausiliarie ['Hülfwissenschaften'] e problemi metodologici con la tematica della storia universale<sup>12</sup>. In *Vom historischen Plan, und der darauf sich gründenden Zusammenfügung der Erzählung* (1767), Gatterer definiva la *Universalhistorie* come una

*Völkergeschichte* universale che si estende a tutti i fatti notevoli di tutte le nazioni conosciute e va dalla creazione del mondo fino ai nostri giorni<sup>13</sup>.

Nella *Vorstellung seiner Universal-Historie* (1772), Schlözer affermava che la storia non poteva essere più identificata con la narrazione della vita dei monarchi, e neppure essere limitata alla pura descrizione cronologica delle successioni al trono, delle guerre, delle rivoluzioni e delle alleanze. La storia, inoltre, se doveva essere universale, non poteva più riguardare soltanto l'Europa. Bisognava pertanto offrire una «Geschichte der Menschheit», vale a dire

<sup>11</sup> *IaG*, VIII, p. 29; tr. it., p. 41.

<sup>12</sup> Per un approfondimento dei presupposti e dei problemi storiografici della scuola di Gottinga si rimanda a L. Marino, *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Einaudi, Torino 1975, in part. cap. III. Si vedano anche C. Antoni, *I dotti di Gottinga* in Id., *La lotta contro la ragione*, Sansoni, Firenze (1942) 1973, pp. 129-159; N. Merker, *L'Illuminismo in Germania. L'età di Lessing*, Editori Riuniti, Roma 1989, in part. cap. V.

<sup>13</sup> Citato da L. Marino, *I maestri della Germania*, cit., p. 289.

[...] una raccolta di avvenimenti che interessi non una singola nazione o singole classi del genere umano, ma il cittadino del mondo, ossia l'uomo in generale.

Di conseguenza, una storia universale doveva presentarsi come una «allgemeine historische Encyclopädie»,<sup>14</sup> un'Enciclopedia storica universale. Kant riprende dagli storici di Gottinga il concetto di *Universalhistorie*, ma ne trasforma profondamente il significato. Come testimoniano un gruppo di riflessioni manoscritte della fine degli anni '70, l'interesse del filosofo si concentra innanzitutto sul problema della ricerca di un metodo storiografico. In una di queste troviamo appuntato:

Il piano di una storia è cosmografico, biografico o cosmopolitico<sup>15</sup>.

Per «piano cosmografico» si deve intendere il metodo definito nelle prime righe della *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), finalizzato alla scoperta del «legame sistematico che riunisce, nella comprensione dell'infinito, gli elementi di grande dimensione della creazione», per «dedurre la formazione dei corpi celesti e l'origine dei loro movimenti a partire dallo stato primitivo della natura, attraverso leggi meccaniche»<sup>16</sup>. Il «piano biografico» corrisponde, invece, al progetto di una storia documentaria o puramente biografica, quella cioè che offre una descrizione dei grandi protagonisti della storia dell'umanità, i buoni monarchi, come ad esempio Tito e Marco Aurelio<sup>17</sup>. Questo tipo di storia è la meno sistematica di tutte perché prende come filo conduttore le azioni particolari, di questo o quel grand'uomo, procedendo dalle parti al tutto. Ma, obietta Kant, una storia sistematica, per essere tale, non può procedere dalle parti al tutto, essa deve procedere in senso diametralmente opposto<sup>18</sup>.

Già Schlözer esprimeva così il fine dei suoi sforzi per redigere una storia universale:

Imparare a conoscere il mondo e l'umanità, al di qua e al di là della nostra Europa, il mondo in oriente, in occidente e a sud, non di sfuggita, bensì fermandosi ed in certo modo comprendendo tutto, nell'insieme, entro una specie di sistema<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> Citato da H. Möller, *Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, p. 177.

<sup>15</sup> *Ref.* n. 1420, XV, p. 618.

<sup>16</sup> *TH*, I, p. 221; tr. it. p. XXIII.

<sup>17</sup> *Ref.* n. 1436, XV, p. 627.

<sup>18</sup> *Ref.* n. 1438, XV, p. 628.

<sup>19</sup> Citato da C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, cit., pp. 150-1.



Tuttavia, il suo tentativo di sistematizzazione non produsse che un'arida compilazione di notizie e di *inventa*. Così, anche l'idea di Gatterer di dare unità alla storia grazie al concetto di un «progressivo rischiaramento dell'umanità» si risolse, in definitiva, nell'esaltazione di alcune figure storico-mitologiche come, ad esempio, Adamo, considerato il primo illuminista della storia, e generò un verboso quanto inutile elenco di informazioni, spesso assai eterogenee tra loro.

L'universalità, dunque, non può essere raggiunta attraverso un punto di vista esterno alla storia e neppure attraverso un semplice ampliamento dell'orizzonte storiografico.

Operando un significativo rovesciamento metodologico, Kant afferma che la storia non può mai essere definita «universale» in considerazione del suo oggetto, ma soltanto in riferimento alla prospettiva da cui la si guarda, vale a dire la prospettiva del raggiungimento di un *fine universale*, un fine, cioè, che deve riguardare l'intero genere umano. Perciò non la storia, bensì solo la filosofia della storia, e cioè una storia dal punto di vista cosmopolitico, può pretendere il contrassegno dell'universalità.

Se, dunque, si vuole scrivere una storia universale, non è sufficiente occuparsi della storia «im großen», perché l'umanità vista nel suo complesso offre di sé un quadro malinconico e desolante: «tutto appare intessuto di idiozia, di vanità infantile, spesso anche di infantili cattiverie e di smania di distruzione»<sup>20</sup>.

Per sperare di sistematizzare, vale a dire razionalizzare la molteplicità storica, bisogna partire da una prospettiva globale e generalizzante per vedere se, e come, le azioni particolari apportino o abbiano apportato il loro contributo al movimento del tutto in vista di un fine universale.

Ora, se una storia universale è possibile solo attraverso la trasformazione di «un aggregato senza scopo di azioni umane» in un «sistema della storia»<sup>21</sup>, nasce il problema di comprendere se, e sotto quali condizioni, la ragione possa fornire un'unità sistematica della storia.

### 3. Quale ragione?

Dopo la stesura delle prime due *Critiche*, rimaneva ancora aperto il problema del rapporto sistematico tra conoscenza della natura e co-

<sup>20</sup> *IaG*, VIII, p. 18; tr. it., p. 30.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 29; tr. it., p. 41.

noscenza storica, avendo Kant stabilito una profonda divisione tra l'attività morale (ragion pratica) e la scienza (ragione teoretica): l'espressione «sistema» della storia, considerata dal punto di vista di questo risultato, sembra un ossimoro.

La domanda può allora essere così formulata: la *forma* della ragione delineata tra la *Critica della ragion pura* e la *Critica della ragion pratica* è in grado di fornire un'unità sistematica alla storia? Se consideriamo la *Critica della ragion pura*, scopriremo che in essa è già disponibile un'idea di sistema applicabile anche alla conoscenza storica. Trattando dell'uso regolativo delle idee della ragione, Kant aveva scritto:

E allo stesso modo in cui l'intelletto unifica il molteplice nell'oggetto mediante concetti, così la ragione a sua volta unifica il molteplice dei concetti per mezzo di idee ponendo una certa *unità collettiva* come scopo dell'attività dell'intelletto, la quale altrimenti riguarda soltanto *l'unità distributiva* (c.vo mio)<sup>22</sup>.

Sono del tutto diverse l'unificazione di un aggregato, l'unità distributiva condotta dall'intelletto per mezzo delle categorie, e l'unificazione di un sistema, l'unità collettiva posta come scopo dalla ragione per mezzo delle sue idee. Ora, delle idee trascendentali non si può fare un uso costitutivo; di esse si può fare soltanto un uso regolativo, indispensabile e necessario, che è quello di

rivolgere l'intelletto a un certo scopo, in vista del quale le direzioni di tutte le regole dell'intelletto convergono in un certo punto, il quale, pur essendo soltanto un'idea (*focus imaginarius*), cioè un punto completamente al di fuori dei limiti dell'esperienza possibile, dal quale quindi i concetti dell'intelletto non possono in realtà provenire, serve tuttavia a conferire loro la massima unità insieme con la massima estensione<sup>23</sup>.

Le idee trascendentali, dunque, vengono ad assumere un'insospettata funzione positiva, necessaria alla scienza e alla conoscenza in generale<sup>24</sup>. La ragione, infatti, si sforza di dare sistematicità alla conoscenza, di collegarla in base a un principio. Questa unità presuppone sempre un'idea, cioè

l'idea della forma di un tutto della conoscenza, che precede la conoscenza determi-

<sup>22</sup> *KrV*, III, p. 427; tr. it., p. 659.

<sup>23</sup> *Ib.* Traduzione parzialmente riveduta.

<sup>24</sup> Sulla natura problematica dell'unità sistematica della ragione nella conoscenza e nella scienza si veda S. Marcucci, *Guida alla lettura della 'Critica della ragion pura'*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 113-119 e *Id.*, *Aspetti epistemologici e teoretici della deduzione trascendentale delle idee in Kant*, «Physis», 27, 1-2, 1985, pp. 127-156.

nata delle parti e contiene le condizioni per determinare *a priori*, rispetto ad ogni parte, la sua posizione e il suo rapporto con le altre parti. Questa idea, di conseguenza, postula l'unità completa della conoscenza dell'intelletto mediante cui questa conoscenza diventa non già semplicemente un aggregato contingente ['ein zufälliges Aggregat'], bensì un sistema, collegato secondo leggi necessarie<sup>25</sup>.

Tuttavia, l'unità sistematico-collettiva della ragione teoretica, nella conoscenza e nella scienza, non può essere dimostrata, in quanto la ragione non possiede una causalità rispetto a tutta quanta la natura. La ragione, invece, possiede una causalità rispetto alla libertà in generale:

Perciò la ragione pura – senza dubbio non nel suo uso speculativo, ma tuttavia in un certo uso pratico, cioè in quello morale – contiene *principi della possibilità dell'esperienza*, ossia di azioni che *potrebbero* ritrovarsi in conformità dei precetti morali, nella *storia* degli uomini. Difatti, poiché secondo il comando della ragione queste azioni dovrebbero accadere, è necessario altresì che esse possano accadere, e deve quindi essere possibile una particolare specie di unità sistematica, cioè quella morale....<sup>26</sup>

Qui la ragione pura, essendo la causa delle azioni libere, dà luogo a una propria unità sistematica il che, detto in altri termini, significa che dispone di principi, le leggi morali, che fondano la possibilità dell'esperienza pratico-morale.

Allora, che tipo di unità sistematica si può avere nella storia? Qui non si vuole domandare se sia in gioco l'unità sistematica della ragione speculativa o l'unità morale della ragion pura pratica, bensì se la ragione in generale possieda un principio attraverso cui produrre entrambe, e con esse anche un sistema della storia<sup>27</sup>.

Tale principio è il principio della finalità, della *Zweckmäßigkeit*, alla comprensione del quale sarà dedicata la *Critica della facoltà di giudizio*. In particolare, un sistema della storia sarà caratterizzato da un'unità collettiva «qualitativa», e non quantitativa:

In ogni conoscenza di un oggetto vi è un'unità del concetto che si può chiamare unità qualitativa, in quanto in esso è pensata solo l'unità della comprensione del mol-

<sup>25</sup> *KrV*, III, p. 428; tr. it., p. 660.

<sup>26</sup> Ivi, p. 524; tr. it., p. 787.

<sup>27</sup> Nella *Prefazione alla Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), Kant stesso aveva dichiarato: «a una critica della ragion pura pratica, quando fosse compiuta, io chiederò che mostri la sua unità con la ragione speculativa in un principio comune: poiché alla fine, non può essere se non una medesima ragione, quella che va distinta unicamente per la sua applicazione» (*GMS*, IV, p. 391; tr. it., p. 51).

teplice della conoscenza: qualcosa di simile all'unità del tema in un dramma, in un'orazione, in una favola<sup>28</sup>.

Si tratta di una unità che contiene il fondamento stesso dell'unità dei diversi concetti nei giudizi. Tale fondamento è la ragione stessa, in quanto è finalistica. L'unità qualitativa o finalistica è la sola a rendere possibile una filosofia della storia e, reciprocamente, essa si svolge temporalmente e quindi non può che attuarsi nella storia. Come si vedrà in seguito, il filo conduttore *a priori* utilizzato da Kant, e cioè il dispiegamento dell'idea del diritto nella storia delle azioni umane in vista della costituzione di una società cosmopolitica, è comprensibile solo a partire dall'idea di un fine ultimo universale della storia, il compimento della destinazione del genere umano. È comprensibile, cioè, solo a partire da un'idea-principio che è un *fine* da realizzare e, in quanto tale, condizione di possibilità di un sistema della storia.

