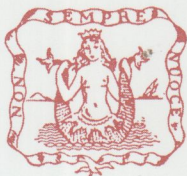


SAGGI BIBLIOPOLIS

DOMENICO LOSURDO

AUTOCENSURA E COMPROMESSO
NEL PENSIERO POLITICO DI KANT



BIBLIOPOLIS

Considerato da non pochi dei suoi contemporanei come un «democratico radicale», Kant è stato in seguito stilizzato da una radicata e composita tradizione interpretativa a teorico dell'obbedienza all'autorità costituita, e questo a causa della sua negazione del diritto di resistenza. Punto di partenza della presente ricerca è proprio tale negazione: essa, mentre rassicurava le corti tedesche, al tempo stesso permetteva di affermare l'irreversibilità della Rivoluzione francese; la rivolta vandeana in atto contro la nuova Francia non aveva maggior titolo di legittimità di un'improbabile sollevazione rivoluzionaria contro il potere monarchico e feudale in Germania, e l'autorità degli Hohenzollern in Prussia non era più consacrata di quanto lo fosse l'autorità di Robespierre e degli altri giacobini che la propaganda reazionaria si affannava a dipingere coi colori più foschi.

Emerge qui con chiarezza la ricercata «ambiguità», la «doppiezza» di Kant, costretto a un logorante esercizio di autocensura, a una continua dissimulazione, tormentosa anche sul piano morale, per sfuggire al controllo delle autorità di censura e del potere politico.

C'è da aggiungere che, in un modo o nell'altro, l'autocensura finisce inevitabilmente col configurarsi anche come una forma di compromesso col potere dominante. In questo quadro si procede a una rilettura del pensiero politico di Kant; ché, se è sufficientemente noto il difficile rapporto del filosofo con la censura, non sembra sia stata finora indagata la connessione tra «persecuzione e arte dello scrivere»; ma forse è solo questa indagine che può permetterci di sbarazzarci dell'oleografia tradizionale, per collocare Kant in una luce nuova, più umanamente drammatica e inquietante.

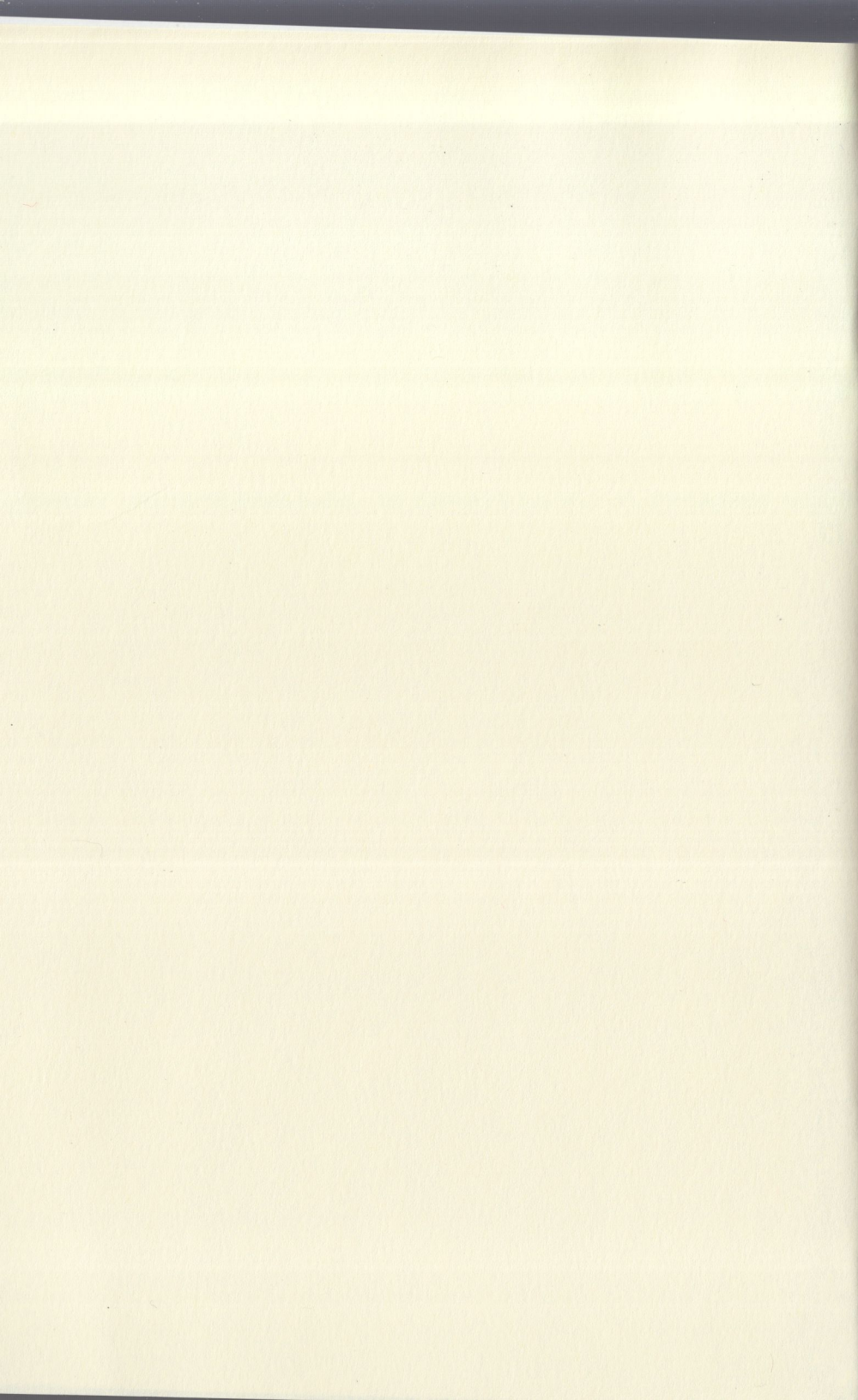
Domenico Losurdo (1941) è ordinario di Storia della filosofia presso l'Università degli Studi di Urbino. Il suo lavoro è caratterizzato dall'impegno a intrecciare ricostruzione storica e riflessione filosofica. Tra le sue pubblicazioni, alcune tradotte in più lingue, ricordiamo: *Democrazia o bonapartismo* (Bollati Boringhieri, Torino 1997²); *Hegel e la libertà dei moderni* (Editori Riuniti, Roma 1999²); *Il peccato originale del Novecento* (Laterza, Roma-Bari 1999²); *Il revisionismo storico. Problemi e miti* (Laterza, Roma-Bari 2002⁵); *Nietzsche, il ribelle aristocratico* (Bollati Boringhieri, Torino 2004²); *Controstoria del liberalismo* (Laterza, Roma-Bari 2006³); *Il linguaggio dell'Impero* (Laterza, Roma-Bari 2007). Ha curato anche gli *Scritti storici e politici* di Hegel (Laterza, Roma-Bari 1997) e il *Manifesto del partito comunista* di Marx e Engels (Laterza, Roma-Bari 2006⁶).

€ 25,00

ISBN 978-88-7088-516-3



9 788870 885163



Saggi Bibliopolis

Litterae Italicae 93 Saggi Patavini

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

AUTOCENSURA E COMPROMESSO
NEL PENSIERO POLITICO DI KANT



IBLIOTOPUS

Intorno all'anno per gli studi filosofici

DOMENICO LOSURDO

INDICE

AUTOCENSURA E COMPROMESSO
NEL PENSIERO POLITICO DI KANT

1. Kant e la rivoluzione francese	31
2. Monarchia assoluta, reazione feudale e diritto di resistenza	43
3. Violenza rivoluzionaria e sovranità popolare	49
4. I diritti del popolo	58
5. <i>Quis pulchritudo?</i> e <i>Quis cogebat?</i>	62
6. Fichte, Kant e il diritto di resistenza	67
7. Dalla Rivoluzione inglese alla Rivoluzione Francese	74
8. La Rivoluzione francese provoca un ripensamento	86
9. Rivoluzione Francese, Terrore e diritto di resistenza	94
10. Obbedienza cristiana e nuovo potere rivoluzionario	103
11. Scivolamento verso la tirannia della rivoluzione	117
12. Kant, la critica e la rivoluzione	127



BIBLIOPOLIS

Prima edizione (1983) nella "Serie Studi" dell'Istituto Italiano per gli
Studi Filosofici

Proprietà letteraria riservata

ISBN 9788870885163

Copyright © 2007

by «Bibliopolis, edizioni di filosofia e scienze»

Napoli, via Arancio Ruiz 83

<http://www.bibliopolis.it>

info@bibliopolis.it

INDICE

Avvertenza	p.	3
Kant politico e la sua storia: Introduzione	»	5
I. «Doppiezza» della negazione kantiana del diritto di resistenza		
1. Diritto di resistenza e rivolta vandeana	»	31
2. Monarchia assoluta, reazione feudale e diritto di resistenza	»	43
3. Violenza rivoluzionaria e sovranità popolare	»	49
4. I diritti del popolo	»	58
5. <i>Quis judicabit?</i> e <i>Quis cogebit?</i>	»	62
6. Fichte, Kant e il diritto di resistenza	»	67
7. Dalla Rivoluzione inglese alla Rivoluzione Francese	»	74
8. La Rivoluzione francese provoca un ripensamento	»	86
9. Rivoluzione Francese, Termidoro e diritto di resistenza	»	94
10. Obbedienza cristiana e nuovo potere rivoluzionario	»	103
II. Sconvolgimenti naturali casistica e giustificazione della rivoluzione		
1. Inondazioni, terremoti e rivoluzioni	»	117
2. Kant, la casistica e la rivoluzione	»	122

III. Rivoluzione, censura e crittografia

1. Carattere allusivo del discorso kantiano p. 131
2. La difesa della «Rivoluzione cristiana»
come difesa della Rivoluzione francese » 140
3. *Liberté, Egalité...* e «indipendenza!» » 152
4. *Per la pace perpetua*: utopia e propaganda
rivoluzionaria » 165
5. Il processo ai regicidi: Kant pubblico
ministro o avvocato difensore? » 179
6. Riforma dall'alto e responsabilità del potere » 188

IV. Kant segreto?

1. Censura, autocensura, dissimulazione » 197
2. Tre tipi di compromesso con la censura
e il potere » 214
3. Intellettuali, potere e «accomodamento» » 237

Indice dei nomi » 247

AVVERTENZA

Gli scritti più frequentemente citati sono stati così siglati: I: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*; W: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*; R: *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*; DC: *Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*; PP: *Zum ewigen Frieden*; MC: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*; C: *Streit der Fakultäten*; A: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*; L: *Briefwechsel*.

In assenza di sigle, il riferimento è al *Nachlass*. I numeri romani e arabi rimandano al volume e alla pagina dell'edizione curata dall'Accademia delle Scienze, in caso di necessità indicato con la sigla Ak. Per le citazioni dalla «*Berlinische Monatsschrift*», per i contributi che non siano di Kant, usiamo la sigla bm seguita dall'indicazione dell'anno e del numero del volume. La traduzione è sempre stata ricontrollata sull'originale tedesco, a cui esclusivamente si rinvia, allo scopo di non appesantire troppo l'esposizione. Sono state tuttavia utilizzate le tr. it. contenute in I.K., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di G. Solari e G. Vidari, edizione postuma a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Torino 1965²; I.K., *Lo Stato di diritto*, a cura di N. Merker, Roma 1973 e I.K., *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di A. Poggi, edizione riveduta a cura di M. M. Olivetti, Roma-Bari 1980. Opere e traduzioni meno frequentemente utilizzate vengono citate in nota; anche in questo caso non si dà notizia delle eventuali modifiche apportate alla traduzione.

III. Rivoluzione, censura e eritografia

1. Carattere allusivo del discorso kantiano	p. 131
2. La difesa della «Rivoluzione cristiana» come difesa della Rivoluzione francese	» 140
3. <i>Liberté, Égalité...</i> e «indipendenza»	» 152
4. <i>Per la pace perpetua</i> : utopia e propaganda rivoluzionaria	» 165
5. Il processo ai rezi: Kant pubblico	

Questo lavoro non sarebbe stato possibile senza la generosa disponibilità e collaborazione della Bayerische Staatsbibliothek di München, della Biblioteca Universitaria di Urbino e soprattutto della Universitätsbibliothek di Tübingen: a esse vada il mio ringraziamento, così come ai professori Pasquale Salvucci, Livio Sichirolo e Valerio Verra che hanno voluto seguire e incoraggiare questo mio lavoro.

Ripubblico, a oltre vent'anni dalla sua prima apparizione, un libro che ha avuto una sua fortuna (è stato anche tradotto in tedesco e in francese). Ho preferito non apportare alcun cambiamento: ho solo aggiornato in un paio di casi il rinvio ad altri miei studi, segnalando tra parentesi quadre l'edizione più recente. Per il resto mi sono limitato all'ovvia correzione dei refusi e delle sviste, avvalendomi della collaborazione della dott.ssa Cinzia Romagnoli, che qui ringrazio.

KANT POLITICO E LA SUA STORIA:

INTRODUZIONE

1. «I nostri filosofi classici sono stati decisamente superiori ai nostri poeti classici, per il fatto che neppure durante il Terrore hanno volto le spalle alla rivoluzione borghese». È un riconoscimento tanto più significativo in quanto espresso da una personalità che aveva un'alta opinione anche sul piano politico della poesia classica tedesca, considerata non come un semplice «fenomeno letterario», ma come espressione dell'«incipiente lotta d'emancipazione della borghesia tedesca». Quando Mehring procede a tale celebrazione della filosofia classica tedesca, certamente pensa anche a Kant. A conferma del giudizio appena visto, il grande critico riporta l'esempio di Klopstock: tra i primi a entusiasinarsi per la Rivoluzione francese, il poeta finisce poi col cantare Charlotte Corday, l'assassina di Marat!¹. Ebbene, in quello stesso periodo di tempo, Johann Benjamin Erhard, discepolo di Kant e, come vedremo meglio in seguito, in ottimi rapporti col maestro, «deplorando la morte di Marat, del valoroso, dell'onesto Marat, si meravigliava che la Montagna non avesse fatto torturare l'omicida»!².

¹ F. G. Klopstock, 1903, in F. MEHRING, *Gesammelte Schriften*, a cura di T. Höhle, H. Koch e J. Schleifstein, Berlin 1961 e sgg., vol. X, p. 8 e p. 11. La celebrazione che Klopstock fa di Charlotte Corday è contenuta nell'ode *Mein Irrtum*: la precedente celebrazione della Rivoluzione francese è testimoniata da numerose odi, a cominciare da *Die Etats Généraux*, composta ancor prima della presa della Bastiglia.

² Così c'informa una lettera di Baggesen a Reinhold (Norimberga, 4/VIII/1793), riportata in J. B. ERHARD, *Ueber das Recht des Volkes zu einer Revolution*, a cura di H. G. Haasis, München 1970, tr. it. *Sul diritto del popolo a una rivoluzione e altri scritti*, Rimini-Firenze 1971, p. 13.

Mehring, che pure nel fuoco della polemica, contro coloro che predicavano «il ritorno a Kant», in un processo a ritroso non solo da Hegel ma anche da Marx, si lascia andare ad alcuni giudizi eccessivamente severi e anche ingiusti nei confronti del filosofo di Königsberg, riconosce tuttavia che alla Rivoluzione francese Kant «è rimasto fedele anche dopo il Terrore»³. Libero dai condizionamenti della polemica contro i neo-kantiani, qualche decennio prima Engels aveva potuto tranquillamente inserire Kant tra i progenitori del socialismo, accanto, per quanto riguarda la Germania, a Fichte e a Hegel⁴: la rivendicazione al proletariato dell'eredità della rivoluzione borghese era anche la rivendicazione dell'eredità di una filosofia che, a partire da Kant, in Germania aveva rispecchiato sul piano teorico i colossali sconvolgimenti che stavano cambiando il volto della Francia e del mondo. Del resto, già il giovane Marx aveva definito la «filosofia di Kant» come «la teoria tedesca della Rivoluzione francese»⁵.

Ecco: è proprio questo legame che, nella seconda metà dell'Ottocento, i liberal-nazionali, che pure si atteggiavano a neo-kantiani, sono impegnati prima a contestare e poi a rimuovere. Possiamo prendere le mosse da Haym il quale, in una lettera del 1863, dichiara di considerare Kant come il filosofo «più grande che sia mai vissuto»⁶. Eppure era stato lo stesso direttore dei «Preussische Jahrbücher» – non si perda di vista il ruolo eminentemente politico di Haym – a lamentare la mancanza in Germania di un Burke, e cioè di una solida tradizione di pensiero conservatrice, e a condannare, a causa della simpatia e della partecipazione manifestata nei confronti del «culto pratico-fanatico della ragione» che celebrava i suoi fasti

³ Immanuel Kant, 1904, in G. S., cit., vol. XIII, p. 52.

⁴ Si veda la prefazione alla prima edizione tedesca, 1882, dell'opuscolo *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, in MARX-ENGELS, *Werke*, Berlin 1955 e sgg., vol. XIX, p. 188.

⁵ *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*, 1842, in MARX-ENGELS, *Werke*, cit., vol. I, p. 80.

⁶ Lettera a Karl Twesten (Halle 5/VI/1863), in *Ausgewählter Briefwechsel Rudolf Hayms*, a cura di H. Rosenberg, Berlin und Leipzig 1930, p. 212.

Oltrereno, la filosofia classica tedesca nel suo complesso, compreso Kant: quest'ultimo viene inserito esplicitamente tra gli ingenui *claqueurs* della Rivoluzione francese, affetti da «idealismo» e da «verginità politica».

È una presa di posizione contenuta in *Hegel e il suo tempo*⁷. Siamo dunque nel 1857. Ancora l'anno dopo, Haym sottolinea la necessità di rompere coi «teorici dello Stato provenienti dalla scuola di Rousseau e di Kant», troppo poco rispettosi, anzi per nulla rispettosi, dei «dati di fatto storici», cioè dell'ordinamento politico e sociale esistente⁸. Fin quando si trattava di combattere contro le «astrazioni» rivoluzionarie del 1848, poteva essere utile per i liberal-nazionali contestare in modo esplicito l'entusiasmo che per le idee del 1789 aveva manifestato anche Kant; ma, una volta definitivamente esorcizzato lo spettro della rivoluzione, una volta delineatasi l'ascesa irresistibile di Bismarck, al fine di liquidare definitivamente qualsiasi residua velleità democratica e giacobina, era preferibile il silenzio su un capitolo spiacevole della storia culturale tedesca. La lettera già citata di Haym del 1863 si esprime ormai con un'ammirazione senza riserva nei confronti di Kant: la rimozione ha preso il posto dell'aperta contestazione.

La rimozione diventa ancora più evidente in Treitschke. Il collaboratore e poi successore di Haym nella direzione dei «Preussische Jahrbücher» denuncia a sua volta con forza il «radicalismo cosmopolita» che invade la Germania al momento dello scoppio della Rivoluzione francese, ma tace del ruolo di Kant, alla cui filosofia dichiara anzi che è necessario ritornare⁹. È un tentativo di reinterpretazione in chiave «moderata» della filosofia classica tedesca nel suo complesso: «Tra i nostri grandi pensatori non si trova alcuna traccia di quell'accanimento fanatico che deforma le teste audaci di popoli

⁷ *Hegel und seine Zeit*, 1857 (ristampa anastatica Darmstadt 1974), p. 32.

⁸ Lettera a R. v. Mohl (Halle 16/VI/1858), in *Ausgewählter Briefwechsel...*, cit., p. 159.

⁹ H. v. TREITSCHKE, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, Leipzig 1879-1894, vol. I, p. 118 e vol. IV, p. 483.

non liberi»¹⁰. Il radicalismo e il giacobinismo sono estranei alla più autentica tradizione culturale e filosofica tedesca. Anzi, in Germania è il popolo nel suo complesso a essere estraneo alle insane passioni rivoluzionarie che devastano la vita politica e culturale d'Oltretreno. I «concetti di libertà dei Germani» – dichiara Treitschke – attribuiscono troppo valore all'individuo per tollerare il culto astratto della totalità statale proprio dei giacobini; e poi nel popolo tedesco non c'è traccia di acuti contrasti di classe¹¹.

In tali condizioni che spazio potrebbe mai esserci per la rivoluzione e le passioni rivoluzionarie? E se, nonostante tutto, in alcune circostanze fanno capolino i toni giacobini, come nel caso dei giovani hegeliani, è chiaro che si tratta di un semplice contagio dell'«apolide radicalismo giudaico-francese»¹². È, così che la sinistra hegeliana viene privata, almeno nelle sue punte più avanzate, del diritto di cittadinanza nella cultura tedesca. Non potendo essere Kant considerato estraneo alla tradizione nazionale tedesca, non restava ai nazional-liberali che considerare estraneo a Kant ogni motivo sia pur vagamente rivoluzionario e giacobino.

2. Sulla sponda opposta, impegnata a fondo com'era nella lotta contro il tentativo di rifondazione in chiave giusnaturalistica ed etica, kantiana, del socialismo, o addirittura di sostituzione di Kant a Marx, la socialdemocrazia rivoluzionaria era essa stessa interessata a mettere in rilievo i limiti politici del solitario filosofo di Königsberg. Abbiamo citato la posizione di Mehring, che però è il più equilibrato e maturo; ben più pesantemente pesano su altri rappresentanti della socialdemocrazia le necessità immediate della lotta politica. Basti citare per tutti l'esempio di Lafargue che liquidava Kant come un «sostista borghese»¹³. Se questo è il giudizio del genere di Marx, di

¹⁰ *Die Freiheit*, 1861, in *Historische and politische Aufsätze*, Leipzig 18865, vol. III, p. 22; il saggio fu originariamente pubblicato sui «Preussische Jahrbücher».

¹¹ Ivi, p. 6 e p. 22.

¹² *Deutsche Geschichte...*, cit., vol. IV, p. 486.

¹³ Il giudizio del «compagno Lafargue» è riportato da Mehring, che cerca di ridimensionarne la portata; cfr. *Immanuel Kant*, cit., p. 39.

una personalità cioè che pure avrà in qualche modo avvertito nella cerchia famigliare l'eco del tema della rivendicazione al proletariato dell'eredità della filosofia classica tedesca, è facile comprendere a che punto fosse giunta la degradazione dell'immagine del filosofo di Königsberg.

In questo senso aveva ragione Vorländer, allorché notava che i due opposti «partiti» – si tratta come abbiamo visto dei liberal-nazionali e della socialdemocrazia – erano d'accordo nel porre in modo ultimativo l'alternativa: «Marx o Kant?»; un'alternativa che non poteva non riempire di amarezza quel «socialista kantiano» che era Vorländer. Ma, lasciando da parte i sentimenti, quello che qui ci preme sottolineare è quanto negativamente il dilemma pesasse sull'immagine di Kant: qualunque fosse il corno che si sceglieva, la conseguenza era sempre il drastico ridimensionamento, o addirittura la cancellazione, dei motivi rivoluzionari presenti in una filosofia ormai vista, in senso positivo o negativo, come una sorta di diga contro l'avanzante marea proletaria.

Si potrebbe allora pensare che proprio i «socialisti kantiani» fossero in condizioni ideali per rendere giustizia al filosofo di Königsberg; e, in effetti, alcune fra le ricerche più penetranti a lui dedicate sono opera proprio di Vorländer, come avremo modo di vedere nel corso del nostro lavoro. Tuttavia le contingenze politiche immediate condizionano in modo pesantemente negativo anche il lavoro storiografico di quello che finiva ormai per configurarsi come un terzo «partito», il partito della conciliazione tra Kant e Marx, «centrista» anche sul piano politico. Certamente, autori come Vorländer avevano interesse a rimettere in discussione l'immagine in chiave angustamente moderata e conservatrice del filosofo di Königsberg: il loro sforzo, però, era teso soprattutto a celebrarne la dottrina morale, chiamata per la sua purezza e sublimità, a fondare l'ideale di una superiore comunità di uomini, e cioè il socialismo; non avevano invece interesse a insistere in modo particolare sul legame tra Rivoluzione francese e prese di posizione politica del filosofo da loro studiato. Infatti, tale nesso, se era suscettibile di rimettere in discussione i *clichés* moderati, rischiava di collocare nell'ambito sì della lotta rivoluzionaria,

ma della lotta rivoluzionaria della borghesia, quel filosofo che, grazie alla sua etica, metastoricamente concepita e trasfigurata, doveva essere chiamato a fondare la comunità socialista. E, infatti, l'appunto principale che Vorländer fa a Marx e a Engels è quello di giudicare Kant «quasi solo dal punto di vista storico», dal punto di vista della «storia delle classi»¹⁴.

Ma il processo di sublimazione dell'etica kantiana pesava negativamente – sempre sul piano interpretativo, ché qui prescindiamo dagli aspetti più specificamente politici – per il fatto che ostacolava la comprensione fino in fondo delle tecniche e dei patteggiamenti linguistici cui Kant era costretto, per poter eludere la censura. Come si poteva attribuire un atteggiamento men che sincero e leale a un filosofo che aveva elaborato un'etica così sublime, un'etica chiamata a regolare i rapporti tra gli uomini non solo nell'ambito della società esistente, ma anche della futura società socialista? Così finiva per chiudersi il cerchio attorno a Kant ormai etichettato come suddito fedele e insospettabile della Prussia; un'etichetta che i liberal-nazionali gli affibiavano per ricordare agli immemori il suo rispetto dell'ordine costituito, la socialdemocrazia per sottolineare i suoi insuperabili limiti di moderatismo e conservatorismo, e infine i «socialisti kantiani» per celebrare in eterno la sua sincerità e grandezza morale.

C'è un'ultima osservazione da fare sempre a proposito delle distorsioni storiografiche sviluppatesi sul solco del «socialismo kantiano». Nello sforzo di liberare il marxismo da ogni incrostazione «blanquista» e giacobina, Bernstein procede a una denuncia dell'eredità hegeliana. Se Marx ed Engels «sono passati impassibili accanto all'errore più grossolano del blanquismo, la colpa ricade in primo luogo sulla componente

¹⁴ K. VORLÄNDER, *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, Tübingen 1926² (la prima edizione è del 1911), pp. 276-280, *passim*. Ma già in precedenza Vorländer aveva pubblicato *Kant und der Sozialismus*, Berlin 1900, su cui si veda la recensione del Mehring su «Die neue Zeit»; G. S., cit., vol. XIII, pp. 187-192. Per uno sguardo d'insieme sul «ritorno a Kant» a partire dalla seconda metà dell'Ottocento (non vengono esaminati però gli aspetti politici del problema), si veda A. GUERRA, *Introduzione a Kant*, Roma-Bari 1980, pp. 238-252.

hegeliana della loro teoria». Contro i guasti della «dialettica hegeliana» non resta che evocare «lo spirito del grande filosofo di Königsberg»; sì, «alla socialdemocrazia occorre un Kant», s'intende in funzione anti-blanquista e anti-giacobina¹⁵. Era ormai assodato, giunti a questo punto non della ricerca storiografica, ma del dibattito politico, che il teorizzatore dell'imperativo categorico non poteva non aver condannato il Terrore con tutte le sue forze. È un risultato che diviene ancora più incontrovertibile dopo lo scoppio della Rivoluzione d'Ottobre: l'«esaltazione della forza creativa della violenza brutale» ispira i suoi protagonisti, i quali vengono richiamati a maturare un senso più profondo dell'«etica»¹⁶. Il pensiero corre naturalmente, ancora una volta a Kant il quale, dopo che sul Terrore giacobino si è proiettata l'ombra del terrore bolscevico, è diventato... anti-bolscevico, prima ancora che anti-giacobino, o meglio, è inconfutabilmente anti-giacobino, perché non può non essere anti-bolscevico!

3. Ormai il «kantismo» di Bernstein si è appiattito su quello dei liberal-nazionali. In quello stesso 1899, in cui appariva la prima edizione dell'opera in questione del Bernstein, il nostro Labriola s'interrogava in questi termini sul sedicente ritorno a Kant: «Ma quale Kant? Quello della privatissima vita privata del signor *Philister* di Königsberg? – o quell'altro autore rivoluzionario di scritti sovversivi, che parve a Heine un altro degli eroi della *grande rivoluzione*?»¹⁷. A formulare tale interrogativo era una personalità che già alcuni decenni prima, appena diciannovenne – come lui stesso amava poi ricordare in una lettera a Engels – aveva duramente preso posizione contro il «ritorno a Kant»¹⁸, ma che non si poteva in alcun modo

¹⁵ *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart 1899, tr. it. di E. Grillo, con intr. di L. Colletti, col titolo di *Socialismo e democrazia*, Bari 1968, p. 70 e 265.

¹⁶ Si veda l'*Epilogo* aggiunto alla seconda edizione, 1920, dell'opera, tr. it. in *Socialismo e democrazia*, cit., p. 284.

¹⁷ *A proposito della crisi del marxismo*, in A. L., *La concezione materialistica della storia*, a cura di E. Garin, Bari 1969², p. 167.

¹⁸ Rivolgendosi bruscamente a Zeller, Labriola esclamava: «Non si

definire un anti-kantiano. Certo, aveva consigliato Vorländer a «non rinchiudere vino nuovo in vecchie botti»¹⁹, cioè, fuor di metafora, a non ripercorrere a ritroso il percorso da Marx a Kant, a non ridurre il primo al secondo. Ma era stato lo stesso Labriola a presentarsi a Engels come un intellettuale «pervenuto alla convinzione di professare pubblicamente il socialismo come propria vocazione» proprio partendo «dalle altezze della filosofia morale di Kant», e passando poi attraverso lo studio di Hegel (oltre che di Herbart)²⁰.

Labriola, che istituisce una linea di continuità, nello sviluppo del giusnaturalismo, «dai precursori di Grozio fino a Rousseau, a Kant e alla costituzione del 1793»²¹, formulando in polemica coi neo-kantiani l'interrogativo già visto («Ma quale Kant?») dimostrava l'inconsistenza dell'alternativa («Marx o Kant?») che i socialisti neo-kantiani avevano sì denunciato ma che, a causa della loro pretesa di «rinchiudere vino nuovo in vecchie botti», di fatto avevano contribuito a porre. Si trattava di scegliere, secondo la lucida analisi di Labriola, non tra Marx e Kant, bensì tra Kant e Kant, tra il «filisteo» a cui i liberal-nazionali avevano ridotto il grande filosofo e il rivoluzionario visto e celebrato dal giovane Heine come il *pendant* tedesco di Robespierre. Si trattava inoltre di recuperare Kant, non, come pretendeva Vorländer, sciogliendo o allentando i legami del filosofo col suo tempo, per farne l'autore di una morale di una sublime astrattezza metastorica, ma individuandolo come uno dei momenti più avanzati della grande stagione rivoluzionaria della borghesia, di cui il movimento operaio e socialista rivendicava l'eredità teorica e politica.

nasconde sotto il nome di Kant!»: si veda ora il manoscritto nell'edizione critica delle opere curata da L. Dal Pane, *Una risposta alla Prolusione di Zeller*, in A. L., *Scritti e appunti su Zeller e su Spinoza (1862-1868)*, Milano 1959, p. 47. (Il manoscritto inedito - di questo si tratta - era stato già pubblicato dal Croce col titolo *Contro il «ritorno a Kant» propugnato da Eduardo Zeller*, 1862, in A. L., *Scritti vari e inediti di filosofia e politica*, Bari 1906, pp. 1-33; si veda anche la lettera a Engels del 14/III/1894, in A. L., *Lettere a Engels*, Roma 1949, p. 142.)

¹⁹ A riferirlo è lo stesso Vorländer, cfr. *Kant und Marx...*, cit., p. 276.

²⁰ Lettera dell'aprile 1890, in *Lettere a Engels*, cit., p. 2.

²¹ *In memoria del Manifesto dei comunisti*, 1895, in A. L., *La concezione...*, cit., p. 48.

Ecco dunque il senso del richiamo alla lettura di Heine. Ma i liberal-nazionali, che nella cultura tedesca avevano già portato a termine la rimozione dell'entusiasmo di Kant per la Rivoluzione francese, non potevano non circondare Heine col silenzio e la più aspra condanna. Haym, che nel 1870 dedica uno studio documentatissimo alla scuola romantica, non cita neppure una volta quello Heine che pure di tale tema si era intensamente occupato e che, non a caso, nel corso dell'analisi della cultura del suo tempo, tracciando il parallelismo tra Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca, aveva paragonato Kant a Robespierre²².

Questo parallelismo e questo paragone Treitschke doveva comunque aver ben presente allorché accusa Heine di non aver capito nulla della «severa eticità della dottrina dei doveri di Kant» e di aver «con superficialità» considerato «la filosofia tedesca semplicemente come una forza della distruzione e della dissoluzione». Per avere un'idea dell'immagine che Treitschke diffonde di Kant e della filosofia classica tedesca, basta dare uno sguardo al campionario delle accuse che, a difesa del buon nome dell'uno e dell'altra, lo storico liberal-nazionale rivolge contro Heine: «rabbioso odio anti-cristiano», «sensualismo» e immoralità: «tra le sue mani tutto diventò impuro» (nuova allusione alla violata purezza di Kant e della filosofia classica tedesca). Infine, il colpo di grazia: anche sul piano più propriamente artistico, il poeta era capace di produrre solo opere di scarso respiro, «dato che la composizione artistica in grande stile riesce per lo più solo alla forza massiccia degli Ariani»²³. L'operazione già notata, con cui Treitschke negava il diritto di cittadinanza nella cultura tedesca ai giovani hegeliani, risultava particolarmente facile nei confronti di Heine che, disgraziatamente per lui, era ebreo.

²² R. HAYM, *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, 1870 (ristampa anastatica Darmstadt 1977); per quanto riguarda Heine, si veda la conclusione di *Zur Geschichte der Religion and Philosophie in Deutschland*. Su questo tema in Heine si veda E. RAMBALDI, *Le origini della sinistra hegeliana*, Firenze 1966, pp. 15-60.

²³ *Deutsche Geschichte...*, cit., vol. IV, p. 419 e 421, *passim*.

Ormai Kant (e la filosofia classica tedesca) avevano acquistato una solida, anzi «massiccia», rispettabilità borghese e filisteica, una rispettabilità da cui purtroppo non sarebbe risultato tanto facile liberarli. Lo stesso Dilthey, pur decisamente più equilibrato dei suoi compagni di partito, opera nel 1890 questa significativa distinzione: sì, Kant si occupa della Rivoluzione francese con «entusiasmo», ma solo in quanto studioso, mentre «il suo cuore e le sue convinzioni sono con Federico il Grande, col codice nazionale prussiano (*Landrecht*), con la filantropica educazione tedesca»²⁴.

Nel difendere la filosofia classica tedesca nel suo complesso dall'accusa di sovversivismo, al tempo stesso, con Haym, i liberal-nazionali procedevano alla liquidazione di Hegel. Ma ciò comporta anche la liquidazione di quell'immagine di Kant (e della filosofia classica tedesca in genere) come *pendant* teorico della Rivoluzione francese che, prima ancora di essere consacrata da Heine, era emersa già dalla pagina di Hegel: «Nella filosofia di Kant, di Fichte, di Schelling si assomma e si esprime nella forma del pensiero la rivoluzione, cui negli ultimi tempi lo spirito è pervenuto in Germania: la serie di queste filosofie costituisce il cammino per cui il pensiero si è avviato. A questa grande età della storia mondiale, della cui essenza più intima ci offre il concetto la filosofia della storia, hanno partecipato soltanto due popoli, il tedesco e il francese...». Per quanto riguarda più specificamente Kant, Hegel gli riconosce il merito di aver «posto nella libertà l'assoluto», e, da questo punto di vista, l'assimila a Rousseau, il cui legame con la Rivoluzione francese viene esplicitamente sottolineato²⁵.