#### 4. Il progresso del genere umano

Poiché gli individui non si comportano né come cittadini razionali del mondo, come *Weltbürger*, cioè secondo un piano proprio prestabilito, né, nel loro insieme, in modo semplicemente istintivo, è necessario ipotizzare che «la natura non si comporti senza un piano e senza un intento ultimo anche nel gioco della libertà umana»<sup>29</sup>. Bisognerà, dunque, riuscire a scoprire quale sia questo «intento ultimo» della natura, impresa certo assai complicata visto che ci troviamo in un campo particolarissimo, quello del gioco della libertà umana.

La ricerca di questo intento ultimo della natura, di un «filo conduttore *a priori*», viene condotta sotto un'ulteriore condizione: la presupposizione del *progresso* della storia umana. Diversamente da Moses Mendelssohn, Kant ritiene che la

<sup>28</sup> *KrV*, III, p. 98 e p. 108; tr. it., p. 140 e p. 155.

<sup>29</sup> Ivi, p. 29; p. 41. Per Y. Yovel l'*Idea* può essere considerato uno scritto pre-critico perché Kant, in aperta contraddizione con i risultati della prima *Critica*, avrebbe attribuito alla natura una finalità oggettiva. L'ipotesi di un «piano nascosto della natura», infatti, sembra implicare un'interpretazione 'costitutiva' della teleologia nella storia. Solo dopo il 1795, con la *Critica della facoltà di giudizio*, Kant ne avrebbe offerta una semplicemente 'regolativa' (Id., *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1980, pp. 154-157). R. Brandt ritiene, invece, che Kant abbia fatto un uso regolativo del principio della finalità già a partire dal 1784: l'*Idea*, infatti, non pretenderebbe di offrire una conoscenza categorico-concettuale. (in R. Brandt u. W. Stark (hrsg.), *Zum 'Streit der Fakultäten'. Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, Kant-Forschungen, Bd. 1, Felix Meiner, Hamburg 1987, pp. 31-78 e pp. 42-3). Si veda a questo proposito anche G. Rault, *Kant, histoire et citoyenneté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, in part. p. 21-58.

storia umana non sia eternamente la stessa<sup>30</sup>. Il primo aveva scritto:

Volete indovinare quali sono le intenzioni della Provvidenza nei confronti dell'umanità? Non forgiare ipotesi; guardate solo a ciò che succede veramente e, se potete gettare un colpo d'occhio sulla storia di tutti i tempi, guardate a ciò che è accaduto da sempre<sup>31</sup>.

Per Kant, il problema del progresso non può essere risolto immediatamente in modo empirico, attraverso l'esperienza; d'altra parte, l'idea di progresso non può risultare da alcuna teoria:

Che il mondo nel suo insieme proceda sempre verso il meglio nessuna teoria autorizza ad ammetterlo, mentre lo permette la ragione pura pratica che impone dogmaticamente di agire secondo una tale ipotesi, e così costruisce su questo principio una teoria, alla quale sotto questo aspetto, esso non può imporne che la pensabilità....<sup>32</sup>

Se non è possibile provare, da un punto di vista teoretico, la realtà oggettiva di questa idea, essa è, nondimeno, un'idea pensabile. Anzi, non è solo pensabile: in quanto «ipotesi» della ragione pratica *deve* poter essere assunta come un principio regolativo dell'agire dell'uomo, per dare unità sistemica alla storia. Kant cerca di offrire una teoria globale della storia che renda conto del suo movimento senza essere determinista o dogmaticamente finalista, una teoria che superi il divario tra un approccio *a priori* impossibile e l'effettività della storia in atto. Attraverso l'idea di progresso la ragione può organizzare la materia storica, ma soltanto se questo progresso è effettivamente prodotto dalle azioni umane. Pertanto quello del progresso è un presupposto che potremo definire "para-trascendentale", in quanto condizione-dovere della possibilità di una storia universale. Si tratta di una condizione-dovere e, nello stesso tempo, di un criterio di giudizio: bisogna infatti considerare se le azioni umane pre-

<sup>30</sup> M. Mendelssohn aveva scritto: «Il progresso riguarda l'uomo singolo [...]. Ma che l'insieme dell'umanità debba progredire quaggiù con il susseguirsi delle epoche e debba perfezionarsi, non mi sembra sia stato il fine della Provvidenza [...] Ora, per quanto riguarda l'insieme del genere umano, non trovate nella formazione nessun progresso costante che si avvicini sempre più alla perfezione. Piuttosto vediamo che il genere umano nel suo insieme compie piccole oscillazioni, e che non ha mai fatto dei passi in avanti senza ricadere poco dopo, e con velocità doppia, nel suo stato precedente. [...] L'essere umano progredisce; ma l'umanità oscilla costantemente tra limiti prefissati, su e giù, e così, considerata nel suo insieme, mantiene in tutte le epoche più o meno lo stesso livello di eticità, lo stesso grado di religione e di irreligiosità, di virtù e di colpe, di felicità e di miseria» (M. Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783), in Id., *Gesammelte Schriften. Jubiläumausgabe*, Friedrich Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, pp. 163-4 [d'ora in poi *JubA*]; tr. it. di G. Auletta, *Jerusalem*, Guida, Napoli 1990, pp. 112-3. Sul problema del progresso nella *Jerusalem*, si veda A. Altman, *Moses Mendelssohn. A biographical study*, Routledge&Kegan, London 1973, in part. pp. 538-547.

<sup>31</sup> M. Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783), in *JubA*, p. 163; tr. it. p. 112.

<sup>32</sup> *FM*, XX, p. 307; tr. it., p. 120.

se di volta in volta in esame abbiano prodotto «qualcosa in vista del progresso del genere umano»<sup>33</sup>.

Ma cosa significa progresso del genere umano? Johann Gottfried Herder aveva messo in evidenza il problema, in una recensione al primo volume della *Vorstellung seiner Universalhistorie*.

Che cosa significa progresso [‘Fortgang’] del genere umano? Si tratta di illuminismo? Miglioramento? Perfezionamento? Più felicità? Dov’è la misura, dove sono i dati per una misura che riguarda tempi e popoli così diversi? Dove abbiamo le migliori notizie dell’aspetto esteriore?<sup>34</sup>.

Già negli anni Sessanta, Kant ha presente la complessità della questione. In una *Bemerkung* troviamo scritto:

Se una cosa non è commisurata alla vita umana, né alle sue epoche, né alla maggior parte degli uomini, e se infine dipende troppo dal caso ed è difficilmente possibile, allora questa cosa non appartiene né alla felicità né alla perfezione del genere umano. Quanti secoli sono trascorsi prima che vi fossero scienze e quante nazioni vi sono al mondo che non le possederanno mai!<sup>35</sup>.

La misura del progresso non può essere data dallo sviluppo delle scienze o, come insegnava Schlözer, dagli *inventa*, ossia la scoperta del fuoco, e le invenzioni della scrittura e della polvere da sparo. Per valutare il progresso bisogna trovare, come punto di appoggio, qualcosa che possa riguardare tutti gli uomini, e che sia costante e non casuale. In un appunto degli anni Settanta, compiendo una sorta di “rivoluzione copernicana”, Kant giunge alla conclusione che nessuna misura esterna può avere questi requisiti e che, perciò, l’uomo stesso deve essere posto come misura del progresso:

<sup>33</sup> *Refl.* n. 1436: «Io credo che gli intellettuali si siano a tal punto raffinati da non guardare più con rispetto all’onore in guerra. Non lo considerano più un aspetto importante della storia, a meno che esso non abbia prodotto qualcosa in vista del progresso del genere umano. La storia dei buoni monarchi, Tito e Marco Aurelio, è solo biografica, perché essi non hanno migliorato lo Stato. Cesare è un cattivo principe, non tanto perché concentrò su di sé il potere, quanto per il fatto che, avendolo, non lo trasferì a un corpo comune [‘gemein Wesen’] fondato razionalmente. La storia può anche cominciare dall’età mitica, purché le narrazioni inventate contengano qualcosa che possa incrementare il benessere degli uomini nello stato civile. L’Oriente non ci ha offerto nulla del genere. Adesso è il momento più importante, poiché le energie degli Stati sono per lo più tese, all’interno, al benessere e, all’esterno, all’attacco e alla difesa [...] Non è possibile nessuna ripresa, se essi [gli Stati] non prendono un’altra forma. La saggezza si deve trasferire dalle stanze degli studiosi alle corti. Gli storici sono tutti colpevoli» (c.v.o mio) (XV, p. 627). Si cfr. anche la *Refl.* n. 1400, XV, p. 610.

<sup>34</sup> J.G. Herder, rec. a A. L. Schlözer, *Vorstellung seiner Universalhistorie* (Dieterich, Göttingen 1772), in Id., *Sämmtliche Werke*, a c. di B. Suphan, Weiden, Berlin 1891, vol. V, p. 438, cit. da F. Gonnelli in *La filosofia politica di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 35.

<sup>35</sup> *B.*, XX, p. 37; tr. it., p. 77.

In conclusione: 1. Carattere dell'umanità (come possiamo determinarne uno, dal momento che non possiamo fare alcun confronto? Non con altre essenze, ma con l'idea). 2. Della formazione ['Bildung'] del carattere. Su ciò a) Storia dell'umanità (graduale progresso dell'intero genere *verso la sua destinazione*), non descrizione dell'umanità; [...] b) del metodo di una storia universale <sup>36</sup>(c.vo mio).

In polemica con gli storici di Gottinga e rispondendo all'obiezione di Herder, Kant definisce la storia dell'umanità come storia del graduale progresso dell'intero genere umano *verso la sua destinazione* ['Bestimmung']. Si può misurare il progresso umano guardando *dal futuro*: dunque, in relazione a ciò che l'umanità *deve* diventare.

La storia dal punto di vista cosmopolitico si identifica, allora, con la storia nella prospettiva del progresso dell'intero genere umano verso la sua destinazione, che Kant definisce, in una annotazione manoscritta, «destinazione cosmopolitica o morale». Tale prospettiva non risulta essere un semplice punto di vista, perché attraverso di essa si dovrà anche determinare, *bestimmen*, la destinazione, la *Bestimmung* del genere umano. Infatti, la filosofia della storia dal punto di vista cosmopolitico “determina” la destinazione del genere umano, nel senso che ad essa spetta il duplice compito di indicare quale debba essere e di mostrare che il genere umano stesso ne è l'autore.

## 5. Il concetto di natura

Prima di affrontare il tema della *Bestimmung*, è opportuno chiarire il significato delle espressioni «intento della natura» o «piano nascosto della natura» che ricorrono negli scritti storico-politici kantiani.

Dobbiamo distinguere almeno quattro contesti in cui il termine 'natura' viene preso in considerazione da Kant: quello della *prima Critica*, dove la natura si identifica con «l'esistenza delle cose in quanto determinata da leggi universali»<sup>37</sup>, vale a dire con un tutto regolato da leggi meccaniche e necessarie; quello della seconda sezione della *Critica della facoltà di giudizio*, dove Kant afferma che, occupandosi degli organismi, è necessario presupporre una finalità nella natura, seppure come puro principio regolativo; quello dell'*Antropologia* e

<sup>36</sup> *Ref.* n. 1405, XV, p. 613.

<sup>37</sup> *Proleg.*, IV, p. 294; tr. it., p. 51.

degli scritti storico-politici, nel quale compare il concetto di «disposizione naturale» dell'uomo. Quest'ultima, a sua volta, può essere intesa come disposizione naturale dell'uomo in quanto uomo naturale, o come disposizione che riguarda la natura dell'uomo in quanto uomo, come ciò che fa dell'animale-uomo un uomo, vale a dire la ragione. Negli scritti storico-politici troviamo, inoltre, non più soltanto la natura "disposta", ma la "natura che dispone", la natura come soggetto, che ha un suo finalismo e che Kant definisce, non senza prima aver offerto una precisa delimitazione semantica, Provvidenza.

In questo contesto, la natura è intesa come idea, cioè come ordine delle cose secondo ragione, grazie alla quale soltanto è possibile pensare una tendenziale unità dell'esperienza.

L'espressione «intento della natura» è utilizzata, dunque, solo per indicare la necessità di un ordine trascendentale: Kant si oppone all'uso dogmatico della teleologia non tanto perché, come scrive nella *Critica della facoltà di giudizio*, la finalità della natura è un concetto *a priori* particolare di cui si può fare solo un uso regolativo, avendo la sua origine esclusivamente nella capacità di giudizio riflettente; quanto perché esasperare la presenza del finalismo nella natura, equivarrebbe a introdurre il meccanicismo nella storia, e a negare la libertà delle azioni umane. Si può parlare della Provvidenza solo come principio euristico, come un *focus imaginarius*, per mezzo del quale dare senso alla realtà. Nell'*Idea*, la teleologia naturale oscilla ancora fra lo statuto di determinazione oggettiva e quello di presupposto trascendentale della comprensione della storia delle azioni umane, anche se alcuni elementi farebbero optare decisamente per quest'ultima ipotesi.