²⁴ *Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung*, 1890, ora in W.D., *Gesammelte Schriften*, Stuttgart-Göttingen, vol. IV, p. 308. Come Haym e Treitschke, anche Dilthey fu collaboratore dei «Preussische Jahrbücher».

²⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke in zwanzig Bänden*, ed. curata da E. Moldenhauer e K. M. Michel, sulla base dell'edizione dei *Werke* del 1832-1845, Frankfurt a. M. 1969-1979, vol. XX, p. 314 e p. 331 (tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1973, vol. III, 2, p. 268 e pp. 285-6).

Anche la «rinascita» dell'hegelismo non comportò la ripresa di quel parallelismo tra Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca che da Hegel era stato formulato. Croce, prendendo spunto proprio dal filosofo di Königsberg, osserva a questo proposito: «Se è vero che al Kant giusnaturalista risponde assai bene nel campo dei fatti la rivoluzione francese, è anche vero che quel Kant appartiene alla filosofia del secolo decimottavo, che precesse e informò quel moto politico; laddove il Kant che apre l'avvenire, il Kant della *sintesi a priori*, è il primo anello di una nuova filosofia, la quale oltrepassa la filosofia che s'incarnò nella rivoluzione francese»²⁶. Il ragionamento è singolare se non altro per l'inversione cronologica che introduce. Il Kant che, aprendo ai tempi nuovi, supera la Rivoluzione francese è l'autore della *Critica della ragion pura* che precede lo scoppio di quella medesima rivoluzione. E d'altro canto già Gramsci poteva definire «questa riserva del Croce... impropria e incongruente, poiché le stesse citazioni del Croce da Hegel mostrano che non del particolare paragone di Kant col Robespierre si tratta, ma di qualcosa di più esteso e comprensivo, del moto politico francese nel suo complesso e della riforma filosofica tedesca nel suo complesso»²⁷. Rimane comunque un punto fermo che, rispetto al dilemma («Ma quale Kant?») formulato dal Labriola e che Croce certamente doveva conoscere, anche il filosofo neo-hegeliano prende decisamente posizione non solo contro il Kant-Robespierre tramandato da Heine, ma anche, più in generale, contro il *pendant* filosofia classica tedesca (e quindi Kant) da una parte e Rivoluzione francese dall'altra, istituito per l'appunto da Hegel.

4. Neppure dunque la rinascita dell'hegelismo ha scalfito i *clichés* liberal-nazionali. Ma ora c'è da chiedersi se la ritrascrizione già vista della storia culturale tedesca non abbia finito con l'essere fatta propria, sia pure con segno rovesciato, anche da ambienti culturalmente e politicamente assai distan-

²⁶ *Conversazioni critiche*, II serie, Bari 1924², p. 294.

²⁷ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino 1975, p. 1473.

ti o agli antipodi rispetto ai liberal-nazionali. È un sospetto che emerge leggendo testi pur di grande valore: soffocato da una «metafisica dell'ordine», Kant sarebbe giunto, in taluni casi, ad assestarsi su posizioni addirittura più arretrate di quelle dei «partigiani moderati dell'assolutismo»²⁸. Nel predicare l'obbedienza incondizionata all'autorità costituita, una linea di continuità si snoderebbe da Lutero a Kant²⁹. Ma è chiaro che tale linea di continuità può essere a piacimento estesa, e viene in effetti spesso estesa fino a Hegel o addirittura fino a... Hitler! Quando si è in vena di generosità, si fa un'eccezione a favore di questo o quell'autore, ma, nel complesso, la tradizione culturale tedesca viene considerata immune da qualsiasi spunto rivoluzionario o sovversivo.

Si tratta, in ultima analisi, del punto di vista che i liberal-nazionali avevano imposto in Germania a difesa dell'ordine stabilito e a conclusione di un'intensa campagna di «normalizzazione» anche sul piano culturale. E il punto di vista che Engels decisamente respinge, allorché, si in polemica coi liberal-nazionali, ma soprattutto contro coloro che, scoraggiati dal fallimento della rivoluzione del '48, stavano finendo coll'accettare la ritrascrizione «moderata» della storia della Germania, dichiara: «Anche il popolo tedesco ha la sua tradizione rivoluzionaria». Gli esempi addotti sono in primo luogo la guerra dei contadini, ma anche le sollevazioni e le guerre di liberazione anti-napoleoniche considerate come l'inizio della rivoluzione borghese in Germania, nonché, ovviamente, la rivoluzione del '48. Soprattutto è importante che, in questo medesimo contesto, Engels sottolinea il ruolo della filosofia classica tedesca nella preparazione del socialismo scientifico, quindi della nuova grande rivoluzione che si andava delineando all'oriz-

²⁸ G. VLACHOS, *La pensée politique de Kant. Métaphysique de l'ordre et dialectique du progrès*, Paris 1962, p. 540.

²⁹ A tale proposito citiamo in particolare F. DELEKAT, *Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften*, Heidelberg 1962 (si veda in particolare a p. 336); A. PHILONENKO, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, Paris 1976 (si veda in particolare a p. 28) e del medesimo autore, *L'oeuvre de Kant*, Paris 1975-1981² (si veda in particolare il vol. II, p. 81).

zonte della storia dell'umanità³⁰. Nella tradizione rivoluzionaria del popolo tedesco così delineata, viene a inserirsi a pieno titolo quello che da Engels viene esplicitamente definita la «rivoluzione filosofica», (cioè lo sviluppo dell'idealismo da Kant a Hegel). Tale rivoluzione aveva preceduto e preparato lo scoppio della «rivoluzione politica» del 1848, così come in Francia la diffusione dell'illuminismo aveva spianato la strada agli sconvolgimenti del 1789³¹.

Se già dopo il '48 la ritrascrizione in chiave ininterrottamente moderata della storia culturale tedesca andava in Germania guadagnando terreno anche negli ambienti democratici, in dimensioni ben più grandi, e a livello europeo, il fenomeno si manifesta dopo la fondazione del Secondo Reich. Per rendersi conto dell'ombra che la vittoria del militarismo prussiano getta sull'immagine della filosofia classica tedesca e sullo stesso Kant può servire un esempio a noi vicino. Da un lato, sotto l'influenza di Heine, di cui in quegli anni andava traducendo alcune tra le più belle poesie, il Carducci riprende il paragone tra Kant e Robespierre: «E il giorno venne; e ignoti in un desio / di veritate con opposta fé / decapitaro, Emmanuele Kant, Iddio / Massimiliano Robespierre, il re». Dall'altro lato, sotto l'impressione della travolgente avanzata dell'esercito prussiano in Francia e dell'occupazione della stessa Parigi, la capitale dell'illuminismo e della rivoluzione («Cavalcata intorno a l'avel tuo Voltèro / Il diletto di Dio Guglielmo re»), Carducci esclama: «Ma il ferro e il bronzo è de' tiranni in mano; / E Kant aguzza con la sua Ragion/pura il fredd'ago del fucil prussiano, / Körner strascica il bavaro cannon»³². Il poeta e il combattente delle guerre di liberazione anti-napoleoniche viene coinvolto assieme a uno dei massimi protagonisti della

³⁰ Si veda la premessa a *Der deutsche Bauernkrieg*, 1850, in MARX-ENGELS, *Werke*, cit., vol. VII, p. 329 e la *Vorbemerkung* all'edizione del 1870 e del 1875 della medesima opera, ivi, p. 539 e p. 541.

³¹ *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 1886-1888, in MARX-ENGELS, *Werke*, cit., vol. XXI, p. 265.

³² Si veda nei *Giambi ed Epodi* il componimento XXI, *Versaglia* (vv.49-52) e il componimento XVII, *Per il LXXVIII anniversario della proclamazione della Repubblica Francese* (vv. 21-22 e 17-20).

grande stagione della filosofia classica tedesca nella condanna del Secondo Reich e della Prussia degli Hohenzollern. È appena il caso di aggiungere che tale tendenza si è ulteriormente accentuata dopo la prima e la seconda guerra mondiale, soprattutto dopo l'esperienza della barbarie del Terzo Reich...

Non che questa tendenza non sia stata contrastata efficacemente da studi seri e spesso di grande valore. Ma, ugualmente dobbiamo chiederci se è produttivo, sul piano della ricerca, spiegare una certa presa di posizione di Kant (ad esempio la negazione del diritto di resistenza), oppure i connotati morali piuttosto che politici e concretamente rivoluzionari dell'attivismo e radicalismo di Fichte, col peso del «pensiero tradizionale tedesco che preferisce la riforma alla rivoluzione, e una maturazione lenta e pacifica a realizzazioni immediate, talvolta violente»³³. Sì, è vero, già Kant parla della propensione scarsa o nulla dei Tedeschi a commettere «illegalità contro l'ordinamento esistente», della loro propensione invece a sopportare l'autorità costituita. Ma, allo stesso tempo, il filosofo parla con simpatia, come vedremo meglio in seguito, del «contagioso spirito di libertà» che caratterizza i Francesi. E inoltre vede i Tedeschi come un popolo privo di «orgoglio nazionale», non particolarmente attaccato alla patria, un popolo «cosmopolita» e aperto verso gli stranieri (A, VII, 313-319, *passim*), quindi – bisogna intendere – pronto a lasciarsi «contagiare» dallo «spirito di libertà» dilagante da Oltreoceano. Non ha molto senso voler spiegare Kant con quella tradizione teorica tedesca che lo stesso filosofo mette in discussione.

D'altro canto, successivi tragici avvenimenti hanno dimostrato che l'estraneità a qualsiasi forma di sciovinismo da Kant attribuita al popolo tedesco non era certo una caratteristica «antropologica», bensì storicamente determinata. È una lezione che crediamo valga contro ogni caratterizzazione troppo

³³ M. GUÉROULT, *Fichte et la Révolution Française*, 1939, ora in M. G., *Études sur Fichte*, Hildesheim-New York 1974, p. 197. In senso analogo, si richiamano alla «tradizione teorica tedesca» G. Duso, *Rivoluzione e legittimazione in Hegel*, o alla tesi già vista del Guérout, M. GIUBILATO, *Rivoluzione, costituzione e società nel Fichte del '93*, in AA.VV., *Il concetto di rivoluzione*, Bari 1979, p. 152 e p. 134.

sommaria e semplicistica. Ci sembra del tutto privo di senso voler vedere «in stridente contraddizione con la concezione occidentale» non solo il pensiero politico di Kant, nonché di Hegel, ma, ancora una volta, «la teoria borghese in Germania» nel suo complesso³⁴. Che la filosofia classica tedesca sia espressione di una forma di dispotismo orientale? Peraltro, a ben guardare la «concezione occidentale» di cui qui si parla non è altro che la tradizione liberale anglosassone, con particolare riferimento al Locke teorizzatore del diritto di resistenza. Ma qui diventa evidente l'assurdità di tutta un'impostazione: abbiamo visto che Haym spiega l'«infatuazione» della cultura tedesca per la Rivoluzione francese con l'assenza di un Burke, con la mancata assimilazione della lezione empiristica e «storica» fornita dalla tradizione di pensiero inglese. Una tradizione dunque la cui mancata assimilazione una volta viene invocata per spiegare la cappa di piombo conservatrice che opprimerebbe in tutta la sua estensione la storia del pensiero politico in Germania, un'altra volta per spiegare e denunciare i germi sovversivi e rivoluzionari presenti in questa medesima storia.

Rispetto a certi moderni interpreti di Kant o Hegel ci sembra comunque avesse ragione Haym: perché mai dovrebbe essere considerata più ricca di fermenti rivoluzionari, rispetto a quella tedesca, la tradizione politica e culturale inglese? Oggi, per quanto riguarda la Germania, alla guerra dei contadini, alla filosofia classica tedesca e alla rivoluzione del '48, si potrebbe almeno aggiungere la rivoluzione del 1918 con cui fu rovesciata la dinastia degli Hohenzollern. Ed è un dato di fatto che, per quanto riguarda il periodo storico che più direttamente c'interessa ai fini della comprensione del pensiero di Kant, la discriminante tra amici e avversari della Rivoluzione francese coincideva con la discriminante tra critici e apologeti del patrimonio politico e culturale dell'Inghilterra. In altre parole, alla fine del

³⁴ H. MANDT, *Tyrannislehre und Widerstandsrecht. Studien zur deutschen politischen Theorie des 19. Jahrhunderts*, Darmstadt 1974, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, a cura di Z. Batscha, Frankfurt a. M. 1976, p. 293.

Settecento i germi rivoluzionari penetrano nella cultura tedesca solo nella misura in cui viene messa in discussione quella «concezione occidentale» che, nella visione di certi interpreti odierni, finisce col configurarsi come una sorta di tribunale suscettibile di mettere in stato d'accusa la storia culturale tedesca, compresa la grande stagione della filosofia classica. In realtà, certi studi, apparsi soprattutto in Germania, che, nello sforzo di spiegare un tragico passato, istituiscono una ferrea linea di continuità da Lutero... a Hitler, più che espressione di un reale approfondimento storiografico, sono espressione di una mancata *Bewältigung der Vergangenheit*.

D'altro canto, anche a proposito dell'autore assunto come punto di partenza di questa presunta tradizione ci sarebbe qualcosa da dire. Di solito si ha presente il Lutero che, per giustificare la spietata repressione della sollevazione contadina, invoca e santifica l'obbedienza all'autorità costituita. Non si tiene presente l'iniziatore di quella Riforma che infligge il primo grande scossone al mondo feudale e che mette duramente in discussione l'autorità fino allora più consacrata di tutte, quella del pontefice. È a quest'ultimo Lutero che si richiamano gli esponenti più avanzati della cultura tedesca (compreso il giacobino Forster) e non solo della cultura tedesca, se si tiene presente che al tempo dell'intervento contro-rivoluzionario in Francia ad opera delle potenze feudali, i rivoluzionari francesi lanciavano un appello ai Tedeschi a non partecipare alla crociata reazionaria e liberticida, in nome fra l'altro proprio della fedeltà agli ideali della Riforma. Uno di questi appelli veniva pubblicato sulla «*Berlinische Monatsschrift*», la rivista cui collaborava Kant! Si comprende allora perché Fichte, nel difendere e celebrare la Rivoluzione francese, potesse richiamarsi al tempo stesso a Lutero e a Kant! E Hegel a sua volta istituiva sì una linea di continuità tra Riforma e filosofia classica tedesca, ma solo nel senso che si trattava di due capitoli fondamentali di quella storia della libertà che trovava il suo momento culminante nella Rivoluzione francese³⁵. È

³⁵ Rinviamo a questo proposito al nostro *La «politica culturale» di Hegel a Berlino. Illuminismo, rivoluzione e tradizione nazionale*, in

importante notare che questa è anche la visione di Gramsci, il quale rimprovera a Croce di aver assunto, nei confronti di Lutero e della Riforma, l'atteggiamento a suo tempo assunto da Erasmo. Un atteggiamento tanto più incomprensibile per il fatto che «il Croce ha visto come dalla primitiva rozzezza intellettuale dell'uomo della Riforma è tuttavia scaturita la filosofia classica tedesca e il vasto movimento culturale da cui è nato il mondo moderno»³⁶.

Ma conviene soffermarsi ulteriormente sul fatto che sono gli stessi protagonisti della Rivoluzione francese a richiamarsi alla tradizione rivoluzionaria o progressista del popolo tedesco. Ecco in che termini, alla fine del 1791, Robespierre si rivolge ai deputati dell'Assemblea Nazionale per invitarli a non dichiarare guerra alla Germania, nonostante la provocazione del *Manifesto di Pillnitz*: «... se sarete voi a violare per primi il loro territorio, irriterete perfino i popoli della Germania, ai quali attribuite già lumi e principi che non hanno ancora potuto svilupparsi in maniera sufficiente presso di voi...»³⁷. Dunque, sul piano della teoria, la Germania era più avanzata della stessa Francia rivoluzionaria, e la teoria cui fa riferimento il dirigente giacobino non è certo senza rapporto con l'attività di trasformazione della realtà politica. Se Robespierre allude probabilmente a Kant – quale altro filosofo poteva giustificare un giudizio così lusinghiero sulla Germania? – a lui esplicitamente si richiama il «Moniteur» nell'elaborare o nel far proprio, come vedremo meglio in seguito, il motivo della filosofia tedesca del tempo come *pendant* della Rivoluzione francese.

AA.VV., *Tra idealismo e marxismo*, a cura di P. Salvucci, Urbino 1981, in particolare le pp. 248-257 e la nota 251 a p. 300 [ora in D. LOSURDO, *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione*, Guerini – Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Milano 1997, cap II § 10]. Per quanto riguarda Fichte, si vedano i *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*, in *Fichtes Werke*, a cura di I.H. Fichte (ristampa anastatica, Berlin 1971), vol. VI pp. 104-5 (tr. it. a cura di V. E. Alfieri, in J. G. FICHTE, *Sulla Rivoluzione francese*, Bari 1974, p. 115).

³⁶ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1293.

³⁷ In M. ROBESPIERRE, *Textes choisis*, a cura di J. Poperen, Paris 1956-58, vol. I, p. 114 (tr. it. in *La rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, Roma 1967, p. 74); il corsivo è nostro.

Ma la filosofia critica non è l'unico spunto rivoluzionario che i protagonisti della Rivoluzione francese individuano e celebrano nella storia politica e culturale della Germania. Nell'invitare i Tedeschi a disertare o boicottare l'incipiente crociata controrivoluzionaria ai danni della Francia, Condorcet, dopo aver elencato i contributi forniti dalla Germania all'abbattimento dell'oscurantismo feudale e alla causa del progresso dell'umanità – si pensi in primo luogo alla Riforma – giunge sino al punto di affermare: «Noi vi dobbiamo la nostra libertà»³⁸. Pur tenendo conto del fatto che tali dichiarazioni in una certa misura sono se non strumentali, comunque interessanti, una cosa è certa: il *cliché* dei Tedeschi come di un popolo, per una sorta di maledizione o missione, eternamente e metafisicamente votato al rispetto, anzi al culto, dell'ordine costituito e del potere dominante, tale cliché è estraneo ai protagonisti della Rivoluzione francese. Questi ultimi anzi, nella misura in cui si richiamano a una tradizione rivoluzionaria alle spalle per giustificare la loro lotta risoluta contro autorità consacrate da una tradizione millenaria e circondate da un'aureola sacra, oltre che alla guerra d'indipendenza delle colonie americane, si richiamano in primo luogo alla Riforma e alla tradizione rivoluzionaria del popolo tedesco.

È vero, la Riforma sfociò nella sanguinosa repressione della rivolta contadina e anabattista e tale sbocco viene spesso invocato per negare alla Riforma ogni carattere eversivo dell'ordinamento esistente e per ingabbiare di nuovo nella cappa dell'immobilismo e del rispetto superstizioso dell'ordine costi-

³⁸ *Aux Germains*, in *Oeuvres*, Paris 1847-9 (ristampa Stuttgart-Bad Cannstatt 1968), vol. XII, pp. 162-3. Oltre che alla Riforma, Condorcet fa riferimento fra l'altro all'invenzione della polvere da sparo e della stampa: sono i temi che poi si ritrovano nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* e che vengono utilizzati da Hegel per costruire una tradizione nazionale tedesca di segno progressista. [Si veda ora D. LOSURDO, *Hegel e la Germania*, cit., capp. II-V, *passim*]. Per quanto riguarda l'utilizzazione in questa chiave del tema della Riforma, rinviamo al nostro *La «politica culturale» di Hegel...*, cit., *passim*. Per quanto riguarda l'invenzione della polvere da sparo e della stampa, rinviamo al nostro *Hegel, questione nazionale, Restaurazione. Presupposti e sviluppi di una battaglia politica*, Urbino 1983, pp. 293-301 e pp. 307-312. [Si veda ora D. LOSURDO, *Hegel e la Germania*, cit., cap. IX, §§ 1 e 4].

tuito la storia politica e culturale della Germania. Ma può essere interessante a tale proposito ridare la parola a Condorcet che abbiamo già visto rivolgere un appassionato appello ai Tedeschi perché facciano causa comune, in nome anche del loro passato rivoluzionario, con la nuova Francia: «In nome della libertà avete marciato con Giovanni da Leida sotto le bandiere del fanatismo e rifiutereste di marciare con noi sotto lo stendardo della ragione?»³⁹ Dunque, anche il dirigente girondino sembra ritrarsi inorridito dinanzi alla rivoluzione anabattista a suo tempo sviluppatasi a Münster e in altre città della Germania; una rivoluzione, quest'ultima, guidata da un sarto olandese e che tuttavia – è sempre Condorcet a metterlo in evidenza – aveva goduto di largo appoggio da parte dei Tedeschi, evidentemente così appassionati alla causa della libertà e così poco rispettosi dell'autorità che non esitano ad appoggiare non solo un ribelle, ma un ribelle «fanatico», nemico, a causa del suo forsennato egualitarismo, di ogni ordine costituito.

Ma è importante sottolineare anche un altro fatto. Ancora alla vigilia della Rivoluzione di Luglio, a notevole distanza di tempo quindi dallo scontro che aveva visto l'Inghilterra alla testa delle coalizioni in lotta contro la Francia rivoluzionaria prima e quella napoleonica poi, in Germania è l'Inghilterra a essere considerata come il paese-simbolo del culto superstizioso dell'ordine costituito e dell'obbedienza passiva. «Nessun rivolgimento sociale ha avuto luogo in Gran Bretagna», la quale non può vantare nella sua storia né una «Riforma religiosa» (*religiöse Reformation*) condotta sino in fondo, com'è il caso evidentemente della Germania, né, tanto meno, una «Riforma politica» (*politische Reformation*), cioè una rivoluzione politica vera e propria, com'è evidentemente il caso della Francia: così dichiara nel 1827 Heine⁴⁰, che dunque all'immo-

³⁹ *Oeuvres*, cit., vol. XII, p. 163.

⁴⁰ *Englische Fragmente*, in *Sämtliche Schriften*, a cura di K. Briegleb, München 1968 e sgg., vol. II, p. 597; sull'immagine dell'Inghilterra in Germania tra la Rivoluzione francese e gli anni che seguono il fallimento della Rivoluzione francese e gli anni che seguono il fallimento della Rivoluzione del '48, rinviamo al nostro *Hegel, questione nazionale, Restaurazione...*, cit., pp. 112-123 [Si veda ora D. LOSURDO, *Hegel e la Germania*,

bilismo dell'Inghilterra contrappone la tradizione rivoluzionaria non solo della Francia, ma anche della Germania, dalla quale anzi si attende un nuovo poderoso impulso alla trasformazione rivoluzionaria della realtà politica europea, mediante la «realizzazione» di quella filosofia intimamente rivoluzionaria che, da Kant a Hegel, è la filosofia classica tedesca.

A questo punto, il discorso potrebbe portarci molto lontano. Ci basti tener fermo un risultato. Il *cliché* che abbiamo esaminato circa la storia politica e culturale della Germania pesa gravemente sulla lettura che molti interpreti contemporanei fanno della filosofia classica tedesca. Allorché Hegel, nel 1831, procede alla sua requisitoria contro l'Inghilterra, ecco che tale requisitoria viene subito letta come una messa in stato d'accusa del paese-simbolo del movimento e del progresso e come una celebrazione della Prussia (e della Germania) come paese garante dell'ordine, anzi dell'immobilismo e dello *status quo*. In realtà le cose stanno in termini esattamente opposti, s'intende dal punto di vista di Hegel e di una fetta non trascurabile dell'opinione pubblica del tempo. Ma il *cliché* in questione pesa anche sulla lettura di Kant. La negazione del diritto di resistenza viene interpretata come un atto di resa o comunque di rassegnazione dinanzi all'autorità costituita in quanto tale, non tanto in base a una lettura dei testi, e tanto meno in base alla ricostruzione del concreto significato politico del dibattito sul diritto di resistenza in quel particolare contesto storico; no, tale interpretazione si fonda il più delle volte su un *cliché* tanto più insostenibile in quanto di origine, come abbiamo visto, neppure tanto remota. È un tema su cui avremo modo di ritornare già nel corso di questa stessa *Introduzione*.

5. Altre volte, l'ammirazione di Kant per la Rivoluzione francese viene esplicitamente riconosciuta in tutta la sua portata, ma ugualmente, attraverso un'operazione sottilmente mistificatoria, tale ammirazione viene spogliata di qualsiasi auten-

tico significato politico: «L'origine storica della visione kantiana della storia è la filosofia e la teologia cristiana. Nella concezione cristiana della storia è centrale il pensiero della redenzione». Ebbene, nel filosofo della ragione che si entusiasmava per gli avvenimenti d'Oltretreno, «la ragione prende il posto di Cristo e della Bibbia» e l'avvento della salvezza viene individuato nella Rivoluzione francese. Ma non è solo la filosofia kantiana a essere ridotta a escatologia laicizzata, o superficialmente laicizzata; la medesima operazione viene compiuta talvolta per Hegel e la sua scuola⁴¹. Viene affermato ed evidenziato lo stretto legame che intercorre tra Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca nel suo complesso, solo per poter meglio ridurre quest'ultima a un semplice capitolo della storia della teologia. E di nuovo da Kant, o da Hegel si procede a ritroso fino a Lutero, o, addirittura,... fino a Gesù Cristo: in ogni caso la continuità della tradizione culturale tedesca viene salvaguardata e ribadita. In questa tradizione l'ordine regna di nuovo...

È intanto da notare, in via preliminare, che si tratta di un'interpretazione tutt'altro che nuova, che già Gentz, traducendo liberamente Burke, accusava i seguaci della Rivoluzione francese di vedere nel 1789 «l'anno della redenzione» (*Erlösungsjahr*)⁴². Un'accusa che non rimane senza risposta da parte di Kant. Secondo il filosofo, ad abbandonarsi a una escatologia

⁴¹ P. BURG, *Kant und die französische Revolution*, Berlin 1974, pp. 98 e sgg.; per quanto riguarda Hegel si veda J. GEBHARDT, *Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830-1840*, München 1963. Naturalmente questo tipo d'interpretazione tende poi a liquidare come una forma di messianismo il marxismo nel suo complesso, si veda ad esempio, sul giovane Marx, H. POPITZ, *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Basel 1953. Il capostipite di questa linea interpretativa è naturalmente K. LÖWITZ, di cui si veda in particolare *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953.

⁴² Nell'originale di Burke (*Reflections on the Revolution in France*) si parla in realtà di «anno dell'emancipazione» (*the emancipating year*) ma il senso dell'espressione è simile: cfr. *The works of the right honourable Edmund Burke. A new edition*, London 1826, vol. V, p. 83. La traduzione tedesca del Gentz è stata ristampata a cura di L. Iser e con intr. di D. Henrich, Frankfurt a. M. 1967 (l'espressione citata è a p. 73).

torbida e oscurantista sono proprio i teorici della reazione, le prefiche della morte della religione e della decadenza dei tempi, che, a causa dei radicali sconvolgimenti sul piano politico e culturale che si erano verificati o si andavano verificando, predicavano «la prossima venuta dell'Anticristo» (C, VII, 80). E, in effetti, si era così diffusa, a partire dalla Rivoluzione francese, questa escatologia reazionaria che, ancora molti anni dopo, F. Schlegel attendeva come prossima la «severa separazione del bene e del male» e la conseguente disfatta finale dell'Anticristo⁴³.

Ma è soprattutto importante il fatto che Kant denuncia in modo esplicito i presupposti teologici di una visione del mondo che nega il progresso storico e lo riduce a insignificanti oscillazioni: «Si presume così, come fanno gli Indiani, che la terra sia un luogo di espiazione per antichi peccati, dei quali ora si è perduto il ricordo» (DC, VIII, 308). È probabile che solo per ragioni di cautela si parla degli Indiani e non del mito ebraico-cristiano del peccato originale: non si dimentichi che la polemica è rivolta contro Moses Mendelssohn. Non è la credenza nel progresso, e nei salti qualitativi che la storia in determinati momenti realizza – la *Erlösung* su cui abbiamo visto ironizzare già Gentz – ma è la negazione di un autentico progresso a rivelarsi gravida di presupposti teologici.

Questa risposta di Kant è totalmente ignorata dagli interpreti odierni cui abbiamo accennato. Anche qui il discorso potrebbe condurre molto lontano. Resta comunque il fatto che ridurre l'entusiasmo per la Rivoluzione francese a un capitolo della storia della teologia, e del messianismo, non stimola certo ricerche concrete sugli accorgimenti, e anche i compromessi, a cui Kant, e gli intellettuali più avanzati del tempo, erano costretti a ricorrere per continuare a professare il loro entusiasmo per la Rivoluzione francese, in un momento in cui più dura si faceva la reazione, e più occhiuta diveniva la censura.

⁴³ *Vorlesungen über die Universalgeschichte* (1805-1806), a cura di J. J. Anstett (vol. II, 14 dell'edizione critica), München-Paderborn-Wien 1960, p. 252.

6. C'è infine da aggiungere che queste ricerche concrete sul tema in questione tanto meno sono sollecitate da una rivendicazione dell'eredità della filosofia classica tedesca e di quella kantiana, nel caso specifico, che si configuri come un'operazione ingenuamente, o scopertamente, ideologica o propagandistica. Così, commentando la speranza espressa da Kant che, «in seguito alla trasformazione prodotta da alcune rivoluzioni (*nach manchen Revolutionen der Umbildung*) sorga finalmente quello che è il fine supremo della natura, cioè un generale ordinamento cosmopolitico, che sia la matrice, nella quale vengano a svilupparsi tutte le originarie disposizioni della specie umana» (I, VIII, 28-9), Manfred Buhr scrive che tale speranza «è in procinto di divenire realtà storica sotto la forma del socialismo e del comunismo»⁴⁴. Il tema importante del mutamento e persino delle successive rivoluzioni è qui sfiorato solo per affermarne l'inattualità nel «socialismo reale»; e a questa medesima inattualità sembra condannata la lotta del filosofo per difendere, con tenacia ma anche con astuzia, la libertà di pensiero e di espressione. La conoscenza reale del pensiero di Kant, della sua drammatica lotta contro la censura per poter continuare a sostenere posizioni così radicali come quella appena vista, non ha fatto alcun progresso. La conoscenza reale di tutto ciò non è necessaria, o meglio potrebbe risultare del tutto controproducente rispetto all'obiettivo di utilizzazione della filosofia kantiana come strumento di legittimazione di un determinato potere.

È tempo ormai di concludere questa introduzione. Nonostante siano state scritte intere biblioteche, nonostante la luce che hanno fatto opere di grande impegno e respiro, il pensie-

⁴⁴ M. BUHR, *Immanuel Kant. Einführung in Leben und Werk*, Leipzig 1981, p. 140; si veda anche M. BUHR G. IRRLITZ, *Der Anspruch der Vernunft. Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus*, Berlin 1968. Per un interessante sguardo d'insieme allo stato delle ricerche, e alle diverse correnti interpretative nella Repubblica Democratica Tedesca, sul periodo oggetto anche del nostro lavoro, si veda H. D. DAHNKE *Zur Situation der Klassik-Forschung in der DDR*, in *Deutsche Klassik und Revolution*, a cura di P. Chiarini e W. Dietze, Roma 1981, pp. 15-50.

ro politico di Kant merita ancora una piccola ricerca. È inevitabile che sulla lettura di un grande filosofo pesino molteplici condizionamenti politici, tanto più poi se si ha a che fare con testi che, come avremo modo di vedere, per necessità di cose e non per scelta soggettiva, dovevano essere «oscuri». Vogliamo iniziare con l'analisi del diritto di resistenza. La negazione del diritto di resistenza spinge Mehring a sorprendere Kant in contraddizione con la sua celebrazione della Rivoluzione francese⁴⁵.

In realtà, il critico non era in condizioni ideali per comprendere questa presa di posizione del filosofo. Alla vigilia, come sembrava, di una nuova e più grandiosa rivoluzione, all'indomani peraltro delle leggi e delle persecuzioni antisocialiste, all'indomani di un periodo in cui la socialdemocrazia, a prezzo di duri sacrifici, era stata costretta, giorno dopo giorno, a «resistere» in qualche modo all'autorità costituita, decisa a sciogliere la socialdemocrazia e il movimento operaio, in tali condizioni la negazione del diritto di resistenza non si configurava o rischiava di configurarsi come la consacrazione del potere e dell'arbitrio degli Hohenzollern? Ma neppure gli interpreti recenti, soprattutto in Germania, si sono trovati in condizioni migliori. All'indomani del Terzo Reich e della seconda guerra mondiale, dopo che l'obbedienza all'autorità costituita aveva suggellato il destino, e la fine, di milioni di uomini, la negazione del diritto di resistenza non rischiava di configurarsi come l'autorizzazione, o per lo meno come la sopportazione, di qualsiasi crimine commesso dal potere? Se ai tempi di Mehring, la negazione del diritto di resistenza evocava lo spettro del cancelliere di ferro, dopo la seconda guerra mondiale evocava uno spettro ben più terrifico; se prima, sulla negazione kantiana del diritto di resistenza si proiettava l'ombra delle leggi anti-socialiste, successivamente vi si è proiettata l'ombra addirittura dei campi di sterminio.

Eppure oggi sappiamo essere un risultato della ricerca storica che la formazione dello Stato moderno è stata accompagnata dalla negazione del diritto di resistenza, quasi sempre

⁴⁵*Immanuel Kant*, cit., p. 53.

motivato con argomentazioni desunte dall'ideologia feudale e teocratica⁴⁶. Sfogliamo per un attimo la «*Berlinische Monatschrift*»: in polemica contro l'oltranzismo cattolico, o clericale, che faceva discendere l'esecuzione di Luigi XVI e in generaie il sovvertimento di ogni ordine costituito dai principi della Riforma, la rivista cui collaborava Kant ricordava che erano stati proprio i gesuiti a teorizzare non solo l'insubordinazione, ma persino il «regicidio», e a danno non di tiranni sanguinari, ma di monarchi illuminati, rispettosi dei principi di tolleranza e di libertà di coscienza, colpevoli quindi di rifiutare la totale subordinazione del potere politico alle pretese della gerarchia ecclesiastica e all'autorità «spirituale» del Sommo Pontefice (bm, 1794, XXIII, 564-595 e 1795, XXVI, 243-272). Già da questo dibattito emerge dunque l'ambiguità di segno che, sul piano storico e politico, caratterizza la teorizzazione del diritto di resistenza.

È di qui che bisogna partire per comprendere la presa di posizione di Kant, così come dalla complessa situazione che si viene a creare in Germania e in Europa a seguito della Rivoluzione francese, dell'intervento armato delle potenze feudali e del dilagare nella stessa Francia della controrivoluzione vandeana. È necessario sforzarsi di approfondire la lettura di Kant partendo dai problemi che al filosofo poneva il suo tempo.

⁴⁶ Fondamentale a questo proposito F. KERN, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*, Darmstadt 1980 (è la ristampa della seconda edizione, 1954, curata da R. Buchner).



I

«DOPPIEZZA» DELLA NEGAZIONE KANTIANA DEL DIRITTO DI RESISTENZA

1. *Diritto di resistenza e rivolta vandeana*

Per cogliere l'ambiguità – un'ambiguità fatta anche di calcolati silenzi e di autocensura – che attraversa in profondità il pensiero politico di Kant, cominciamo col porci una domanda che a prima vista può apparire paradossale: ha un significato univocamente conservatore la negazione del diritto di resistenza? Se si tiene presente la concreta situazione storico-politica in cui tale negazione viene a cadere, risulta chiaro che essa, mentre rassicurava le corti tedesche, al tempo stesso permetteva di affermare l'irreversibilità della Rivoluzione francese e quindi di condannare i tentativi di restaurazione. La rivolta vandeana in atto contro il potere rivoluzionario in Francia non aveva maggior titolo di legittimità di una improbabile sollevazione rivoluzionaria contro il potere monarchico e feudale in Germania, e l'autorità degli Hohenzollern in Prussia non era più consacrata di quanto lo fosse l'autorità di Robespierre e degli altri giacobini che la propaganda reazionaria si affannava a dipingere coi colori più foschi. Persino nella sua professione di lealismo e di obbedienza, Kant finiva con l'esprimere una carica oggettivamente provocatoria rispetto all'ideologia dominante. Non per nulla gli ambienti conservatori e reazionari, come vedremo meglio in seguito, rimangono diffidenti e ostili dinanzi a una teoria, la negazione del diritto di resistenza, che, apparentemente, avrebbe dovuto procurargli tranquillità e soddisfazione.

È un dato di fatto che, partendo dalla negazione del diritto di resistenza, Kant sottolinea con forza, e ripetutamente, la necessità di riconoscere il nuovo potere rivoluzionario: «Quand'anche, nell'impeto di una *rivoluzione* provocata dalla cattiva costituzione, una giusta costituzione venisse realizzata con mezzi illegali, neppure in questo caso dovrebbe considerarsi lecito ricondurre il popolo sotto l'antica, anche se, sotto l'impero di quest'ultima, fosse legalmente punito con la pena prevista per i rivoltosi chiunque prendesse parte alla rivoluzione con la violenza e con l'astuzia» (PP, VIII, 372-3). E ancora: «Quando una rivoluzione sia riuscita e si sia fondata una nuova costituzione, l'illegalità della sua origine e del suo modo di stabilirsi non può sciogliere i sudditi dall'obbligo di adattarsi, come buoni cittadini, al nuovo ordine di cose, ed essi non possono rifiutarsi di obbedire lealmente a quella autorità che detiene attualmente il potere» (MC, VI, 322-3).

A conferma di come questa problematica sia sollecitata dalla necessità di combattere la controrivoluzione in Francia può servire un appunto in cui Kant, ribadita la negazione del diritto di resistenza, annota: «Esempi dell'illegalità che commettono contro la repubblica coloro che si permettono una secessione dal potere centrale» (*Abfall gegen die Landesherrschaft*) (XXIII, 128). È evidente il riferimento alla ribellione e al distacco di intere province (si pensi alla Vandea), che si stava in quel momento verificando in Francia, ed è un'annotazione tanto più significativa, in quanto contenuta nei *Vorarbeiten* al saggio *Sul detto comune*, cioè al saggio in cui la negazione del diritto di resistenza assume un rilievo centrale. In precedenza Burke aveva scritto che le nuove autorità rivoluzionarie «non hanno lasciato alcun principio che possa assicurare l'obbedienza della loro municipalità o prevenire la separazione dal resto del paese o l'unione con qualche altro Stato»¹.

È un dato di fatto anche che, in quel momento, più che la rivoluzione in Germania, era all'ordine del giorno la controrivoluzione in Francia, e la negazione del diritto di resisten-

¹ E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France* (tr. it. in E. B., *Scritti politici*, a cura di A. Martelloni, Torino 1963, p. 417).

za giovava più al nuovo potere rivoluzionario che al vecchio potere feudale: dalla sanguinosa insurrezione della Vandea, alla resistenza nei territori tedesco-renani contro la repubblica magontina, alla rivolta delle bande del cardinale Ruffo contro la repubblica partenopea, questo periodo finisce sempre col'evidenziare il problema di come assicurare la lealtà della popolazione nei confronti delle nuove istituzioni, mentre, se pure la «rivoluzione» si diffondeva, ciò avveniva in seguito a un'«esportazione» promossa dall'avanzata delle truppe francesi e le nuove autorità, prive di un consistente appoggio di massa, si trovavano pur sempre dinanzi al problema di procurarsi se non l'adesione, per lo meno la non-resistenza delle popolazioni.

Questo per quanto riguarda il quadro storico oggettivo. Ma è lo stesso Kant a fornire significativi esempi di utilizzazione reazionaria del diritto di resistenza. In Francia, la Costituzione del 1791 aveva dichiarato di non poter più riconoscere i «voti religiosi, né alcun altro legame che sia contrario ai diritti naturali, o alla Costituzione», sancendo la soppressione degli ordini religiosi già precedentemente attuata. Aveva diritto il potere politico di intervenire in una materia così delicata che sembrerebbe essere di esclusiva competenza della Chiesa? Dinanzi allo scioglimento delle congregazioni fondate sui voti perpetui, il 13 febbraio 1790, il vescovo di Clermont aveva dichiarato: «Non ritengo legittimo l'esercizio di un'autorità che infrange soltanto delle barriere che non ha posto, e che accorda la libertà, senza il concorso della Chiesa, a uomini che si sono impegnati liberamente»².

Ma questo richiamo ai limiti dell'autorità era diventato un tema largamente presente nella propaganda clericale e reazionaria. Il problema era di grande interesse: non si dimentichi che proprio la politica religiosa della Rivoluzione e la forsennata resistenza a essa opposta dal Papato e dal clero reazionario era stata uno degli elementi determinanti dello scoppio della guerra civile. Di tale problema si occupa in modo abba-

² Riportato in F. FURET e D. RICHET, *La Rivoluzione francese*, tr. it. di S. Brillì Cattarini e C. Patanè, Roma-Bari 1980, p. 155.

stanza esplicito una riflessione di Kant: «Anche i voti monastici sembrano essere irriti e nulli, perché l'uomo non rinuncia alla libertà di raggiungere la felicità a seconda del modificarsi del suo punto di vista» (XIX, 547). È chiara la ripresa o l'eco degli argomenti con cui l'Assemblea Nazionale sopprimeva gli ordini religiosi, ponendo fine a una situazione considerata lesiva della dignità e della libertà dell'uomo, per il fatto che consegnava degli individui legati mani e piedi, e per sempre, all'autorità dispotica delle gerarchie ecclesiastiche.

Il tema ritorna negli scritti destinati al pubblico ma, come era da attendersi, con un linguaggio più cauto e allusivo. Si può considerare «una legge che impone la durata perpetua di una certa costituzione ecclesiastica stabilita in passato» come effettivamente emanante dalla volontà collettiva? Potrebbe il popolo rinunciare alla possibilità stessa del progresso, legandosi in anticipo, e per l'eternità, a «certi dogmi di fede e certe forme esteriori di religione»? Se anche fosse stato stipulato, un contratto del genere sarebbe in se stesso «irrito e nullo». Ritorna quel *null und nichtig* già pronunciato nelle *Riflessioni* a proposito dei voti religiosi: è per l'appunto di questo problema, del giudizio sulla politica religiosa della Rivoluzione, che qui si tratta. Kant così prosegue: «pertanto una legge successivamente emanata non può essere considerata come la volontà personale del monarca cui dunque si potrebbero contrapporre opinioni contrarie». Decidendo di non riconoscere più i voti perpetui, e di sopprimere gli ordini religiosi, l'Assemblea Nazionale non si era abbandonata al proprio arbitrio, ma non aveva fatto altro che esprimere l'autentica volontà collettiva. Comunque sia – taglia corto Kant – dinanzi alla nuova situazione legislativa che si è venuta a creare – «si possono esprimere al riguardo giudizi generali e pubblici, ma non si può far resistenza, a parole o nei fatti» (DC, VIII, 304-305). Il linguaggio è qui particolarmente duro e sembra quasi rimettere in discussione la libertà di parola. La polemica è contro la rivolta vandeana: sì l'«uso pubblico della ragione» rimane, anche se, in questo caso, al servizio di una causa oscurantista e reazionaria, ma, per il resto è da condannare la resistenza e anche il semplice appello alla resistenza da parte del clero reazionario.

Ecco dunque un esempio chiarissimo di utilizzazione reazionaria del diritto di resistenza. L'adesione di Kant alla politica religiosa della Rivoluzione risulta anche dagli interventi successivi. La Chiesa cattolica possiede «terre e sudditi attaccati a queste terre», un grande patrimonio che diventa sempre più cospicuo, grazie alle donazioni dei fedeli che in tal modo credono di guadagnarsi il regno dei cieli; è una sorta di «Stato particolare» che, peraltro, si allarga sempre più. Ha il potere politico il diritto di intervenire in questa situazione? Secondo «gli increduli della repubblica francese, l'onnipotenza dello Stato temporale» ha questo diritto; e, in ciò, Kant è perfettamente d'accordo con gli «increduli» (è una definizione che deve servire a marcare le distanze dai rivoluzionari, per maggior tranquillità delle autorità patrie?). Lo Stato può senza dubbio «sbarazzarsi di quel peso che gli è stato imposto dalla Chiesa», anzi, se non lo facesse, si ridurrebbe a «vassallo» della Chiesa stessa; per esser più chiari, lo Stato «si impadronisce con pieno diritto della proprietà che si attribuiva la Chiesa, vale a dire delle terre che le erano state donate per testamento». C'è solo una condizione: «coloro che godono i feudi dell'istituzione tollerata sin allora hanno il diritto di essere indennizzati per il resto della loro vita». Non era stata questa anche la linea seguita dall'Assemblea Nazionale?

Del resto Kant si spinge a una considerazione più generale dei rapporti tra Chiesa e Stato: è chiaro che, per quanto riguarda gli affari terreni, la prima – dichiara Kant non senza ironia – deve «sottomettersi alle sofferenze del secolo, sotto la potenza suprema degli uomini di questo mondo». In conclusione, non vi è spazio che per la «costituzione civile» (MC, VI, 368-9); ma questa *bürgerliche Verfassung* non è altro che la *Constitution civile du clergé* emanata dall'Assemblea Nazionale francese per regolare i rapporti tra Stato e Chiesa e sottrarre quest'ultima al controllo del Papato e dell'aristocrazia feudale e piegarla al rispetto delle nuove istituzioni e del nuovo potere rivoluzionario.

In tal modo Kant prende posizione su un dibattito che si era sviluppato a livello europeo e che aveva avuto larga eco anche in Germania. Non era stato solo Pio VI ad attaccare la

Costituzione civile del clero in quanto sovvertiva «i dogmi più sacri e la più solenne disciplina»³. Anche al di fuori del mondo cattolico, Burke aveva denunciato la «fanatica confidenza» dei rivoluzionari francesi nell'«onnipotenza del saccheggio» dei beni della Chiesa, il loro abbandonarsi al «sacrilegio» sistematico⁴. Certo, nella Germania protestante, non erano mancate prese di posizioni favorevoli alla Costituzione civile del clero. Così Herder aveva scritto, in un brano delle *Lettere per il progresso dell'umanità* che non a caso però aveva ritenuto prudente non pubblicare: «Noi protestanti non vogliamo condurre alcuna crociata per gli altari andati in rovina, i conventi secolarizzati: i preti refrattari, il papa e l'alto clero francese riderebbero di noi se volessimo vendicarci di ciò che noi stessi abbiamo fatto e che continuiamo a mantenere in piedi. Vogliamo invece esaminare questa riforma e confrontarla con quella di 200 anni fa per prender nota anche in questo caso del meglio»⁵.

Naturalmente alla politica religiosa della Rivoluzione andava il sostegno incondizionato dei «giacobini» e dei rivoluzionari tedeschi che invitavano i loro concittadini a non partecipare alla crociata controrivoluzionaria – solo per difendere «grassi prelati che pretendono di essere i rappresentanti della divinità e pertanto i padroni dello Stato e dei governanti», ma che «col rifiuto del giuramento civile hanno dichiarato pubblicamente, con orgoglio spudorato, di non essere cittadini e sudditi dello Stato che li paga e li protegge»; a non versare il proprio sangue a difesa di «oziosi monaci e monache» che «fanno passare ozio e accattonaggio per culto divino e paralizzano le mani dell'industria». Ma, non a caso, quest'appello ai Tedeschi a non confondere la loro causa con quella della «pancia dei prelati francesi», veniva pubblicato a Kehl, nell'Alsazia e solo illegalmente introdotto all'interno della Germania, e il suo autore aveva abbandonato Berlino per trasferirsi a Strasburgo

³ Riportato in F. FURET e D. RICHET, op. cit., p. 156.

⁴ *Reflections...*, cit., pp. 414-5 (tr. it. cit., pp. 427-8).

⁵ J. G. HERDER *Sämtliche Werke*, a cura di B. Suphan, Berlin 1877-1913 (ristampa anastatica Hildesheim 1967-8), vol. XVIII, *Anhang, zurückbehaltene und abgeschnittene Briefe* 1792-1797, p. 319.

e Magonza⁶. Una presa di posizione esplicita non era certo agevole, soprattutto nella Berlino soffocata dall'editto di Wöllner e mentre la Prussia era impegnata nella guerra contro la Francia, a fianco quindi degli emigrati e del clero refrattario; e, in effetti, anche sulla base di quello che si è detto precedentemente, è possibile notare la maggiore cautela che caratterizza il saggio del 1793, *Sul detto comune* rispetto alla *Metafisica dei costumi*.

Comunque, gli echi della rivolta vandeana, scatenata in nome della religione, sono numerosi nell'opera di Kant: il principio, della superiorità del divino sul mondano, delle leggi divine su quelle umane, porta a vedere nella Chiesa la fonte degli «ordini positivi di Dio»; allora «un simile principio potrebbe diventare il tante volte udito grido di guerra di preti ipocriti e ambiziosi, per incitare le folle alla rivolta contro l'autorità civile». Contro tale pericolo, bisogna ribadire che il dovere certo e quello che scaturisce dal rispetto dell'ordinamento giuridico statale, e non quello che deriverebbe da presunti comandi divini (R, VI, 154 nota); per prevenire questo pericolo, lo Stato, pur senza entrare positivamente nel merito delle dottrine ecclesiastiche, ha il «diritto negativo» di rimuovere quei sacerdoti che attentano alla «quiete pubblica» e alla «concordia civile» (MC, VI, 327).

Il tema della negazione del diritto di resistenza ritorna, anche se non viene enunciata l'espressione tecnica, nella difesa del diritto del potere politico di sopprimere la nobiltà ereditaria e i maggioraschi. Non si può sostenere in tal caso che il sovrano «toglie ai suoi sudditi (nobili) ciò che loro appartiene per diritto d'eredità». È un punto su cui Kant insiste, proprio

⁶ Cfr. K. CLAUER, *Der Kreuzzug gegen die Franken, Germanien 1791, in Von deutscher Republik 1775-1795. Texte radikaler Demokraten*, a cura di J. Hermand, Frankfurt a. M. 1975, pp. 126-127 e p. 125. Su Clauer che poi sarebbe scomparso a Digione nel 1794, durante il Terrore, cfr. J. DROZ, *L'Allemagne et la Révolution française*, Paris 1949, pp. 82-83 e p. 86. Sempre su Clauer e più in generale sulla diffusione della propaganda rivoluzionaria in Germania a partire da Strasburgo e Magonza, cfr. J. GODECHOT *La Grande Nazione. L'espansione rivoluzionaria della Francia nel mondo. 1789-1799*, tr. it. di F. Gaeta con prefazione di P. Serini, Bari 1962, pp. 167-168.

perché si tratta di smascherare l'uso che, dinanzi alle riforme dall'alto, l'aristocrazia feudale faceva del diritto di resistenza; e, invece, dinanzi a tali riforme, «colui che perde in questo cambiamento il suo titolo e il suo rango non può dire che gli viene tolto il suo» (MC, VI, 369-370); e ugualmente non è una prevaricazione l'espropriazione, con indennizzo, della proprietà ecclesiastica o di altre corporazioni, l'imposizione di imposte sulla proprietà terriera o l'arruolamento forzoso ai fini della formazione dell'esercito. Contro questi oneri – è questo il senso della dichiarazione della *Metafisica dei costumi* – tanto più se decretati col consenso di una rappresentanza popolare, non si può certo opporre un preteso diritto di resistenza, che sarebbe solo espressione della difesa degli interessi di un singolo o di una singola corporazione. Una volta decise dal «corpo dei deputati», sono lecite anche misure straordinarie e il prestito, anche se «forzoso (che si allontana dalla legge osservata ordinariamente), fa parte del diritto della maestà sovrana, nel caso in cui lo Stato fosse in pericolo di dissolversi» (MC, VI, 324-5).

Quest'ultimo esempio contiene un chiaro riferimento alla situazione verificatasi in Francia nel corso della rivoluzione. Uno dei bersagli preferiti della pubblicistica controrivoluzionaria era costituito dalle misure fiscali dell'Assemblea Nazionale, sin dall'inizio alle prese con gravi difficoltà finanziarie, e Burke bolla con parole di fuoco il ricorso, dopo il fallimento dei prestiti, a una contribuzione straordinaria del quarto delle entrate, contribuzione prima volontaria e poi, in realtà, resa obbligatoria: dopo aver fatto appello alla «beneficenza spontanea» i rivoluzionari francesi cercavano, «con scarso successo, di riscuotere la beneficenza con la forza»⁷. Ma anche gli altri campi che Kant rivendica all'intervento del potere politico sembrano contenere allusioni e riferimenti a misure del potere rivoluzionario in Francia: si pensi non solo alla confisca della proprietà ecclesiastica di cui si è già detto, ma alla mobilitazione generale e alla formazione di un esercito, fondato non

⁷ *Reflections...*, cit., pp. 408-9 (tr. it. cit., pp. 422-3).

più sul mercenariato, ma su obbligatorie «prestazioni di servizio» (*Dienstleistungen*), anch'esse violentemente denunciate dalla propaganda reazionaria, ma che la *Metafisica dei costumi* considera pienamente legittime.

Più in generale è da notare che esosità del fisco e coscrizione obbligatoria erano due temi particolarmente preferiti dalla propaganda controrivoluzionaria. L'estensione dell'apparato amministrativo e statale e le necessità della guerra, condotta come guerra della nazione in armi, avevano portato l'imposizione fiscale e il reclutamento militare a un livello sconosciuto soprattutto alla sonnacchiosa vita di provincia delle piccole corti tedesche. È qui che si inseriva la propaganda controrivoluzionaria per dipingere a tinte fosche la «rapacità» dei giacobini, e per scatenare l'eversione. Qualche anno più tardi, nel pronunciare la sua requisitoria contro la Rivoluzione francese, Gentz indica nella «coscrizione militare una delle misure più crudeli» del governo rivoluzionario assieme al sistematico ricorso ai «prestiti forzosi, tasse rivoluzionarie» ecc.⁸.

Si trattava di argomenti che talvolta non mancavano di provocare difficoltà in campo rivoluzionario. Un'eco di tale situazione si può scorgere nell'appello che un giacobino, Cotta, difendendo l'annessione della Renania alla Francia, rivolge alla popolazione di Magonza, perché faccia giuramento di fedeltà alle nuove autorità: pur cercando di smontare o smussare le accuse della reazione, Cotta sottolinea che il timore di una tassazione più pesante, per infondato che sia, non «esime comunque dal dovere di sottomissione», mentre, per quanto riguarda il secondo punto, è chiaro che «la repubblica francese ha comunque il diritto di assumere al servizio dei suoi eserciti persone che non parteggiano per essa», (anche se si guarderà dal dare le armi a coloro che rifiutano il giuramento di fedeltà)⁹.

Il tema ritorna in Forster che, scrivendo in pieno Terrore,

⁸ *Ueber den Ursprung und Charakter des Krieges gegen die französische Revolution*, 1801, in F. v. GENTZ, *Ausgewählte Schriften*, a cura di W. Weick, Stuttgart und Leipzig 1836-1838, vol. II, pp. 322-3.

⁹ *An die, welche noch nicht geschworen haben*, 1793 (tr. it. in N. MERKER, *Alle origini dell'ideologia tedesca*, Roma-Bari 1977, pp. 274-5).

trasformava polemicamente i capi d'accusa della propaganda reazionaria in altrettanti motivi di celebrazione della virtù repubblicana: sì, era stato imposto «un prestito forzoso» per altro a carico dei ricchi, si costringeva «il ricco fittavolo e il contadino che rimpinzia i suoi granai, a consegnare il superfluo ai magazzini delle città», si costringevano «le giovani classi di leva dell'intero paese ad abbandonare il focolare domestico e a proteggere le frontiere», ma tutto ciò costituiva un gigantesco processo pedagogico, mediante il quale si insegnava «una sorta di indifferenza verso il denaro, i beni e le proprietà di ogni genere»¹⁰. Un'eco di questo dibattito si avverte pure nel giovane Hegel che fa notare come nel cantone di Berna le critiche all'oligarchia feudale venivano respinte con l'argomento che «i sudditi non pagavano quasi alcuna imposta e che bisognava perciò considerarsi felici e degni di invidia, argomento che dimostrava soltanto quanto fosse diffusa l'opinione che importa assai più di conservare in tasca un paio di talleri all'anno che esser privati di ogni diritto politico»¹¹.

Risulta ora più chiaro il senso dell'intervento di Kant a sostegno del diritto del potere politico a intervenire attivamente nel campo dell'imposizione fiscale e del reclutamento militare. È ai teorici e ai sostenitori della controrivoluzione che Kant risponde, allorché afferma che, se anche il potere «si comportasse in modo contrario alla legge, violando ad esempio mediante imposte, reclutamento e altri provvedimenti del genere, la legge dell'uguaglianza nella divisione dei pesi dello Stato, al suddito è lecito opporre *proteste (gravamina)*, ma nessuna resistenza a questa ingiustizia» (MC, VI, 319). Se anche

¹⁰ *Parisische Umrisse*, in G. F., *Werke in vier Bänden*, a cura di G. Steiner, Frankfurt a. M. 1970, vol. III, pp. 745-6, *passim* (tr. it. in *Rivoluzione borghese ed emancipazione umana*, a cura di N. Merker, Roma 1974, pp. 165-6, *passim*). È possibile che questo testo, pubblicato anonimo sulla rivista berlinese «Friedenspräliminarien», 1793-4, fosse a conoscenza di Kant.

¹¹ *Aus den «Vertraulichen Briefen über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Wadilandes (Pays de Vaud) zur Stadt Bern»*, 1798, in *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, a cura di J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, p. 249 (tr. it. in G. W. F. HEGEL, *Scritti politici*, a cura di C. Cesa, Torino 1974, p. 335).

la secolarizzazione dei beni ecclesiastici e l'attacco alla proprietà feudale in genere dovessero configurare un'ingiusta vessazione del clero e della feudalità, se anche la coscrizione obbligatoria dovesse configurarsi o essere avvertita come un peso intollerabile, tutto ciò non renderebbe tuttavia giustificato l'appello alla controrivoluzione.

Per illustrare il carattere rovinoso che può avere la resistenza nei confronti di un potere considerato ingiusto e oppressivo, Kant fa l'esempio della rivolta armata scoppiata nel Brabante nel 1790, di una rivolta cioè che non solo agli occhi del filosofo, ma anche agli occhi di molti dei suoi contemporanei, si presentava sotto molti aspetti come una reazione di tipo vandeano. Negli anni precedenti, sia pure con metodi bruschi e autoritari, Giuseppe II aveva introdotto nei Paesi Bassi austriaci la libertà di culto, aveva proceduto alla soppressione di numerosi conventi e di non pochi dei privilegi di cui godeva il clero. Contro tale programma riformatore e autoritario al tempo stesso, era scoppiata una rivolta, oltre che in Belgio, anche in Ungheria, soprattutto quest'ultima chiaramente egemonizzata dalle forze feudali: più in generale, si era sviluppato un largo movimento di opposizione di segno reazionario. Sono avvenimenti che Kant segue con attenzione: le riforme decise da Giuseppe II vengono giudicate «giuste» (*gerecht*), ma non «prudenti» (*klug*), non sufficientemente meditate, in quanto non tenevano conto della suscettibilità e del «sentimento dell'onore» dei ceti che colpivano (XVII, 551 e 556).

Ma a partire dagli sconvolgimenti provocati dalla Rivoluzione francese, c'è una condanna più dura e più esplicita della rivolta dei Paesi Bassi austriaci. Qual è la situazione in Belgio nel momento in cui Kant, scrivendo il saggio *Sul detto comune*, afferma che la rivolta ha consacrato in realtà il potere tirannico di «ecclesiastici e aristocratici»? La sconfitta degli austriaci aveva determinato un vuoto di potere e un violento regolamento di conti tra i gruppi contrapposti che avevano partecipato alla sollevazione: il controllo del paese era stato assunto dalla reazione clericale che, alle proteste dei democratici, rispondeva scatenando «bande di giovani» e imponendo a Bruxelles «un vero e proprio terrore bianco». Tale terrore,

peraltro, non fu in grado di impedire il ritorno delle truppe austriache¹².

Il prevalere del partito conservatore e clericale è la situazione che descrive il saggio *Sul detto comune*, negando il diritto di resistenza che ne era all'origine. È una situazione descritta come fosco contrappunto alla felicità della «Gallia liberata», da un entusiastico ammiratore della Rivoluzione francese, J. H. Campe, più tardi insignito della cittadinanza onoraria francese, e che, messosi in viaggio per assistere di persona ai «funerali del dispotismo», passa attraverso il Belgio, un «paese benedetto dalla natura», ma in quel momento «in lutto e in pianto per la perdita dei suoi diritti e della sua libertà», gemente sotto il tallone di ferro di una dittatura militare. In un libro subito coronato da successo e prontamente recensito su numerose riviste (a Berlino sull'«Allgemeine deutsche Bibliothek» di Nicolai), l'autore riferiva della terribile repressione in atto con i militari che pattugliano piazze e strade, i cannoni puntati e, soprattutto, i numerosi patiboli con le scale e le corde già pronte per ogni eventuale esecuzione¹³. Nell'opinione pubblica tedesca del tempo i rivoltosi belgi erano sinonimo di oscurantismo. Nel raccomandare Alexander von Humboldt e Georg Forster a un membro dell'Accademia francese, Jacobi così scriveva: «Questi signori sono reduci da un viaggio nei Paesi Bassi e in una parte dell'Inghilterra; le racconteranno che hanno sentito gridare nelle vie e nelle case di Bruxelles, Gand e Anversa: 'No, non vogliamo essere liberi: è la nostra antica costituzione che vogliamo'»¹⁴.

¹² J. GODECHOT *La Grande Nazione*, cit., pp. 184-5.

¹³ J. H. CAMPE, *Briefe aus Paris zur Zeit der Revolution geschrieben*, Braunschweig 1790 (ristampa a cura di H. W. Jäger, Hildesheim 1977), pp. 4-10. Come risulta dall'epistolario, Kant conosceva Campe che, fra l'altro, aveva collaborato negli anni precedenti alla «*Berlinische Monatsschrift*»: su ciò si veda Ü. SCHULZ, *Die Berlinische Monatsschrift (1783-1796). Eine Biografie*, Hildesheim 1969, p. 103.

¹⁴ *Bruchstück eines Briefes an Johann Franz Labarpe Mitglied der französischen Akademie* (Pempelfort 5/V/1790), in F. H. JACOBI, *Werke*, a cura di F. Roth e F. Köppen, Leipzig 1815 (ristampa anastatica, Darmstadt 1980), vol. II, p. 514. L'espressione riportata da Jacobi (*Nous ne voulons pas être libres*) si ritrova poi in effetti in Forster che commenta sdegnato definendo i Brabantini come dei «servi nati»: cfr. *Ansichten vom*

Dinanzi agli avvenimenti verificatisi in Belgio, Kant assumeva un atteggiamento simile non solo a quello di Campe, ma anche a quello di un giacobino come Forster, il quale ultimo scriveva nel 1792: «Nel Brabante e in Ungheria la tracotanza di potenti vassalli e la sete di dominio di preti fanatici si opponeva al benefico potere assoluto del sovrano»¹⁵. Come emerge dal titolo del saggio di Forster, la rivolta del Brabante è da inserire tra le «controrivoluzioni», ed è una controrivoluzione quella che Kant condanna, condannando il diritto di resistenza. E quando in altra occasione Kant ribadisce la condanna della rivolta dei Paesi Bassi austriaci, non perché si configuri un atto di ingiustizia nei confronti dell'imperatore, ma per il fatto che scaraventa tutti, i promotori della rivolta e gli altri cittadini, «*in statum naturalem*, nel quale nessuno può attendersi la sicurezza pubblica dei propri diritti» (XVII, 592), è facile intravedere nello stato di natura di cui qui Kant parla il regolamento dei conti e il successivo «terrore bianco» imperversante a Bruxelles.

2. Monarchia assoluta, reazione feudale e diritto di resistenza

Almeno per quanto riguarda la Germania, il rafforzamento dei poteri della monarchia e dell'apparato statale centrale svolge un ruolo progressivo nella misura in cui cerca di piegare una feudalità strapotente e riottosa a qualsiasi riforma. Basti pensare che il decreto con cui Federico II, in Prussia, aboliva la servitù della gleba, era condannato al fallimento dalla reazione degli *Junker* e della nobiltà. E, secondo Kant, Federico II intanto poteva garantire una relativa libertà d'espressione, l'«uso pubblico» della ragione, in quanto contemporaneamente disponeva «a garanzia della pubblica pace d'un eserci-

Niederrhein, von Brabant, Flandern, Holland, England and Frankreich, im April, Mai and Junius 1790, in *Werke in...*, cit., vol. II, p. 564.

¹⁵ *Revolutionen and Gegenrevolutionen aus dem Jahre 1790* (scritto nell'estate del 1792, ma pubblicato postumo nel 1794), in *Werke in...*, cit., vol. III, pp. 408-9 (tr. it. cit., p. 106).

to numeroso e ben disciplinato»: «Un più alto grado di libertà civile sembra favorevole alla libertà dello spirito del popolo, ma pone però a esso limiti invalicabili. Un grado minore di libertà civile, al contrario, offre allo spirito un campo in cui esso può svilupparsi con tutte le sue forze»; tutto ciò sembra paradossale, ma è il paradosso del dispotismo illuminato che, piegando l'aristocrazia feudale, pone le condizioni perché pur sotto un «duro involucro si sviluppi il germe della libertà» (W, VIII, 41).

È in questo contesto che va letta la dura dichiarazione secondo cui l'uomo «è un animale che, se vive tra gli altri esseri della sua specie, ha bisogno di un padrone», ché, per un verso vuole «una legge che ponga limiti alla libertà di tutti», per un altro verso pretende per se medesimo di sottrarsi e di vivere in una situazione di privilegio. L'egoismo animale qui denunciato come un dato antropologico è soprattutto la pretesa dei ceti feudali di rinchiudersi in impenetrabili giurisdizioni particolari che annullano la sovranità e l'universalità della legge. È per questo che ci vuole un padrone proveniente dalla stessa specie umana, non il monarca di diritto divino.

Ma allora si tratta di una soluzione di cui non è possibile nascondersi l'ambiguità e la problematicità, dato che a domare l'animale è chiamato non l'unto del Signore, ma un uomo esposto come tutti gli altri alle tentazioni dell'animalità (I, VIII, 23). Per dirla con Hobbes, di cui non è difficile sorprendere la presenza anche in questo caso, a far rispettare la legge e quindi a spezzare l'animalità naturale è chiamato un monarca in cui «la volontà civile si identifica con la volontà naturale»¹⁶. Quella dell'assolutismo, laico e «illuminato», non era per Kant, anche prima dello scoppio della Rivoluzione francese, una soluzione definitiva, ma solo una tappa di approssimazione alla costituzione politica veramente adeguata alla ragione, nel corso di un processo che non può non essere lungo e all'infinito, dato che l'uomo è costituito di «legno curvo» dal quale «non può uscire nulla di interamente diritto» (I, VIII, 23).

Questo apprezzamento, che è possibile sorprendere in

¹⁶ *De cive*, tr. it. a cura di T. Magri, Roma 1979, p. 151.

Kant, della carica antif feudale presente nella monarchia assoluta è tutt'altro che un tema reazionario, ch  anzi esso si trova sviluppato con forza nella riflessione di un rivoluzionario e giacobino come Forster: «Il completo soggiogamento della nobilt  prepara quell'uguaglianza che per il grande despota pu  essere lusinghiera, mentre diventa una cosa terribile per il despota debole. Luigi XIV, sottomettendo i suoi vassalli, diminuendo i loro privilegi, legandoli alla sua corte e facendoli dipendere dalla sua benevolenza, con questa loro umiliazione apr  al terzo stato la via dell'esistenza politica. Un ruolo opposto giuoca in questo quadro la pericolosa amicizia fra il principe e i ceti privilegiati, la quale   sempre indice di una sovranit  soltanto apparente del primo. Dove questi ceti, in qualit  di indispensabili difensori nati del trono, combattono per i diritti sovrani del medesimo, l  essi governano gi  in maniera illimitata e muovono a proprio arbitrio la macchina regia»¹⁷.

Sono fondamentalmente le posizioni di Kant, per il quale rimane costante, anche dopo che la Rivoluzione francese ha mostrato concretamente la possibilit  di un nuovo ordinamento politico, e precisamente di quello repubblicano, la preoccupazione di allargare, in senso antif feudale, le prerogative del potere politico, anche in Prussia e in Germania, dove pure il potere politico continua a essere rappresentato dalla monarchia. Solo che, alla luce per l'appunto della Rivoluzione francese,   il nuovo ordinamento «repubblicano» che, piegando le pretese della nobilt  ben pi  radicalmente che non la pi  «illuminata» delle monarchie assolute, la fa realmente finita con l'«anomalia» tipica del feudalesimo, di «sudditi che vogliono essere pi  che cittadini» (MC, VI, 329).

Spazzando via quella pretesa di sottrarsi all'universalit  della legge in cui l'*Idea* vedeva la manifestazione pi  clamorosa della persistente animalit  dell'uomo, il tema del «padrone» (*Herr*) rivela in modo esplicito la sua carica antif feudale. C'  un solo *gn diger Herr* nello Stato ed   il detentore della sovranit ,

¹⁷ *Revolutionen und Gegenrevolutionen...*, cit., pp. 435-6 (tr. it. cit., p. 109).

cui non si può opporre resistenza: tutti gli altri, si tratti anche degli esponenti più in vista della nobiltà e persino dei principi di casa reale, sono soltanto dei sudditi, sottoposti alla legge cui tutti sono sottoposti, «verso i quali anche al più umile dei loro servitori mediante il potere dello Stato deve competere un diritto di coazione». Dunque «nessuna volontà particolare può dare legge allo Stato»: non c'è posto per alcuna giurisdizione speciale, per nessun corpo separato che pretenda di essere esso stesso fonte di diritto (DC, VIII, 294 e nota).