Innanzitutto, Kant non parla di «Zweck der Natur», di un fine della natura, ma più cautamente di «Naturabsicht», oppure di «Endabsicht der Natur», di un'«intenzione», lasciando dunque intendere che non si tratti di un fine oggettivo della natura. La finalità della natura, esclusa dalla *Critica della ragion pura*, sembra essere un'idea di cui si serve il filosofo per scrivere una storia universale, senza avere alcuna pretesa cognitiva. D'altra parte, l'intento precipuo della natura equivale a un paradossale ritrarsi. L'uomo, infatti, deve sviluppare le proprie disposizioni naturali, cioè la ragione, per emanciparsi dalla natura. Come recita la tesi III,

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



na altra felicità o perfezione se non quella che egli si fosse procurato, libero dall'istinto, da se stesso, per mezzo della propria ragione<sup>38</sup>.

## 6. Il problema della 'Bestimmung': la discussione tra Abbt e Mendelssohn sulla destinazione dell'uomo.

In base allo schema argomentativo dell'*Idea*, il problema della destinazione del genere umano riveste un ruolo centrale nella filosofia della storia di Kant. Perché sia possibile una storia universale è necessario, infatti, ipotizzare un intento della natura il quale, a sua volta, può essere considerato razionale solo nella presupposizione di un progresso della storia umana, inteso come progresso del genere umano verso la sua destinazione.

Non c'è quasi nessun autore del tardo illuminismo tedesco nel quale il tema della *Bestimmung des Menschen* non ricorra in qualche forma. Significativamente, Norbert Hinske inserisce l'idea della "destinazione dell'uomo" nel gruppo delle idee-base dell'Illuminismo tedesco: a partire dallo scritto di Spalding e dalla controversia, a esso collegata, tra Mendelssohn e Abbt, la discussione dell'illuminismo, egli scrive, non è immaginabile, senza questa idea<sup>39</sup>.

A Johann Joachim Spalding, teologo appartenente alla corrente protestante tedesca, detta neologia<sup>40</sup>, si deve il conio di questa espressione. Nel 1748, egli pubblicava un breve scritto intitolato *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*, che all'epoca conobbe un grande successo e che ebbe ben tredici edizioni, quattro traduzioni in francese, due in olandese e una in latino<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> *IaG*, VIII, p. 19; tr. it., pp. 31-2. Si cfr. anche *Refl.* n. 1418: «Il fine ultimo della natura è la massima perfezione e felicità degli uomini, nella misura in cui essi stessi ne siano gli artefici» (XV, p. 618); e *Refl.* n. 1423.

<sup>39</sup> N. Hinske, *Le idee portanti dell'Illuminismo tedesco. Tentativi di una tipologia*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», vol. XV, 3, 1985, pp. 997-1034. Per una rassegna delle opere dedicate al tema della *Bestimmung des Menschen* nella Germania di fine XVIII si veda G. D'Alessandro, *Die Wiederkehr eines Leitwortes. Die Bestimmung des Menschen als theologische, anthropologische und geschichtsphilosophische Frage der deutschen Spätaufklärung*, in «Aufklärung», 11, 1, 1999, pp. 21-47.

<sup>40</sup> Il termine esiste dopo il 1760 come autodesignazione programmatica della teologia "rischiara" e designa nella storiografia tedesca, dopo Gustav Frank (1875), la seconda delle grandi tappe della storia della teologia tedesca dell'*Aufklärung*, tra il 1740 e il 1790. Sulla formazione di Spalding e sul rapporto con la neologia si veda H. Plard, *Un 'père conscrit' du lutheranisme éclairé: J.J. Spalding, (1714-1804)*, in «Études sur le XVIIIe Siècle», X, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1983, pp. 43-60.

<sup>41</sup> Solo di recente sono comparsi contributi sulle fonti e sul contesto culturale dello scritto di Spalding. A questo proposito si veda, ad esempio, Clemens Schwaiger il quale considera Shaftesbury una delle più importanti fonti di ispirazione di Spalding. (*Id.*, *Zur Frage nach den Quellen von Spaldings 'Bestimmung des Menschen'. Ein ungelöstes Rätsel der Aufklärungsforschung*, in «Aufklärung», 11, 1, 1999, pp. 7-19).

Nel 1748, il teologo riformato August Friederich Wilhelm Sack aveva chiesto a un esponente del movimento neologico: «Che cos'è l'uomo? Da dove viene? A cosa è destinato? E quali sono i mezzi di cui dispone per adempiere alla sua destinazione?». Spalding, seguendo l'esempio di Shaftesbury, di cui aveva tradotto entrambe le opere principali, e che nel suo *Soliloquy*<sup>42</sup> aveva utilizzato il metodo del dialogo interiore, riformula la domanda in prima persona: «Chi sono io? E che cosa devo essere in quanto creatura razionale?».

Sebbene siano presenti varianti di non poco rilievo tra le diverse edizioni<sup>43</sup>, rimane comunque costante in Spalding il tentativo di collegare il problema della destinazione dell'uomo come individuo con quello del senso dell'esistenza umana, attraverso l'idea del perfezionamento infinito di se stessi, nel quadro di presupposti filosofici di chiara matrice leibniziano-wolffiana.

La formazione di se stessi rappresenta il nucleo centrale della propria destinazione<sup>44</sup>: «Io percepisco in me capacità», egli scrive, «che sono in grado di crescere all'infinito». La stessa aspettativa in un perfezionamento infinito<sup>45</sup> di se stessi è il segno del valore e della destinazione dell'uomo che, in tal modo, si riconosce appartenente a un altro ordine. Infatti, scrive Spalding: «[...] questa vita visibile è ben lungi dall'esaurire l'intero scopo della mia esistenza»:

Io sono fatto per un'altra vita. Il tempo attuale è solo l'inizio della mia durata: è la mia prima infanzia, nella quale vengo educato all'eternità<sup>46</sup>.

Il tema della *Bestimmung* si inserisce, dunque, all'interno di una visione escatologica dell'esistenza umana: la possibilità di confidare nell'immortalità solleva l'uomo al di sopra dei suoi limiti terreni e gli consente di considerare in modo unitario, «als ein Ganzes», la vita attuale con il suo destino futuro.

Thomas Abbt<sup>47</sup> recensisce negativamente la settima edizione (1763)

<sup>42</sup> Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, *Soliloquy, or Advice to an Author* (1710) in Id., *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times* (1711), rist. a cura di L. Klein, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 70-162.

<sup>43</sup> Cfr. N. Hinske, *Il dialogo silenzioso. Principi di antropologia e di filosofia della storia in Mendelssohn e Kant*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», s. III, vol. XIX, 4, 1989, pp. 1299-1323.

<sup>44</sup> Cfr. L. Fonnesu, *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1993, in part. cap. I.

<sup>45</sup> J. J. Spalding, *Bestimmung des Menschen* (1748), riediz. a cura di H. Stephan, *Spaldings Bestimmung des Menschen und Wert der Andacht*, Töpelmann, Giessen 1908, p. 28.

<sup>46</sup> J. J. Spalding, *Bestimmung des Menschen* (VIII ed.), Leipzig 1764, p. 51 citato da N. Hinske, *Il dialogo silenzioso...*, cit., pp. 1301-2.

<sup>47</sup> Sulla discussione con Mendelssohn si veda A. Altmann, *Moses Mendelssohn. A biographical Study*, cit., pp. 100-158.

dello scritto di Spalding. La recensione, in un primo momento rifiutata, viene in seguito pubblicata con il titolo *Zweifel über die Bestimmung des Menschen*, accompagnata da una prefazione e da una replica di Mendelssohn dal titolo *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend* (1763).

Abbt è il primo a sottolineare la polivalenza semantica dell'espressione 'Bestimmung des Menschen': essa può infatti significare sia «come l'uomo deve determinarsi ['sich bestimmen'] a questo o a quel comportamento, per diventare felice», sia «il posto determinato ['bestimmt'] dell'uomo in relazione all'intero edificio ordinato dell'universo»<sup>48</sup>. Nel concetto di *Bestimmung* rientrano il problema dell'autodeterminazione dell'individuo e quello del suo ruolo nell'economia dell'universo o, come scrive Abbt, il «rango dell'uomo nel mondo». Egli dà la sua preferenza alla seconda questione, quella concernente il senso dell'esistenza umana, e lascia in ombra il tema della destinazione come percorso infinito dell'individuo verso il raggiungimento della sua completa perfezione. Abbt, infatti, dichiara di essere affascinato dalla bellezza delle meditazioni di Spalding, ma di non condividerne i presupposti metafisici. Invocando lo spirito di Pierre Bayle, obietta che il problema del «rango dell'uomo nell'universo» non può essere risolto attraverso il metodo introspettivo, ma solo mediante l'osservazione empirica dell'intera razza umana, con la sua storia di crimini, di errori e di tragedie. Le esperienze che hanno ispirato il monologo di Spalding, – il disgusto per la sensualità e il terrore per la veemenza delle proprie passioni –, a seguito delle quali sarebbe stato spinto a contemplare la perfezione delle proprie facoltà mentali, non si riscontrano affatto nell'uomo primitivo.

Abbt, inoltre, non crede nell'esistenza di un sentimento di naturale benevolenza verso gli altri uomini e non è affatto convinto che le facoltà umane siano capaci di crescita infinita e che siano, per così dire, «programmate per l'immortalità»: la memoria, per esempio, non sembra avere questa caratteristica. A Spalding, colpevole di aver chiuso gli occhi di fronte agli aspetti assurdi della condizione umana, Abbt risponde narrando una storia che egli finge di aver tratta da un rarissimo libro pubblicato nel 1586, dal titolo *Description of Some Military Expeditions and of Some Amusing Events that Happened*.

In questa storia un principe ordina alle sue truppe di accamparsi e

<sup>48</sup> Th. Abbt, *Zweifel über die Bestimmung des Menschen*, p. 10, in M. Mendelssohn, *JubA*, VI/1, pp. 9-18.

di attendere. C'è chi rimane in stato di allerta, chi si lascia andare alla pigrizia e alla sregolatezza, chi all'improvviso scompare. Nessuno sa cosa accada e per quale scopo sia tenuto lì. Il significato della narrazione si comprende facilmente: Abbt sta sollevando la questione della destinazione dell'uomo. Ora, a suo parere, le regole di condotta imposte ai soldati non ci dicono nulla circa la loro vera destinazione e il loro destino. Il significato della vita umano è oscuro, se non assurdo. La ragione sembra incapace di risolvere il problema; la rivelazione non ci viene in aiuto: il principe, nel suo remoto castello, tace. Tutto quel che ci resta, scrive Abbt, sono solo regole di condotta che ci promettono un po' di felicità su questa terra. L'aspetto frammentario e incompiuto di tante vite individuali non consente, a suo parere, di interpretare la vita umana come graduale dispiegamento delle disposizioni in essa presenti:

se tutto ciò che può essere sviluppato deve essere sviluppato fino ad un certo grado, perché le tante migliaia di capacità che vi sono sulla terra, non giungono neppure al modesto grado di sviluppo qui possibile?<sup>49</sup> .

Dunque, per Abbt, non è possibile dare una risposta filosofica alla questione della destinazione dell'uomo, la cui condizione è caratterizzata proprio dal fatto di dover fare a meno di una tale risposta. Lo scritto di Abbt è un duro attacco alla filosofia illuminista nella sua forma leibniziano-wolffiana. La replica di Mendelssohn che, non a caso, invoca lo spirito di Leibniz, ne è invece una difesa e una riaffermazione. Né la natura né la storia, egli scrive, possono contraddire l'assunzione che tutti gli accadimenti nel mondo siano fattuali e finali al tempo stesso. L'errore sta nel separare questi due aspetti. I soldati avrebbero dovuto capire che l'intenzione del principe era che facessero proprio quello che effettivamente stavano facendo. Ogni cosa si conforma ai fini di Dio, ogni essere, non importa quanto incompleto sia e imperfetto, può realizzare la sua completa destinazione. Il tema della destinazione dell'uomo è centrale anche nel pensiero di Mendelssohn. Egli indica nella destinazione dell'uomo il metro per valutare l'aspetto teorico ['Aufklärung' in senso stretto] e l'aspetto pratico ['Kultur'] del processo della *Bildung*:

Pongo sempre la destinazione dell'uomo ['die Bestimmung des Menschen'] come

<sup>49</sup> *JubA*, VI/1, p. 17.

misura e meta di tutte le nostre aspirazioni e fatiche, come un punto al quale i nostri occhi devono mirare se non vogliamo perderci<sup>50</sup>.

In linea con Spalding, Mendelssohn interpreta la *perfectibilité* di Rousseau come una «Bemühung, sich vollkommen zu machen», uno sforzo verso il proprio perfezionamento. Nell'*Orakel* scrive, infatti, che

la specifica destinazione ['Bestimmung'] dell'uomo su questa terra, che sia il folle sia il saggio adempiono, anche se in misura diversa, consiste nella formazione ['Ausbildung'] delle capacità dell'anima secondo le intenzioni divine<sup>51</sup>.

La perfettibilità diventa il carattere specifico e il fondamento della destinazione dell'uomo e della sua dignità. Nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, Rousseau aveva introdotto la nozione di *perfectibilité* come riguardante sia il singolo che il genere<sup>52</sup>. Per Mendelssohn, invece, la capacità di perfezionamento appartiene solo all'individuo, non all'umanità nel suo complesso:

Lo scopo della natura non è il perfezionamento del genere umano. No! È il perfezionamento dell'uomo, dell'individuo. Ogni singolo uomo deve sviluppare le proprie disposizioni e capacità, e in questo modo deve diventare sempre più perfetto. Proprio perché ciascun individuo è tenuto a fare ciò, l'intero genere umano deve ripetere sempre lo stesso corso circolare, di cui così spesso ci lamentiamo<sup>53</sup>.

Se l'uomo deve progredire e perfezionarsi, allora non è possibile che anche l'umanità come ente collettivo possa progredire visto che, altrimenti, nella prospettiva di Mendelssohn, i posteri non potrebbero perfezionarsi allo stesso modo di chi li ha preceduti: di conseguenza, non tutti avrebbero la stessa opportunità di adempiere alla propria destinazione. Se tutto viene perfezionato, formato, migliorato nella sua dimensione collettiva, scrive ancora Mendelssohn, «was sollen nun unsere Kinder?» «cosa resta dunque da fare ai nostri figli?». Il corso del

<sup>50</sup> M. Mendelssohn, *Sul quesito: che cosa significa rischiare?*, p. 44, in I. Kant, *Che cos'è l'illuminismo?* a c. di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 43-47.

<sup>51</sup> M. Mendelssohn, *Orakel, die Bestimmung des Menschen*, p. 20, in *JubA*, VI/1, p. 19-25.

<sup>52</sup> J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755); tr. it. di M. Garin, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, in J. J. Rousseau, *Scritti politici I*, Laterza, Roma-Bari 1994. Secondo Rousseau, una qualità specifica distingue l'uomo dall'animale, la facoltà di perfezionarsi, la quale, egli aggiunge, «con l'aiuto delle circostanze, sviluppa successivamente tutte le altre e che vige tra noi, nella specie come nell'individuo, mentre l'animale è, in capo a pochi mesi, ciò che sarà per tutta la vita, e la sua specie in capo a mille anni ciò che era nel primo di questi mille anni» (p. 142; tr. it., p. 150).

<sup>53</sup> Lettera a Hennings del maggio-giugno 1782, *JubA*, XIII, p. 65.

tempo del genere umano può essere ciclico, senza che ciò tolga senso allo sforzo compiuto da ciascun individuo.

Nelle *Annotazioni* alla corrispondenza con Abbt, Mendelssohn riconosce la duplicità del significato della parola *Bestimmung*: essa indica la determinazione di un predicato che può, tra gli altri, appartenere al soggetto, *Determination*; oppure, la determinazione dello scopo ultimo in vista del quale qualcosa deve essere usato come mezzo, *Destination*. Egli identifica, quindi, l'espressione *Bestimmung* con *Determination* che equivale, da un lato, al modo in cui l'individuo deve determinarsi per raggiungere la sua destinazione e, dall'altro, alla sua determinazione ontologica; mentre invita a rendere il significato di *Destination*, incluso nel concetto di *Bestimmung*, con i termini *Berufe Wiedmung*. Per Mendelssohn i due significati sono distinti, ma al tempo stesso connessi tra loro:

una volta che io sappia a che cosa l'uomo è chiamato ['berufen, gewiedmet'] sulla terra, posso dedurre come egli debba determinarsi ['sich bestimmen'], rispetto al suo comportamento, per essere conforme alla propria destinazione ['Beruf']<sup>54</sup>.

Esiste, cioè, una connessione diretta tra la destinazione e il compito morale che si è tenuti ad assolvere: tuttavia, è possibile riconoscere la *Bestimmung*, la *Determination* dell'uomo, senza per questo essere certi del suo *Beruf*<sup>55</sup>.

Mendelssohn pensa, come Spalding, che la storia della vita di ogni singolo uomo si possa comprendere solo come il dispiegamento graduale delle sue disposizioni. Egli è convinto che le energie e le capacità che determinano l'uomo nella sua esistenza possano realizzarsi, anche se non in questa vita, in ogni individuo singolo e che, in tal modo, ogni uomo, attraverso un percorso personale, raggiunga alla fine la propria destinazione. Niente fallisce nel suo fine, perché ogni cosa si conforma al disegno divino, in relazione alle sue capacità. Nella vasta «catena dell'essere», ognuno ha il suo posto ed è, al contempo, mezzo e fine, secondo una visione teleologico-utilitarista che Kant criticherà duramente nella terza *Critica*.

Secondo Norbert Hinske, Kant avrebbe tentato, facendo ricorso

<sup>54</sup> *JubA*, VI/1, pp. 35-6, *Anmerkung k*).

<sup>55</sup> Mendelssohn considera la *Bestimmung* non solo come una determinazione metafisico-ontologica, vale a dire una determinazione specifica individuale, ma anche come una determinazione dal punto di vista della collocazione sociale: «La destinazione dell'uomo si lascia suddividere: 1) in destinazione dell'uomo in quanto uomo; 2) destinazione dell'uomo considerato come cittadino» in Id., *Sul quesito: che cosa significa rischiare?*, cit., p. 45.

alla filosofia della storia, di conciliare tra loro, su di un piano più alto, le posizioni di Mendelssohn e di Abbt. Non mi sembra, tuttavia, che tale interpretazione dia conto della complessità di una riflessione che, come si vedrà, risulta essere assai più di una semplice mediazione degli opposti<sup>56</sup>.

## 7. Il problema della 'Bestimmung' in Kant

Kant distingue tra destinazione dell'uomo e destinazione del genere umano, – a loro volta distinte in destinazione fisica e in destinazione morale –, tra destinazione originaria e destinazione ultima, e tra destinazione personale, civile e cosmopolitica. Non è facile, dunque, offrire una definizione univoca del termine '*Bestimmung*'.

Il problema della *Bestimmung* viene affrontato da Kant soprattutto negli scritti di filosofia della storia, in alcune riflessioni, e nelle lezioni di antropologia. In tutti i cicli di lezioni di etica che abbiamo a disposizione, il paragrafo finale è invariabilmente dedicato al tema della destinazione ultima del genere umano. Già nelle *Bemerkungen*, viene tematizzata la questione del valore della natura umana e della sua destinazione. Com'è noto, Rousseau, interlocutore privilegiato di queste osservazioni, aveva posto il problema di distinguere nell'uomo «ciò che appartiene alla sua essenza da ciò che le circostanze e i suoi progressi hanno aggiunto o mutato rispetto al suo stato primitivo»<sup>57</sup>, vale a dire ciò che è originario da ciò che è artificiale nello stato di natura attuale, e aveva distinto l'uomo in quanto essere fisico dall'uomo in quanto essere morale. Anche Kant si propone di conoscere l'uomo, ma nella sua indagine preferisce procedere diversamente da Rousseau, secondo il metodo analitico, prendendo dunque come punto di riferimento l'uomo morale anziché quello fisico<sup>58</sup>.

Kant non considera la molteplicità delle forme umane a partire da un modello normativo, ma tenta piuttosto di identificare «dei pun-

<sup>56</sup> Questa è la tesi di Hinske il quale arriva addirittura ad affermare che la posizione di Kant può essere interpretata come la conseguenza teorica della controversia tra Mendelssohn e Abbt (Id., *Il dialogo silenzioso...*, cit. Di diverso parere è invece R. Brandt per il quale il tema della *Bestimmung des Menschen* rappresenta il fulcro del rapporto tra antropologia e storia nel sistema kantiano (Id., *Einleitung*, in *Kants Vorlesungen*, KGS, XXV, in part. pp. L-LIV).

<sup>57</sup> J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, p. 130 in J.J. Rousseau, *Scritti politici*, cit., pp. 119-244.

<sup>58</sup> B, XX, p. 14: «Rousseau. Procedo sinteticamente e inizia dall'uomo naturale, io procedo analiticamente e inizio dall'uomo civilizzato»; tr. it., p. 49.

ti fermi» nella natura dell'uomo che siano costanti, e che possano avere un valore regolativo in rapporto al suo stato attuale:

Tutto scorre via dinnanzi a noi e il gusto mutevole e le diverse forme dell'uomo rendono tutto il gioco incerto e ingannevole. Dove trovo *punti fermi* della natura, che l'uomo non può mai rimuovere e che gli possano fornire i punti di riferimento per sapere a quale sponda deve tenersi (c.vo. mio) <sup>59</sup>.

Abbiamo visto che per Mendelssohn la parola *Bestimmung* può voler dire sia *Determination* che *Destination* e come tra i due significati esista un rapporto di implicazione reciproca: infatti, se è vero che la determinazione della natura specifica del soggetto consiste nell'essere destinato a uno scopo, è «altrettanto vero che il soggetto è destinato in quanto è determinato, ossia fissato con il suo predicato nell'ordine universale in cui si trova»<sup>60</sup>.

Kant, in sintonia con Rousseau, sembra mettere in dubbio questo tipo di rapporto proprio dove sembrerebbe più scontato constatarlo. Sebbene la determinazione naturale abbia fissato una destinazione naturale, proprio quest'ultima si trova a essere messa in scacco dallo stato attuale dell'umanità, poiché i tratti caratteristici della natura umana sono già degenerazioni della sua destinazione. Perciò non può esservi un legame necessario tra la determinazione e la destinazione; anzi, nell'uomo sembra essere costitutiva proprio la contingenza di questo rapporto, almeno in riferimento all'uomo in quanto essere fisico. Negli anni '70, Kant rinuncia definitivamente a cercare una forma o una determinazione originaria e non degenerata o denaturata dell'uomo. In una riflessione che risale a questo periodo, egli afferma che ciò che caratterizza l'uomo è proprio la sua «indeterminatezza naturale» [*natürliche Unbestimmtheit*]: nel tipo e nelle proporzioni delle sue facoltà e inclinazioni «egli è capace di ogni figura»<sup>61</sup>. Le figure [*Gestalten*] dell'uomo sono infinitamente varie: di conseguenza, bisognerà cercare il «punto fermo» nella sua destinazione morale.

Mentre nelle *Bemerkungen* la ricerca era stata condotta allo scopo di conoscere «il posto dell'uomo nella creazione» e di comprendere esattamente come si debba essere, per essere uomini<sup>62</sup>, riproponendo la

<sup>59</sup> *B*, XX, p. 46; tr. it., p. 87.

<sup>60</sup> P. Pasqualucci, *Moses Mendelssohn e l'Illuminismo*, p. 568, in «Rivista Internazionale di filosofia del diritto», XLIX, 1972, pp. 540-607.

<sup>61</sup> *Ref.* n. 6593, XIX, pp. 98-100.

<sup>62</sup> *B*, XX, p. 41; tr. it., pp. 81-2: «Il compito più importante dell'uomo è sapere come occupare adeguatamente il proprio posto nella creazione e comprendere bene ciò che si deve essere per essere un uomo [...] Poiché ha



domanda nei termini in cui era già stata formulata da Shaftesbury e da Spalding, dalla fine degli anni '70 e parallelamente alla critica mossa alla teleologia dogmatica, Kant nega che si possa fissare il posto e il destino dell'uomo a partire dalla presunta esistenza di un sistema di finalità che, legando tutti gli esseri di una natura provvidenzialmente ordinata, lo ponga al centro della creazione. Come spiegherà più tardi nella *Critica della facoltà di giudizio*, la finalità non è che un principio regolativo dell'uso dell'intelletto umano. Ne deriva, allora, che non esiste alcuna garanzia ontologica circa il senso dell'esistenza umana. L'uomo ha solo

quel carattere che egli stesso si procura, in quanto sa perfezionarsi secondo fini liberamente assunti; onde egli come animale fornito di capacità di ragionare (*animal rationale*) può farsi da sé un animale ragionevole (*animal rationale*)<sup>63</sup>.