Per cogliere il reale significato politico delle posizioni qui espresse basta fare il confronto con un brano di Gentz del 1793, lo stesso anno del saggio di Kant *Sul detto comune*. Scrive dunque il teorico della reazione: «Una monarchia senza nobiltà è una vera assurdità (*Unding*). Un re che deve regnare su una nazione, in cui ogni individuo è uguale all'altro, diviene in breve tempo una nullità, oppure il più terribile di tutti i despoti. Finora, dove si sono visti all'opera re senza ceti privilegiati, si trattava di tiranni orientali. Il primo re innalzato sugli aridi piani di una uguaglianza repubblicana decadde a schiavo nel momento stesso in cui si strapparono al suo trono i gradini che lo sorreggevano»¹⁸.

La teoria-profezia di Gentz era tanto più sicura, per il fatto che veniva clamorosamente confermata dagli avvenimenti in Francia, dove nel frattempo dalla monarchia costituzionale si era passati alla repubblica. Ma è soprattutto importante notare che, col brano sopra riportato, Gentz denunciava le conseguenze rovinose dell'abolizione dei privilegi feudali ad opera dell'Assemblea Nazionale francese. Ma allora, tenendo presente la polemica almeno oggettiva che viene a istituirsi col saggio *Sul detto comune*, non si deve leggere nella teorizzazione che fa quest'ultimo dell'unico *gnädiger Herr* nello Stato, una difesa delle decisioni per l'appunto prese dall'Assemblea Nazionale?

Certo è che Kant dal principio sopra enunciato fa deriva-

¹⁸ *Versuch einer Widerlegung der Apologie des Herrn Mackintosh*, 1793, in A. Schr., cit., vol. II, pp. 137-138.

re importanti conseguenze per quanto riguarda la lotta contro gli istituti feudali. Tra sovrano e popolo non ci dev'esser alcun corpo intermedio (MC, VI, 329); l'abolizione dei maggioraschi è necessaria perché diversamente lo Stato rischierebbe di configurarsi come una sorta di «sistema federativo» dei maggioraschi dotati di una loro inviolabile autonomia, «come dei viceré (qualcosa di analogo ai casi dei dinasti e dei satrapi)» (Ivi, 370). Qui sembra esserci una polemica intenzionale, e non più meramente oggettiva, nei confronti di Gentz. Non aveva quest'ultimo affermato che, sopprimendo i ceti privilegiati, il re o diventa uno schiavo o un despota orientale?

Al contrario – sembra rispondere Kant – è dove i privilegi continuano a permanere in tutta la loro estensione, che lo Stato viene di fatto a configurarsi come una federazione di satrapi. Ma lo Stato non può essere inteso come una mera aggregazione tra singole e inviolabili proprietà – era questa l'ideologia dell'aristocrazia feudale – ché anzi il sovrano è il «proprietario supremo (*dominus territorii*)», certo in senso puramente ideale, nel senso cioè che serve a rappresentare «la proprietà privata di tutti gli individui del popolo necessariamente riunita sotto un possessore pubblico e universale», a partire dal quale procede poi la distribuzione e la divisione (Ivi, 323-4). È la totalità statale, si chiami essa sovrano o popolo, il punto di partenza della proprietà privata e lo Stato non è invece una federazione di proprietà private già preesistenti, una federazione priva quindi di reale potere politico e capace di garantire soltanto lo *status quo*.

Si può dire anzi che, in seguito all'esperienza della Rivoluzione francese, la figura del «padrone» viene a identificarsi col popolo il quale, una volta legalmente riunito, non può in alcun modo essere obbligato a cedere il proprio potere, in base al principio secondo cui «nessuno può servire due padroni» (*Herren*), e il popolo come autentico potere legislativo non può che obbedire a se medesimo (MC, VI, 342). Ritorna l'immagine già vista del legno storto, ma per denunciare questa volta l'arbitrio monarchico: un principe non deve, sin dalla giovinezza, potersi abbandonare ai propri capricci senza incontrare resistenza; deve essere invece educato dai suoi sud-

diti, da qualcuno dei suoi sudditi; diversamente, è come un albero che cresce «storto» (*krumm*)¹⁹.

La visione dello Stato che Kant delinea non può non escludere il diritto di resistenza proprio perché rivendica con energia la legittimità e la necessità dell'intervento politico ai fini della soppressione dei privilegi feudali e la distruzione delle giurisdizioni particolari dietro cui, come corpi separati, si trinceravano la nobiltà e il clero. Al contrario, il diritto di resistenza sembra scaturire come conseguenza necessaria dalla concezione dello Stato che Burke elabora in polemica contro la Rivoluzione francese, ed è un diritto di resistenza che afferma l'intangibilità della proprietà, feudale e tanto più borghese, da parte del potere politico. L'ordinamento statale è il risultato di una trattativa (*compromise* o *convention*, *Negotiation* o *Vertrag*, secondo la traduzione del Gentz) tra le varie parti che lo costituiscono e che sono titolari di privilegi e libertà che non possono essere in alcun modo toccate²⁰.

Pertanto, sin dall'inizio sono ben stretti i confini all'interno dei quali è lecito agire al potere legislativo: gli Inglesi non si sono mai sognati che «i parlamenti avessero diritto alcuno a violare la proprietà, a prevalere sulle norme prescrittive, a imporre il corso di una valuta fittizia in sostituzione di quella che sola è buona e riconosciuta tale dal diritto delle nazioni»²¹. Il potere politico non ha dunque il diritto di fare quello che ha fatto l'Assemblea Nazionale francese: attaccare la proprietà e i diritti feudali e far ricorso agli assegnati... Ci sono limiti invalicabili all'esercizio del potere politico: ad esempio, in Inghilterra, la Camera Alta non potrebbe mai essere soppressa, neppure se a prendere tale decisione fosse essa stessa²².

Le diverse «libertà», e cioè i diversi privilegi, sono da considerare come un'«*inalienabile eredità*»²³; non possono essere

¹⁹ *Ueber Pädagogik* (Ak, IX, 448).

²⁰ «Compromesso o convenzione» nella traduzione italiana, cfr. *Reflections...*, cit., p. 82 e 121 (tr. it. cit., p. 195 e 223). Per la traduzione del Gentz, si veda la riedizione citata, p. 72 e p. 106.

²¹ *Reflections...*, cit., p. 277 (tr. it. cit., pp. 333-4).

²² *Ivi*, p. 57 (tr. it. cit., p. 176).

²³ *Ivi*, p. 78 (tr. it. cit., p. 192).

cedute per iniziativa autonoma di chi ne è titolare, tanto meno per un intervento sopraffattore del potere politico. È dai limiti rigorosamente posti all'intervento politico che scaturisce il diritto di resistenza; sicché l'ammissione di tale diritto finisce col configurarsi come l'affermazione dell'inviolabilità delle libertà e dei privilegi particolari, come la negazione, in ultima analisi, del principio della sovranità popolare. Già l'idea di dover produrre un nuovo ordinamento statale (*the very idea of the fabrication of a new government*), sarebbe sufficiente – dichiara Burke – a riempire di orrore un vero inglese, e ciò non è in contraddizione con la rivoluzione che pure storicamente si è verificata in Inghilterra, ché, al contrario, essa aveva lo scopo di riconquistare le «antiche e incontrovertibili leggi e libertà» e l'«antica costituzione di governo»²⁴.

3. *Violenza rivoluzionaria e sovranità popolare*

Ma, per comprendere appieno il significato della negazione kantiana del diritto di resistenza, è necessario esaminare più da vicino le argomentazioni teoriche che sostengono tale negazione. Proviamo a procedere per esclusione. È il rifiuto della violenza in quanto tale? Ci sembra proprio di no. Non solo Kant continua a mostrare simpatia per la Rivoluzione francese, anche nel momento in cui più violenta divampava la guerra civile e più furibonda era in Germania la campagna contro gli «orrori» dei giacobini; ma, nelle sue opere, non è in alcun modo rintracciabile quella denuncia moralistica del Terrore, dalla pubblicistica conservatrice e reazionaria considerato semplice espressione di pervertimento e di follia sanguinaria. Sì, viene condannata l'esecuzione di Luigi XVI, ma per ragioni tutte politiche, in quanto costituisce la proclamazione pubblica del diritto di resistenza.

Il filosofo che denuncia «l'affettato sentimentalismo umanitario» del Beccaria, colpevole di aver perorato l'abolizione della condanna a morte (MC, VI, 334-5); il filosofo per il

²⁴ Ivi, pp. 74-5 (tr. it. cit., pp. 189-190).

quale, «se la giustizia scompare, non ha più alcun valore che vivano uomini sulla terra» (Ivi, 332); che considera il *Fiat iustitia pereat mundus* (tradotto con «Regni la giustizia, dovessero anche perire tutti assieme gli scellerati che esistono nel mondo»), pur nella sua enfasi, come «un principio di diritto coraggioso, che taglia le vie tortuose tracciate dall'inganno e dalla violenza», purché venga inteso s'intende non in senso individualistico, ma come «obbligo da parte di quelli che hanno il potere di non rifiutare o limitare ad alcuno il suo diritto per avversione verso di lui o commiserazione verso altri» (PP, VIII, 378-9); tale filosofo non può essere il teorico del rifiuto in linea di principio della violenza. Si rifletta in particolare su questa rivalutazione dell'aforisma latino. Non era un motivo ricorrente della pubblicistica reazionaria l'accusa ai rivoluzionari francesi di aver provocato, per inseguire un «astratto» ideale di giustizia, un cumulo enorme di rovine e lutti per il loro paese e per l'umanità nel suo complesso?

Dal punto di vista dei teorici della reazione, il *Fiat iustitia pereat mundus* non era il motto che definiva la politica dei giacobini e il suo gelido fanatismo distruttore? Ma è proprio di questa giustizia bollata come «astratta» che Kant prende le difese: «Il diritto degli uomini dev'essere tenuto come cosa sacra, anche se ciò possa costare grossi sacrifici al potere dominante. Qui non è possibile fare due parti uguali e immaginare il mezzo termine di un diritto pragmatico-condizionato (qualcosa di mezzo tra l'utile e il diritto), ma ogni politica deve piegare le ginocchia davanti alla morale...» (Ivi, VIII, 380). Anche questa dichiarazione suona come una giustificazione del radicalismo giacobino, o per lo meno come una risposta a coloro che accusavano i giacobini e i rivoluzionari francesi di non aver saputo conciliare le loro «astratte» esigenze di giustizia con i dati della situazione oggettiva, di non aver saputo o voluto stringere i compromessi che sono necessariamente richiesti dall'arte politica, di non aver assunto un comportamento sufficientemente pragmatico. Abbiamo tradotto *herrschende Gewalt* con «potere dominante», ma avremmo potuto tradurlo ugualmente bene con «violenza dominante».

Ed è un punto da tener ben presente: una volta che ha perso senso il problema dell'individuazione dell'autorità «le-

gittima» in base a criteri dinastico-ereditari o addirittura sacrali, una volta che i titoli legali di una determinata autorità si valutano in ultima analisi sulla base del potere reale che essa riesce a esercitare, non è più possibile una critica moralistica della rivoluzione; una volta individuato il potere come violenza, la violenza (*Gewalt*) rivoluzionaria contro il potere dominante non può essere più oggetto di indignazione morale, anche se, naturalmente, in ogni ordinamento giuridico, continua a essere perseguita con tutto il rigore della legge.

E Kant denuncia la natura violenta del potere feudale, anche là dove assume un volto paternalistico e pacioso: «Un amore che non è limitato e tenuto a freno dal diritto dell'altro è violenza (*Gewalt*) e abbandonarsi a tale condizione significa rinunciare alla propria umanità, dato che allora non ci si potrebbe più lamentare di subire ingiustamente qualcosa. Significa ridursi a semplice mezzo» (XXIII, 128). Semmai il giudizio morale – che qui è tutt'uno col giudizio politico – investe, non la genesi di un determinato ordinamento politico, ma i suoi contenuti concreti, il grado di realizzazione che in esso si esprime dell'idea del diritto.

Ed è lo stesso Kant a denunciare il metodo ipocritamente moralistico che vorrebbe ridurre la Rivoluzione francese a «fatti e misfatti importanti compiuti dagli uomini, per cui ciò che era grande tra gli uomini è reso piccolo, o ciò che era piccolo è reso grande» (C, VII, 85). La giustificazione del radicalismo giacobino è addirittura trasparente in un brano come questo: «Può sempre avvenire che moralisti dispotici (*despotisierende Moralisten*), commettendo errori di applicazione, offendano in vario modo la prudenza politica (*Staatsklugheit*), con misure affrettatamente prese e approvate, ma l'esperienza di questi loro errori contrari alla natura li riconduce necessariamente, a poco a poco, su una via migliore» (PP, VIII, 373).

Era stato Gentz a dichiarare che, persino se fosse stato in teoria lecito e giusto espropriare il clero e la nobiltà dei beni che possedevano, in ogni caso si trattava di misure contrarie alla «prudenza politica» (*Staatsklugheit*)²⁵. E invece Kant, se è

²⁵ *Versuch einer Widerlegung...*, cit., p. 139.

impegnato a cercare giustificazioni o attenuanti per i «moralisti dispotici» ma questa espressione non fa pensare a Robespierre che, in nome della «virtù» civica e patriottica aveva scatenato il Terrore contro i nemici della rivoluzione? –, è decisamente aspro nei confronti di coloro che, assolutizzando il criterio della «prudenza», irridono a ogni tentativo di costruire un ordinamento politico fondato sulla ragione e sulla morale; costoro, «abbellendo principi politici contrari al diritto col pretesto di una natura umana *incapace* di fare il bene secondo l'idea prescritta dalla ragione, *rendono impossibile*, per quanto sta in loro, ogni progresso verso il meglio e perpetuano la violazione del diritto». Il prendere sul serio la ragione e la morale, il voler trasformare la realtà politica sulla base di principi universali, può anche assumere forme tiranniche, o tendenzialmente tiranniche, ma è pur sempre da preferire a una visione disincantata, o meglio cinica, che è in ultima analisi al servizio del mantenimento dello *status quo*, dell'ingiustizia e dell'oppressione esistente.

Anzi Kant giunge a rovesciare le accuse che venivano rivolte nei confronti dei «moralisti dispotici»: questi ultimi, per aver voluto perseguire fanaticamente un'astratta idea di ragione e di morale, avrebbero finito col provocare all'umanità lutti senza fine. A lanciare tali accuse sono i *moralisierende Politiker*, i politici che non prendono sul serio la morale, che guardano con sufficienza all'aspirazione a un ordinamento giuridico superiore fondato sulla ragione e sulla libertà, e questo in nome del pragmatismo: ebbene costoro – dichiara Kant – «mirano solo a esaltare il potere dominante (per non perdere il loro privato vantaggio), sacrificando il popolo e, se fosse possibile, il mondo intero» (PP, VIII, 372-3).

A provocare sofferenze, a provocare la perpetuazione di sofferenze senza nome per l'umanità, sono proprio i pragmatici, i politicanti e gli ideologi senza principi. Non bisogna lasciarsi ingannare dalla terminologia astratta del dibattito che stiamo esaminando: apparentemente, si tratta di scegliere tra imperativo dettato dalla ragione da una parte e regole della prudenza dall'altra. In realtà si tratta di scegliere tra rivoluzione da una parte, e contro-rivoluzione o conservazione dall'altra. Seguire l'imperativo della ragione significa rovesciare i

rapporti politici che non corrispondono alla dignità dell'uomo e al diritto naturale; seguire le regole della prudenza significa comprendere le ragioni dello *status quo*, o per lo meno tollerarlo, pur di evitare i sacrifici e i lutti che inevitabilmente comporta ogni rivolgimento radicale. Ecco perché Fichte, nel difendere la Rivoluzione francese dai suoi detrattori, insiste sulla priorità della questione del «diritto» *Recht* rispetto alla questione della «prudenza» *Klugheit*²⁶. Ecco perché un altro autore democratico afferma che «la mera prudenza *Klugheit* ci riporta al livello delle bestie», e a essa contrappone l'«entusiasmo morale», che è poi l'entusiasmo nel seguire le norme inderogabilmente dettate dalla ragione²⁷.

Ma il senso di questo richiamo alla *Klugheit* risulta con forza particolare da una splendida poesia di Hölderlin, che possediamo in due distinte versioni e che prende di mira i «consiglieri della prudenza» (*kluge Ratgeber*). L'intento di costoro è di «paralizzare il braccio del vendicatore», persuadendolo «ad adattarsi servilmente» (*sich knechtisch zu bequemen*). Per questo, «il consiglio dell'uomo prudente» è tutt'altro che innocuo; esso si configura come «la nuova arte di assassinare il cuore», di bloccare la lotta per «il mondo nuovo e migliore». In ultima analisi – dichiara Hölderlin nella seconda versione della sua poesia – i «consiglieri della prudenza» svolgono soltanto un «compito da mercenari» (*Söldnerspflicht*)²⁸. La «prudenza» era la ricetta del filisteismo conservatore che si strappava le vesti dinanzi alle difficoltà con cui veniva costruito il nuovo ordine, per raccomandare la sostanziale bontà del buon tempo antico. È questa «prudenza» a costituire il bersaglio della polemica anche di Kant.

È significativo che in un periodo in cui la pubblicistica rea-

²⁶ *Beiträge...*, cit., p. 57 (tr. it. cit., p. 64) e altrove.

²⁷ J. A. BERGK, *Untersuchungen aus dem Natur-, Staats- und Völkerrechte mit einer Kritik der neuesten Konstitution der französischen Republik*, 1796, in *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft, politisch-soziale Theorien im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, a cura di Z. Batscha e J. Garber, Frankfurt a. M. 1981, p. 337 e p. 335.

²⁸ *An die klugen Ratgeber* e *Der Jüngling an die klugen Ratgeber*, 1796, in F. HÖLDERLIN *Sämtliche Werke und Briefe*, a cura di G. Mieth, München 1970, vol. I, pp. 191-4.

zionaria dipinge a tinte fosche il Terrore giacobino e condanna come bestie sanguinarie i suoi protagonisti, il filosofo si preoccupa di ritorcere l'accusa di terrorismo contro i nemici della Rivoluzione francese. Il «pio visionario» fromme Schwärmer che, a partire dallo spettacolo degli «orrori accumulanti in guisa di montagne», ritiene che si sia ormai raggiunto il punto estremo della degradazione dell'umanità, e pertanto attende come prossimo il giudizio finale, è lui stesso portatore di una «concezione terroristica della storia umana» (C, VII, 81). La categoria del «terrorismo» compare dunque in Kant non per condannare la dittatura giacobina, ma per condannare la visione della storia come costante e inarrestabile decadenza, definitivamente confermata – secondo gli ideologi della reazione – dal mostruoso scatenamento delle passioni più ignobili che erano all'origine della Rivoluzione francese.

Anzi, non è difficile sorprendere in Kant una critica vigorosa del filisteismo: «Quel che conta sono i diritti degli uomini, non l'ordine (e la quiete). Anche con una generale oppressione, si può produrre un grande ordine e una gran quiete; così come i disordini della comunità che scaturiscono dal desiderio di giustizia sono passeggeri» (XV, 612). È proprio del filisteo, abituato al «corso pacifico» (*ruhiger Gang*) degli eventi e della sua vita quotidiana appagarsi passivamente dell'esistente, senza porsi alcun problema di giustizia e di diritto, e «preferire sempre quella condizione di passività alla situazione piena di pericoli che comporta la ricerca di una condizione migliore» (DC, VIII, 305-6).

Tale filosofo non a caso è stato paragonato da Heine a Robespierre: e la dichiarazione sopra riportata suona quasi come una giustificazione del Terrore giacobino. Sulla base dell'esperienza storica ormai acquisita, è possibile e necessario per il futuro cercare di ridurre i costi del mutamento politico, e tuttavia la Rivoluzione francese, pur nella sua violenza, è così poco oggetto di condanna morale, che anzi l'interesse e la simpatia con cui viene seguita, costituisce la prova decisiva dell'esserci di «una disposizione morale nella specie umana» (C, VII, 85).

Certo, più volte Kant afferma che la riforma e l'evoluzione sono da preferire alla rivoluzione. Ma non si tratta di un im-

perativo morale: si può lasciar sussistere per qualche tempo «un diritto pubblico viziato di ingiustizia» per tentare di giungere a modificarlo con mezzi pacifici, evitando il pericolo di cadere nell'anarchia; ma ciò rientra nelle «leggi permissive» Erlaubnisgesetze, che rendono un determinato comportamento lecito ma non moralmente obbligato (PP, VIII, 373, nota). Siamo in questo caso in presenza di azioni «eticamente indifferenti» *sittlich gleichgültig*, di un *adiaphoron morale* (MC, VI, 223 e XIX, 231).

Il ricorso alla violenza per trasformare le istituzioni politiche non è di per sé oggetto di condanna morale ma, semmai, per i risultati politici che produrrebbe e cioè l'anarchia e la dissoluzione dell'ordinamento giuridico. Tant'è vero che, nel passaggio dallo stato naturale allo stato civile, il ricorso alla violenza è giustificato, o almeno lecito (si tratta anche in questo caso di una «legge permissiva»); perché è solo così che si riesce a porre fine all'anarchia e all'arbitrio generale e a fondare un ordinamento giuridico vincolante per tutti. La violenza che fonda la costruzione di una società regolata da leggi è inizialmente priva di qualsiasi copertura legale, ma la sua giustificazione è proprio nel risultato che riesce a produrre. In questo senso, «senza violenza, non può esser *fondato* alcun diritto, cosicché la violenza deve precedere il diritto» (XVII, 515). È un punto di vista che viene ribadito negli appunti preparatori del saggio *Per la pace perpetua*: «L'ordinamento della natura vuole che la violenza e la costrizione precedano il diritto, ché, diversamente, gli uomini non potrebbero neppure essere condotti a darsi una legge e unirsi. Ma l'ordinamento della ragione vuole che poi la legge regoli la libertà, la esprima mediante una forma» (XXIII, 169).

La violenza è allora un'anomalia che è definitivamente superata in seguito alla fuoriuscita dallo stato di natura? Non si direbbe, a giudicare almeno da quest'altra dichiarazione di Kant, che si può ritrovare nelle *Vorarbeiten* al *Conflitto delle facoltà*: «Per fondare il *pactum sociale* costitutivo di una repubblica, ci deve già essere una repubblica. Di conseguenza, essa non può essere fondata che mediante violenza e non mediante accordo» (XXIII, 426). Ma, indipendentemente da questa

dichiarazione che può essere letta come una giustificazione della Rivoluzione francese, non sembra che Kant, osservando retrospettivamente il corso della storia, giudichi sulla base di una condanna di principio della violenza. Cesare, che pure fece ricorso alla forza delle armi contro l'aristocrazia senatoriale e le istituzioni esistenti, è sì da giudicare negativamente, ma «non perché strappò a sé il potere, ma perché, una volta strapatolo, non lo consegnò nelle mani di una comunità (*Wesen*) razionalmente organizzata...» (XV, 627). In questo caso, la violenza non servì a fondare un superiore, e stabile, ordinamento giuridico.

Talvolta sembra anche di udire nelle pagine di Kant un duro monito alle corti e ai circoli dominanti a non tirare troppo la corda: se, col pretesto della peccaminosità della natura umana, ci si rifiuta di rispettare i diritti dei sudditi e si pretende di «attuare tra essi un ordine con la forza», allora non è più lecito scandalizzarsi per le conseguenze che ne possono derivare: «Una volta che si parlasse non più di diritto, ma solo della forza (*Gewalt*), il popolo potrebbe usare anche la sua forza e rendere incerta ogni costituzione legale» (DC, VIII, 306). Se pure lo spettro della rivoluzione viene evocato semplicemente come possibile conseguenza oggettiva di un'oppressione troppo sfrontata, rimane fermo tuttavia che qui la condanna morale si esercita meno sull'effetto (la reazione violenta di un popolo oppresso) che sulla causa (l'arbitrarietà del potere dominante).

Del resto, almeno in un caso, la difesa, anzi la celebrazione, della violenza rivoluzionaria è esplicita allorché Kant vede le aggressioni esterne spuntarsi irrimediabilmente contro le «armi» dei Francesi che «avevano in vista il *diritto* del popolo a cui appartenevano e di cui si consideravano difensori» (C, VII, 86). Il filosofo della pace perpetua non solo condanna l'aggressione, ma non ha alcuna difficoltà a difendere la guerra nazionale rivoluzionaria del popolo francese. Anzi, trae dagli avvenimenti una conclusione di carattere generale che sembra mettere in crisi l'ispirazione complessivamente gradualistica della sua visione politica: il passaggio dalla *respublica noumenon* alla *respublica phaenomenon* non è indolore; la costruzione di una società realmente fondata sulla libertà «può

solo essere conquistata faticosamente, attraverso numerose guerre e contrasti». E tuttavia vale la pena di lottare per tale obiettivo, perché la costituzione repubblicana – aggiunge Kant guardando alla Francia – «una volta conquistata nelle sue linee essenziali, si qualifica per la migliore di tutte, al fine di tener lontana la guerra, distruggitrice di ogni bene» (C, VII, 91). Il prezzo di lutti e di sofferenze che inevitabilmente comporta la rivoluzione sembrerebbe qui ampiamente ripagato.

È allora il rifiuto della sovranità popolare a motivare la negazione del diritto di resistenza? Neppure questo è vero. Il sovrano «dà ordini ai sudditi in quanto cittadini solo per il fatto ch'egli rappresenta la volontà generale» (DC, VIII, 304). «Soltanto la volontà collettiva del popolo può essere legislatrice» (MC, VI, 314); il sovrano, «considerato secondo le leggi della libertà, non può essere altri che il popolo stesso riunito» (MC, VI, 315). E ancora: «Dove Stato e popolo sono due persone diverse, là vi è dispotismo» (XXIII, 163).

Kant non ha dubbi sul fatto che è nel popolo «che risiede originariamente il potere supremo», tanto che una volta riunito, sia pure nella persona dei suoi rappresentanti, lo stesso re in pratica non conta più nulla; ed è appunto in base a ciò che il passaggio di potere nel 1789 da Luigi XVI all'Assemblea Nazionale è da considerare un fatto del tutto legale, e irreversibile. Anzi, l'impegno che eventualmente assumesse un popolo, già riunito nella persona dei suoi rappresentanti, di restituire, dopo un determinato periodo di tempo, il potere al re, sarebbe «irrito e nullo» (MC, VI, 342). E, anche là dove il popolo non ha una rappresentanza legale, rimane fermo che, nel giudicare la legislazione esistente, bisogna attenersi a questo principio: «Ciò che un popolo non può deliberare su se stesso, nemmeno il legislatore può deliberarlo sul popolo»²⁹. È un principio che a Kant serve per contestare i rapporti sociali

²⁹ DC, VIII, 304. Il corsivo è di Kant; cfr. anche MC, VI, 329. È un concetto che si trova già negli scritti precedenti lo scoppio della Rivoluzione francese: cfr. W, VIII, 39-40. Giustamente G. GURWITSCH ha insistito sul «legame» della teoria di Rousseau con la filosofia di Kant e, più in generale, con la «storia dell'idealismo tedesco»: cfr. *Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten*, in «Kant-Studien», 1922, vol. XXVII, p. 164.

feudali che, consacrando il privilegio, non possono essere considerati espressione della volontà comune, della volontà del popolo e che pertanto possono essere tollerati solo per il tempo che è necessario a sopprimerli o superarli senza far ricorso a sconvolgimenti violenti. Ad esempio, per quanto riguarda la nobiltà ereditaria, «è impossibile che la volontà popolare generale consenta a stabilire una siffatta prerogativa priva di fondamento, epperò il sovrano non può nemmeno lui farla valere»; non resta dunque che lasciarla «gradualmente estinguere» (MC, VI, 329). La sovranità popolare è tanto un punto fermo che il popolo è l'unico detentore della proprietà del suolo, anche se poi questa proprietà si esercita «non in modo collettivo, ma distributivo» (Ivi, 323-4). È vero che Kant condanna la democrazia (Kant si riferisce esplicitamente alle «antiche repubbliche»), cioè propriamente la democrazia diretta, per il fatto che, escludendo ogni forma di rappresentanza, rende impossibile la separazione del potere esecutivo da quello legislativo e quindi non è in grado di garantire la libertà (PP, VIII, 351-353); ma rimane fermo in ogni caso che la fonte della sovranità è il popolo, che poi la esprime o la deve esprimere tramite rappresentanti.

In questo senso è fuori discussione il principio della sovranità popolare, ed è chiaro che il popolo può ben vantare dei diritti nei confronti del sovrano (il rappresentante).

4. 1 *diritti del popolo*

Indubbiamente il popolo possiede «diritti inalienabili verso il sovrano», solo che non si tratta di «diritti coattivi». Kant polemizza a questo proposito con Hobbes secondo cui il sovrano «non può commettere ingiustizia verso il cittadino, comunque lo tratti»: tale affermazione sarebbe valida, solo «se per ingiustizia si intendesse la lesione che attribuisce al lesò un *diritto di coazione* (*Zwangsrecht*) verso chi gli reca ingiustizia» (DC, VIII, 303-4). Gli appunti preparatori del saggio *Sul detto comune* respingono con forza una visione che, privilegiando la «pratica» rispetto alla «teoria», attribuisce al monarca «solo

diritti e, invece di obblighi giuridici, soltanto la buona volontà», dimenticando che il «suddito vuole avere anche lui diritti» (XXIII, 135). Né Kant è il teorico dell'obbedienza in quanto tale: è invece il giurista asservito al potere che «non vuole vedere in alcun modo indebolita l'obbedienza nei confronti delle leggi della costituzione esistente, non vuole neppure che le si eseguano malvolentieri e vieta al filosofo i suoi piani per la costituzione migliore». Il filosofo invece, se rimane fedele alla sua missione, pur rispettando l'ordinamento giuridico esistente, lo mette in discussione mediante la ragione (XXIII, 164).

Come si vede, la negazione del diritto di resistenza è innanzitutto la constatazione di un fatto: un diritto non accompagnato dalla forza per farlo rispettare, non è un diritto positivo da cui discende una obbligazione giuridica concreta. «Il monarca ha torto (*Unrecht*), a opporsi a tale comando. Infatti lo *status civilis* non deve cessare: ma nello *status civilis* non c'è altro modo di perseguire il proprio diritto che mediante un processo. E qui non c'è alcun giudice [che metta sotto processo il monarca]; il successo [di un'eventuale rivoluzione] crea un nuovo diritto. Pertanto non si deve definire giusto tutto ciò che proviene dal principe, per il fatto che il suddito deve obbedire» (XIX, 533). Non è dunque un giudizio morale che qui viene espresso. Nel ribellarsi contro le autorità costituite, il popolo non può richiamarsi all'ordinamento politico vigente; se anche abbia tutte le ragioni dalla sua parte, in caso di insuccesso del tentativo rivoluzionario, non può che essere colpito con tutti i rigori della legge.

È un punto che Kant ribadisce con forza: «I diritti del popolo sono violati e non si commette ingiustizia verso il tiranno nel detronizzarlo: su ciò nessun dubbio. Non è però men vero che è estremamente illegale (*unrecht*) da parte dei sudditi far valere in questo modo il loro diritto, e non potrebbero affatto gridare all'ingiustizia, se in questa lotta soccombessero e dovessero in seguito subire per ciò le pene più dure» (PP, VIII, 382). Le rivoluzioni non avvengono in base a un diritto, ma diventano fonte di un nuovo ordinamento giuridico, solo nel caso di vittoria: non v'è dubbio che, «se le rivoluzioni per le quali la Svizzera, i Paesi Bassi o anche l'Inghilter-

ra hanno conquistato la loro attuale costituzione tanto lodata, avessero avuto esito sfortunato, i lettori della storia avrebbero visto nel supplizio dei loro autori, oggi tanto esaltati, null'altro che la pena dovuta a grandi criminali politici» (DC, VIII, 301).

Semmai, una rivoluzione può ricevere la sua giustificazione dalla storia: ma un ordinamento giuridico che autorizzasse, sia pure in circostanze eccezionali, la disobbedienza e la ribellione, negherebbe se stesso. Il diritto alla rivoluzione non può scaturire dall'ordinamento giuridico vigente contro cui si rivolge, né può scaturire dall'ordinamento giuridico che è ancora di là a venire e che potrà sorgere soltanto in caso di vittoria della rivoluzione stessa. Tra il passato o il presente da abbattere e il futuro da costruire si apre inevitabilmente un vuoto giuridico, che è la ricaduta nello *status naturalis*: in questo senso «ogni miglioramento dello Stato mediante rivoluzione è illegale» (*unrecht*), al di fuori di qualsiasi norma giuridica.

Ciò vale non solo per la storia politica ma anche per quella religiosa. La rivolta contro «l'usurpazione di un'autorità sulla coscienza» – è chiaro il riferimento a Lutero – non crea ancora una confessione già riformata, ma solo dei «protestanti», «una situazione di incessante lavoro per riformare»: è la distruzione del vecchio ordinamento religioso senza che ancora si sia stabilito e consolidato il nuovo; e, tuttavia, Kant parla in questo caso di «diritto messo in atto dalla libertà» (XIX, 591). Il paragone con la rivolta di Lutero contro l'autorità papale sembra attenuare in Kant l'orrore per quello stato di natura che è la conseguenza inevitabile di ogni rivoluzione. Tuttavia, anche in questo caso, non sembra si possa parlare di diritto di resistenza, ma solo di una rivoluzione, esposta a tutti i rischi, e che può essere semmai fonte di diritto solo dopo la sua vittoria.

È da aggiungere che nel *Conflitto delle facoltà* – in un momento quindi in cui meno gravi erano divenute le preoccupazioni per la censura e più ampi gli spazi di libertà d'espressione – Kant sembra spingersi fino alla soglia della teorizzazione del diritto di resistenza: «Perché nessun sovrano ha mai osato finora apertamente affermare ch'egli non riconosce

alcun diritto del popolo verso di lui, che questo popolo non deve la sua felicità che alla benevolenza di un governo che gliela procura e che ogni pretesa del suddito di avere un diritto nei confronti del sovrano (poiché ciò contiene in sé il concetto di una resistenza lecita) è insensata e anche punibile? La ragione è questa: che una dichiarazione pubblica di questo genere solleverebbe tutti i sudditi contro di lui, anche se essi come pecore docili, guidate da un padrone buono e intelligente, ben nutrite e energicamente difese, non avessero a dolersi di nulla per quanto riguarda la loro felicità» (C, VII, 86-7 nota).

Abbiamo detto che qui si giunge alla soglia della teorizzazione del diritto di resistenza, ma tale soglia non è varcata: certo la violazione da parte del sovrano dei diritti del popolo può rendere in qualche modo moralmente ammissibile (*erlaubt*) la ribellione, ma non si tratta ancora di un diritto sancito costituzionalmente e dotato di forza costrittiva. Non si può parlare propriamente di diritto, quando colui che mediante l'esercizio di tale diritto dovrebbe essere punito, continua tuttavia a disporre delle forze per condannare a morte qualsiasi ribelle, per nobili che siano le motivazioni morali di quest'ultimo. Giungiamo qui a un nodo centrale.