Il carattere specifico della specie umana non consiste solo in un infinito perfezionarsi, come era stato per Spalding e per Mendelssohn, bensì nella capacità di autodeterminarsi. L'uomo non è determinato, *bestimmt*, se non ad autodeterminarsi, vale a dire ad autodeterminare la propria destinazione. In ciò, sottolinea Kant, consiste la sua autentica natura razionale.

A questo nuovo significato della *Bestimmung*, Kant aggiunge un'ulteriore elemento di originalità. Infatti, nell'uomo che è l'unica creatura razionale della terra,

le naturali disposizioni, dirette all'uso della sua ragione, hanno il loro completo svolgimento solo nella specie, non nell'individuo<sup>64</sup>.

Nei primi manoscritti del *Nachlaß* di antropologia questa posizione era già esplicitamente formulata. Così si legge nella *Reflexion* 1499, che secondo Erich Adickes risale al periodo 1773-1777:

Ogni animale raggiunge singolarmente la propria destinazione. Nell'uomo la specie raggiunge la propria destinazione come creatura razionale soltanto in una serie di generazioni<sup>65</sup>.

abbandonato il suo posto, poiché non si accontenta di essere ciò che è destinato ad essere e poiché si allontana dalla sfera che è propria dell'uomo, egli non è più nulla e la lacuna che crea estende la sua rovina ai membri vicini».

<sup>63</sup> *Anthr.*, VII, p. 321; tr. it., p. 219.

<sup>64</sup> *LaG.*, VIII, p. 18; tr. it., p. 31.

<sup>65</sup> *Refll.* n. 1499, XV, p. 781.

A differenza di Mendelssohn, dunque, Kant nega che l'individuo possa raggiungere la sua destinazione. Introducendo l'idea di una destinazione progressiva del genere umano e dello sviluppo graduale e mai definitivo delle disposizioni e delle capacità umane, egli fa compiere una torsione prospettica al problema della *Bestimmung*, divenendo quest'ultima oggetto d'indagine della filosofia della storia. Ma perché Kant introduce il concetto di «destinazione del genere umano»?

### 8. «Per l'individuo è assolutamente impossibile raggiungere la propria destinazione»

Nella prima tesi dell'*Idea*, la posizione di Kant sembra coincidere con quella di Spalding e di Mendelssohn. Nella seconda tesi, invece, viene offerta una spiegazione, assente nell'*Antropologia*, del motivo per cui nell'uomo quelle disposizioni naturali ['*Naturanlagen*'] che sono finalizzate all'uso della sua ragione si sviluppano completamente nel genere ['*Gattung*'], e non nell'individuo.

La ragione, scrive Kant, «non opera istintivamente ma ha bisogno di tentativi, di esercizio e di istruzioni per progredire a poco a poco da un grado di conoscenza all'altro<sup>66</sup>». Un uomo dovrebbe vivere un tempo infinitamente lungo per apprendere a far uso di tutte le sue disposizioni naturali. Visto però che la natura gli ha concesso un tempo di vita breve, essa

ha bisogno di una serie forse interminabile di generazioni, di cui l'una trasmetta all'altra il proprio illuminismo, per far maturare infine i suoi germi nel nostro genere sino a quel grado di sviluppo che sia perfettamente adeguato al suo scopo<sup>67</sup>.

Come si è visto, Abbt aveva osservato polemicamente che non tutte le capacità umane raggiungevano in questa vita il loro pieno sviluppo. La morte dei bambini neonati costituiva una pesante obiezione a questo convincimento, che invece Mendelssohn aveva conservato anche dopo la perdita della figlia Sara, di soli undici mesi:

Amico mio! L'innocente non ha vissuto invano gli undici mesi. Il suo spirito ha

<sup>66</sup> *IaG*, VIII, p. 19; tr. it., p. 31.

<sup>67</sup> *Ib.*

compiuto in questo breve tempo progressi del tutto sbalorditivi. Da una bestiolina che piange e dorme è diventata il germe di una creatura razionale. Come le punte dell'erba giovane in primavera premono attraverso il duro terreno, così si vedevano spuntare in lei le prime passioni [...] Io non posso credere che Dio ci abbia posto sulla terra alla stessa stregua di come ha posto la schiuma sull'onda<sup>68</sup>.

Ma per Kant, la brevità della vita diventa il segno di una finitezza che investe le stesse capacità cognitive ed esperienziali dell'uomo. A differenza dell'animale che è già, in virtù del suo istinto, tutto ciò che può essere perché una ragione estranea ha provveduto per lui, l'uomo «ha bisogno di essere educato»<sup>69</sup>. Egli, infatti,

ha bisogno della propria ragione perché non ha alcun istinto e deve da sé tracciare il piano della sua condotta. Poiché egli non è subito in grado di farlo, venendo al mondo allo stato selvaggio, necessita dell'aiuto altrui<sup>70</sup>.

Il genere umano deve perciò sviluppare da sé, con i propri sforzi, le disposizioni naturali dell'umanità: di conseguenza, una generazione deve educare l'altra. L'uomo può diventare uomo solo attraverso l'educazione, egli non è altro che ciò che l'educazione fa di lui<sup>71</sup>. Ma può venir educato solo da altri uomini che, a loro volta, hanno avuto bisogno di essere educati. Perciò, il diventar uomo dell'uomo non si può realizzare nel singolo individuo in sé considerato.

L'insufficienza dell'individuo non consiste, dunque, solo nell'impossibilità pratica di realizzare pienamente la *Bestimmung*, ma piuttosto nell'incapacità teoretica di elaborare i principi e le idee che devono esplicitarne la forma e il contenuto. Infatti, le cognizioni dipendono dall'educazione, che progredisce a poco a poco per effetto di quelle, le quali a loro volta possono essere elaborate molto lentamente nel corso dello sviluppo dell'umanità<sup>72</sup>.

Solo oggi, scrive significativamente Kant, si comincia a comprendere cosa sia una buona educazione, e quale sia la destinazione dell'uomo: infatti,

Vi sono molti germi ['Keime'] nell'umanità e spetta a noi sviluppare proporzional-

<sup>68</sup> *JubA*, XII/1, p. 43, citato da N. Hinske in *Il dialogo silenzioso...*, cit., pp. 1307-8.

<sup>69</sup> *P*, IX, p. 441; tr. it. p. 3.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 441; tr. it., p. 4.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 443; tr. it., p. 6.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 446; tr. it., p. 9.

mente le disposizioni naturali, dispiegare l'umanità dai suoi germi e fare in modo che l'uomo raggiunga la sua destinazione. Gli animali la raggiungono da se stessi, e senza saperlo. L'uomo deve dapprima cercare come conseguirla, *ma ciò non può accadere se egli non possiede nemmeno il concetto della sua destinazione. Per l'individuo è assolutamente impossibile raggiungere la propria destinazione*<sup>73</sup>(c.vo mio).

Questo è il punto: solo il genere umano può raggiungere pienamente la propria destinazione, ammesso che ciò sia possibile, perché il posto che l'uomo occupa nell'universo non è predeterminato. Lo stesso concetto di destinazione, infatti, è storico e non può pretendere una fondazione ontologico-metafisica. Perciò, «non solo l'opera individuale degli uomini, ma quella di tutta l'umanità deve concorrere al fine supremo»<sup>74</sup>, cosicché il genere umano può conseguire il proprio destino soltanto attraverso il progresso in una serie indefinita di generazioni, «dove il termine finale gli rimane sempre davanti, ma la tendenza verso di esso, pur incontrando continui impedimenti, non può mai regredire del tutto»<sup>75</sup>.

Se la destinazione come obiettivo finale è irraggiungibile, il tendere verso di essa si rivela nella storia. Operando un significativo cambiamento di prospettiva, Kant finisce addirittura coll'identificare il progredire verso la destinazione con la destinazione «originaria» del genere umano. Così, in *Was ist Aufklärung?* egli scrive:

Un'epoca non si può obbligare e impegnare a porre la successiva in uno stato tale che a essa deve essere impossibile ampliare le proprie conoscenze (...) emendarsi dagli errori e in generale progredire nell'illuminismo. Sarebbe un crimine verso la natura umana, la cui *destinazione originaria* ['ursprüngliche Bestimmung'] *consiste appunto in questo progredire...*<sup>76</sup>(c.vo mio).

Nessuna epoca o generazione può considerarsi come la meta ultima della destinazione umana e, con ciò, pretendere di realizzare pienamente l'umanità; non perché, come alcuni interpreti vorrebbero, Kant consideri il genere umano superiore a ciascuna singola generazione, ma perché la destinazione originaria dell'uomo, vale a dire la possibilità stessa dell'uomo in quanto uomo e, dunque, anche del singolo, consiste proprio nel poter progredire nell'illuminismo, cioè

<sup>73</sup> Ivi., p. 445; tr. it., p. 8.

<sup>74</sup> Ib.

<sup>75</sup> *Anthr.*, VII, p. 324; tr. it., p. 219.

<sup>76</sup> *WiA*, p. 39; tr. it., pp. 48-9.

nel progredire verso il *Selbstdenken*<sup>77</sup>. Perciò a ciascun singolo, a ciascuna epoca e generazione deve essere data l'opportunità di contribuire al chiarimento della propria destinazione, in un processo necessariamente storico e indefinito se indefinita deve essere la serie delle generazioni che compongono in un tutto il genere umano<sup>78</sup>. Kant offre un'immagine non immediatamente intuitiva per rappresentare la destinazione umana come processo indefinito:

Se genere umano significa la *totalità* di una serie procedente all'infinito (all'indefinito) di generazioni (e questo ne è infatti il senso abituale), e si assume che questa serie si avvicini incessantemente alla linea della sua destinazione, *che le corre a lato*, allora non c'è nessuna contraddizione nel sostenere che tale serie sia in ogni sua parte asintotica rispetto a questa sua linea, e tuttavia nel suo insieme si unisca ad essa; in altre parole, che nessun membro di tutte le generazioni della stirpe umana, ma solo il genere, raggiunga pienamente la sua destinazione. Il matematico può dare di ciò la dimostrazione; il filosofo direbbe invece: la destinazione della stirpe umana nella sua totalità è un *incessante progredire*, e il suo compimento è una semplice idea, ma un'idea da ogni punto di vista utilissima per la meta verso cui dobbiamo orientare i nostri sforzi conformemente ai disegni della provvidenza<sup>79</sup>.

La destinazione ultima non va concepita come un punto situato in un futuro indefinito, ma come una linea che corre accanto all'intero genere umano. Nella «zwischen-Zeit», nel tempo della storia tra lo stato selvaggio e lo stato moralizzato, la destinazione ultima del genere umano è solo un incessante progredire verso di essa, e il suo compimento è solo un'idea verso cui gli individui *devono* orientare le loro azioni. Perciò la destinazione ultima del genere umano può consistere soltanto nell'infinito perfezionamento-formazione [‘Ausbildung’] dell'umanità [‘Humanität’]. Non in uno stato, dunque, ma in un processo che si realizza nella storia, al movimento del quale ciascun singolo deve partecipare: «per l'umanità [‘Humanität’]», scrive infatti Kant, «l'uomo deve ringraziare se stesso»<sup>80</sup>. Se così non fosse l'idea di progresso sarebbe in contraddizione con la nozione stessa di dignità dell'uomo<sup>81</sup>.

<sup>77</sup> Si veda anche G. Funke, il quale fa risalire a Leibniz l'idea dell'essenza dell'uomo come costitutiva autocostruzione sulla via del rischiaramento (Id., *Die Aufklärung in ausgewählten Texten dargestellt und eingeleitet*, Stuttgart 1963).

<sup>78</sup> Nella *RHerder* (parte II), Kant definisce il genere umano come «la totalità di una serie procedente all'infinito (all'indefinito) di generazioni» (VIII, p. 65; tr. it. p. 72).

<sup>79</sup> *RHerder*, VIII, p. 65; tr. it., p. 72.

<sup>80</sup> *Ref.* n. 1423, XV, pp. 620-1.

<sup>81</sup> Di questo parere è, ad esempio, H. Arendt, la quale afferma che se l'idea di progresso dev'essere considera-

Kant è perfettamente consapevole della natura problematica del concetto di progresso: resta sconcertante, infatti,

che le generazioni precedenti sembrano condurre i loro faticosi affari soltanto a vantaggio delle successive, e cioè in modo da approntare per loro uno stadio dal quale queste possano portare più in alto la costruzione che la natura ha per scopo; e che però solo le più tarde debbano avere la fortuna di abitare nell'edificio al quale la lunga serie di antenati (e certo senza averne l'intenzione) ha lavorato, senza poter partecipare della felicità che pure ha preparato<sup>82</sup>.