Certamente Kant non intende essere il teorico della forza come fonte esclusiva del diritto, anzi di ciò accusa gli ideologi al servizio del potere. Uno dei loro principi fondamentali è «*Fac et excusa*. Cogli l'occasione favorevole per una presa arbitraria di possesso (sia di un diritto dello Stato sopra il proprio popolo, sia di un diritto sopra un altro popolo vicino). La giustificazione si presenterà, a fatto compiuto, più facile ed elegante, e la violenza sarà mascherata (specialmente nel primo caso, in cui il potere supremo esercita all'interno anche il potere legislativo, al quale si deve obbedire senza troppe discussioni)...». Sia sul piano internazionale che su quello interno gli ideologi asserviti al potere ricorrono a ogni espediente «per attribuire alla violenza accompagnata da scaltrezza l'autorità di essere l'origine e il vincolo di ogni diritto» (PP, VIII, 374 e 376). I teorici del fatto compiuto, sempre pronti a giustificare le prevaricazioni del potere nei confronti dei cittadini o dei sudditi, i colpi di mano con cui il sovrano espropria il popolo

dei suoi inalienabili diritti, sono i praticoni che disprezzano le teorie generali, vedendo in queste un ostacolo all'arbitrio del potere e al loro servile zelo giustificatore. Ben diverso è l'atteggiamento di chi proclama i diritti dell'uomo e del cittadino, o plaude alla loro proclamazione.

E tuttavia rimane aperto il problema: quale forza coattiva hanno questi diritti dinanzi alle violazioni e ai colpi di mano dell'autorità costituita? Potrebbero acquistare forza coattiva facendo ricorso alla violenza dal basso; ma, a parte il fatto che l'esito sarebbe comunque incerto, tale violenza sarebbe inevitabilmente arbitraria, priva di qualsiasi oggettività giuridica: per ristabilire i diritti che si presumono violati, essa, facendo riprecipitare la società nello stato di natura, distruggerebbe le condizioni stesse che rendono possibile l'esercizio regolato e garantito dei diritti stessi.

5. *Quis judicabit? e Quis cogebit?*

La domanda con cui Hobbes negava il diritto di resistenza (*Quis judicabit?*) è presente anche in Kant: in caso di contrasto tra il popolo e il sovrano, «chi potrebbe decidere da qual parte stia il diritto? Nessuno dei due può essere giudice in causa propria. Ci dovrebbe essere, al di sopra del sovrano, un altro sovrano, che decidesse tra quello e il popolo: il che è contraddittorio» (DC, VIII, 300)³⁰. Ma Kant procede oltre, e qui è la novità della sua posizione. Dato che l'esistenza di diritti del popolo nei confronti del sovrano è fuori discussione, il problema reale è, potremmo dire: *Quis cogebit?* Chi, e con quale forza, imporrà il riconoscimento, nella pratica, di tali diritti?

Se ci fosse un organo che, dinanzi a inadempienze costituzionali, potesse esercitare violenza contro il sovrano, sarebbe il realtà quest'organo medesimo a detenere la sovranità e il problema del controllo verrebbe semplicemente spostato. Bisogna

³⁰ Per Hobbes, si veda R. SPAEMANN, *Kants Kritik des Widerstandsrechts*, 1972, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, cit., p. 347.

dire che Kant individua con grande realismo un problema cruciale del funzionamento della macchina statale: l'esercizio della sovranità è definito in primo luogo dal possesso di un «potere irresistibile» (*unwiderstehliche Obergewalt*); senza tale potere non è possibile imporre il rispetto della legge e quindi proteggere i cittadini, non è possibile pertanto fondare alcuna «costituzione civile»; ma, proprio per questo, tale potere sfugge a un effettivo controllo legale (PP, VIII, 382-3; cfr. anche MC, VI, 372).

Se è possibile e necessaria la divisione tra i diversi poteri costituzionali – e ciò costituisce anzi il presupposto per il superamento del dispotismo –, l'*unwiderstehliche Obergewalt*, questa forza militare organizzata a cui nessuno è in grado di opporre resistenza, rimane pur sempre concentrata nelle mani di una persona o di un organo che viene dunque a detenere la sovranità effettiva. Ciò svuota di significato il diritto di resistenza: se tale diritto fosse apertamente proclamato comprometterebbe lo stesso obiettivo che afferma di voler raggiungere, metterebbe cioè in guardia i detentori della forza militare organizzata, senza peraltro essere in grado di condizionarli concretamente (PP, VIII, 382-3).

Ecco perché le riforme dall'alto vanno preferite alla rivoluzione violenta; con quest'ultima, infatti, «vi sarebbe nell'intervallo un momento in cui ogni stato giuridico sarebbe annientato» (MC, VI, 355). Se per avventura, o per assurdo, fosse possibile un processo rivoluzionario anche violento, tale però da evitare il passaggio, nella fase di transizione, prima del consolidamento del nuovo potere, attraverso una situazione di dualismo di poteri e di incertezza giuridica, Kant sembrerebbe non avere obiezioni di rilievo. È ciò che emerge dal testo di una delle sue *Riflessioni*: «Il popolo dev'essere in ogni caso rappresentato, e come tale deve avere non solo il diritto alla resistenza, ma anche la forza (*Gewalt*), in modo che, senza ricorrere alla sedizione (*ohne Aufruhr*), possa recuperare la sua libertà e rifiutare l'obbedienza ai governanti. Si dovrebbe propriamente dire: il popolo non deve cessare in alcun momento di costituire un intero, diversamente tutto avviene *per turbas*, cioè mediante un potere usurpato (*usurpirte Gewalt*), che non può essere legal-

mente trasmesso a nessuno. Pertanto, dev'essere rappresentato per poter separarsi e resistere legalmente» (XIX, 591).

Ciò che Kant respinge non è la violenza in quanto tale, la *Gewalt*, ma la violenza che, non avendo alcun titolo di legalità, sembra comportare la ricaduta nello stato di natura, con la conseguenza grave che una cattiva costituzione viene sostituita da un'assenza totale di costituzione, e quindi non dalla scomparsa dell'arbitrio ma dalla sua generalizzazione. Pertanto, «non nei confronti del tiranno commette ingiustizia il popolo in rivolta, ma nei confronti del governo in generale e del genere umano, nella misura in cui questo ha bisogno di uno strumento per governarsi» (XIX, 523).

L'ingiustizia è solo nel fatto di creare una situazione priva di legalità. Servendosi della ribellione, come «mezzo per rivendicare il proprio diritto», il popolo commette «un atto sommaramente illegale, poiché un tal mezzo eretto a massima rende incerta ogni costituzione giuridica e riconduce a una condizione di vita interamente eslege (*status naturalis*), in cui ogni diritto cessa di avere effetto» (DC, VIII, 301). Prima del costituirsi dell'ordinamento giuridico, quindi nello *status naturalis*, si può ugualmente parlare di diritti inalienabili dell'uomo, ma come «mera idea» (*blosse Idee*) che si realizza concretamente solo mediante la «legislazione civile» (L, XI, 10: è una lettera a H. Jung-Stilling in data successiva al 1 marzo 1789).

Nella ribellione violenta emerge non il popolo, ma le fazioni in lotta: «Quand'anche il contratto effettivo del popolo col sovrano sia stato violato, il popolo non può tuttavia reagire immediatamente come corpo comune, ma solo mediante sommossa (*Rottierung*). E ciò perché la costituzione fino allora esistente è stata dal popolo tolta di mezzo, mentre non è ancora in piedi l'organizzazione per un nuovo corpo comune. Sorge allora uno stato di anarchia, con tutti gli orrori che ne possono derivare, e l'ingiustizia che in quella situazione ha luogo è quella che una parte del popolo fa all'altra» (DC, VIII, 302 nota).

Ciò che definisce il popolo (o la nazione) è l'essere e l'agire come «un tutto» regolato da leggi, mentre quella parte che alle leggi si sottrae è la «plebe», il cui «riunirsi illegalmente è la sommossa» (*agere per turbas*) (A, VII, 311); si deve allora

sottolineare che ciò che definisce la «plebe», il *vulgus*, in contrapposizione al *populus*, non è il ricorso alla violenza in quanto tale; è invece il muoversi non come cittadini all'interno di un ordinamento giuridico ben definito, ma come semplici privati privi di qualsiasi punto di riferimento legale, in sostanza come esseri allo stato di natura.

È significativo che in Francia, anche durante il Terrore giacobino, persino nel momento dell'esecuzione pubblica di Luigi XVI, Kant vede agire il popolo francese e non la plebe, per il fatto che l'«abdicazione» operata dal re con la convocazione degli Stati generali e dell'Assemblea Nazionale e il rapido consolidarsi del nuovo potere rivoluzionario avevano reso impossibile l'aprirsi di un vuoto giuridico.

Nel caso ci sia un organo che possa rispondere autorevolmente al problema del *Quis iudicabit?* e del *Quis cogebit?* non si tratta più di sommossa della plebe, non c'è più ribellione. La *Riflessione* precedentemente citata e che riconosce esplicitamente al popolo un diritto di resistenza (*Recht zum Widerstande*) è con ogni probabilità anteriore al 1789. Muta l'atteggiamento di Kant in seguito allo scoppio della Rivoluzione francese, e in che senso?³¹ Proviamo a leggere un appunto dello stesso periodo: «La domanda su chi deve giudicare, quando il patto è rotto, può trovare facilmente risposta. Ma chi deve emettere la sentenza, cioè giudicare con la forza della legge? Ciò in Inghilterra può farlo il Parlamento, perché aveva già il potere (*Gewalt*) per farlo, ma nessuno nel popolo *per turbas*» (XIX, 591). Qui sembra dileguarsi sia il problema del *Quis iudicabit?*, sia quello del *Quis cogebit?*. C'è un'autorità legale capace di far rispettare il patto anche contro il sovrano, senza che per questo si ricada nello stato di natura.

Sarebbero stati allora gli sconvolgimenti verificatisi in Francia a determinare una sorta di involuzione in Kant? Vediamo intanto gli elementi di continuità che non mancano. Negli appunti sopra riportati emerge chiaramente la giustifica-

³¹ A richiamare l'attenzione su un gruppo di riflessioni anteriori al 1789 e che riconoscono un diritto di resistere è stato D. HENRICH (cfr. *Einleitung* a KANT-GENTZ-REHBERG, *Ueber Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M. 1967, p. 27).

zione della Rivoluzione inglese; ma è importante notare che si tratta fundamentalmente delle stesse motivazioni che vengono poi addotte per giustificare la Rivoluzione francese: infatti, la convocazione degli Stati generali da parte di Luigi XVI viene considerata come la sua abdicazione, come il passaggio di poteri, perfettamente legale, per l'appunto agli Stati generali e all'Assemblea Nazionale. Quando il popolo è riunito, tramite un'assemblea elettiva, è esso stesso il sovrano e se anche esercita tale sovranità contro il volere dello stesso monarca, ugualmente non può essere considerato ribelle: in questo senso né in Inghilterra né in Francia si è verificata una ribellione.

È una regola generale che Kant enuncia: una volta che il re «ha convocato il popolo e l'assemblea si è costituita, allora la sua autorità è non solo sospesa, ma può addirittura cessare, così come in presenza del mandante cessa l'autorità di ogni suo rappresentante»; infatti, il monarca è solo «un rappresentante, un luogotenente, con cui il popolo non ha concluso nessun contratto, ma a cui ha semplicemente dato l'incarico di rappresentare i diritti di esso popolo» (XIX, 593). È un punto di notevole importanza. Nella misura in cui riesce a esprimersi legalmente, attraverso una regolare assemblea elettiva, il popolo non ha alcun obbligo nei confronti del monarca; la ribellione è da condannare, ma non in quanto violi degli obblighi contratti nei confronti dell'autorità costituita, ma solo in quanto non è e non può essere l'espressione organizzata e legale del popolo: anzi, nell'*agere per turbas* che definisce la ribellione le fazioni ledono in primo luogo l'interesse del popolo a un saldo ordinamento giuridico che è la condizione per l'esercizio stesso dei suoi diritti. In conclusione, dove c'è ribellione non c'è popolo e dove c'è popolo non c'è ribellione, nonostante lo sconvolgimento, radicale e violento, dell'ordinamento politico e costituzionale vigente.

Da questo punto di vista, la negazione kantiana del diritto di resistenza si rivela non solo in tutta la sua ambiguità, ma anche nella sua «doppiezza»: «Prima che esista la volontà comune, il popolo non ha alcun diritto di coazione contro l'autorità costituita [*Gebieten*, si tratta di un'autorità di fatto], perché solo mediante essa il popolo può giuridicamente costrin-

gere; se poi la volontà generale già sussiste non avrebbe luogo alcuna imposizione, poiché essa stessa sarebbe l'autorità suprema» (*oberster Gebieter*) (DC, VIII, 302). Nella seconda parte di questa dichiarazione, emerge che la negazione del diritto di resistenza è la negazione che si possa considerare resistenza o ribellione quanto era accaduto in Francia (e ancor prima in Inghilterra): nello scontro tra volontà comune e monarca è la prima a rappresentare la legalità. E, per quanto riguarda la prima parte della dichiarazione si tratta in qualche modo di una semplice tautologia: senza investitura da parte della volontà comune, quindi da parte di un'assemblea elettiva che rappresenti il popolo, non si può esercitare alcun diritto di coazione nei confronti dell'autorità costituita, ma solo coazione senza diritto.

Se è un punto fermo, e un elemento di continuità, l'affermazione che il popolo legalmente riunito e rappresentato non può essere accusato di ribellione, è ugualmente un elemento di continuità che una sollevazione popolare, anche con una base sociale molto ampia, se priva di qualsiasi investitura legale, comporta una ricaduta nello stato di natura: «Tutto ciò che avviene mediante sommossa (*per turbas*) è contrario al diritto pubblico» (XIX, 591); né ha senso contro l'ordinamento giuridico esistente richiamarsi a un preteso diritto naturale, per il fatto che questo deve pur tradursi in una «legge civile» e «la costituzione civile deve contenere tutti i diritti del popolo e del sovrano». Il popolo – dichiara un appunto precedente la Rivoluzione francese – non ha alcun diritto che non sia consacrato nell'ordinamento giuridico positivo e «tutti i diritti segreti, che non si lasciano dichiarare in leggi esterne sono usurpazioni» (Ivi, 594).

6. Fichte, Kant e il diritto di resistenza

Ma, allora, alla luce delle considerazioni già fatte, la posizione di Kant non è molto diversa da quella di Fichte, per l'esattezza da quella espressa nel *Fondamento del diritto naturale*. Nel frattempo il giovane filosofo ha abbandonato le pre-

cedenti formulazioni anarchicheggianti che, innalzando esplicitamente l'individuo alla dignità di «Stato nello Stato», gli consentivano in qualsiasi momento di denunciare il contratto sociale facendo ritorno al «diritto naturale»³². È probabilmente a causa di queste formulazioni che si spiegano le riserve o le critiche di Kant nei confronti dei *Contributi*³³.

Nel *Fondamento*, la posizione di Fichte è radicalmente mutata. Nel frattempo essa era stata sottoposta a una critica penetrante ad opera proprio di un discepolo di Kant, e non certo da un punto di vista per così dire «moderato», ché si tratta di un autore chiaramente attestato su posizioni giacobine: se si parte dal principio del diritto assoluto dell'individuo a configurare come meglio crede la propria esistenza – osserva Erhard – è possibile giustificare la trasformazione dell'ordinamento politico esistente, così come la resistenza al processo di trasformazione in atto³⁴. Si trattava cioè di una posizione anarchicheggiante, quanto mai pericolosa nel momento in cui divampava la rivolta vandeano.

Erhard esprime invece il suo «totale appoggio» alla presa di posizione dei *Contributi* circa il rapporto tra Stato e Chiesa. In questo caso Fichte difende con energia il «diritto» che, «sul sistema ecclesiastico» ha uno Stato «sottoposto a un processo di trasformazione rivoluzionaria» (*der umgeschaffen wird*); esso può persino «cancellare (*durchstreichen*) dottrine della Chiesa», ormai in contraddizione coi «nuovi principi politici»; ché se poi – aggiunge Fichte con trasparente allusione a quanto stava accadendo in Vandea – da parte del clero si risponde con una «guerra allo Stato», allora quest'ultimo, a sua volta, ha diritto di «combattere» per «legittima difesa»³⁵.

Ma era possibile giustificare la repressione, energica e

³² *Beiträge...*, cit., pp. 147-8 (tr. it. cit., pp. 161-2).

³³ Come risulta dalla lettera di Fichte a Th. v. Schön (settembre 1795), in J. G. FICHTE, *Briefwechsel*, a cura di H. Schulz, Leipzig 1930 (ristampa anastatica Hildesheim 1967), vol. I, p. 505.

³⁴ Tali osservazioni sono contenute nella recensione ai *Beiträge* che J. B. Erhard fa sul «*Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten*», diretto da F. I. Niethammer (successivamente in collaborazione con Fichte), 1795, II, 1, pp. 49-50.

³⁵ Ivi, p. 83 e *Beiträge...*, cit., pp. 273-4 (tr. it. cit., p. 291).

spietata, che il potere rivoluzionario portava avanti, partendo da un punto di vista anarchicheggiante, che affermava la «legittimità» non solo «delle rivoluzioni in generale», ma anche, «conseguentemente, di ciascuna in particolare», quindi la legittimità di qualsiasi forma di resistenza, indipendentemente dagli obiettivi concretamente perseguiti, contro il potere costituito?³⁶ Ma era possibile giustificare la repressione della rivolta vandeana partendo da un punto di vista che autorizzava il «singolo» – questa la lettura che dei *Contributi* faceva il giovane Niebuhr – a dichiarare «guerra all'intero Stato»?³⁷ Un lettore certo non prevenuto come Baggesen notava che «una tale dottrina della rivoluzione», inusitata anche per il «club giacobino» più radicale, era suscettibile solo di distruggere «ogni società umana»³⁸ In ogni caso, difficilmente era suscettibile di consolidare, in un momento così difficile, il nuovo potere rivoluzionario.

Questo il dubbio che comunque emergeva dalla recensione sul «*Philosophisches Journal*» e Fichte deve in qualche modo averne tenuto conto se, ad apertura del *Fondamento*, sente il bisogno di citare gli «spunti eccellenti» contenuti nei diversi scritti di Erhard³⁹. Certo è che ora il punto di partenza, la problematica, è quella kantiana: come è possibile un mutamento radicale di costituzione e di governo, una rivoluzione, senza ricadere nello stato di natura? Fichte crede di risolvere la difficoltà mediante l'istituzione dell'eforato, chiamato per l'appunto a esercitare una «continua sorveglianza sulla condotta del potere pubblico». Ma la configurazione del problema è quella stessa che si è vista in Kant: «Il potere esecutivo giudica in ultima istanza. Non ha luogo alcun appello contro il suo giudizio definitivo. Poiché questa inappellabilità è condi-

³⁶ *Beiträge...*, cit., p. 105 (tr. it. cit., p. 116).

³⁷ Si veda la lettera di G. B. Niebuhr (il futuro grande storico) ai suoi genitori (16/XI/1794), in *Fichte im Gespräch*, a cura di E. Fuchs, in collaborazione con R. Lauth e W. Schieche, Stuttgart - Bad Cannstatt 1978 e sgg., vol. I, p. 172.

³⁸ Si veda la nota di diario (Berna, maggio-giugno 1794), in *Fichte im Gespräch*, cit., vol. I, p. 94.

³⁹ *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1796, in *Fichtes Werke*, cit., vol. III, p. 12.

zione di ogni rapporto giuridico, a nessuno è lecito invalidare i giudizi di essa o sospenderne l'esecuzione; e nessuno *può farlo*, poiché il potere esecutivo ha una preponderanza di forza al cui confronto ogni potere privato è infinitamente piccolo».

Se il potere esecutivo è non solo il depositario della legalità costituita, ma anche il detentore della forza militare, se nei suoi confronti il cittadino, o anche un gruppo numeroso di cittadini, è un privato privo di mandato legale e per di più paurosamente debole e impotente, in che modo «si debbono obbligare i detentori del potere» a rispettare il contratto e la legalità costituzionale?⁴⁰. La risposta di Fichte è nota: gli efori possono fulminare i detentori del potere con l'«interdetto statale», facendoli immediatamente decadere al rango di semplici cittadini e convocando quindi la comunità per le decisioni del caso. Ma ciò è semmai la risposta al *Quis iudicabit?*, non al *Quis cogebit?*; e nessuna ingegneria costituzionale, con gli accorgimenti suggeriti per assicurare l'indipendenza e l'autorevolezza dell'eforato, può garantire di per sé la soluzione del secondo problema, sicché l'elaborato meccanismo costituzionale che avrebbe dovuto, da una parte evitare oppure annullare le prevaricazioni del potere e il colpo di Stato, dall'altra evitare e rendere superflua la ribellione, rivela tutti i suoi limiti e lascia il posto a uno scontro deciso in ultima analisi in base ai rapporti di forza. E cosa avverrebbe poi se, nonostante tutti gli accorgimenti, gli efori facessero causa comune col potere dominante e contro il popolo? Lo spettro della ribellione, che l'istituto dell'eforato era stato chiamato a esorcizzare, ricompare di nuovo.

Può essere utile allora ricapitolare i punti fondamentali di accordo e divergenza, tra Fichte e Kant, attorno al problema

⁴⁰ Per questa e le successive citazioni da Fichte, fino alla fine del capitolo, rinviamo, salvo indicazione contraria, alla *Grundlage des Naturrechts*, cap. III, § 16; cfr. *Fichtes Werke*, cit., vol. III, pp. 148-184. Utilizziamo la tr. it. riportata in J. G. FICHTE, *Lo Stato di tutto il popolo*, a cura di N. Merker, Roma 1978, pp. 183-193 e che a sua volta riproduce, con qualche modifica, la versione contenuta in *Storia antologica dei problemi filosofici*, a cura di U. Spirito, *Politica*, a cura di F. Valentini, Firenze 1969-70, vol. II, pp. 265-279.

del diritto di resistenza. Secondo il *Fondamento*, fino a prova contraria, è il potere esecutivo a rappresentare la volontà comune: dunque, non solo al privato cittadino non è lecito resistere, ma neppure convocare di sua iniziativa la comunità perché indagli sul comportamento del potere esecutivo e ne metta quindi in discussione la legittimità; tale atto equivale già alla ribellione, perché è oggettivamente finalizzato alla ricerca di un contro-potere da opporre al potere dell'autorità costituita. Questa è pure l'opinione di Kant, per il quale non è lecito indagare sulla legittimità del sovrano.

Diverso è il caso che veda il popolo già legalmente convocato e riunito. Dichiarata il *Fondamento*: «Il popolo non è mai ribelle, e l'espressione ribellione usata nei suoi confronti è la più grande assurdità che sia stata mai detta: giacché il popolo è di fatto e di diritto il potere più alto sopra il quale non ve ne sono altri, ed è la fonte di tutti gli altri poteri, ed è responsabile solo di fronte a Dio. Quando il popolo si raduna, il potere esecutivo perde di fatto e di diritto il suo potere». Se teniamo presente l'avvertenza che Fichte fa in nota («s'intenda bene che io parlo di tutto il popolo»), si può constatare che, a parte il linguaggio più squillante e agitatorio, anche su questo punto non c'è sostanziale differenza rispetto a Kant per il quale, nella Francia del 1789, la legale convocazione e riunione dei rappresentanti del popolo aveva significato automaticamente l'abdicazione di Luigi XVI e il passaggio di potere all'Assemblea Nazionale, senza che ci fosse alcuna ribellione.

Nessun privato può convocare il popolo, ma una volta convocato e riunito, il popolo è indiscutibilmente il sovrano: su ciò concordano Kant e Fichte. Ma qui appunto è la difficoltà che il *Fondamento* formula in questi termini: «Solo la comunità stessa può dichiararsi comunità; essa perciò dovrebbe essere comunità prima di esserlo, il che è palesemente contraddittorio».

Ed è qui che cominciano a divergere le posizioni dei due filosofi; per Kant, tale contraddizione è insolubile; o c'è l'«abdicazione» legale come nel caso di Luigi XVI, oppure la resistenza contro il potere costituito non può che avvenire *per turbas*, ad opera di una massa, sprovvista di qualsiasi investi-

tura legale, nel corso di uno scontro dall'esito incerto che annulla la certezza del diritto e che comporta la ricaduta nello stato di natura. In conclusione, o il popolo è legalmente convocato e riunito, e allora non c'è ribellione, dato che il popolo stesso è il sovrano, oppure, se c'è ribellione, non è all'opera il popolo, ma una fazione più o meno numerosa; infatti, intanto c'è popolo, in quanto ci sia un ordinamento giuridico preciso, mentre l'assembrarsi e il riunirsi di una massa, in violazione dell'ordinamento vigente e senza che ancora abbia preso corpo il nuovo diritto, è la ricaduta nell'anarchia, in una situazione di disgregazione del popolo in individui e fazioni impegnati in una guerra reciproca. In altre parole, la contraddizione formulata dal *Fondamento* è per Kant insolubile, e ciò suggella l'illegalità della ribellione.

Per Fichte invece c'è una via d'uscita; «la contraddizione può eliminarsi solo così: ad opera della costituzione il popolo, in casi determinati, viene anticipatamente dichiarato comunità». In casi gravi cioè, gli efori hanno il potere non solo di destituire i governanti, ma anche di convocare assemblee e riunioni popolari cui vengono anticipatamente conferiti tutti i crismi della legalità e che, pertanto, sono espressione non di privati cittadini o di una fazione, ma dell'autentica volontà collettiva. Lo spazio vuoto che Kant considerava inevitabile tra la destituzione della vecchia autorità e l'insediamento della nuova viene anticipatamente riempito dalla norma costituzionale che istituisce l'eforato e ne definisce i poteri e le competenze, sventando quindi il pericolo dell'anarchia e rendendo superflua la ribellione. Ma, a parte il fatto che la norma costituzionale non costituisce di per sé una risposta al *Quis cogebit?*, nel caso di alleanza tra eforato e potere esecutivo nella violazione della costituzione, nel colpo di Stato – un caso che Fichte considera improbabile ma che non si sente di escludere – si riaprirebbe il problema stesso del *Quis iudicabit?*, nel senso che non ci sarebbe autorità legale chiamata a constatare la violazione della costituzione e a convocare regolarmente la comunità.

Riemerge il problema della ribellione, della sua liceità o meno. Anche in questo caso, la posizione di Fichte non è poi

molto diversa da quella di Kant. Il *Fondamento* prevede due possibili scenari: l'oppressione è così forte da unire contro di essa il popolo come un solo uomo o comunque da suscitare forze sufficienti per rovesciare l'autorità costituita, e in tal caso i promotori della ribellione diventano degli eroi e i custodi della nuova legalità costituzionale, gli efori quindi; oppure la ribellione non riesce a trovare consensi sufficienti (sia perché l'autorità costituita non è oppressiva com'era stata dipinta ed è comunque tollerabile, sia perché il popolo non è ancora maturo per un radicale mutamento), e allora i promotori «vengono puniti come ribelli secondo un diritto esterno pienamente valido, sebbene rispetto al diritto interiore, cioè davanti alla loro coscienza, possono essere martiri del diritto». Non c'è un diritto alla ribellione, la sua liceità è semmai *post-factum*; ma, anche per Kant, come si è visto, una volta che il potere rivoluzionario si è consolidato, diventa pienamente legale, e non ha più senso e non è lecito interrogarsi sulla sua legittimità.

Ma, la concordanza tra i due filosofi è soprattutto in ciò: all'esaltazione della rivoluzione in Francia corrisponde un atteggiamento di grande cautela in Germania. E a partire da tale dissidio è possibile comprendere le perplessità e le oscillazioni sul tema del diritto di resistenza: la difesa della Rivoluzione francese non può e non deve suonare come appello a rovesciare l'autorità costituita in Germania; e questo non solo perché non lo consentirebbero la censura e i reali rapporti di forza, ma anche perché questi rapporti di forza vengono per così dire interiorizzati e finiscono quindi coll'agire profondamente nella struttura stessa del pensiero, inibendo la stessa formulazione di una teoria conseguente della rivoluzione borghese. La radicale diversità della situazione tedesca, la sua «eccezionalità», non solo determina un comportamento più cauto, sul piano pratico, ma s'insinua e si riflette all'interno stesso dell'attività speculativa.

La difesa e la celebrazione che Fichte fa della Rivoluzione francese, cade in un momento in cui settori consistenti dell'opinione pubblica si ritraggono inorriditi dinanzi al Terrore giacobino che, per dirla con Marx, si serviva di metodi plebei per sbarazzarsi dei nemici della borghesia; ma il medesimo

filosofo, che difende o giustifica la violenza plebea dei giacobini, afferma poi che nessuno «sarebbe tanto incapace quanto la folla» (*Menge*) di interpretare la volontà comune e di denunciare le violazioni⁴¹. E, anche in questo orrore per la folla e la plebe, Fichte non si discosta fundamentalmente da Kant.

7. Dalla Rivoluzione inglese alla Rivoluzione francese

Ma torniamo ora a Kant. Un mutamento di posizione è possibile sorprendere su un problema di grande rilievo. In caso di violazione del *pactum* fondamentale da parte del *summus imperans*, il popolo può «rivendicare la sua libertà» mediante i diritti sanciti nella costituzione, in virtù di una legge che attribuisce i diversi poteri ma ne fissa anche i limiti (XIX, 590): è l'idea di una divisione di poteri tale da garantire permanentemente i cittadini da qualsiasi sopraffazione; è questa idea, elaborata ispirandosi alla costituzione e alla storia inglese, che viene a cadere dopo il 1789. La sovranità è in realtà indivisibile e se, per dirimere le controversie tra sovrano e popolo, venisse istituito un organo dotato di autorità e forza tale da poter mettere in pratica la sentenza emessa, sarebbe allora quest'organo il vero sovrano; e da chi a sua volta, allora, dovrebbe essere controllato? (DC, VIII, 300).

Ma, a parte le motivazioni teoriche di tale presa di posizione, è necessario esaminare la situazione storica e il dibattito politico concreto che sollecitano Kant. Se il suo atteggiamento muta in seguito allo scoppio della Rivoluzione francese e più energica si fa la negazione del diritto di resistenza, ciò non avviene sull'onda della reazione delle corti e della pubblicistica controrivoluzionaria, ma, al contrario, proprio nel tentativo di porre un argine a questa ondata. Assieme all'appoggio alla rivolta vandeana e ai movimenti di eversione contro il nuovo potere affermatosi in Francia, era la celebrazione della costitu-

⁴¹ *Grundlage...*, cit., p. 15. Per il giudizio di Marx sul Terrore giacobino si veda l'articolo pubblicato sulla «Neue Rheinische Zeitung» del 15/XII/1848 (ora in MARX-ENGELS, *Werke*, Berlin 1955 e sgg., vol. VI, p. 107).

zione inglese l'altro cavallo di battaglia degli ideologi della reazione. Per evitare che sorga il desiderio della ribellione, – dichiarava Gentz – per far sì che i cittadini o i sudditi non si trovino mai a dover scegliere tra la sottomissione a un dispotismo ingiusto e intollerabile e una rivolta sanguinosa e distruttrice dell'ordinamento legale, è necessaria «una buona costituzione, cioè tale che renda impossibile l'abuso del potere supremo, mediante la sua stessa organizzazione».

E, rendendo più esplicita e più ravvicinata la polemica contro il saggio di Kant *Sul detto comune*, Gentz proseguiva: «Se è in sé contraddittorio che ci siano esteriori leggi coattive nei confronti della suprema autorità dello Stato, è tuttavia perfettamente pensabile che, grazie a un felice rapporto tra le diverse parti costitutive (tra i partecipanti) della suprema autorità, alle sue operazioni vengano imposte interne limitazioni». Certo, non si può mai escludere del tutto il rischio che tali regole siano violate, ma è un rischio piuttosto ridotto con «una costituzione accuratamente equilibrata e ben bilanciata»; ben più gravi sono invece i rischi quando si è in presenza del «ferreo scettro di un illimitato dispotismo», sia che lo eserciti una singola persona, sia che lo eserciti «il mostro dalle mille teste di un popolo auto-governantesi (di una nazione sovrana)»⁴².

Il dispotismo, e il dispotismo in primo luogo dell'Assemblea Nazionale francese, rende inevitabile il desiderio della ribellione, e a bandirlo non basta certo la negazione kantiana del diritto di resistenza: è necessaria invece una «buona costituzione». Gentz non fa esplicitamente il nome di alcun paese, ma, per il traduttore di Burke è chiaro che il modello è l'Inghilterra. Solo un popolo la cui costituzione è caratterizzata da una «saggia e funzionale divisione del potere pubblico può guardare in faccia, senza terrore, il terribile principio secondo cui ogni ribellione è un crimine»⁴³. È significativo che anche Gentz finisca in sostanza col respingere la negazione

⁴² F. GENTZ, *Nachtrag zu dem Raisonement des Herrn Professor Kant über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis*, in KANT-GENTZ-REHBERG, *op. cit.*, pp. 107-108.

⁴³ Ivi, p. 107.

kantiana del diritto di resistenza: in presenza di un potere politico che, come in Francia, si arroga prerogative e compiti così estesi fino a voler intaccare, in nome dell'indivisibile sovranità popolare, privilegi e inviolabili diritti storici, è inevitabile se non la ribellione, per lo meno il desiderio della ribellione, un desiderio, peraltro, prima o dopo destinato a tradursi in atto indipendentemente da qualsiasi scrupolo legale.

Si comprende allora la polemica di Kant. Già il saggio *Sul detto comune* – era stata già pubblicata a Berlino la traduzione tedesca delle *Riflessioni sulla Rivoluzione francese* del Burke – fa notare che «nella costituzione inglese, che quel popolo vanta tanto, quasi che essa dovesse costituire il modello per tutto il mondo, non si parla affatto del potere spettante al popolo nel caso che il monarca dovesse contravvenire al patto del 1688» (DC, VIII, 303). In altre parole, perché i teorici della reazione si affannano a rivendicare per il popolo francese, meglio per la Vandea, un diritto di resistenza che *non* è previsto neppure in Inghilterra, cioè nel paese da loro tanto celebrato?

Ma Kant non si limita a questa sorta di ritorsione polemica; in realtà il suo intento, proprio al fine di distruggere un caposaldo dell'ideologia controrivoluzionaria, è di smascherare il «mito» dell'Inghilterra, un paese la cui costituzione non solo era sbandierata come modello da Burke, Gentz, Rehberg ecc., ma anche da quei settori timidamente liberali, spaventati dal radicalizzarsi del processo rivoluzionario in Francia. Si parla – dichiara la *Metafisica dei costumi* – di «costituzione moderata» (*eingeschränkte Verfassung*), ma in questo caso *non* è «permessa alcuna resistenza attiva», ma «soltanto una resistenza *negativa*, vale a dire *rifiuto del popolo* (nel parlamento) di consentire sempre a ciò che il governo domanda sotto il pretesto del bene dello Stato» (MC, VI, 322): «anzi, se ciò non accadesse, sarebbe un segno certo che il popolo è perduto, che i suoi rappresentanti sono venali, che il capo supremo del governo fa del suo ministero uno strumento di dispotismo e che il ministro stesso è un traditore del popolo» (MC, VI, 322).

Il testo appena citato non fa esplicitamente il nome di alcun paese, ma è ugualmente chiaro a chi allude. Non aveva già

Hume – sui cui scritti politici aveva richiamato l'attenzione anche un articolo pubblicato sulla «Berlinische Monatschrift» (bm, 1793, XXII, 43 nota) parlato dell'Inghilterra come una *limited monarchy*.⁴⁴ Il termine *ingeschränkt* che Kant riferisce alla «costituzione» sembra essere proprio la traduzione del *limited* appena visto. E all'Inghilterra pensava anche Wilhelm von Humboldt, il teorizzatore dei limiti dell'azione dello Stato, allorché in una lettera a Schiller della fine del 1792 scriveva: «Le costituzioni libere e i loro vantaggi non mi sembra affatto che siano in sé così importanti e benefici; al contrario, è per lo più la monarchia moderata a imporre vincoli meno restrittivi allo sviluppo del singolo individuo»⁴⁵. Anche Wieland, a sua volta, *contrappone* l'esempio di una «monarchia moderata» (*ingeschränkte Monarchie*) come l'Inghilterra al processo di radicalizzazione democratica e giacobina che, a un certo momento, investe la Rivoluzione francese⁴⁶.

Indipendentemente comunque dal riferimento a un paese determinato, si trattava ormai di una parola d'ordine cara agli avversari della Rivoluzione francese: non parlava anche Mallet du Pan, allora uno dei più celebri teorici della reazione, di *constitution limitée*?⁴⁷ Sul versante opposto, uno scrittore democratico – si tratta di Johann Adam Bergk – distingueva tre tipi di regime, la «repubblica democratica», con chiaro riferimento alla Francia rivoluzionaria, la «monarchia assoluta» (*uneingeschränkte Monarchie*) e la «monarchia moderata» (*ingeschränkte Monarchie*), la quale ultima però era suscettibile a ogni momento di trasformarsi in assoluta⁴⁸. È chiaro l'intento dei partigiani della rivoluzione di screditare l'Inghilterra assi-

⁴⁴ Cfr. *Essays, Moral, Political and Literary*, Part I, 1742, in D. H., *The philosophical works*, London 1882 (ristampa anastatica, Aalen 1964), vol. III, p. 122.

⁴⁵ In W. v. HUMBOLDT, *Stato, società e storia*, a cura di N. Merker, Roma 1974, p. 214.

⁴⁶ *Zufällige Gedanken über die Abschaffung des Erbadels in Frankreich*, 1790, in *Wieland's Werke*, a cura di H. Düntzer, Berlin s.d., vol. XXXIV, p. 110.

⁴⁷ Cit. da H. SCHEEL, *Süddeutsche Jakobiner*, Vaduz/Liechtenstein 1980², p. 242.

⁴⁸ *Untersuchungen aus dem Natur-, Staats- und Völkerrechte...*, cit., pp. 339-350.

milandola sostanzialmente agli altri *partners* della coalizione anti-francese, e cioè alle monarchie feudali di diritto divino.

L'autore appena esaminato esprime la sua ammirazione per la «repubblica democratica» in uno scritto a circolazione più o meno clandestina, che non portava neppure l'indicazione della città; si comprendono allora le cautele di Kant nell'affrontare l'argomento. Se il primo denuncia l'ipocrisia della «monarchia moderata», il secondo fa notare che in una «costituzione moderata» – non a caso l'espressione scelta è più ambigua e non fa chiaramente trasparire il bersaglio reale della polemica – il parlamento ha al massimo la possibilità di respingere le richieste finanziarie del governo (si tratta come vedremo, dei crediti di guerra) ma nulla di più, non esprime cioè nessuna reale capacità d'iniziativa, nessuna reale sovranità popolare. Se poi nella pratica il parlamento continua sistematicamente a dire di sì al capo dello Stato, allora è «un segno certo che il popolo è perduto, che i suoi rappresentanti sono venali, che il capo dello Stato governa in modo dispotico mediante il suo ministero e che quest'ultimo è un traditore del popolo». Abbiamo voluto riprendere questo brano perché risulti chiaro che non siamo in presenza di un esempio immaginario; Kant sta descrivendo la situazione dell'Inghilterra, s'intende come lui la vede. Proviamo a ricostruire, al di là delle cautele verbali, il ragionamento del filosofo. La prova del nove del carattere dispotico della costituzione, o della vita politica inglese, è l'adesione, o l'acquiescenza, del parlamento alla guerra controrivoluzionaria contro il popolo francese.

Del resto, se il testo sopra citato presenta ancora reticenze – era ancora in vita Federico Guglielmo II – dopo la morte di quest'ultimo e la fine quindi dell'era di Wöllner, allentatesi le maglie della censura, il *Conflitto delle facoltà* parla in modo ben più esplicito: «Cos'è un monarca assoluto (*absolut*)? È colui che quando comanda: – La guerra deve essere, – la guerra segue. Cos'è invece un monarca limitato (*eingeschränkt*)? Colui che prima deve chiedere al popolo se la guerra debba esserci o meno, e se il popolo dice: – La guerra non deve esserci, – essa non segue. La guerra è una condizione di cose in cui tutte le forze dello Stato devono essere poste al servizio del

capo dello Stato. Ora il monarca britannico ha fatto numerose guerre senza richiedere il consenso del popolo. Egli è pertanto un monarca assoluto...». È vero, la costituzione prevede diversamente, ma, distribuendo cariche e funzioni, la corona può mettere a tacere gli scrupoli costituzionali. Naturalmente, il presupposto perché questo «sistema di corruzione» abbia successo è la riservatezza, la mancanza di «pubblicità»; ma proprio per questo non bisogna fermarsi all'apparenza, tanto più che il velo che avvolge una monarchia dispotica e corruttrice è «molto trasparente» (C, VII, 90 nota).

Nella sua polemica, Kant giunge fino a una rappresentazione caricaturale del parlamento inglese: «Ognuno sa bene che l'influenza del monarca su questi rappresentanti è così grande e così infallibile, che da queste Camere non si decide altro che ciò che esso vuole e propone per mezzo dei suoi ministri». Se viene respinta qualche proposta del re, vuol dire che quest'ultima l'ha presentata apposta per farsela respingere e quindi salvaguardare l'apparenza di un minimo di autonomia per il parlamento. L'obiettivo politico di questa implacabile polemica è chiarito dallo stesso Kant: bisogna smascherare la costituzione inglese al fine di distruggere «l'illusione che non occorra ricercare la vera costituzione conforme al diritto; e ciò perché si crede di averla trovata in un esempio già esistente e una pubblicità menzognera inganna il popolo con la lusinga di una monarchia limitata dalla legge da lui stesso voluta, mentre i suoi rappresentanti, corrotti, lo hanno segretamente sottoposto a una monarchia assoluta» (C, VII, 90).

La condanna della Costituzione inglese è in funzione della celebrazione della nuova realtà politica scaturita dalla Rivoluzione francese, che Kant dunque non solo difende dagli attacchi degli ideologi della reazione, ma presenta come modello anche per un paese come l'Inghilterra, che pure aveva alle spalle la rivoluzione borghese. La contrapposizione della Francia rivoluzionaria alla miseria politica inglese diviene esplicita nelle *Riflessioni*: sempre prendendo spunto dal problema della guerra e della pace, non solo si ribadisce che l'Inghilterra è dominata da un «monarca assoluto», ma questa volta, esplicitamente, a tale realtà viene contrapposto l'esempio della

«Repubblica francese» e del Direttorio che, per poter dichiarare la guerra, è obbligato a chiedere l'approvazione dei rappresentanti del popolo. È solo in questo caso che si può parlare di «potere moderato» (*eingeschränkte Gewalt*), o anche di «monarca dai poteri limitati» (*beschränkter Monarch*); è solo in questo caso che si può parlare di «popolo libero».

È significativo che Kant rovesci le argomentazioni degli ideologi della reazione. È in Francia che c'è un'effettiva limitazione del potere del sovrano ad opera del popolo, mentre per quanto riguarda l'Inghilterra, solo dei bambini possono essere abbagliati dal fatto che le spese di guerra devono essere approvate dal parlamento. Intanto, i rappresentanti del popolo sono chiamati a intervenire troppo tardi, quando la guerra è stata già dichiarata; e il monarca e i suoi ministri non hanno allora particolari difficoltà a procurarsi *a posteriori* l'approvazione del parlamento, mediante la distribuzione di posti nell'esercito e nell'amministrazione statale, per non parlare delle sinecure, distribuzione che in pratica è sottratta a qualsiasi controllo. In conclusione, la costituzione inglese non è quella di un «popolo libero», ma è solo «una macchina politica... per eseguire la volontà assoluta del monarca». Si può dire anzi che il popolo inglese non solo non è libero, ma è «oppresso» (*unterjocht*). Ed è un'oppressione così intollerabile «che non si può assolutamente pensare al progresso del genere umano in una parte cospicua di esso e che, nonostante la fioritura e lo sviluppo delle arti possano rinviare la rovina per diverso tempo, è tuttavia da prevedere con certezza, prima o dopo, un crollo, allora tanto più pericoloso» (XIX, 606-7, *passim*).

In tal modo Kant interviene autorevolmente in un aspro dibattito politico che si era aperto con la decisione dell'Assemblea Nazionale, nel maggio del 1790, di lasciare al re solo la facoltà di proporre la pace o la guerra, riservando a se medesima la decisione finale. Una misura questa che per Burke costituiva un ennesimo capo d'accusa a carico dei rivoluzionari francesi: «Come potranno gli Stati stranieri trattare con chi [il re francese] non ha il potere di pace o di guerra, neppure in un singolo voto suo o dei suoi ministri né di nessuno che si trovi per caso sotto la sua influenza? Una situazione in cui è

oggetto di disprezzo non si addice a un principe: meglio sarebbe averlo ucciso». Bisognava invece lasciare al re «il diritto di pace e di guerra», limitando o controllando tale diritto mediante altri strumenti, come quelli in uso in Inghilterra⁴⁹.

A Burke rispondeva fra gli altri Paine (uno degli ideologi della Rivoluzione americana, diventato poi cittadino onorario francese) in un'opera tradotta anche in Germania: bene si era fatto in Francia a togliere «il potere di dichiarare guerra a re e ministri», attribuendolo invece «a coloro che ne sostengono le spese», e cioè al popolo. Il rimedio celebrato da Burke che, per quanto riguarda l'Inghilterra, avrebbe dovuto impedire qualsiasi abuso da parte del monarca, il fatto cioè che questi fosse costretto a rivolgersi al parlamento per la copertura delle spese di guerra e l'imposizione di nuove tasse, era peggiore del male: «Nei governi dispotici, le guerre sono l'effetto dell'orgoglio: ma quei governi per i quali esse divengono un mezzo di tassazione sono assai più pronti a intraprenderle, perché sono un loro carattere costitutivo e permanente». Anzi, «considerando la storia del governo inglese, delle sue guerre e delle sue imposte, un osservatore che non fosse accecato dal pregiudizio, né sviato dall'interesse, affermerebbe che non si riscuotevano le tasse per condurre le guerre, ma che al contrario si suscitavano le guerre per continuare a riscuotere le tasse». Quanto poi al parlamento che avrebbe dovuto controllare la Corona, la regola era «una collusione tra le due parti che serve da schermo a entrambe»⁵⁰.

Il testo di Paine, subito tradotto in tedesco – la traduzione viene pubblicata a Berlino nel 1792! – conosce una notevole eco in Germania – Gentz vi accenna con disprezzo!⁵¹ – non

⁴⁹ *Reflections...*, cit., pp. 362-4 (tr. it. cit, pp. 392-3).

⁵⁰ *I diritti dell'uomo I*, in *I diritti dell'uomo*, a cura di T. Magri, Roma 1978, pp. 154-6, *passim*.

⁵¹ TH. PAINE *Die Rechte von Menschen. Eine Antwort auf Herrn Burke's Angriff gegen die französische Revolution*, vol. I, Berlin 1792, vol. II e III, Kopenhagen 1792-3 (nella capitale prussiana poté uscire solo il primo volume; le preoccupazioni per la censura spinsero a spostare il luogo di pubblicazione). Gentz parla delle «folli diatribe di Paine»: *Versuch einer Widerlegung...*, cit., p. 111.

doveva essere ignoto a Kant. Si tenga presente che la rivista berlinese cui il filosofo collaborava riferisce del dibattito in corso a livello europeo, facendo anche esplicitamente i nomi di Burke, Paine e Mackintosh (bm, 1792, XX, 479-490). Ebbene, Kant interviene autorevolmente in questo dibattito, dando il suo deciso appoggio alle tesi dei difensori della Rivoluzione francese e schierandosi in pratica, almeno nelle sue private *Riflessioni*, con coloro che si auguravano o prevedevano per l'Inghilterra una nuova tempesta rivoluzionaria.

A partire da questo momento, la costituzione inglese non può più essere un modello o un punto di riferimento. La prova del nove del suo carattere sostanzialmente dispotico sono i poteri che concede al re per lo scatenamento della guerra e il fatto che l'Inghilterra guidi la coalizione controrivoluzionaria e l'aggressione armata contro la Francia. Un paese guerrafondaio non può essere «repubblicano» e, sino alla fine, Kant non ha alcun dubbio sulle responsabilità del conflitto in corso. La stessa configurazione insulare dell'Inghilterra, mentre «protegge sufficientemente da attacchi esterni, spinge semmai a diventare aggressori» (A, VII, 314). È anche da notare che, mentre «comunemente i Francesi amano e sono pieni di rispetto e ammirazione per la nazione inglese», quest'ultima, invece, «in generale odia e disprezza» i suoi vicini d'Oltremare. Né tale diverso atteggiamento si può far risalire alla rivalità tra i due paesi: in realtà, è lo «spirito commerciale» che, esattamente come lo «spirito nobiliare», rende «insocietoli» (*ungesellig*). Per gli Inglesi, gli stranieri non sono propriamente uomini (Ivi, 315 e nota).

Non aveva celebrato Burke il fatto che la costituzione del suo paese parlava non astrattamente di diritti universali dell'uomo, ma soltanto dei diritti, storicamente, ereditariamente acquisiti dagli Inglesi? La celebrazione di questo fatto si trasforma in Kant in un duro capo d'accusa... Nel gigantesco scontro in atto, non si tratta dunque di una semplice rivalità, sono in gioco importanti principi politici, e per Kant non ci sono dubbi che l'Inghilterra rappresenta la causa dell'aristocrazia, nobiliare o commerciale, la causa della reazione. Dall'altra parte della barricata, vediamo un «contagioso spirito della libertà», capace di provocare «un entusiasmo travol-

gente», anche se non privo di forzature estremistiche: nel complesso, il popolo francese è *liebenswertig*, è degno di essere amato (Ivi, 313-4).

Che queste formulazioni e questi giudizi siano condizionati, o determinati, dall'entusiasmo per la Rivoluzione francese, lo dimostra il fatto che, in epoca anteriore, Kant procede a una caratterizzazione ben diversa dei due popoli in questione: i Francesi sono fondamentalmente superficiali, mentre gli Inglesi nutrono «pensieri di contenuto profondo»; anche per quanto riguarda i rapporti con gli altri, è vero che sono freddi al primo contatto, ma, non appena stringono amicizia, sono pronti a onorarla in modo concreto. Nel complesso, in questo momento – siamo nel 1764, e non si è ancora verificata né la Rivoluzione francese, né quella americana – il paragone è a tutto vantaggio degli Inglesi; e che si tratti di un giudizio politico, lo rivela lo stesso Kant allorché, in una nota, mette in rapporto i diversi caratteri nazionali anche col diverso «modo di governare» (*Regierungsart*)⁵².

Anche il radicale mutamento della caratterizzazione nazionale è motivato politicamente. È chiaro chi rappresenta la causa del progresso, della ragione, degli universali diritti dell'uomo. Ben più duro ed esplicito è Kant nei suoi colloqui privati: «Gli Inglesi sono in fondo la nazione più depravata (...) Il mondo intero è per loro l'Inghilterra. I restanti paesi e uomini sono solo un'appendice, un accessorio»⁵³. È soprattutto interessante la testimonianza di Borowski, dato che questo schizzo biografico, com'è noto, fu rivisto personalmente da Kant; secondo tale testimonianza, dunque, il filosofo seguiva con appassionato interesse gli sviluppi della situazione internazionale, «i rapporti reciproci degli Stati», e cioè l'andamento

⁵² *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, II, 242-8, *passim*.

⁵³ J. F. ABEGG, *Reisetagebuch von 1798*, a cura di W. e J. Abegg in collaborazione con Z. Batscha, Frankfurt a. M. 1976, p. 186. Sull'importanza di questo diario, pubblicato per la prima volta solo in questi anni, aveva già richiamato l'attenzione K. VORLÄNDER, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Hamburg 1977², vol. II, p. 307. Ma il discorso vale in generale per i colloqui di Kant coi suoi contemporanei: solo ora se ne annuncia un'edizione presso Meiner a cura di R. Malter.

della guerra e del gigantesco confronto in atto tra Francia e coalizione antifrancesa guidata dall'Inghilterra. Soprattutto il comportamento di quest'ultima veniva seguito con particolare attenzione: si trattava della nazione, che Kant «fino allora aveva sempre esaltato con entusiasmo», ma che ormai rappresentava la causa non più della «libertà e cultura», bensì della «schiavitù e barbarie»⁵⁴.

È in questo stesso periodo che Hegel constata come sia calata «la considerazione della nazione britannica anche presso molti dei suoi più convinti ammiratori». Le motivazioni adottate non sono molto diverse da quelle che già conosciamo in Kant: la nazione non è in realtà rappresentata nel parlamento, che spesso invece non è che uno strumento nelle mani del governo; in tempi più recenti è «stata limitata sia la libertà personale con la sospensione della costituzione che i diritti politici in forza di certe leggi positive» (è un riferimento polemico alla legislazione adottata per fronteggiare il pericolo della Francia e dell'agitazione rivoluzionaria nella stessa Inghilterra)⁵⁵.

Dopo lo scoppio della Rivoluzione francese e soprattutto dopo lo scoppio della guerra controrivoluzionaria, tutta l'Europa è investita da un acceso dibattito ideologico, ed è in questo dibattito che Kant prende posizione. Gli argomenti degli apologeti dell'Inghilterra sono chiari: solo una costituzione che prevede contrappesi tra i diversi poteri è in grado di bloccare il dispotismo monarchico e il dispotismo ancora più pericoloso dei rivoluzionari. Sull'altro versante rispondeva Robespierre: l'Inghilterra ha una costituzione «viziosa» che è potuta apparire libera solo nel momento in cui i Francesi erano «discesi all'ultimo gradino della schiavitù»⁵⁶.

⁵⁴ *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, a cura di F. Gross, Berlin 1912 (ristampa Darmstadt 1980), pp. 76-77. Per la storia di questo schizzo biografico, si veda la lettera di Borowski a Kant del 12/X/1792 (L, XI, 373-4) e la risposta del filosofo, del 24/X/1792, che rispedendo lo schizzo biografico, consiglia di rinviare la pubblicazione a dopo la sua morte, e al tempo stesso comunica di essersi permesso di «cancellare o modificare qualcosa» (L, XI, 379-380).

⁵⁵ *Aus den vertraulichen Briefen...*, cit., p. 249 (tr. it. cit., p. 335).

⁵⁶ Discorso dell'aprile 1791, in M. ROBESPIERRE, *Textes choisis*, cit., vol. I, p. 69 (tr. it. cit., p. 31).

Non molto diversamente la pensava Kant su questo punto: «L'Inghilterra, che un tempo poteva contare sulla simpatia degli uomini migliori del mondo per aver coraggiosamente mantenuta la sua (apparente) libertà così spesso minacciata, è ora completamente decaduta da quella simpatia dopo aver manifestato l'intenzione di rovesciare la (assai più radicalmente libera) costituzione progettata in Francia e di rovesciarla a rischio anche del rovesciamento della costituzione propria». L'Inghilterra che, per un certo periodo, era stata il simbolo della libertà, si era trasformata nella punta avanzata della reazione: «*Pitt*, che pretende addirittura che in uno Stato vicino tutto rimanga nel vecchio ordine o venga ricondotto nel vecchio binario qualora da esso si sia usciti, è odiato come un nemico del genere umano, mentre i nomi di coloro che in Francia instaurano il nuovo ordine, ch'è il solo degno di mantenersi in eterno, vengono ricordati per collocarli un giorno nel tempio della fama» (XIX, 605).

È possibile ricostruire l'evolversi dell'immagine dell'Inghilterra in Kant e rendersi conto che tale evoluzione è scandita non da un tempo tutto interno alla speculazione, ma dai grandi avvenimenti che cambiano la faccia del mondo. Un'annotazione databile attorno al 1788 dopo aver affermato che il genere umano è ancora giovane con tutto un futuro dinanzi a sé, a sostegno di tale visione osserva: «Solo da cento anni abbiamo il sistema della costituzione civile di un grande Stato, in Inghilterra» (XV, 634). La *Glorious Revolution*, cui evidentemente ci si riferisce, è vista come il primo spezzarsi della catena del dispotismo, l'alba di un'epoca nuova. Del resto, dell'interesse e della simpatia di Kant già per la I Rivoluzione inglese testimonia indirettamente la sua ammirazione per Milton e il *Paradiso perduto*⁵⁷. Infine da una lettera di Marcus Herz a Kant (9 luglio 1771), sappiamo dell'ammirazione di quest'ultimo per «l'inglese Smith» (L, X, 121).

⁵⁷ Lo riferisce Borowski, cfr. *Immanuel Kant...*, cit., p. 78. Milton era una delle bestie nere di certi ambienti reazionari come sinonimo di sovversivo e rivoluzionario. Si veda l'articolo, pubblicato sul «Neues Patriotisches Archiv für Deutschland», di F. C. v. MOSER, *Von dem göttlichen Recht der Könige, vom Ursprung der landesherrlichen und obrigkeitlichen*

E, tuttavia, il prestigio dell'Inghilterra aveva cominciato ad appannarsi gravemente in occasione di un'altra rivoluzione, e cioè di quella americana: «Nella storia dell'Inghilterra dei tempi d'oggi, il fatto che sottomette l'America compromette seriamente la sua immagine cosmopolitica. Pretende che quelli diventino sudditi e si lascino scaricare il peso degli altri» (XV, 630). Ma è con lo scoppio della Rivoluzione francese e delle guerre controrivoluzionarie che il quadro mondiale cambia radicalmente: la linea di demarcazione tra progresso e reazione esige una totale ridefinizione; anzi, alla luce dei nuovi avvenimenti deve essere ripensata la stessa storia politica e costituzionale dell'Europa moderna.

8. *La Rivoluzione francese provoca un ripensamento*

Vediamo intanto come muta il quadro della situazione mondiale. Un'annotazione che dovrebbe essere di poco anteriore al 1789 osserva: «La storia degli Stati dev'essere scritta in modo tale, che il mondo veda quale vantaggio abbia ricavato da un governo. Le rivoluzioni della Svizzera, Olanda e Inghilterra sono la cosa più importante dell'età moderna» (XV, 628). Della rivoluzione in questi tre paesi si torna a parlare nel saggio *Sul detto comune*, e si fa notare che «la loro attuale costituzione tanto lodata» è essa stessa il risultato di un sovvertimento violento (DC, VIII, 301). Contrapporre dunque la Svizzera e l'Inghilterra alla Francia rivoluzionaria, come faceva la pubblicistica reazionaria e moderata, è un'operazione priva di senso. Ma Kant non si limita a questa constatazione, ché, alla luce degli sviluppi della lotta politica a livello internazionale, procede a un riesame delle strutture politiche interne di tali paesi. Lo si è visto per l'Inghilterra.

Per quanto riguarda la Svizzera e l'Olanda, le rivoluzioni cui Kant si riferisce sono quelle che, al termine di una dura lotta

Gewalt und von der Natur und Grnzen des Gehorsams, 1792, ora in J. GARBER, *Kritik der Revolution. Theorien des deutschen Frhkonservatismus 1790-1810, Band I: Die Dokumentation*. Kronberg/ Ts. 1976, p. 176.

contro gli Asburgo e contro la Spagna di Filippo II, assicurano l'indipendenza ai due paesi. Questi, assieme all'Inghilterra, godevano ancora del prestigio conquistato con la loro lotta; ma, dopo lo scoppio della Rivoluzione francese, non potevano certo continuare a costituire un modello, o potevano continuare a esserlo solo per chi intendeva contrapporre la moderazione che aveva caratterizzato in quei paesi il mutamento politico-sociale ai violenti sconvolgimenti e alla rottura radicale col passato che contrassegnavano l'azione rivoluzionaria in Francia. Di qui si spiega il riferimento ironico, nel saggio *Sul detto comune*, alla «tanto lodata» costituzione olandese: tanto più che, in quel momento, non solo nella pubblicistica, ma sugli stessi campi di battaglia, l'Olanda era un puntello della reazione, impegnata com'era nella guerra contro la Francia.

Le dichiarazioni, ironiche o di esplicita condanna, che Kant fa a proposito della situazione in Olanda o in Belgio, costituiscono oggettivamente un sostegno al disegno della Grande Nazione di modificare a proprio vantaggio la situazione in quei paesi. L'appoggio alla Grande Nazione diviene esplicito nell'atteggiamento che Kant assume a proposito della Svizzera. C'è una testimonianza che mette in bocca al filosofo, nel 1798, queste significative parole: «Gli Svizzeri non vogliono dare nulla; e tuttavia la loro repubblica dev'essere mantenuta e fondata mediante soldati francesi. I Francesi devono nutrire anche queste truppe?»⁵⁸. Per comprendere il senso di questa dichiarazione si deve tener presente il movimento rivoluzionario in Svizzera che, nel 1797, aveva conseguito la vittoria grazie anche all'intervento delle truppe francesi.

Kant dunque non solo prende posizione a favore del nuovo stato di cose, ma respinge le critiche che al comportamento sciovinistico ed egemonico della Francia provenivano da settori non trascurabili degli ambienti democratici elvetici. È da tener presente che l'intervento delle truppe francesi più ancora che ad assicurare la vittoria del movimento rivoluzionario, mirava a imbrigliarlo e controllarlo, per impedire la forma-

⁵⁸ J. F. ABEGG, *op. cit.*, pp. 249-50.

zione di un paese realmente indipendente. Per usare le parole di uno studioso contemporaneo: «La Svizzera, che aveva iniziato la sua rivoluzione come un paese indipendente, cadde alla fine sotto il dominio straniero dei Francesi, che certo portò a termine la trasformazione socio-economica, ma, al tempo stesso, presentò tratti innegabilmente antidemocratici e rapinatori»⁵⁹.

Traspare qui la scarsa attenzione dedicata da Kant – ma è un tratto comune della cultura del suo tempo – alla questione nazionale: ma non è questo che ora ci interessa. Rimane fermo che il mutato giudizio di Kant su Inghilterra, Olanda e Svizzera riflette i mutamenti della situazione oggettiva a livello internazionale e l'evolversi dell'opinione pubblica. Era frequente, prima del 1789, il richiamo degli ambienti progressisti a questi tre paesi, una monarchia costituzionale e due repubbliche, contrapposte al desolante quadro dell'Europa del dispotismo⁶⁰. La *Riflessione* già citata dimostra che a tale richiamo era sensibile anche Kant, il quale però muta atteggiamento dopo lo scoppio della Rivoluzione francese, allorché quei paesi cominciano a essere sbandierati in funzione per l'appunto anti-francese.

Alla luce della nuova situazione storica e degli sviluppi politici a livello internazionale, il parlamento inglese che, nella riflessione precedente il 1789, era lo strumento per disdire in casi di particolare gravità l'obbedienza al sovrano, senza per questo cadere nello stato di natura, e, in una situazione normale, per controbilanciarne il potere, appare, successivamente al 1789, uno strumento odioso del dispotismo: «La cosiddetta costituzione moderata, come costituzione del diritto interno dello Stato, è dunque un non-senso, e invece di un principio di

⁵⁹ H. SCHEEL, *Süddeutsche Jakobiner*, cit., p. 378.

⁶⁰ Si vedano i testi riportati in *Von deutscher Republik*, cit., pp. 27-36. Non si dimentichi infine la celebrazione che della lotta del popolo olandese aveva fatto Schiller alla vigilia dello scoppio della Rivoluzione francese: si veda in particolare la *Einleitung* (apparsa separatamente nel gennaio 1788, sul «Teutscher Merkur», diretto da Wieland) alla *Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung*. L'eco di questa ammirazione si avverte ovviamente anche nel *Don Carlos*.

diritto non è che un principio di prudenza teso, per quanto possibile, non a ostacolare al potere violatore dei diritti del popolo la sua arbitraria influenza sul governo, ma a coprirla sotto l'apparenza di un'opposizione concessa al popolo» (MC, VI, 320).

Ma non solo per l'Inghilterra, anche per la Francia, i teorici della reazione sostenevano la necessità di un organo che controllasse e limitasse il potere, questa volta non del monarca, ma dell'Assemblea Nazionale. Era proprio l'onnipotenza di questo corpo legislativo, «fanatico» assertore di «astratte» teorie, a costituire il peggiore dispotismo, e proprio nei suoi confronti era più che mai necessario un organo di controllo. Burke condanna duramente la soppressione in Francia di quei corpi, di quelle istituzioni che costituivano un valido argine alle pretese del potere politico di regolamentare ogni aspetto della vita sociale: «Essi risultavano da corpi politici permanenti [*permanent bodies politic*; Gentz traduce significativamente con *Korporationen*], costituiti per resistere a ogni innovazione arbitraria; e davano certezza e stabilità alle leggi mediante la loro costituzione corporativa (*corporate constitution*) e la maggior parte delle loro forme. In tutte le rivoluzioni di qualsiasi genere, fornirono sempre un asilo sicuro alle leggi e salvavano questo sacro deposito affidato loro dalla patria durante il regno di sovrani dispotici e le battaglie di fazioni arbitrarie, mantenendo vivi la memoria e il ricordo scritto della costituzione. Essi furono sempre la grande garanzia della proprietà privata, che si può dire fosse in Francia, quando ancora non esisteva la libertà individuale, altrettanto ben custodita che in altri paesi»⁶¹.

Queste istituzioni, se erano utili per tenere a freno il potere monarchico, erano decisamente indispensabili in regime repubblicano e democratico: esse dovrebbero costituire una diga contro «i mali di una democrazia frivola e ingiusta», e pertanto, invece di essere oppresse, dovrebbero essere organizzate in modo da costituire un contrappeso al «supremo potere di uno Stato», e godere di tale indipendenza come se fossero «un qualcosa di esterno allo Stato»⁶². Queste istituzio-

⁶¹ *Reflections...*, cit., p. 366-7 (tr. it. cit., pp. 395-6).

⁶² *Ivi*, p. 369 (tr. it. cit., p. 396).

ni che, col pretesto di vigilare contro le sopraffazioni del potere politico, dovevano bloccare i colpi di piccone dell'attività legislatrice all'edificio feudale, sono chiamate da Burke tribunali o *parliaments*⁶³.

A sua volta anche Gentz, in polemica contro la pubblicistica rivoluzionaria, procede alla difesa dei *Parlamenten*⁶⁴, cioè di quei «parlamenti» che, incaricati della registrazione delle leggi, sia pur partendo spesso da posizioni corporative e dall'attaccamento alla tradizione feudale, avevano svolto una funzione di contrappeso all'assolutismo monarchico di Luigi XVI, facendosi oggettivamente interpreti, nel periodo che precede immediatamente la rivoluzione, del malcontento popolare contro la corte; dopo il 14 luglio, i parlamenti cercarono di bloccare l'Assemblea nazionale e la radicale legislazione anti-feudale, e furono pertanto sciolti già alla fine dell'89⁶⁵.

Se lo scioglimento dei «parlamenti» veniva celebrato anche in Germania dalla pubblicistica democratica e giacobina⁶⁶, a questi parlamenti, o analoghi istituti, si richiamava invece la propaganda controrivoluzionaria per celebrare quella «costituzione moderata» vigente in Inghilterra e che il radicalismo democratico e giacobino aveva voluto soffocare sul nascere in Francia. Ecco allora che quegli istituti che, prima del 1789, sulla base dell'esperienza della rivoluzione inglese, Kant vedeva come possibile strumento di espressione della volontà popolare, dotati di attribuzioni e di un potere (*Gewalt*) propri, indipendenti dal sovrano, ora vengono celebrati dalla pubblicistica controrivoluzionaria come necessario contrappeso, avventatamente e disgraziatamente soppresso dall'Assemblea Nazionale.

Se i teorici della reazione affermavano la necessità di organi di resistenza al potere legislativo e alla sovranità popolare i

⁶³ Ivi, p. 367 (tr. it. cit., p. 395).

⁶⁴ *Versuch einer Widerlegung...*, cit., pp. 141-2.

⁶⁵ Abbiamo tenuto presente F. FURET e D. RICHEL, *op. cit.*, pp. 51-61 e J. MICHELET, *Storia della Rivoluzione francese*, tr. it. di C. Giardini, pref. di G. Cipriani, Milano 1981, vol. I, pp. 261-9.

⁶⁶ Si vedano i testi di W. L. Wekhrlin e K. Clauer riportati in *Von deutscher Republik*, cit., p. 106, p. 123 e p. 126.

cui componenti erano a vita e anzi si trasmettevano la carica ereditariamente, diversa e opposta era la preoccupazione di Kant: affermare la legittimità dell'energica attività di trasformazione, intrapresa in Francia dall'Assemblea Nazionale, della realtà politico-sociale, togliere ogni pretesto all'eversione controrivoluzionaria. La posizione assunta su questo punto da Kant è così poco motivata da preoccupazioni politiche conservatrici, che non è difficile rintracciare una certa analogia con le posizioni radicali e giacobine. Anche per Robespierre, in Inghilterra, «l'oro e il potere del monarca fanno costantemente pendere la bilancia dalla stessa parte»; le apparenze erano ingannevoli, ché «il fantasma della libertà annienta la libertà stessa» e «la legge consacra il dispotismo».

Dinanzi a questa realtà che importanza possono mai avere «le combinazioni che equilibrano l'autorità dei tiranni»? Per questo motivo Robespierre si dichiarava scettico sull'efficacia del tribunato come istituzione che avrebbe dovuto «porre le dighe» per «difendere la libertà pubblica dall'eccesso del potere dei magistrati»; non era questo lo strumento adatto per «diminuire la potenza dei governi a profitto della libertà e della felicità dei popoli», e, comunque, non si può mai «impedire che i depositari del potere esecutivo siano dei magistrati molto potenti»⁶⁷. Robespierre sottolinea la necessità che «la legislazione e l'esecuzione siano separate con molta cura», ma per il resto ritiene che tutto il complesso sistema di poteri e contropoteri proprio dell'Inghilterra, mentre non elimina ma semplicemente abbellisce il dispotismo monarchico, per un altro verso rivela la sua efficacia nel rendere impossibile un'opera di radicale rinnovamento dei rapporti politici e sociali esistenti e nell'ostacolare l'espressione della sovranità popolare.