Dunque, l'unico modo per conciliare l'idea di una destinazione del genere umano con quella dell'uomo come fine in sé, consiste nel comprendere il compimento della prima *già* nello stesso processo di costruzione dell'edificio finale, e nel considerare quest'ultimo, il Regno di Dio sulla terra, solo come un'idea pratica. Bisogna agire in vista di un Regno di Dio sulla terra *semplicemente possibile*, perché il valore morale dell'uomo sta proprio nell'agire in base al rispetto di una pura idea: del resto,

quand'anche il regno della natura, come quello dei fini, fosse pensato come unificato sotto un capo supremo, e il secondo non rimanesse, perciò, mera idea, ma ottenesse realtà effettiva, ciò contribuirebbe al formarsi di un forte incentivo, ma mai all'accrescersi del suo intrinseco valore: perché senza tener conto di sé, questo stesso legislatore unico ed esente da restrizioni dovrebbe sempre essere rappresentato come tale da giudicare il valore degli esseri razionale solo secondo il loro comportamento disinteressato, ad essi prescritto esclusivamente in virtù di quell'idea<sup>83</sup>.

È in questo senso, allora, che la destinazione del genere umano deve essere assunta come un'idea-principio che è un *fine* da realizzare e, in quanto tale, condizione di possibilità di un sistema della storia. La storia è, da questo punto di vista, il luogo privilegiato per comprendere il destino umano, in quanto essa è teatro delle azioni attraverso cui gli uomini manifestano il loro carattere.

ta qualcosa di più di un cambiamento di circostanze o di un miglioramento del mondo, essa contraddice la nozione kantiana di dignità dell'uomo. Si veda Id., *Lectures on Kant's Political Thought*, cit.; tr. it., p. 118.

<sup>82</sup> *IaG*, VIII, p. 20; tr. it., p. 32. Cfr. anche *Vom Character der Menschengattung*. «Certo è crudele che soltanto gli altri debbano godere i frutti dei nostri sforzi» (*KGS*, XXV, pp. 1415-1429).

<sup>83</sup> *GMS*, IV, pp. 439-440; tr. it., p. 169.

## 9. Il genere umano come unità collettiva

Nell'*Antropologia pragmatica*, Kant distingue tra il genere umano inteso come totalità, cioè come unità collettiva (*universorum*), e genere umano inteso come moltitudine, cioè come unità distributiva in quanto unione di singoli individui (*singulorum*): in quest'ultimo caso, la moltitudine non costituisce un sistema, bensì solo un aggregato<sup>84</sup>.

L'unità collettiva del genere umano non ha nulla a che fare con l'unità empirica o biologica, e neppure con quella logica. Come è stato osservato, l'unità collettiva ha una struttura teleologica, si articola cioè secondo il rapporto parti-tutto, dove il tutto ha una priorità rispetto alle parti in quanto rappresenta un principio. Il rapporto tutto-parti non va inteso né in senso quantitativo, né come rapporto subornativo tra genere e specie<sup>85</sup>. L'unità collettiva è dunque un'unità di tipo qualitativo. Ora, in che modo una moltitudine di individui può essere trasformata in una totalità?

Se per quanto concerne l'individuo, solo in riferimento alla moralità, che è la coscienza di sé indipendente da determinazioni nello spazio e nel tempo, si dà sempre lo stesso soggetto dell'azione libera, sotto la medesima legge, ed è allora possibile vedere come un'unità la molteplicità delle sue azioni; analogamente, solo in riferimento alla moralità, possiamo parlare di unità del genere umano. Infatti, scrive Kant, la specie umana costituisce il genere umano nella misura in cui una moltitudine di persone viventi le une dopo e accanto alle altre si sentono dalla natura

destinate a costituire, con la reciproca coazione sotto leggi da loro stessi create, una coalizione, sempre minacciata di sciogliersi, ma complessivamente progressiva verso una società cosmopolitica (*cosmopolitismus*): la quale, come idea in sé irraggiungibile, non è un principio costitutivo (dell'attesa di una pace durevole in mezzo alle più violente azioni e reazioni degli uomini), ma solo un principio regolativo dell'assiduo procedere verso di essa, come destinazione del genere umano, giustificata da una tendenza naturale in tal senso<sup>86</sup>.

Ciò significa che la libera assunzione di un fine, quello della costituzione di una società cosmopolitica, come propria destinazione, trasfor-

<sup>84</sup> *Anthr.*, VII, p. 328; tr. it., p. 223.

<sup>85</sup> Si veda, a questo proposito, H. Hohenegger, *Kant e l'unificazione di condizione e condizionato come problema architettonico*, Dissertazione dottorale, Università degli Studi di Roma 'La Sapienza', 1992-3.

<sup>86</sup> *Anthr.*, VII, p. 331; tr. it., p. 226.

ma una moltitudine di singoli in un tutto, il genere umano appunto. Per Kant, allora, il genere umano non costituisce un ente dato, bensì un'idea da realizzare, anzi, che si realizza gradualmente, nella misura in cui la ragione elabora storicamente, per poi fornirla *a priori*, come un dovere, l'idea di un fine nella storia che gli uomini assumono come proprio compito. La nozione di genere umano è, dunque, nello stesso tempo risultato storico ed esigenza razionale del concetto di un'unione necessaria, – necessaria in senso pratico –, di esseri razionali in un tutto morale.

### 10. «Se lo stato selvaggio sia meglio di quello civile: l'ultimo, quando il circolo sarà chiuso, è il migliore»<sup>87</sup>

Se è vero che la *Bestimmung* va intesa come processo, questo non significa però che il problema della determinatezza essenziale, la *Bestimmtheit*, si risolva semplicemente nel problema della destinazione, la *Bestimmung*, da progettare. Si tratterà, invece, di riconsiderare, dal punto di vista della destinazione morale del genere umano in quanto processo, il rapporto tra determinazione/disposizione e destinazione, vale a dire tra natura e cultura. Vi è opposizione, infatti, tra la destinazione animale [*thierische Bestimmung*]<sup>3</sup> e la destinazione morale dell'uomo<sup>88</sup>.

Kant distingue, come aveva già fatto Rousseau nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza* (1755), tra uomo fisico e uomo morale<sup>89</sup>. L'uscita dal paradiso ha significato per l'uomo il passaggio dalla tutela della natura allo stato di libertà. Ora,

se l'uomo, in questo cambiamento, abbia guadagnato o perso non può più essere messo in questione, quando si guardi alla destinazione del suo genere, destinazione che

<sup>87</sup> Refl. n. 1498, XV, p. 778.

<sup>88</sup> Kant parla anche di opposizione tra la «destinazione naturale dell'individuo e quella del genere che nell'uomo sono diverse. L'ultima è contrapposta alla prima poiché si perfeziona attraverso la ragione, mentre la natura rimane sempre la stessa» (Refl. n. 1454, XV, p. 653). Si vedano anche le *Vorlesungen über Moralphilosophie. Praktische Philosophie Powalski*: «L'uomo», egli scrive, «è fatto per la società come l'ape per l'alveare» (XXVII, pp. 233-4). Questo paragone vale, ovviamente, per la destinazione naturale, non certo per quella morale.

<sup>89</sup> Nella Refl. n. 1521 Kant distingue tra *Naturbestimmung des Menschen* e *Vernunftbestimmung*: «In cosa consiste la destinazione naturale degli uomini? Il massimo della cultura. Qual è lo stato in cui ciò è possibile? La società civile. Quali le molle? L'insocievolezza e la gelosia. Lavoro. Qual è la destinazione razionale? La moralità. Quale inclinazione? Vivere con agio in libertà» (XV, p. 885). Per la distinzione tra uomo fisico e uomo metafisico-morale in Rousseau in relazione alla nozione di *perfectibilité* si veda M. Reale, *Le ragioni della politica*, Ed. Ateneo, Roma 1982, in part. cap. III.



non consiste altro che nel progredire verso la perfezione, per quanto possano risultare errati i primi tentativi, anche succedutisi in una lunga serie di generazioni. Ma questo cammino, che per il genere umano è un progresso dal peggio al meglio, non è precisamente lo stesso per l'individuo<sup>90</sup>.

Per l'individuo, che nell'uso della libertà guarda solo a se stesso, questo cambiamento fu una perdita; per la natura, che nell'uomo indirizza il suo fine al genere, fu un guadagno.

La natura ha posto nell'uomo due disposizioni per due differenti fini: la disposizione dell'umanità come genere animale e la disposizione dell'umanità come genere morale. Esse sono inconciliabili tra loro e da questo conflitto nascono tutti i mali che opprimono la vita umana. Il problema consiste, allora, nel comprendere in che modo debba progredire la cultura perché

le disposizioni dell'umanità come genere morale si sviluppino conformemente alla loro destinazione, in modo che il genere morale non si opponga al genere fisico in quanto genere naturale<sup>91</sup>.

Nelle lezioni di etica contemporanee<sup>92</sup> all'*Idea* e alle *Congetture*, troviamo numerose pagine dedicate a tale questione, che Kant affronta in dialogo serrato con Rousseau. Quest'ultimo, attraverso le sue tre «proposizioni paradossali»<sup>93</sup>, aveva scosso la tendenza illuminista a credere che cultura e civilizzazione dovessero condurre l'uomo a una felicità certa. Kant assimila la lezione di Rousseau e il senso della radicale opposizione tra natura e cultura, e si domanda se l'uomo sia migliore nello stato di natura o in quello civile: l'uomo, egli risponde, sarà migliore nello stato civile, quello cioè in cui vigerà un diritto pienamente dispiegato, – stato che non si identifica certamente con l'assetto istituzionale degli stati attuali –.

Esistono due *Endpunkte* dell'Illuminismo e del progresso della destinazione dell'uomo: lo stato di natura ['Naturzustand'] e lo stato civile ['gesitteter Zustand']. Lo stato di mezzo è il peggiore. Nel primo l'uomo era felice in modo negativo, nel secondo lo sarà in modo

<sup>90</sup> *MAM*, VIII, p. 115; tr. it., p. 109.

<sup>91</sup> *MAM*, VIII, p. 116; tr. it. p. 110.

<sup>92</sup> *KGS*, XXVII, pp. 1415-1428.

<sup>93</sup> *Refl.* n. 1521, XV, p. 889: «Le tre proposizioni paradossali di Rousseau. 1) Del danno della cultura (mediante le scienze) (dalla rozzezza alla cultura). 2) Del danno della civilizzazione o costituzione (della disuguaglianza) (dalla uguaglianza alla disuguaglianza). 3) Del danno del metodo artificiale di istruire e di moralizzare (Educazione)».

positivo. Tra i due si dà il tempo del lusso, del raffinamento del gusto e della socievolezza. Questo non è ancora lo stato morale, ma quello in cui l'uomo è costretto ad avvicinarsi attraverso guerre che producono mali terribili. Per questo motivo, Rousseau ha ragione quando preferisce, a *questo* stato, lo stato di natura a cui, sottolinea Kant, egli non vuole tuttavia che si ritorni<sup>94</sup>. Lo stato di natura era il tempo dell'inconsapevolezza, gli uomini vivevano come scimmie e non lavoravano perché avevano bisogni limitati. Questa era l'infanzia dell'umanità. Ma la vera età dell'oro è il tempo della cultura dell'umanità perfezionata.

Rousseau ha guardato solo ai mali che l'uscita dallo stato di natura ha prodotto, non ai vantaggi cui essa condurrà attraverso la cultura, e non malgrado essa, bensì proprio in virtù dell'opposizione tra la natura animale e la natura morale dell'uomo, la quale saprà al fine condurre gli uomini alla loro destinazione finale.

## 11. La destinazione ultima del genere umano

Se la destinazione del genere umano consiste in un incessante progredire verso di essa, il fine ultimo, la meta di tutti gli sforzi del genere umano è uno stato irraggiungibile di cui Kant ci offre una duplice rappresentazione: quella della società civile perfetta e quella del Regno di Dio sulla terra. In alcuni casi, come nell'*Idea*, la prima sembrerebbe costituire solo il mezzo attraverso cui gli uomini potranno avvicinarsi sempre più alla loro destinazione finale:

Con la coazione civile si sviluppano tutti i germi senza distinzione. Questa è la destinazione dell'umanità, non dell'individuo, bensì del tutto ['Ganzen']. [...] Il regno di Dio sulla terra: questa è la destinazione ultima dell'uomo»<sup>95</sup>.

La destinazione ultima o morale del genere umano è il regno di Dio sulla terra. La coazione civile, vale a dire la società civile, è solo la condizione per la sua realizzazione.