Ferme restando ovviamente tutte le altre differenze, anche su questo punto Kant non la pensa molto diversamente. Alle dichiarazioni precedentemente riportate e che sottolineano la sostanziale complicità del parlamento inglese col monarca, se ne può aggiungere un'altra: «In Gran Bretagna non si può dire

⁶⁷ Discorso del 10/V/1793, in *Textes choisis*, vol. II, pp. 147-149 *passim* (tr. it. cit., pp. 133-5, *passim*).

che il re rappresenti il popolo, ma che egli solo assieme ai ceti costituisce il popolo ed è nei loro riguardi *primus inter pares*». Paradossalmente, in Francia è stato molto più facile il passaggio dalla monarchia assoluta al governo repubblicano. Proprio in quanto il re rappresentava tutto il popolo, una volta riunito questo, il re ha perso qualsiasi potere: è questa «la sfortuna del re»; «poiché rappresenta il tutto, diventa nulla allorché fa riunire questo tutto, di cui egli non è alcuna parte, ma solo il suo rappresentante. Se ne fosse stato una parte, allora senza il suo consenso non avrebbe mai potuto costituirsi il tutto né scaturire una volontà comune, che eserciti in primo luogo la potestà legislativa» (XIX, 596).

Ma quest'ultimo, appunto, è il caso dell'Inghilterra: qui la sovranità popolare, la volontà comune è frazionata e come paralizzata; quello che agli occhi della pubblicistica controrivoluzionaria appariva come il più alto merito, costituisce per Kant il più grave limite. Il diritto di resistenza contro il dispotismo era, per certi ideologi della reazione, questo frazionamento della sovranità popolare chiamato a rendere impossibile la furia legislatrice e lo strapotere dell'Assemblea Nazionale che non si fermava dinanzi ad alcun diritto storico e che in questa follia non era tenuta a freno da nessuna istituzione e da nessun contrappeso.

Emerge anche qui l'ambiguità della negazione kantiana del diritto di resistenza. Data la distinzione tra potere legislativo, esecutivo e giudiziario, possiamo allora porci la domanda: rispetto a quale potere non è consentito in nessun caso di resistere? La risposta di Kant non è univoca. Per un verso si sottolinea con forza che è il potere legislativo a costituire il sovrano, mentre il potere esecutivo, che si tratti del re o del governo o del direttorio, è soltanto il reggente, il quale ultimo «è sottomesso alla legge e di conseguenza, mediante, questa, è obbligato da un altro, cioè dal sovrano». E, infatti, il sovrano può destituire il reggente o «riformare la sua amministrazione», cioè in pratica ridefinire la sua collocazione nell'ambito costituzionale, riducendone i poteri (MC, VI, 317). Ciò che appunto è avvenuto in Francia: come si è visto, Kant ritiene perfettamente legittima la ridefinizione del ruolo di Luigi XVI come monarca costituzionale e la successiva destituzione operata dall'Assemblea Nazionale.

In questo senso, la negazione kantiana del diritto di resistenza non differisce in modo sostanziale dalle dottrine rivoluzionarie francesi che, partendo dall'affermazione della sovranità popolare, consideravano come l'autentico ribelle il re che si permetteva di resistere alla volontà del potere legislativo, cioè del popolo, l'unico autentico sovrano. E, infatti, per Kant, «un governo, che fosse nello stesso tempo legislatore, potrebbe giustamente chiamarsi dispotico, in opposizione al governo patriottico» (Ivi, 316-7): in altre parole, si ha dispotismo, quando il monarca o il potere esecutivo non è sottoposto all'autorità della legge e del potere legislativo, in ultima analisi, del popolo. È vero che il sovrano non può sottoporre a giudizio o condannare il monarca o il governo, i quali dunque, in questo senso, non sono sottoposti a costrizione; ma sono sottoposti a costrizione, nella misura in cui possono essere destituiti. E, persino per quanto riguarda il piano più propriamente giudiziario, il monarca o il governo non possono essere sottoposti a giudizio per l'attività svolta nell'esercizio delle loro funzioni, ma possono ben essere giudicati e condannati per le eventuali iniziative intraprese dopo la loro destituzione, dopo cioè che sono stati ridotti a semplici persone private.

Si ha dunque dispotismo, quando non c'è la possibilità per il popolo (il sovrano) di destituire il governo o il monarca e di ridurlo a privato cittadino che, a partire da quel momento, è sottoposto al controllo dell'autorità giudiziaria, come un qualsiasi altro cittadino, senza che si verifichi quella confusione di poteri che sarebbe pregiudizievole per la legalità repubblicana e la libertà di tutti. Quando dunque Kant, tratteggiando l'ordinamento di uno Stato autenticamente repubblicano, afferma che, al suo interno, il potere esecutivo è «irresistibile», ciò vale solo nella misura in cui il governo o il monarca che lo detengono, eseguono effettivamente la volontà del sovrano, del potere legislativo, che sola è «irrepreensibile» (Ivi, 316).

Ma, che fare quando ci si trova in presenza di un governo di un ordinamento dispotico? Anche in questo caso la risposta di Kant è molto più ambigua e sfuggente di quello che possa sembrare a prima vista: «Un cambiamento nella costituzione

(difettosa) dello Stato, cambiamento che può ben essere talvolta necessario, può dunque essere eseguito soltanto dal sovrano stesso, a mezzo di *riforme*, ma non dal popolo, e quindi non da una *rivoluzione*. Tale dichiarazione è stata spesso letta come sostegno a un programma di riforme dall'alto, ad opera del monarca; ma, in realtà, qui si sta parlando della Francia, né si deve dimenticare che, poco prima, è il potere legislativo a essere individuato come l'autentico sovrano. La dichiarazione in questione è dunque la trascrizione, in chiave di riforma, del processo rivoluzionario che si svolge in Francia a partire dalla convocazione degli stati generali, tant'è vero che subito dopo Kant aggiunge: «se una rivoluzione ha luogo, essa non può colpire che il potere *esecutivo*, e non il potere legislativo» (Ivi, 321-2): come appunto era avvenuto in Francia, dove la riforma-rivoluzione intrapresa dal sovrano (dal potere legislativo) aveva portato prima alla trasformazione, e poi alla destituzione del potere esecutivo (il monarca). In conclusione si tratta di una dichiarazione che mette in discussione non il potere dell'Assemblea nazionale di destituire Luigi XVI e di rivoluzionizzare i rapporti politici e sociali esistenti, ma che semmai è da leggere come critica dei movimenti di piazza, delle pressioni e dei colpi di forza extra-parlamentare a danno del potere legislativo, cioè del sovrano.

9. *Rivoluzione francese, Termidoro e diritto di resistenza*

È vero che il tema del diritto di resistenza era stato oggetto di aspri e appassionati dibattiti nel corso della Rivoluzione francese. La Costituzione del 1791 definisce come «diritti naturali e imprescrittibili» dell'uomo «la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione». Uno spazio ben maggiore occupa il diritto di resistenza nella Costituzione del 1793 che vi dedica ben tre articoli della *Dichiarazione dei diritti*. Si afferma che «vi è oppressione contro il corpo sociale [anche] quando uno solo dei suoi membri è oppresso» e si proclama che, «quando il governo viola i diritti del popolo,

l'insurrezione è per il popolo e per ciascuna parte del popolo il più sacro dei diritti e il più indispensabile dei doveri»⁶⁸.

Ma non si deve credere che la proclamazione del diritto di resistenza sia di per sé espressione di radicalismo giacobino. Anche il progetto girondino di Costituzione e di *Dichiarazione dei diritti* vi dedica due articoli che lo sanciscono solennemente, pur sforzandosi di incanalarlo legalmente: «Gli uomini riuniti in società devono avere un mezzo legale di resistenza all'oppressione», un mezzo che «deve essere regolato dalla Costituzione»⁶⁹. La proclamazione del diritto di resistenza serviva a giustificare la rivoluzione contro il vecchio potere feudale e monarchico, a giustificare, per quanto riguarda i giacobini, le manifestazioni di piazza e l'intervento extra-parlamentare delle masse che aveva spazzato via le correnti moderate, a giustificare l'esecuzione di Luigi XVI, ma non certo a fondare un diritto permanente alla ribellione in base a un'arbitraria valutazione individuale. La proclamazione del diritto di resistenza guardava più al passato che al futuro; era in realtà uno strumento non di sovversione, ma di legittimazione e quindi di consolidamento del nuovo potere rivoluzionario. In ciò risiedeva la sua contraddizione.

Se ne accorsero ben presto i giacobini: una volta giunti al potere emanarono una legge, quella del 23 ventoso dell'anno II (cioè del 13 marzo 1794) che puniva con la pena di morte «la resistenza al governo rivoluzionario e repubblicano»⁷⁰, qualunque ne fosse la motivazione. E poco prima Robespierre aveva denunciato il pericolo che alla repubblica proveniva, sì, dall'«atteggiamento aristocratico di coloro che governano», ma anche dal «disprezzo del popolo per le autorità che esso stesso ha costituito»⁷¹. Il problema del controllo del potere non doveva far dimenticare il problema di stabilire un potere

⁶⁸ A. SAITTA, *Costituenti e Costituzioni della Francia moderna*, Torino 1952, pp. 66 e 121.

⁶⁹ *Ivi*, p. 131.

⁷⁰ Cfr. A. AULARD, *Histoire politique de la Révolution française*, Paris 1926⁶ (ristampa Aalen 1977), p. 365.

⁷¹ Discorso del 18 piovoso dell'anno II (5 febbraio 1794), in *Textes choisis*, cit., vol. III, p. 128 (tr. it. cit., p. 128).

rivoluzionario, solido e stabile, sottratto all'incertezza di continui colpi di mano. Soprattutto, mentre più aspra divampava la lotta con la reazione, Robespierre aveva fatto notare che il problema principale era non di «proteggere gli individui contro l'abuso del pubblico potere», ma al contrario di difendere il pubblico potere «contro tutte le fazioni che lo attaccano»⁷².

Anzi, la parola d'ordine del diritto di resistenza diventa ben presto una parola d'ordine antigiacobina. Dopo il colpo di forza del 2 giugno 1793 con cui la folla parigina e la Guardia Nazionale impongono l'arresto dei capi della Gironda, al diritto di resistenza fa appello Condorcet: «Quando la Convenzione nazionale non è libera, le sue leggi non obbligano più i cittadini»⁷³. L'ultima sollevazione popolare promossa dai giacobini se poteva addurre in qualche modo, a sua giustificazione, il diritto di resistenza, diventava anche il momento di svolta, ché da allora il diritto di resistenza contro i giacobini, e, di fatto, contro il nuovo potere rivoluzionario, finiva coll'essere invocato non solo dalla reazione feudale e clericale, la Vandea, ma anche dall'opposizione moderata e girondina.

Ma, già in precedenza, a prescindere dalla Vandea, nel corso degli stessi dibattiti parlamentari, non erano mancati casi in cui, a richiamarsi al diritto di resistenza, erano state forze che si riproponevano non di accelerare, ma di frenare o bloccare il processo rivoluzionario. Nel corso del dibattito che precedette l'approvazione della Costituzione del 1793, un deputato, Isnard, aveva affermato l'esistenza, anteriormente a ogni legge costituzionale, di un «patto sociale», che impegnava solo coloro che l'avevano stipulato: «Gli altri hanno diritto di lasciare la società coi loro beni, purché ciò non avvenga per entrare in istato di guerra con essa; se si porta ostacolo a questa volontà con la forza e li si voglia loro malgrado inglobare nella società, si violano nei loro confronti tutti i diritti naturali, li si opprime; infatti il voto della maggioranza può obbligar-

⁷² *Discorso del 25/XII/1793*, ivi, p. 99 (tr. it. cit., p. 146).

⁷³ *Lettre de Condorcet à la Convention Nationale*, s.d., ma 1793, in *Oeuvres*, cit., vol. XII, p. 682; si veda su ciò P. VENDITTI, *Filosofia e politica in Condorcet*, in «Il contributo», ottobre-dicembre 1980, pp. 57-58.

li, solo in quanto essi avranno anteriormente, e una prima volta, consentito a questo primo impegno»⁷⁴.

È significativo che questo intervento, del 10 maggio 1793, segua di pochi giorni l'intervento con cui Robespierre tuonava contro «l'estrema sproporzione delle fortune», sottolineando la necessità di limitare in qualche modo l'esercizio del diritto di proprietà. L'idea di un «patto sociale», che impegnava solo coloro che l'avevano volontariamente sottoscritto, serviva a ribadire l'intangibilità assoluta del diritto di proprietà: se non si voleva far ricorso all'oppressione e quindi giustificare la resistenza, era necessario consentire, a chi lo volesse, di abbandonare la società, non da solo, ma con tutti i suoi beni. Non a caso il discorso di Isnard scatena la furibonda reazione dei giacobini. Marat, in particolare, dichiara: «La nozione di patto sociale non tende realmente che a dissolvere la Repubblica portandoci a idee di governo federativo»⁷⁵. Era così smascherato il tentativo di frenare in anticipo l'attività del potere legislativo e di bloccarlo non più dinanzi all'inviolabilità della proprietà feudale, ma della proprietà privata borghese.

Anche da queste brevi considerazioni emerge l'ambiguità di segno che caratterizza la storia del diritto di resistenza, anche per quanto riguarda la Francia, anche per l'ambito più ristretto della storia del dibattito costituzionale apertosi con la rivoluzione. Probabilmente, negando il diritto di resistenza, oltre che negare la legittimità della rivolta vandeana (esaltata non solo dai teorici della reazione, ma anche dagli emigrati che, in successive ondate, si erano trasferiti in Germania), Kant esprimeva l'auspicio di una stabilizzazione della situazione e del nuovo potere rivoluzionario, su una solida base borghese, con la cessazione dei diversi e contrapposti colpi di mano.

Lo stato di natura aborrito come conseguenza della resistenza, e tanto più della proclamazione del diritto alla resistenza, con gli occhi rivolti alla Germania si configurava come la consacrazione dello strapotere feudale con la nobiltà riottosa a qualsiasi riforma dall'alto promossa dalla stessa monarchia

⁷⁴ Riportato da A. SAITTA, *Costituenti e Costituzioni...*, cit., p. 104.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 104-5.

assoluta, con gli occhi rivolti alla Francia si configurava come il continuo susseguirsi di colpi di mano che impedivano il definitivo consolidarsi del nuovo potere rivoluzionario e che facevano balenare sullo sfondo lo spettro dei sanculotti. Un appunto di gran lunga anteriore al 1789 vede nello stato di natura una lesione dei diritti dei cittadini, perché in esso viene a mancare qualsiasi sicurezza «e la proprietà è sempre in pericolo» (XIX, 476-7). Ma è chiaro che lo scoppio e gli sviluppi della Rivoluzione francese hanno sollecitato l'ulteriore riflessione di Kant. Nel presentare il progetto da cui sarebbe scaturita la Costituzione del 1795, il relatore Boissy dichiarava: «Un paese governato dai proprietari è nell'ordine sociale; quello in cui i non proprietari governano è nello stato di natura»⁷⁶. Un pensiero di Kant databile attorno al 1795 osserva: «I diritti reali devono autorizzare a sedere nella Camera alta; altrimenti i poveri spoglierebbero e ucciderebbero i ricchi, i nullatenenti i proprietari»⁷⁷.

In questo senso è pure da leggere la polemica contro l'affermazione attribuita a Danton che; a partire dal patto sociale considerato come un fatto storicamente avvenuto, pretenderebbe di vanificare del tutto l'organizzazione giuridica perché in contraddizione col patto sociale, di considerare «come irriti e nulli tutti i diritti proclamati nella costituzione civile realmente esistente e ogni proprietà». Il patto sociale dev'essere invece considerato solo come un'«idea», come «criterio razionale valutativo di ogni possibile costituzione giuridica pubblica», (DC, VIII, 302), come strumento quindi sì di trasformazione anche radicale e profonda dell'esistente, ma non fino al punto da intaccare o mettere in pericolo i rapporti di proprietà borghese.

Quello che dei giacobini preoccupa Kant non è tanto il Terrore, nella misura almeno in cui serve a vincere le resistenze feudali, ma gli attentati alla proprietà anche della borghesia, il ricorso alla dittatura piccolo-borghese e plebea. D'altro canto, la democrazia, intesa come democrazia diretta, è condannata

⁷⁶ A. SAITTA, *Costituenti e Costituzioni...*, cit., p. 146.

⁷⁷ XXI, p. 462; si tratta di un *loses Blatt*, finito per errore nel IV fascicolo del manoscritto dell'*Opus postumum*.

da Kant proprio in quanto sfocia necessariamente nell'«oclocrazia»: perché ci sia libertà e un'ordinata costituzione giuridica, il popolo deve limitarsi a scegliere i rappresentanti che lo governino (XXIII, 161). Negando il diritto di resistenza, e criticando quindi i movimenti di piazza e le pressioni extra-parlamentari delle masse parigine, Kant esorcizzava in qualche modo lo spettro della democrazia diretta e dell'«oclocrazia».

Anche per questo motivo, deve aver visto con favore la svolta termidoriana, col conseguente affermarsi del liberalismo e il ritorno alle elezioni sulla base del censo, soprattutto col definitivo chiarimento secondo cui l'*égalité* non poteva e non voleva essere nulla di diverso e nulla di più che l'uguaglianza dinanzi alla legge, senza alcuna pretesa di intervenire sulla distribuzione della ricchezza. L'affermazione della Costituzione del 1795, secondo cui «la sovranità risiede essenzialmente nell'universalità dei cittadini» e «nessun individuo, nessuna riunione parziale di cittadini può attribuirsi la sovranità»⁷⁸, sembra ben corrispondere alle idee di Kant: con l'affermarsi della società borghese matura, scompare il diritto di resistenza, che si configura come la pretesa di una parte di sostituirsi al tutto.

Ma in questo medesimo quadro possiamo allora collocare l'evoluzione di Fichte. Se i *Contributi* sono caratterizzati da una «radicalizzazione anarchica del liberalismo»⁷⁹, la rivolta vandeana, più in generale la presa di coscienza della necessità di una stabilizzazione del processo rivoluzionario devono aver provocato la svolta. Nella stessa lettera in cui registra le riserve di Kant a proposito dei *Contributi*, Fichte dichiara di non dividerne più il contenuto, e non perché fosse troppo radicale, perché si fosse spinto «troppo in là» (*zu weit*), ma per il motivo opposto⁸⁰. La negazione di quella sorta di diritto di resistenza individuale che era stato formulato nei *Contributi* (in qualsiasi momento, il singolo poteva denunciare il contrat-

⁷⁸ A. SAITTA, *Costituenti e Costituzioni...*, cit., p. 153.

⁷⁹ Si veda l'*Einleitung* di R. SCHOTTKY all'edizione da lui curata dei *Beiträge*, Hamburg 1973, pp. XXVII - XXXV. Di «individualismo anarchico» parla già M. GUÉROULT, *Fichte et...*, cit., p. 219.

⁸⁰ Lettera a Th. v. Schön (settembre 1795), in *Briefwechsel*, cit., vol. I, p. 505.

to sociale), tale negazione non viene avvertita come un'involuzione di tipo moderato, e in effetti non lo è.

Certo è che nell'Introduzione al *Fondamento del diritto naturale*, Fichte non solo si dichiara sostanzialmente d'accordo con Kant, ma, nel dichiararsi d'accordo, rifiuta esplicitamente le posizioni espresse nei *Contributi*: non appena l'individuo «esprime la volontà di entrare in un determinato Stato e in quest'ultimo viene accolto, egli in virtù di questa semplice dichiarazione reciproca, si trova senz'altro sottoposto a tutte le limitazioni che la legge giuridica statuisce per quell'agglomerato di uomini»⁸¹. Il diritto di resistenza è in pratica rifiutato; l'introduzione dell'eforato è un'operazione di ingegneria costituzionale, che, impedendo le prevaricazioni del potere, dovrebbe rendere superfluo l'appello all'insurrezione e la ricaduta dalla legalità nello stato di natura. Nel frattempo in Francia la Costituzione dell'anno III (1795) prevedeva un'«Alta corte di giustizia», col compito anche di giudicare i membri del Direttorio e quindi dell'esecutivo⁸²; l'eforato del *Fondamento* è da mettere in rapporto con la nuova realtà politica che si andava delineando Oltretreno. Ai contemporanei non sfuggiva che l'evoluzione del filosofo era fortemente condizionata dall'evoluzione costituzionale in atto in Francia⁸³. In tal modo Fichte esprimeva la sua adesione alla stabilizzazione post-termidoriana delle conquiste scaturite dalla rivoluzione.

Ma ancora una volta, è questo l'atteggiamento anche di Kant che, nel 1798, esprime un giudizio positivo sul Direttorio⁸⁴. Un implicito giudizio positivo si trova ugualmente nelle *Riflessioni* (XIX, 606-7) e, in modo cauto e allusivo, in un

⁸¹ *Grundlage...*, cit., p. 14.

⁸² Cfr. *Costituenti e Costituzioni...*, cit., p. 176.

⁸³ L'eforato viene assimilato alla «*jurie constitutionnaire*» proposta da Sieyès: si veda la lettera di G. A. v. Halem a J. F. Herbart (14/III/1797) e la risposta di Herbart (28/I/1798), in *Fichte im Gespräch*, cit., vol. I, p. 412 e p. 479; in questa medesima direzione va l'interpretazione di M. GUÉROULT, *Fichte et...*, cit., p. 221; ma piuttosto che vedere nell'eforato fichtiano il riflesso di una proposta tecnicamente determinata, ci sembra preferibile metterlo in rapporto con l'evoluzione costituzionale della Francia nel suo complesso.

⁸⁴ J. F. ABEGG, *op. cit.*, p. 180.

testo a stampa, la *Metafisica dei costumi*, dove *Directorium* è usato, certo non a caso, come sinonimo di «governo», all'interno di una corretta divisione dei poteri che garantisca la libertà (MC, VI, 316).

Anzi, in questi anni in Germania si sparge addirittura la voce che Sieyès, membro del Direttorio, avrebbe inviato all'autore della *Critica della ragion pura* il testo della Costituzione (evidentemente del 1795), perché «cancellasse quello che vi era di inutile e indicasse quello che vi era di meglio» (L, XII, 64; così riferisce un interlocutore di Kant in una lettera del 15/III/1796). Secondo un suo biografo, il filosofo avrebbe rifiutato per motivi patriottici e per non immischiarsi negli affari interni di un altro paese⁸⁵. Ma, in realtà, se effettivamente nessun contatto si è verificato tra lo statista francese e il filosofo tedesco, il motivo determinante è da ricercare nelle pressioni delle autorità prussiane: è quanto emerge da una lettera che a Kant invia un suo discepolo. Si tratta di Kiesewetter che, dopo aver informato il maestro degli sforzi compiuti per introdurre in Francia la conoscenza della filosofia critica, così prosegue: «Ci sarebbe naturalmente una via più breve per raggiungere lo scopo; un uomo che si trova ora tra noi a Berlino, darebbe volentieri il suo aiuto, solo che il governo ha qui eretto una barriera, almeno per me, insuperabile. Penso che lei mi capirà» (L, XII, 267; lettera del 25/XI/1798). Quest'uomo, di cui viene per motivi di cautela taciuto il nome, non può essere altro che Sieyès, in quel momento inviato del governo francese a Berlino⁸⁶.

Nella Francia post-termidoriana, stanca dei precedenti sanguinosi sconvolgimenti e aspirante alla stabilizzazione, quindi del tutto aliena dal teorizzare il diritto di resistenza, si riconoscono pienamente Kant e Fichte. Anche quest'ultimo, almeno nella sua corrispondenza, richiamandosi al testo precedentemente citato della *Metafisica dei costumi*, parla dei *Direktoren*,

⁸⁵ *Immanuel Kant...*, cit., p. 175.

⁸⁶ Dell'interesse di Sieyès per la filosofia kantiana e della sua partenza per Berlino in qualità di *Gesandter* informa una lettera di W. v. Humboldt a Schiller del 23/VI/1798, riportata in L, XIII, 490.

cioè dei membri del direttorio sostanzialmente come sinonimo di governo⁸⁷. Proprio in questo periodo Fichte accarezza l'idea di diventare cittadino della Grande Nazione⁸⁸.

Si è così lontani dalla teorizzazione del diritto di resistenza, che questo viene negato in una certa misura anche per quanto riguarda i rapporti internazionali. Man mano che emergeva il carattere espansionistico e di rapina della politica che la Francia post-termidoriana conduceva in Germania, qui scoppiavano le prime rivolte contadine, assumendo spesso il carattere di guerriglia contro quello che sempre più si comportava e sempre più veniva sentito come esercito d'occupazione. Fichte, che molti anni più tardi svolgerà un ruolo di primo piano nello stimolare la resistenza popolare contro l'occupazione napoleonica, ma nel 1795-1796 Fichte invece è sdegnato: «Ci fa poco onore» – dichiara – la comparsa dei «franchi tiratori (*Scharfschützen*) che stanno in agguato nella boscaglia e a sangue freddo, mentre se ne stanno al sicuro, mirano all'uomo come a un birillo. In loro, l'uccidere è fine a se stesso». Si tratta di un comportamento «assolutamente illegale»⁸⁹.

Pressappoco nello stesso periodo di tempo, anche Kant condannava «i cosiddetti franchi tiratori i quali tendono imboscate contro singoli elementi» (MC, VI, 347). Come Fichte, anche Kant appoggia la politica del Direttorio anche sul piano internazionale. Poco prima, il filosofo aveva ricevuto una lettera, che sembra esprimere idee comuni al mittente e al destinatario. La lettera in questione riferiva da Würzburg delle «dure requisizioni» operate dalle truppe francesi, del loro comportamento oppressivo soprattutto nelle campagne che aveva spinto i contadini a una sollevazione in massa. In tal modo erano i Francesi stessi a porre «limiti alle loro vittorie», alienandosi cioè le simpatie dell'opinione pubblica. Da questa considerazione emergono le riserve e le critiche dell'interlo

⁸⁷ Lettera a J. J. Wagner del 9/IX/1797, in *Briefwechsel*, cit., vol. I, p. 570.

⁸⁸ Si veda l'abbozzo di lettera, presumibilmente dell'aprile 1795, e, sempre presumibilmente, indirizzata a J. I. Baggesen, in *Briefwechsel*, cit., vol. I, pp. 449-450.

⁸⁹ *Grundlage des Naturrechts*, cit., p. 376.

cutore di Kant. Il quale però aggiunge che, analizzando la situazione «da un punto di vista cosmopolitico», le sofferenze imposte alla Germania erano poca cosa rispetto alla causa del progresso dell'umanità: «La via che intraprende la natura conduce costantemente al raggiungimento del suo saggio scopo, e se ora migliaia sono infelici, un giorno milioni diventeranno felici», soprattutto una volta che sarà realizzata la «pace perpetua» (L, XII, 101-2). Un obiettivo verso cui, secondo l'autore della lettera, ma probabilmente anche secondo il suo destinatario, la vittoria delle armi francesi faceva, nonostante tutto, avanzare l'umanità.

Come in Fichte, anche in Kant, il giusto entusiasmo per la Rivoluzione francese costituisce tuttavia al tempo stesso un ostacolo alla comprensione del carattere espansionistico che andava ormai assumendo la politica estera francese. Si comprende allora perché il «Moniteur Universel», cioè l'organo ufficiale del governo francese, citi in questo periodo con grande favore «Kant e il suo discepolo Fichte», e si comprende altresì la perplessità espressa da Goethe a proposito di questa citazione⁹⁰.

10. *Obbedienza cristiana e nuovo potere rivoluzionario*

Se poi dalla Francia si passa alla Germania, anche qui si trova conferma del fatto che la parola d'ordine del diritto di resistenza non era certo monopolio degli ambienti rivoluzionari. Nel 1792, in piena Rivoluzione francese, mentre si erano dissolte le illusioni di ridurre il processo a un'«ordinata» riforma costituzionale dall'alto, e Luigi XVI, reduce dal suo inglorioso tentativo di fuga, appariva ormai chiaramente come prigioniero dell'Assemblea Nazionale e del popolo parigino, su una rivista tedesca compariva un saggio di F. C. von Moser che, significativamente, già nel titolo, mentre riaffermava l'ori-

⁹⁰ Il testo del «Moniteur» è riportato in *Fichte im Gespräch*, cit., vol. I, p. 262; la perplessità di Goethe è espressa in una lettera a Schiller del 16/V/1795, in *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, a cura di E. Staiger, Frankfurt a. M. 1977, vol. I, p. 106.

gine divina dei re, si interrogava sui «limiti dell'obbedienza». Sì, è vero, ogni autorità viene da Dio, e, a tale proposito, si citava l'*Epistola ai Romani*; da questo punto di vista veniva respinta e denunciata come ridicola l'idea di contratto sociale che pure, malauguratamente, si diffondeva contagiosamente come l'«influenza». Pertanto, «un vero cristiano è certamente e sempre, in ogni senso della parola, anche il suddito migliore»; ma ciò non esclude che possa esprimere riserve e lamentele su certe misure e non esclude neppure il ricorso all'«autodifesa» (*Selbsthilfe*), s'intende in casi estremi, contro un oppressore spietato e incorreggibile: un'obbedienza cieca e incondizionata, che si inchini a una violenza senza diritto, sarebbe contraria non solo al senso morale cristiano, ma risulterebbe in contraddizione con la costituzione dell'Impero e di alcuni Stati tedeschi⁹¹.

Qui, i «limiti dell'obbedienza» sono sottolineati, con un richiamo persino al Sacro Romano Impero, a difesa dei privilegi e delle «libertà» feudali contro l'attività riformatrice della stessa monarchia assoluta; ma acquistano un'attualità tutta nuova in connessione con gli «orrori» intollerabili della Rivoluzione francese, cui non a caso fa riferimento Moser. Ed è lo stesso Moser a citare un altro testo apparso, quando il suo saggio era già in stampa, e che ugualmente sottolinea i limiti del principio cristiano dell'obbedienza all'autorità costituita: è un principio, consacrato dalla Bibbia, che «impedisce i disordini nello Stato con più efficacia di tutti gli altri mezzi conosciuti», e tuttavia la sua applicazione non può essere ricercata nel testo sacro, ma solo «mediante la riflessione umana, con l'aiuto della storia»; la religione invita sì alla pazienza e allo spirito di sacrificio, e «tuttavia, in nessun caso essa pretende che noi diamo tutto e che ci lasciamo spogliare di tutto, rimanendo del tutto passivi dinanzi a ingiustizie che gridano vendetta al cielo, quando abbiamo il diritto di impedire ciò»⁹².

Il riferimento a quanto avveniva Oltretreno è trasparente, e

⁹¹ F. C. von MOSER, *Von dem göttlichen Recht der Könige...*, cit., pp. 169-183, *passim*.

⁹² Ivi, p. 183. Moser rinvia all'intervento di un predicatore, J. L. CALISEN, *Ueber den Freiheitssinn unserer Zeit*, Altona 1791.

non a caso tali riflessioni sui «limiti dell'obbedienza» sono contemporanee agli appelli che da più parte venivano rivolti, e in particolare proprio dagli ambienti degli emigrati francesi in Germania, alle vittime dell'«oppressione» rivoluzionaria, perché non tollerassero più ingiustizie che gridavano vendetta al cielo. È un dato di fatto che i teorici della reazione si trovano in questo momento a dover affrontare un problema analogo, solo specularmente rovesciato, a quello di Kant. Se quest'ultimo doveva dar prova di lealismo nei confronti delle corti tedesche, pur continuando a difendere per la Francia il nuovo ordine scaturito dalla rivoluzione, per i teorici della reazione si trattava di giustificare il diritto di resistenza contro la «tirannide» giacobina, pur continuando a considerare sacrilego il rifiuto dell'obbedienza nei confronti dell'autorità legittima, cioè nei confronti dei monarchi consacrati dal Signore.

Sulla base di queste considerazioni generali si può comprendere l'evoluzione di un autore come Rehberg. Certo le sue Ricerche polemizzano duramente contro la proclamazione, fatta in Francia dall'Assemblea Nazionale, del diritto di «resistenza all'oppressione» che apriva le porte all'arbitrio e alla dissoluzione di ogni obbligo legale⁹³. Ma si tenga presente che si tratta di articoli pubblicati tra il 1791 e il 1792; è chiaro che l'accento è sulla negazione del diritto del popolo francese alla rivoluzione: il problema non era ancora di giustificare la controrivoluzione, ma di bloccare il processo rivoluzionario in atto, richiamando all'obbedienza nei confronti di Luigi XVI e dell'autorità legittima.

Ma già nella presa di posizione sul saggio *Sul detto comune* è possibile sorprendere un'incertezza. Rehberg sembra quasi voler gettare un'ombra di dubbio sulla sincerità di Kant: le dichiarazioni con cui quest'ultimo «cerca di proteggere le costituzioni esistenti contro il fanatismo dei rivoluzionari» sono senza dubbio lodevoli; peccato però che siano in totale

⁹³ Cfr. *Untersuchungen über die französische Revolution nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigen Schriften welche darüber in Frankreich erschienen sind*, 1. Theil, Hannover und Osnabrück 1793, p. 121.

contraddizione con le «premesse» precedentemente enunciate. È significativo che in tale occasione Rehberg, pur cogliendo l'occasione per denunciare, tra gli «innumerevoli deliri» dell'Assemblea Nazionale, il lungo dibattito costituzionale sul diritto di resistenza, finisce per prendere anche su tale problema una posizione opposta a quella di Kant: «Questo diritto del popolo è così poco pericoloso per i governanti, che anzi, solo mediante esso, esce rafforzato il loro prestigio. Se infatti venisse negato al popolo, quest'ultimo neppure nel caso di ribellione di un usurpatore favorito dal destino potrebbe prendere le difese dei suoi legittimi governanti. Mediante l'affermazione dell'obbligo di un'obbedienza incondizionata (*passive obedience*), l'intera autorità del capo dello Stato viene semplicemente lasciata in preda di una conquista violenta del potere».⁹⁴ È chiaro: ora Rehberg, più che bloccare il processo rivoluzionario, che ormai si è scatenato al di là di ogni ritegno e che, con l'esecuzione di Luigi XVI, ha spazzato via l'autorità tradizionale per sostituirla con una nuova, si preoccupa di giustificare la controrivoluzione in atto. Kant è dunque sospettato di essere su posizioni rivoluzionarie anche quando nega il diritto di resistenza. A sua volta Garve osserva che la posizione kantiana «rassicura l'usurpazione così come la dignità regale; in tal modo la ribellione, una volta che si è imposta e ha trovato un capo, acquista la medesima solidità e inviolabilità della maestà contro cui si è sollevata»; e ciò è particolarmente pericoloso in periodi di crisi e di sconvolgimenti, perché finisce in ultima analisi per minare le fondamenta stesse dell'autorità legittima, messa sullo stesso piano di una semplice autorità di fatto⁹⁵.

E, in effetti, in Kant il problema dell'individuazione dell'autorità legittima perde totalmente senso, e così si sgretola e si dissolve uno dei capisaldi dell'ideologia della controrivoluzione. Rafforzando il potere rivoluzionario in Francia, con ciò

⁹⁴ A. W. REHBERG, *Ueber das Verhältnis der Theorie zur Praxis*, in KANT-GENTZ-REHBERG, *op. cit.*, pp. 128-9 e pp. 126-7.

⁹⁵ Ch. GARVE, *über die Grenzen des bürgerlichen Gehorsams und den Unterschied von Theorie und Praxis, in Beziehung auf zwei Aufsätze in der «Berlinischen Monatsschrift»*, in appendice a KANT-GENTZ-REHBERG, *op. cit.*, pp. 145-6.

stesso la negazione del diritto di resistenza minava il potere legittimo e, paradossalmente, si trasformava in riconoscimento del fatto della rivoluzione, un riconoscimento che non si limitava al passato, ma proiettava la sua ombra inquietante anche sul futuro: questo il risultato denunciato dalla pubblicistica conservatrice o reazionaria.