In altri casi, invece, la perfetta società civile è considerata come lo stato che più si accorda con i fini dell'umanità:

<sup>94</sup> Si veda l'appunto intitolato *Character der Menschengattung*. «Rousseau non vuole che si torni allo stato di natura. Da lì si deve tornare a guardare» (Refl. n. 1521, XV, p. 890).

<sup>95</sup> Refl. n. 1396, XV, p. 608.

Quando avremo una perfetta costituzione civile, quando cioè ci troveremo nel più alto grado di cultura, di civilizzazione e di moralità, avremo raggiunto uno stato in cui il bene universale dell'intera umanità non sarà più turbato da guerre e da mali. Una pace universale dominerà allora sulla terra e i conflitti tra i governanti saranno risolti tramite sentenze giudiziarie. In breve, lo stato di natura non sarà più opposto a quello civile. Che noi si giunga un giorno a un tale stato lo possiamo di certo sperare. Ma che cosa la provvidenza abbia disposto come mezzo per raggiungerlo, rimane inesplicabile e impossibile da scoprire, perché la nostra ragione qui si avvicina ai confini della ragione eterna, che sola è in condizione di prevedere e ordinare mezzi e fini per le cose future<sup>96</sup>.

In questo caso, la società civile perfetta non sembra essere una condizione semplicemente formale della destinazione morale del genere umano: in essa, infatti, sarà raggiunto non solo il massimo grado della cultura, della civiltà, ma anche della moralità. In essa non vi sarà più opposizione tra natura e cultura perché, come Kant esprimerà nelle *Congetture* con un'espressione molto felice, «la perfetta arte sarà diventata di nuovo natura»<sup>97</sup>, meta ultima della destinazione morale del genere umano. Anche Rousseau aveva utilizzato un'espressione simile<sup>98</sup>, ma con significato assai diverso.

La *storia degli uomini* che si produce nell'intersezione delle due sfere di *natura e moralità*, separate in via di principio nella *Critica della Ragione Pura*, ha dunque come fine ultimo la loro composibilità. Per il filosofo ginevrino lo sforzo del legislatore e del politico responsabile deve essere rivolto *contro* il corso naturale degli eventi, e il loro compito principale consiste nel “denaturare” gli uomini, trasformandoli in cittadini che vogliono l'interesse generale. Mentre dunque, per Rousseau, l'arte perfezionata coincide con un'opera di totale denaturazione degli uomini<sup>99</sup>, per Kant, invece, essa rappresenta la fine dell'opposizione tra l'uomo naturale e l'uomo razionale<sup>100</sup>, e di conseguenza anche la fine della storia. In questo senso, allora, la società civile perfetta può essere anche definita il Regno di Dio sulla terra. Per Rousseau, il fine della repubblica consiste nel frenare la dinamica *naturale* della società civile; l'obiettivo di Kant è invece quello di mo-

<sup>96</sup> KGS, XXVII, p. 1429.

<sup>97</sup> *MAM*, VIII, pp. 117-8; tr. it., p. 111. Si vedano anche le *Reflexionen* n. 1521, XV, p. 887 e n. 1521, XV, p. 887.

<sup>98</sup> Così J. J. Rousseau: «Mostriamogli nell'arte perfezionata il risanamento dei mali che l'arte ai suoi inizi apportò alla natura» in *Manoscritto di Ginevra*, p. 11, in Id., *Scritti politici 2*, cit., p. 1-78.

<sup>99</sup> I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau. Per una storia del concetto democratico di libertà*, Feltrinelli, Milano 1972, p. 23. Si veda anche K. Tenenbaum, *Finché l'arte perfezionata tornerà ad essere natura: Kant e Rousseau a confronto* in Id., *I volti della ragione. L'Illuminismo in questione*, Lithos, Roma 1996, pp. 17-77.

<sup>100</sup> *Refl.* n. 1521, XV, p. 888.

strare che le facoltà naturali dell'uomo e i suoi impulsi, la «socievole insocievolezza», favoriscono il progresso storico e che, di conseguenza, la natura umana, insieme sensibile e intelligibile, è fatta per realizzare il progresso appropriato al fine ultimo, e possiede le facoltà naturali da esso richieste.

## Capitolo II

### «La perfetta unificazione civile del genere umano»

#### 1. L'idea del diritto come filo conduttore della storia

Riassumendo i risultati fin qui raggiunti, si può dire che solo nella prospettiva di ciò che il genere umano *deve* diventare, ossia solo guardando alla sua destinazione, si apre la possibilità di giungere a una comprensione razionale della storia dell'umanità. Tuttavia, non è una storia *a priori* quella che Kant ci offre: scrivere una storia secondo un'idea di come il corso del mondo dovrebbe procedere se fosse conforme a certi fini razionali, equivarrebbe solo a tessere un racconto.

Il mondo storico è il prodotto dell'interazione delle azioni di molti soggetti, e si sottrae costitutivamente al rapporto di determinazione soggetto-fine, che caratterizza l'uso dogmatico della teleologia. Il filosofo dovrà dunque tentare di rendere plausibile un sistema della storia, servendosi di un'*idea* per interrogare, retrospettivamente, gli avvenimenti storici. Il progresso, per essere davvero tale, non può derivare dall'intenzionalità della Natura, ma deve essere il risultato della sostituzione cosciente da parte degli uomini dei mezzi della cultura – la moralità e il diritto – al determinismo naturale. Perciò, bisognerà fondare la convergenza tra natura e ragione, mostrando che i fini della natura e i fini della libertà concordano, senza tuttavia ricadere nel dogmatismo metafisico, che vanifica la filosofia della storia.

In questo senso, allora, va intesa la tesi nona dell'*Idea*: occorre ipotizzare, scrive Kant, che la natura abbia come scopo la perfetta unificazione civile del genere umano, e servirsi di questa idea come di un

«filo conduttore» per poter «rappresentare, almeno in grande, come un *sistema*, ciò che altrimenti sarebbe un *aggregato* senza scopo di azioni umane»<sup>1</sup>.

Già in alcune riflessioni precedenti alla stesura dell' *Idea*, si legge:

Per il piano di una storia universale si richiede: 1) la natura della costituzione civile e dello Stato; 2) l'idea, anche se essa non si realizzerà mai compiutamente, e cioè l'idea del diritto, non della felicità<sup>2</sup>.

E ancora:

Il problema in generale è [di comprendere] se vi sia qualcosa di sistematico nella storia delle azioni umane. Un'idea le governa tutte, cioè l'idea del loro diritto<sup>3</sup> (c.vo mio).

Servendosi dell'idea del diritto quale filo conduttore della storia si potrà verificare se la natura si comporti in vista di uno scopo ultimo anche nel gioco della libertà umana esterna, la cui apparente insensatezza rappresenta una permanente obiezione alla saggezza della creazione. Infatti, prosegue Kant, se si guarda alla storia della costituzione civile, delle leggi e delle relazioni tra gli Stati, è possibile «scoprire un corso regolare del miglioramento della costituzione statale nel nostro continente»<sup>4</sup>.

Tuttavia, non può essere il semplice riscontro empirico a fare dell'idea del diritto il filo conduttore prescritto allo storico per rendere intelligibile la storia. Kant l'aveva già scritto nella *Critica della ragion pura*:

Una costituzione della libertà umana – la più grande possibile – secondo leggi, le quali facciano sì che la libertà di ciascuno possa sussistere assieme a quella degli altri (non già una costituzione della più grande felicità, poiché quella seguirà da sé), è in ogni caso un'idea necessaria, la quale deve essere posta a fondamento, non soltanto del primo disegno di una costituzione politica, ma altresì di tutte le leggi.

Si tratta di un archetipo, «per far sì che in base ad esso la costituzione giuridica degli uomini si avvicini sempre più alla massima perfezione possibile»<sup>5</sup>. È la prospettiva di un tale tendere all'infinito verso una costituzione civile perfettamente giusta che, dunque, definisce

<sup>1</sup> *IaG*, VIII, p. 29; tr. it., p. 41.

<sup>2</sup> *Refl.* n. 1443, XV, p. 630.

<sup>3</sup> *Refl.* n. 1420, XV, p. 618.

<sup>4</sup> *IaG*, VIII, p. 29; tr. it., p. 42.

<sup>5</sup> *KrV*, III, pp. 247-8; tr. it., p. 377.

il filo conduttore della storia dal punto di vista cosmopolitico, perché solo attraverso di essa si potrà giungere a uno stato in cui tutte le disposizioni del genere umano potranno essere sviluppate e la sua destinazione, qui sulla Terra, potrà essere pienamente soddisfatta.

A questo punto si apre però il problema del rapporto tra diritto e morale. Infatti, il nesso tra «costituzione della libertà» e «costituzione giuridica» non è affatto evidente, soprattutto se consideriamo la definizione che viene data del diritto come sfera autonoma e distinta dalla morale.

## 2. Diritto e libertà

Il diritto, occupandosi di quella sfera della libertà esterna che riguarda il rapporto degli arbitrî tra loro, – dove, per arbitrio [*Willkür*], si deve intendere la soggettività umana in quanto agisce in generale e non è necessariamente sottoposta alla legge morale, cioè alla ragion pratica – si occupa di comprendere in che modo la libertà dei molti possa coesistere secondo una legge universale.

Nella *Rechtslehre*, dopo aver opportunamente distinto tra diritto e morale, tra legalità e moralità, Kant definisce il diritto in senso stretto, – quello cioè cui non è mescolato alcun elemento dell'etica –, come «la possibilità di una costrizione universale e reciproca, accordantesi con la libertà di ognuno secondo leggi universali»<sup>6</sup>. Da questo punto di vista, diritto e facoltà di costringere sono una cosa sola. In ciò, come è noto, consiste la novità della teoria kantiana del diritto, la quale deriva direttamente dalla sua idea di contratto: infatti, essere legislatori significa al tempo stesso sottoporsi alla legge, vale a dire limitare la propria libertà e, dunque, sottoporsi alla coazione pubblica. Definire il diritto in modo autonomo dalla morale non significa però che quest'ultima non vi rientri in alcun modo perché, come vedremo, la libertà originaria dell'uomo, ciò che rende l'uomo un fine in sé, costituisce in realtà il fondamento ultimo del diritto.

Da un punto di vista sistematico, il diritto si divide in diritto naturale, basato unicamente su principi *a priori*, e in diritto positivo, derivato dalla volontà di un legislatore. Riguardo al titolo dell'obbli-

<sup>6</sup> *RL*, VI, p. 232; tr. it., p. 36.

gazione esso si divide, invece, in diritto innato e in diritto acquisito, dove il primo è quel diritto che indipendentemente da ogni atto giuridico spetta a ognuno per natura, mentre il secondo è quello per il quale un tale atto giuridico è richiesto.

Il diritto innato è uno solo, è la libertà o indipendenza dall'arbitrio costringitivo altrui, in quanto essa può coesistere con la libertà di ogni altro secondo una legge universale. È dunque la libertà stessa spettante a ogni uomo in forza della sua umanità, considerata da un punto di vista del diritto. In questa prospettiva, non è propriamente un diritto, non è uno «*striktes Recht*», un diritto esterno. E, tuttavia, costituisce il vero fondamento del diritto, il quale deve realizzarsi nel diritto pubblico o cosmopolitico<sup>7</sup>.

Si tratterà, allora, di comprendere come mettere in relazione la libertà originaria degli uomini, fondamento ultimo del diritto, con il fondamento effettivo di ogni obbligazione esterna, la coazione. Per Kant, il campo del dissidio e della progressiva mediazione tra libertà e coazione è la storia ed è, perciò, dal punto di vista della filosofia della storia che il problema va considerato.

L'unione civile, ossia la società storica, si sviluppa e deve svilupparsi attuando progressivamente ordinamenti fondati sul contratto originario, vale a dire repubblicani. In ciò consiste il progresso che è un imperativo morale e insieme un fatto storico. Fino a quando l'idea del contratto originario non si sarà realmente attuata e non sarà più un *come se*, noi non saremo ancora usciti completamente dallo stato di natura e il diritto innato non si sarà pienamente realizzato.

### 3. Il «piano nascosto della natura»

«L'instaurazione di una costituzione civile perfetta dipende, a sua volta», scrive Kant nella tesi VII dell'*Idea*, «dal problema di un rapporto fra

<sup>7</sup> Infatti, alle tradizionali norme del Digesto ulpiano (*boneste vive, neminem lede, suum cuique tribue*) Kant fa corrispondere una tripla suddivisione di diritti, – il diritto innato, il diritto privato e il diritto pubblico –, cui corrispondono tre *leges*, cioè la *lex iusti*, come obbligazione risultante dal diritto dell'umanità nella nostra persona, che corrisponde all'uomo in quanto fine in sé, la *lex iuridica* e la *lex iustitiae* (o *lex iustitiae distributivae*). Queste leggi contrassegnano «tre sfere sistematiche che esprimono rispettivamente tre diversi livelli di considerazione della libertà esterna: la sfera della ragion pratica in generale (*lex iusti*); la sfera, strettamente giuridica, riferita allo «stato» [*Zustand*] del «diritto privato» (*lex iuridica*), e la sfera sempre strettamente giuridica, riferita allo «stato» del «diritto pubblico» (*lex iustitiae distributivae*). Queste sfere vanno però anche concepite come tre stadi categoriali connessi tra loro in modo necessario» (F. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, cit., pp. 171-2). Infatti, scrive Kant, «le tre formule classiche susposte sono nello stesso tempo criteri di suddivisione del sistema dei doveri giuridici in doveri interni, doveri esterni e doveri che contengono per sussunzione gli ultimi in quanto essi derivano dal principio dei primi» (c.v.o. mio) (*RL*, VI, p. 237; tr. it., p. 44).



Stati secondo leggi, anzi, non può essere risolto senza quest'ultimo»<sup>8</sup>. L'antropologia kantiana, così come spiega, attraverso la tesi della insocievole socievolezza, il progresso che ha condotto l'uomo a sollevarsi dalla natura alla libertà, dallo stato di natura a uno stato civile, svolge un ruolo altrettanto importante nello spiegare, su scala mondiale, come avvenga la costruzione di uno spazio giuridico. Infatti, Kant pone un'analogia tra individui e Stati: come l'insocievole socievolezza ha condotto gli uomini a organizzarsi in una società civile, sebbene ancora imperfetta (l'unione civile)<sup>9</sup>, così la guerra spingerà gli Stati a uscire dallo stato senza legge in cui si trovano e a entrare in una lega di popoli in cui

ogni Stato, anche il più piccolo, possa aspettarsi sicurezza e diritti non dalla propria potenza o dal proprio giudizio giuridico, ma unicamente da questa grande lega di popoli [*Foedus Amphictionum*]<sup>10</sup>, da un potere unificato e da una deliberazione secondo leggi della volontà riunita<sup>11</sup>.

Grazie al *Völkerbund*, oppure a una *Staatenverbindung*, sarà introdotto un assetto cosmopolitico [*weltbürgerlicher Zustand*] della sicurezza statale pubblica.

Ora, tra la tesi V e la tesi VIII dell'*Idea* sembra esserci una contraddizione. Kant, infatti, nella tesi V afferma che il supremo intento della natura è lo sviluppo nell'umanità di tutte le sue disposizioni, e che ciò può avvenire solo in una società civile che faccia valere universalmente il diritto. Nella tesi VIII sostiene, in accordo con la tesi V, che si può considerare

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

Ma aggiunge, subito dopo, che la natura ha come intento supremo «un universale assetto cosmopolitico [*weltbürgerlicher Zustand*]»,

<sup>8</sup> *IaG*, VIII, p. 24; tr. it., p. 36.

<sup>9</sup> Per un chiarimento sulla distinzione tra unione civile e società civile, si veda F. Valentini, *Il pensiero politico contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 10 e nota, p. 11.

<sup>10</sup> Nelle città greche le *Amphictiones* costituivano delle federazioni fondate su un giuramento religioso. La lega più conosciuta aveva sede a Delfi e sorse nel VI sec. a.C.. Essa riuniva 12 popolazioni greche. Il giuramento che le legava è senza dubbio la prima espressione storica di un sistema di sicurezza collettiva. I membri si impegnavano a non aggredire gli Stati appartenenti alla lega e a combattere insieme contro coloro che avessero violato i patti.

<sup>11</sup> *IaG*, VIII, p. 24; tr. it., p. 37.

come il grembo in cui si svilupperanno tutte le disposizioni originarie del genere umano»<sup>12</sup>.

Qual è allora l'intento ultimo della natura? Una società civile che faccia universalmente valere il diritto o un assetto cosmopolitico? Se la prima è identificabile, come ritengono alcuni interpreti, con quella che in *Zum ewigen Frieden* viene definita «la costituzione civile repubblicana», in che modo Kant riesce a conciliare repubblicanesimo e cosmopolitismo? Lo stesso contenuto dell'ideale cosmopolitico kantiano risulta problematico. Nell'*Idea*, infatti, le espressioni *Völkerbund* ['Foedus Amphictionum'] e *Staatenverbindung* farebbero pensare a una federazione di Stati, mentre il «künftigen großen Staatskörper», il futuro grande corpo statale cui egli fa riferimento nella tesi IX, sembra evocare l'idea di uno Stato mondiale.

Allora, quale forma dovrà avere, secondo Kant, «la perfetta unificazione civile del genere umano»?

#### 4. 'Per la pace perpetua': dal «piano nascosto della natura» al «piano per il miglioramento del mondo»

Un tentativo filosofico di elaborare la storia universale secondo un piano della natura che tenda alla perfetta unificazione del genere umano «non solo deve essere considerato possibile, ma anche tale da promuovere questo scopo»<sup>13</sup>. Un altro elemento, dunque, caratterizza la storia dal punto di vista cosmopolitico: essa deve dare senso alla storia e, insieme, orientare l'azione degli uomini. Il punto di vista cosmopolitico, la «weltbürgerlicher Absicht», deve essere compreso, allora, come "intento" cosmopolitico.

La storia con "intento" cosmopolitico può promuovere lo scopo di una perfetta unificazione civile non soltanto interpretando e giudicando la storia umana a partire da questa prospettiva, ma anche assumendosi il compito di elaborare concretamente un «piano per il miglioramento del mondo»<sup>14</sup>: del resto, scrive il filosofo, a cosa servirebbe la filosofia se non fosse in grado di fornire agli uomini i mezzi per comprendere quale sia il loro vero bene? Il progresso dell'umanità non può rimanere un puro postulato, la filosofia della storia ha il

<sup>12</sup> Ivi, p. 27; tr. it., p. 41.

<sup>13</sup> *IaG*, VIII, p. 29; tr. it., p. 41.

<sup>14</sup> *Refl.* n. 1438, XV, p. 628.

compito di mostrare se e sotto quali condizioni la società umana futura potrà avere effettivamente contenuti diversi da quella presente.

Dunque, il piano nascosto della natura che, nell'*Idea*, veniva solo presupposto diventa un progetto politico da realizzare e, frutto di una riflessione che, come dimostrano le annotazioni manoscritte, ha impegnato il filosofo già a partire dalla fine degli anni '70, viene pubblicato nel 1795, con il titolo *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Non si tratta di un trattato giuridico, precisa nel sottotitolo l'autore, bensì filosofico<sup>15</sup>, scritto cioè non secondo l'idea che gli uomini hanno del diritto internazionale, ma secondo ragione, secondo come *dovrebbe* essere perché sia possibile una pace perpetua mondiale e, dunque, un assetto cosmopolitico.

Il tema della pace non è nuovo in Kant. Già nella *Critica della ragion pura* troviamo esplicitamente tematizzato il problema della ricerca della pace per una ragione in conflitto con se stessa. Senza la critica, tribunale per tutte le dispute della ragion pura, è come se la ragione si trovasse nello stato di natura: in tale situazione non può far valere e consolidare le sue pretese altrimenti che con la guerra. La critica, invece, desumendo tutte le sue decisioni dalle regole fondamentali della propria istituzione, la cui autorità è indubitabile, «ci procura la pace di uno stato legale, nel quale noi non possiamo risolvere le nostre dispute se non mediante un processo»<sup>16</sup>.

Nello stato di natura ciò che mette fine alle dispute è la presunta vittoria di una delle due parti in causa, cui segue per lo più una pace malisura, perché fondata sull'intervento di una autorità puramente esterna; nello stato legale, invece, la pace verrà edificata in base a regole stabilite *a priori*, sulle quali non potrà che riscontrarsi un consenso universale. Solo attraverso il ricorso alla sentenza, la quale giunge fino alla radice delle contese, dunque, potrà essere garantita una pace eterna. D'altra parte, le controversie di una ragione semplicemente dogmatica, – unilaterale e parziale –, ci costringono a cercare la pace proprio in una critica di questa ragione stessa, e in una legislazione fondata su tale critica, vale a dire, la legislazione dell'universale ragione umana. Venti anni più tardi, Kant scrive l'*Annuncio della prossima conclusione di un trattato per la pace perpetua in filosofia*<sup>17</sup>, nel quale ribadisce

<sup>15</sup> Per un'analisi critica dello stile e delle strategie retoriche dello scritto si veda W. Goetschel, *Kritik und Frieden: Zur literalischen Strategie der Schrift 'Zum ewigen Frieden'*, in *Proceedings of Eighth International Kant Congress*, Memphis 1995, vol. II, pp. 821-827.

<sup>16</sup> *KrV*, III, p. 491; tr. it., p. 744.

<sup>17</sup> Lo scritto fu pubblicato nel 1796 nella «Berlinerische Monatsschrift», con il titolo *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie* (KGS, XXVIII, pp. 485-504).

la convinzione che la pace perpetua in filosofia può venire assicurata solo attraverso il metodo della critica. Una pace che ha peraltro il merito,

di mantenere sempre deste, attraverso l'offensiva, le forze del soggetto minacciato da un apparente pericolo, e di favorire per giunta, tramite la filosofia, il disegno della natura di animare continuamente il soggetto e di tenerlo lontano dal sonno della morte<sup>18</sup>.

È bene notare che lo stato di pace non si identifica, qui, con la fine dei conflitti, bensì con uno stato in cui i conflitti verranno risolti attraverso il ricorso alla sentenza del tribunale dell'universale ragione umana.

Con il trattato sulla *Pace perpetua* Kant tenta di edificare, in campo politico, una condizione di pace e di sicurezza internazionale. L'occasione della pubblicazione del trattato sembra essere stata offerta dalla pace di Basel, conclusasi il 5 aprile 1795 tra la Prussia e la Repubblica francese<sup>19</sup>.

Esiste una lunga tradizione di letteratura pacifista<sup>20</sup>, ma Kant non sembra essere stato influenzato dai quattro grandi autori di progetti di pace perpetua del XVII secolo, Émeric Crucé, il duca di Sully, Jean Amos Comenius e William Penn<sup>21</sup>. E neppure può aver conosciuto i *Principles of International Law* di Jeremy Bentham che furono pubblicati postumi solo nel 1843. Notevole influenza sul progetto di pace di Kant hanno esercitato invece sia Charles-I. Castel abbé de Saint Pierre, il quale tra il 1713 e il 1717 aveva redatto un *Project pour rendre la paix perpétuelle en Europe*<sup>22</sup>, sia Rousseau, che di quest'ultimo aveva pubblicato nel 1761 un *Estratto* e nel 1782 un *Giudizio*. Kant conosceva Saint Pierre prima ancora dell'uscita dell'*Estratto* di Rousseau<sup>23</sup>, forse attraverso Leibniz, ma resta da chiarire se lo avesse mai letto direttamente.

<sup>18</sup> V. VIII, p. 416; tr. it., pp. 280-1.

<sup>19</sup> Si trattò di un evento importante che sancì, di fatto, il riconoscimento da parte degli Stati assoluti della repubblica rivoluzionaria francese.

<sup>20</sup> Per un inquadramento storico rimando al saggio di A. Burgio, *Per una storia dell'idea di pace*, in I. Kant, *Per la pace perpetua*, Prefazione di S. Veca, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 109-153; si veda, inoltre, la voce 'Friede' di W. Janssen in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett, Stuttgart 1957.

<sup>21</sup> I titoli delle loro opere sono rispettivamente: *Le nouveau Cynee* (1623), *Le Grand Dessein* (1662), *Panegersia* (1666), *Essay toward the Present and the Future Peace of Europe* (1693). Per un'analisi dei progetti di pace dall'antichità al XIX secolo, si vedano T. Ruyssen, *Les sources doctrinales de l'internationalisme*, P.U.F., Paris 1954-61 e D. Archibugi-F. Voltaggio, *Introduzione a Filosofi per la pace*, Editori Riuniti, Roma 1999, pp. XI-LXV.

<sup>22</sup> Charles-I. Castel de Saint Pierre, *Project pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713-1717); tr. it. di D. Archibugi e F. Voltaggio, *Filosofi per la pace*, cit., pp. 37-107.

<sup>23</sup> La *Refl.* n. 2116 (XVI, p. 241) è datata da Adickes tra il 1752 e il 1756. Nelle note manoscritte ai suoi primi corsi di logica (1755/56), Kant menziona a più riprese l'abate di Saint Pierre cui fa riferimento anche nelle *Refl.* n. 1501 (XV, p. 790), n. 1524 (XV, p. 898), e n. 3157 (XVI, p. 686). Kant allude all'*Estratto* di Rousseau nella *Refl.* n. 1354 (XV, p. 591).