Peraltro, sempre per quanto riguarda Rehberg, già nelle *Ricerche* emergevano toni ben diversi da quello della negazione del diritto di resistenza: si poteva considerare lecito il radicale sconvolgimento dell'ordinamento politico-sociale che si andava effettuando in Francia? La nuova costituzione lo motivava in base al principio della sovranità della nazione: ma non facevano parte della nazione anche quei ceti spogliati delle loro proprietà e dei loro diritti e che certamente non potevano essere d'accordo con le misure vessatorie di cui erano le vittime? Si poteva allora invocare il diritto della maggioranza: ma in base a quali criteri si doveva calcolarla? E soprattutto, era lecito chiamare a legiferare i non abbienti sui proprietari? Ammettere ciò significava in realtà null'altro che giustificare ogni sorta di furto e di rapina⁹⁶. Guardando al passato, Rehberg condannava la rivoluzione e quindi il diritto di resistenza, ma guardando al presente e al futuro, negava all'Assemblea Nazionale il potere di legiferare in settori che dovevano essere rigorosamente protetti dall'arbitrio del potere legislativo: quindi, almeno tendenzialmente, era portato a giustificare la ribellione dell'aristocrazia contro le misure di spoliazione e l'oppressione delle nuove autorità politiche.

Un atteggiamento simile era possibile rintracciare in Burke, e soprattutto nel Burke tradotto da Gentz. Polemizzando contro la celebrazione, in alcuni organi di stampa, del patriottismo di certi distretti francesi che applicavano lealmente le misure decise dall'Assemblea Nazionale (confisca della proprietà ecclesiastica ecc.), nonostante i gravi svantaggi inizialmente derivanti, le *Riflessioni* condannavano, come espressione di «selvaggio fanatismo» (*dire fanaticism*) la calma con cui la popolazione francese sopportava «senza la minima resi-

⁹⁶ *Untersuchungen über die französische...*, cit., vol. I, pp. 75-6.

stenza» (*ohne den geringsten Widerstand*) – precisava, con una traduzione alquanto libera il Gentz – «la totale rovina, l'immisserimento e la più stridente ingiustizia»⁹⁷.

Del resto, la teorizzazione dell'ammissibilità della sollevazione, s'intende in situazioni eccezionali, contro il potere costituito, è abbastanza esplicita in Burke: la linea di confine tra «obbedienza» e «resistenza» è piuttosto labile e la «rivoluzione» è da considerare come «l'estrema risorsa dell'uomo saggio e onesto»⁹⁸, e, nel caso della Francia, dinanzi a un «inaudito dispotismo» (*unheard-of despotism*), o, come traduceva Gentz, dinanzi al «più orrendo dispotismo che sia mai esistito», la situazione di eccezionalità sembra già essersi chiaramente prodotta⁹⁹. E si poteva ancora leggere sulle *Riflessioni* del Burke: «Sembra che il popolo di Lione si sia recentemente rifiutato di pagare le tasse. E perché poi non dovrebbero rifiutare? Quale autorità legittima esiste che possa costringerli a pagare? Alcune di queste tasse erano state imposte dal re, o le più antiche erano state ordinate dagli antichi stati. Ora, essi possono dire all'Assemblea: "Chi siete voi, che non siete il nostro re, né gli stati eletti da noi, né rispettate i principi su cui abbiamo eletto voi? E chi siamo noi, da non poter giudicare quali tasse dovremmo pagare o meno, da non poterci valere degli stessi poteri la cui validità avete approvato in altri...?"»¹⁰⁰.

Il problema di giustificare e sostenere la rivolta contro il potere rivoluzionario francese, di giustificare e sostenere la rivolta vandeana, pur all'interno di una generale ideologia conservatrice nell'ambito della quale la tranquillità e l'obbedienza costituiscono il primo dovere dei cittadini o dei sudditi, tale problema si ripresenta in Gentz. Dinanzi a «rivoluzioni totali», dinanzi alla follia dei «rivoluzionari di professione» – *Revolutionisten* o *Revolutionsstifter von Profession* li chiama Gentz con un'espressione che fa subito pensare a Lenin – che preten-

⁹⁷ *Reflections...*, cit., p. 279 nota (tr. it. cit., p. 335 nota); per la traduzione del Gentz rinviamo all'edizione citata, p. 237 nota.

⁹⁸ *Ivi*, p. 74 (tr. it. cit., p. 189).

⁹⁹ *Ivi*, p. 277 (tr. it. cit., p. 334); per la traduzione del Gentz (*der greulichste Despotismus der je existiert hat*) rinviamo all'ed. citata, p. 235.

¹⁰⁰ *Reflections...*, cit., pp. 400-1 (tr. it. cit., p. 417).

dono di annullare di colpo gli antichi diritti e privilegi (*alte Gerechtsame*), la resistenza è inevitabile, se pure il nuovo potere rivoluzionario dovesse contare sul consenso della maggioranza: perché mai dovrebbero attenersi alla regola della subordinazione alla maggioranza coloro che sono minacciati, ingiustamente, di espropriazione e di distruzione? L'obbligo dell'obbedienza sussisterebbe solo se la pretesa di realizzare istituzioni completamente nuove sulla rovina del vecchio edificio statale, che è la caratteristica delle «rivoluzioni totali», fosse sostenuta dal consenso unanime dei cittadini. Del resto, in nome di che cosa è possibile far appello all'obbedienza quando è andata distrutta la continuità storica e della tradizione, quando «non è rimasto in piedi alcun monumento, dal quale l'animo attonito possa riconoscere l'antico terreno della sua patria?».

Sembra anzi possibile sorprendere nella presa di posizione di Gentz una polemica diretta contro Kant. Quest'ultimo, nel negare il diritto di resistenza, si era richiamato alla massima latina, *salus publica suprema civitatis lex est*; ogni altra considerazione dev'essere subordinata alla necessità di salvare la «costituzione legale (*gesetzliche Verfassung*) che garantisce a ciascuno la sua libertà mediante la legge», la «libertà generale conforme alla legge» (DC, VIII, 298). Questo energico richiamo alla salvezza dell'intero, per il momento in cui cade (siamo nel 1793), non può non far pensare alla lotta disperata per la sopravvivenza condotta dalla Francia rivoluzionaria, in quel momento l'unico paese, almeno agli occhi di Kant, dotato di una costituzione capace di garantire la libertà dei cittadini. È ciò che comunque fanno pensare gli appunti privati: si può parlare di *salus publica* allorché si tratta di difendere una «condizione di libertà», di mantenere «l'intero *status* di una libertà garantita» (XXIII, 129). C'è da chiedersi allora se le espressioni *salus publica* o *öffentliches Heil* usate da Kant non siano la traduzione di *salut public*; c'è da chiedersi cioè se non ci troviamo dinanzi alla difesa, appena camuffata, di quel «Comitato di salute pubblica» contro cui invano si scontrava la resistenza, e il diritto di resistenza della reazione vandea.

Certo è che dall'altra parte della barricata, Gentz, dopo aver affermato il carattere totalmente illegale e illegittimo delle

«rivoluzioni totali», aggiunge ch  è inutile allora cercare di sfuggire (*ausweichen*) a tale questione di fondo, «nascondendosi dietro certe massime generali con le quali, in circostanze ordinarie, si reprime la resistenza degli individui contro operazioni di grande e riconosciuta eccellenza. "Il bene dell'intero sia la legge suprema" –   un principio praticabile e degno di venerazione, allorch  rinvia alla felicit  generale. Ma questo principio, e gli altri simili, perdono senso e significato, non appena non c'  pi  alcun intero»¹⁰¹. Una volta che si   prodotta una rivoluzione totale, che non si limita a riforme parziali lasciando in piedi l'organismo statale e costituzionale, ma che attacca questo medesimo organismo nella sua intierezza, non ha pi  senso sottolineare il dovere dell'obbedienza.

Qualche anno pi  tardi un organo della reazione, e cio  il giornale «Eudaemonia», polemizzando contro la teorizzazione fichtiana del diritto del popolo alla disobbedienza nei confronti delle autorit  costituite e alla rivoluzione, scrive: «A questo punto, buona sera, principi della Germania, ma buona sera anche, Convenzione francese, dato che, secondo i principi dell'autore e la sua esplicita ammissione, sono legittime tutte le rivoluzioni, dunque anche una controrivoluzione in Francia...». «Eudaemonia» ironizza sul fatto che Fichte avrebbe conseguito un risultato opposto a quello dichiarato; anzi, data l'abilit  e l'acume che gli si deve riconoscere, si potrebbe quasi pensare che tutto ci  non sia casuale: «Costruendo il suo grande edificio della rivoluzione, egli lo mina al tempo stesso alla base. Dichiarando legittima ogni rivoluzione, santifica ogni nuova rivoluzione e ogni nuova rivoluzione   un documento che certifica l'illegittimit  della rivoluzione precedente (...). In ogni caso, dalle affermazioni, dai principi, dall'esposizione dell'autore, risulta chiaramente che la causa della Convenzione non poteva cadere in mani peggiori, mentre la causa della controrivoluzione e della monarchia non poteva cadere in

¹⁰¹ F. v. GENTZ, *Ueber die Moralit t in den Staatsrevolutionen*, 1793; il testo   ora riportato nella gi  citata antologia *Kritik der Revolution...*, alla quale rinviamo (pp. 147-151, *passim*).

mani migliori di quelle di questo difensore della legittimità della Rivoluzione francese e di tutte le rivoluzioni»¹⁰².

Se è così, bisogna dire che la difesa della rivoluzione e dei risultati da essa conseguiti in Francia, è più abile in Kant, anche se passa attraverso la negazione del diritto di resistenza. Del resto, agli occhi di un contemporaneo, favorevolmente disposto nei confronti della Rivoluzione francese, Kant «dietro lo scudo della sua teoria dell'illegalità di ogni insurrezione afferma le verità più splendide, che in nessuna parte sono esposte in modo così conciso e sobrio» e che, nel primo libro dei *Contributi* di Fichte sono esposte solo «in modo più eloquente»!¹⁰³.

C'è da aggiungere che, per lungo tempo, l'appello al diritto di resistenza rimarrà un'arma ideologica nelle mani della reazione feudale. Appena qualche anno più tardi, Hegel ricorda come gli sforzi per la creazione in Germania di uno Stato nazionale unitario con un potere centrale moderno fossero ostacolati dal richiamo al «diritto di insurrezione» sancito o in discussione in Francia¹⁰⁴. Ancora in piena Restaurazione, uno dei suoi ideologi chiamerà il popolo spagnolo alla resistenza e alla rivolta contro l'«usurpazione» rappresentata dalla nuova costituzione spagnola, pure consacrata, almeno in apparenza, dal giuramento di fedeltà dello stesso re¹⁰⁵.

Se da una parte la reazione faceva appello al diritto di resistenza, non mancavano in Germania rivoluzionari dichiarati – e impegnati attivamente nel processo rivoluzionario – che il diritto di resistenza negavano per sottolineare invece il dovere

¹⁰² «Eudaemonia», 1796, cit. da X. LEON, *Fichte et son temps*, Paris 1922-7, vol. I, p. 543.

¹⁰³ Si veda la già citata lettera di G. A. v. Halem a J. F. Herbart (14/III/1797), in *Fichte im Gespräch*, cit., vol. I, p. 412; per quanto riguarda Halem, si veda il brano riportato in *Von deutscher Republik*, cit., pp. 108-111 e N. MERKER, *Alle origini...*, cit., p. 49.

¹⁰⁴ *Die Verfassung Deutschlands*, in *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, a cura di G. Lasson, Leipzig 1913, pp. 178-9 (tr. it. in *Scritti politici*, cit., p. 71).

¹⁰⁵ *Analisi della costituzione della Cortès di Spagna, opera del signor Carlo Luigi di Haller*, Modena 1821 (è una traduzione dell'ed. francese curata dallo stesso autore), pp. 137-8.

dell'obbedienza nei confronti dell'autorità costituita. È il caso del «giacobino Cotta», come lui stesso si definisce, che si sforza di convincere gli abitanti di Magonza a prestare il giuramento di fedeltà alla neo-costituita repubblica tedesco-renana, richiamandosi addirittura all'apostolo Paolo: «Ognuno sia soggetto all'autorità che *ha potere su di lui*!» E dovremmo rifiutarci di essere soggetti all'autorità che ha potere su di noi, dovremmo rifiutare di impegnarci a ciò solennemente con un giuramento di fedeltà?¹⁰⁶ All'apostolo Paolo, cui si era richiamato Moser, finiva dunque per richiamarsi il giacobino Cotta: naturalmente i contenuti politici e sociali di tale richiamo erano diversi e contrapposti, ché il primo intendeva celebrare l'obbedienza al sovrano legittimo (salvo poi a giustificare la ribellione non solo contro il potere rivoluzionario, ma anche contro le eccessive ambizioni riformatrici dell'assolutismo illuminato), e il secondo salvare in qualche modo la repubblica magontina dall'assalto della controrivoluzione.

Ma all'apostolo Paolo finisce per richiamarsi, sia pure senza citarlo esplicitamente, lo stesso Kant, e in un senso non molto diverso da quello visto in Cotta: l'affermazione secondo cui «ogni autorità viene da Dio» non ha un significato storico reale, ma sta solo a «rappresentare» la santità e l'invulnerabilità dell'ordinamento giuridico, «come se (*als ob*) dovesse derivare non da uomini, ma da un qualche legislatore altissimo e incensurabile»; sta a significare che «si deve obbedire al potere legislativo attualmente esistente, qualunque possa esserne l'origine». È da tener presente che a preoccuparsi di un'indagine sulla sua origine non poteva essere altro che il potere rivoluzionario, privo di titoli di legittimità dal punto di vista del sistema politico e dell'ideologia allora dominanti in Europa: voler distinguere il potere esistente nei diversi paesi mediante ricerche faticose (*ergrübeln*) e sottigliezze sofisticate (*Vernünfteleien*) è un'operazione per un verso priva di senso, per un altro verso eversiva dell'ordinamento giuridico esistente (MC, VI, 318-9).

¹⁰⁶ F. COTTA, *An die, welche noch nicht geschworen haben*, tr. it. cit., p. 273.

Giunti a questo punto, possiamo comprendere meglio l'ambiguità e la «doppiezza» insita nella negazione kantiana del diritto di resistenza. Può essere ulteriormente illuminante a tale proposito il significativo precedente di un dibattito che certo Kant non ignorava, dato che conosceva bene i suoi protagonisti: si tratta di un dibattito che precede di diversi anni lo scoppio della Rivoluzione francese – ma alle spalle c'è già l'esperienza della Rivoluzione inglese – che vede impegnate due personalità di notevole rilievo come Wieland e Jacobi. Il primo afferma che si deve obbedienza «non solo esclusivamente ai re e ai monarchi, ma all'autorità in quanto tale, o a coloro che, secondo la saggia espressione di S. Paolo, hanno autorità su di noi»¹⁰⁷. È una presa di posizione che intanto difende l'assolutismo illuminato: il più delle volte sono «i più potenti tra la nobiltà e il clero» ad atteggiarsi a rappresentanti del popolo¹⁰⁸.

Per un altro verso, tale presa di posizione, laicizzando la visione dell'autorità politica, rende possibile anche la legittimazione del potere scaturito dalla rivoluzione: sì, si doveva obbedienza anche a Cromwell, «il distruttore della costituzione statale della propria patria, l'assassino del proprio re», ma anche – si noti l'ambiguità del discorso – «il ribaldo più valoroso, più virtuoso, più fervidamente religioso che sia forse mai esistito», e che non a caso ha dimostrato di possedere tanta forza da conquistare il potere: se Cromwell è stato a suo tempo riconosciuto da re e monarchi, magari imparentati con Carlo I, perché non avrebbero dovuto riconoscerlo i suoi sudditi?¹⁰⁹.

Ma, fondando la legittimità dell'autorità politica sul diritto del più forte, non si aprono le porte a un esercizio del potere

¹⁰⁷ *Ueber das göttliche Recht der Obrigkeit oder Ueber den Lehrsatz: «dass die höchste Gewalt in einem Staat durch das Volk geschaffen set»,* sul «Teutscher Merkur», novembre 1777, ripubblicato in *Wieland's Werke*, cit., vol. XXXIII, p. 105.

¹⁰⁸ Ivi, p. 111; su Wieland, e il suo atteggiamento nei confronti del dispotismo illuminato, si veda K. STOLL, *Christoph Martin Wieland. Journalistik and Kritik. Bedingungen and Massstab politischen und ästhetischen Rasonnements im «Teutschen Merkur» vor der Französische Revolution*, Bonn 1978.

¹⁰⁹ Ivi, pp. 110-1.

quanto mai arbitrario e tirannico? Sì e no, in quanto «la natura ha già provveduto a far sì che il potere tirannico e arbitrario si distrugga da solo»¹¹⁰. Si parla di natura, ma è chiaro che si tratta di rivoluzioni o sconvolgimenti violenti che producono un nuovo potere, e tale potere, date le premesse di Wieland, se inizialmente è solo *de facto*, in quanto privo della tradizionale consacrazione dinastica e religiosa, una volta stabilizzatosi, va riconosciuto anche *de jure*. Paradossalmente, l'affermazione del «diritto divino» dell'autorità in quanto tale si trasformava in possibile fonte di legittimazione del potere rivoluzionario.

L'ambiguità di tale impostazione non sfugge a Jacobi che proprio richiamandosi all'esempio di Cromwell e Carlo I, commenta: dunque, «un regicidio è un grande crimine, in teoria, se e fino a quando non è stato ancora portato a termine»; una volta affermatosi e consolidatosi, il potere del regicida ha i medesimi titoli di legittimità delle più illustri e antiche dinastie¹¹¹.

In effetti, l'affermazione del diritto divino dell'autorità non impediva a Wieland di salutare con entusiasmo, qualche anno dopo, la Rivoluzione francese. Fra le due prese di posizione non viene avvertita alcuna contraddizione. Non aveva già scritto nel 1777 che è la stessa natura a provvedere al crollo dei regimi particolarmente odiosi? E a uno sconvolgimento naturale viene assimilata, come vedremo meglio in seguito, la Rivoluzione francese.

Ma, intanto, è interessante vedere in che modo Wieland respinge gli argomenti dei partigiani della riscossa legittimista e borbonica: «La rivoluzione politica in Francia è *un fatto compiuto* (*eine geschehene Sache*); a questo punto chiedersi se il

¹¹⁰ Ivi, p. 109.

¹¹¹ *Ueber Recht und Gewalt, oder philosophische Erwägung eines Aussatzes von dem Herrn Hofrath Wieland, über das göttliche Recht der Obrigkeit*, apparso originariamente sul «Deutsches Museum», 1781, ripubblicato in F. H. JACOBI, *Werke*, cit., vol. VI, pp. 427-8. È significativo che, negli ambienti dell'illuminismo berlinese, a essere guardata con sospetto fosse la posizione di Jacobi, non quella di Wieland; cfr. V. VERRA, *F. H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Torino 1963, p. 27.

popolo francese avesse il diritto a far ciò è superfluo»¹¹² E poco dopo, incalzato da coloro che denunciavano l'illegalità del potere rivoluzionario in Francia e quindi giustificavano e esaltavano la rivolta vandeana, Wieland si richiama di nuovo a S. Paolo, al suo monito di dar prova di sottomissione all'autorità costituita in quanto tale¹¹³. È da aggiungere che, persino dopo aver preso le distanze dalla Rivoluzione francese in seguito alla svolta radicale e giacobina, per rifiutare il punto di vista della reazione e affermare la necessità di riconoscere il potere comunque esistente in Francia, Wieland continua a richiamarsi al «principio cristiano» già visto, a proposito del quale si ribadisce che è «completamente giusto»¹¹⁴.

Abbiamo detto dell'ambiguità insita nella negazione del diritto di resistenza; e certo non può sfuggire il carattere strumentale dell'insistente richiamo a S. Paolo in un autore profondamente anticlericale, profondamente imbevuto, com'è stato giustamente notato, di «spirito voltairiano»¹¹⁵, e ciò in polemica contro i partigiani di una controrivoluzione che innalzava le insegne del Cristianesimo! In questa giustificazione indiretta della Rivoluzione francese, mediante argomenti desunti dalla tradizione religiosa e dall'arsenale ideologico della reazione, è evidente l'elemento di autocensura.

Ma non meno chiaro è l'elemento del compromesso insito in tale atteggiamento: voler determinare le condizioni in cui a un popolo è lecito ribellarsi contro l'autorità costituita – dichiara Wieland – può essere pericoloso per tutti, può semplicemente servire a infiammare il popolo nei diversi paesi europei¹¹⁶ Il senso del discorso è molto chiaro: giustificare la

¹¹² *Sendschreiben an Herrn Professor Eggers in Kiel, 1792*, in *Wieland's Werke*, cit., vol. XXXIV, p. 150.

¹¹³ *Zusatz Wieland's zu der Antwort des Professor Eggers auf das vorstehende Sendschreiben, 1792*, in *Wieland's Werke*, cit., vol. XXXIV, p. 180.

¹¹⁴ *Meine Erklärung über einem im «St. James Chronicle», January 1800 abgedruckten Artikel, der zur Überschrift hat: Prediction concerning Bonaparte*, in *Wieland's Werke*, cit., vol. XXXIV, pp. 371-2.

¹¹⁵ J. DROZ, *L'Allemagne et la Révolution française*, cit., p. 324.

¹¹⁶ *Zusatz Wieland's...*, cit., pp. 180-1.

rivolta vandeana potrebbe avere conseguenze pericolose anche in Germania: la piattaforma del compromesso viene dunque individuata nell'accettazione dello *status quo* da una parte e dall'altra del Reno, con l'aggiunta, s'intende, che la rinuncia a qualsiasi prospettiva rivoluzionaria per la Germania non significa la rinuncia a riforme dall'alto.

Non è questo, sostanzialmente, l'atteggiamento anche di Kant? La differenza è solo nella fermezza e coerenza con cui quest'ultimo continua a difendere la Rivoluzione francese, anche nel momento in cui la svolta radicale e giacobina le ha alienato molte simpatie, tra cui quella di Wieland.

II

SCONVOLGIMENTI NATURALI, CASISTICA E GIUSTIFICAZIONE DELLA RIVOLUZIONE

1. *Inondazioni, terremoti e rivoluzioni*

Per Robespierre, l'insurrezione, pur costituendo ovviamente un diritto naturale del popolo contro la tirannide, comporta un ritorno allo stato di natura, almeno per quanto riguarda i rapporti tra popolo stesso e sovrano. Non è un conflitto che si possa risolvere mediante «tribunali» e «procedure giudiziarie»: «È una contraddizione grossolana supporre che la Costituzione possa presiedere a questo nuovo ordine di cose: ciò sarebbe come supporre che essa stessa [cioè la Costituzione o l'ordinamento giuridico rovesciato dalla rivoluzione] sopravviva»¹. Questa idea dell'insurrezione come ricaduta nello «stato di natura», o addirittura nello «stato di guerra», e quindi come un fatto che non può essere regolato o legittimato da norme costituzionali, è singolarmente vicina alle tesi di Kant, anche se il comune pensare il significato più profondo della resistenza nei confronti del sovrano determina un atteggiamento pratico diverso e contrastante nel politico giacobino e nel filosofo idealista.

Rimane fermo tuttavia che la rivoluzione può essere un fatto, non un diritto. È la stessa «natura», secondo Kant, a provocare le rivoluzioni; e la saggezza politica consiste nell'ascoltare questo «grido della natura» (*Ruf der Natur*) e proce-

¹ Discorso pronunciato alla Convenzione il 3/XII/1792, in *Textes choisis*, cit., vol. II, p. 73 (tr. it. cit., p. 94).

dere così alle necessarie profonde riforme. Dunque, la rivoluzione non solo non è un diritto, ma non potrà mai essere effettivamente sancita come diritto; in quanto sconvolgimento violento dell'ordinamento esistente, è sempre illegale. Si può parlare di «diritto» (*Recht*), solo per «ciò che è conforme a una regola» (XIX, 231); la rivoluzione, proprio perché si configura come la risposta a una situazione eccezionale, è per definizione illegale. Ma al tempo stesso essa è un fatto che, nel paese in cui si è verificato deve essere riconosciuto come tale, abbandonando ogni pretesa di ritornare alla situazione precedente, e negli altri paesi non deve essere preso a pretesto «per abbellire un'oppressione ancora maggiore», ma per realizzare «una costituzione legale fondata sui principi di libertà», sia pure non più mediante la violenza bensì mediante una «radicale riforma»: l'autentica «saggezza politica» (*Staatsweisheit*), nello stato attuale di cose, si farà un dovere di realizzare riforme conformi all'ideale del diritto pubblico (PP, VIII, 373 nota).

Questo «grido della natura» che è la rivoluzione non solo non può e non deve essere soffocato con la forza delle armi – è ciò che avevano tentato le coalizioni controrivoluzionarie – ma deve essere ascoltato anche in quei paesi rimasti immuni dal violento sconvolgimento. È da tener presente che il paragonare a uno sconvolgimento naturale la Rivoluzione francese, al fine di giustificarla, era notevolmente diffuso nella pubblicistica progressista del tempo. A coloro che s'interrogano sulla legittimità della Rivoluzione francese, bisogna far notare – scriveva Wieland – che le rivoluzioni politiche sono «effetti di cause naturali, e nella maggior parte dei casi si verificano in base a una legge naturale così necessaria, che un conoscitore e un fine osservatore delle cose umane potrebbe prevedere quasi con certezza, dove e quando si deve verificare qualcosa di simile». Basta studiare le condizioni della Francia prima del 1789 per rendersi conto che lo sconvolgimento verificatosi non è altro che l'«*effetto irresistibile di cause precedenti*»; pertanto porsi la domanda attorno alla legalità di un tale fatto è come chiedersi se sia conforme al diritto «un terremoto in Calabria o un uragano in Giamaica»².

² Ch. M. WIELAND, *Sendschreiben...*, cit., pp. 150-1.

Ancora prima della Rivoluzione francese – ma c'era stata l'esperienza della rivoluzione in Inghilterra e in America – Herder aveva scritto che «il meccanismo delle rivoluzioni... è necessario per il nostro genere, tanto come le onde al fiume, perché non diventi una morta palude». Per questo è errato «vedere soltanto rovine su rovine nelle rivoluzioni della terra, eterni cominciamenti senza fine, cicli del destino senza uno scopo permanente»³. Ma, l'assimilazione della rivoluzione politica a uno sconvolgimento naturale conosce la massima diffusione in seguito agli avvenimenti verificatisi Oltretreno. Così si esprime Einsiedel – un autore non a caso caro a Herder: «Le cose politiche hanno un andamento analogo a quelle fisiche. Per un certo tempo si può arrestare il corso della natura e fermarlo con mezzi che lo rallentano; alla fine però, se non si è capaci di eliminare le cause del male, la malattia esplose. Lo stesso avviene nelle rivoluzioni religiose e politiche»⁴.

È un tema che, con qualche variante, si ritrova in Fichte: «quando si impedisce il progresso dello spirito», è molto probabile che si verifichi uno sconvolgimento; succede come «quando il corso della natura, che si vuol ritardare, irrompe violentemente e distrugge tutto ciò che trova sul suo cammino, e allora l'umanità si vendica dei suoi oppressori nel modo più spietato e le rivoluzioni divengono necessarie». Né, d'altro canto, in queste catastrofi naturali, si deve vedere soltanto un fatto negativo, soltanto cioè l'elemento della distruzione; c'è un ordine provvidenziale che «dai rottami della devastazione riedifica nuovi mondi e dalla putredine del disfacimento fa sorgere nuovi corpi viventi; che fa prosperare fiorenti vigneti sulle rovine di antichi vulcani; che fa sì che gli uomini abitino, vivano e si rallegrino sopra delle tombe»⁵.

³ *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, tr. it. a cura di V. Verra, Bologna 1971, p. 219 e p. 218 (*Sämtliche Werke*, cit., vol. XIII, pp. 352-3).

⁴ In N. MERKER, *Alle origini dell'ideologia tedesca*, cit., p. 195. Com'è noto, le *Idee* di Einsiedel ci sono note dai quaderni di estratti di Herder.

⁵ *Zurückforderung der Denkfreyheit von den Fürsten Europas die sie bisher unterdrückten*, in *Fichtes Werke*, cit., vol. VI, p. 6 e p. 27 (tr. it. in *Sulla Rivoluzione francese*, cit., p. 7 e p. 30).

Il tema in questione è poi largamente presente in Forster. Vi si ritrova l'immagine della malattia cara a Einsiedel: «Lo Stato che è scosso dalle rivoluzioni assomiglia a un ammalato febbricitante: una robusta forza vitale conduce la lotta contro l'elemento estraneo ch'essa deve espellere o a cui deve soccombere: crisi salutari e furiosi parossismi si succedono l'un l'altro, finché la natura più forte ha il decisivo sopravvento oppure l'organismo disgregato diventa preda della morte e della decomposizione»⁶. E ancora: «La rivoluzione presenta compiutamente tutti i sintomi di una malattia violenta, con cui la natura libera il corpo da una materia estranea o putrefatta che, quando la sua secrezione è troppo abbondante, dà origine dapprima a un generale ristagno e poi a un altrettanto generale dissolvimento. Ciò in effetti è molto di più che un semplice paragone; è una vera e propria somiglianza, un'affinità, una corrispondenza della natura materiale con quella morale, e dell'uomo singolo con la società»⁷. Vi si ritrova l'immagine dell'inondazione cara a Fichte: sì, «la rivoluzione ha rotto tutti gli argini», ma bisogna pur tener conto che «un fenomeno naturale che avviene troppo di rado perché se ne conoscano le leggi specifiche non si lascia confinare e determinare da regole della ragione, ma deve avere il suo libero corso»⁸. Vi si ritrova infine l'immagine del «vulcano» e del «terremoto» che si è già visto in Wieland⁹. Per tutto questo, la rivoluzione non può essere condannata, ma è invece «da considerare come un'opera della giustizia della natura»¹⁰.

Altre volte, infine, la rivoluzione viene paragonata allo sconvolgimento che si verifica in un organismo malato, la

⁶ *Darstellung der Revolution in Mainz*, 1793, in *Werke in vier Bänden*, cit., vol. III, pp. 658-9 (tr. it. cit., p. 127).

⁷ *Parisische Umriss*, cit., p. 744, nota (tr. it. cit., pp. 163-4 nota).

⁸ *Ivi*, p. 730 (tr. it. cit., p. 153).

⁹ Lettera a Voss del 21/XII/1792, in *Werke in...* cit., vol. IV, p. 809 (tr. it. cit., p. 198).

¹⁰ *Geschichte der englischen Literatur vom Jahre 1790, 1791*, in *Werke in...*, cit. vol. III, p. 326 (tr. it. cit., p. 101). Sulla rivoluzione come fenomeno naturale in Forster, cfr. K. GRIEWANK, *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna*, (tr. it. di G. A. De Toni, presentazione di C. Cesa, Firenze 1979, pp. 178-9).

«febbre rivoluzionaria» viene paragonata al «vaiolo» e questo ad opera di un democratico radicale, com'era allora Görres¹¹.

L'assimilazione della rivoluzione a uno sconvolgimento naturale permetteva di respingere la denuncia della Rivoluzione francese come risultato di un'infame macchinazione o della depravazione morale, permetteva di giustificare la Rivoluzione francese, da un punto di vista oggettivo, senza che questa giustificazione comportasse un coinvolgimento personale o potesse essere interpretato come l'elaborazione di un programma politico per la Germania.

Ma, se l'assimilazione degli avvenimenti d'Oltretreno a uno sconvolgimento naturale poteva servire a rassicurare in certi casi le corti tedesche, non ingannava comunque i teorici della reazione che ne coglievano il reale significato politico: sono i «difensori» della Rivoluzione francese che la considerano come un evento «scaturito dalla natura delle cose e da una necessità indomabile», tacendo del tutto sul momento della responsabilità soggettiva dei suoi iniziatori¹². E opposizione al fatto che si «paragonino le rivoluzioni coi fenomeni della natura» esprime anche Rehberg, contro cui polemizza Fichte¹³.

Il carattere giustificazionista dell'assimilazione sopra vista era trasparente, e talvolta finiva coll'emergere in modo esplicito: «I movimenti di un popolo spinto alla disperazione sono, per loro stessa natura, tempestosi, e delle loro conseguenze può essere considerato responsabile solo colui e coloro che, con misure irragionevoli e tiranniche, hanno spinto il popolo a tale disperazione». A parlare con tale brutale chiarezza è Wieland, in una Weimar paciosa e sonnecchiante, meno esposta di Berlino ai fulmini della censura e della reazione; ma, non a caso tale dichiarazione Wieland, piuttosto che farla direttamente, preferisce metterla in bocca a uno dei protagonisti di

¹¹ Si veda il suo articolo *Die Blattern und das Revolutionsfieber, eine medizinisch-politische Parallele*, in «Das rothe Blatt», 1798, I trimestre, nn. 7-10; il giornale è stato poi riprodotto nell'ambito dell'edizione dei *Gesammelte Schriften* di J. G., curata da W. Schellberg, e da cui citiamo: vol. I, Köln 1928, p. 164.

¹² *Versuch einer Widerlegung...*, cit., pp. 128-9.

¹³ *Zurückforderung...*, cit., p. 27 nota (tr. it. cit., p. 30 nota).

un immaginario colloquio-contraddittorio, che ha per tema appunto la Rivoluzione francese¹⁴.

Dalla constatazione dello sconvolgimento politico-naturale che si era verificato al di là del Reno scaturiva, in generale, per quanto riguarda la situazione tedesca, non un appello alla rivoluzione, ma alla riforma, un appello a non ostacolare il corso della natura, ma ad assecondarlo, ch  questo era l'unico modo per incanalarlo ed evitare che si aprisse la strada con inaudita violenza, come appunto era avvenuto in Francia.   quanto emerge dall'intervento di Fichte:   tempo finalmente che «si aprano le dighe (che altrove, con quello spettacolo dinanzi agli occhi, si crede di opporre tuttora al cammino dello spirito umano), se non si vuole che esso le travolga violentemente e porti una terribile devastazione nei campi dintorno»¹⁵. O, come si esprime Forster, «il vulcano di Francia potrebbe salvare la Germania dal terremoto»¹⁶. Giustificare la Rivoluzione francese come un fatto oggettivamente naturale e fare appello alle corti tedesche perch , con un coraggioso programma riformatore, evitassero di provocare una nuova catastrofe naturale nella stessa Germania, non   anche l'intento di Kant allorch  definisce la Rivoluzione francese come un «grido della natura»?

2. Kant, la casistica e la rivoluzione

Il parlare di casistica a proposito di Kant non deve essere motivo di stupore o peggio di scandalo. Il filosofo non attribuisce alcun significato negativo al termine: si tratta dell'«esercizio di come debba (*solle*) essere *cercata* la verit »; anzi, la casistica fa parte a pieno titolo dell'architettonica della «dot-

¹⁴ *Eine Unterredung  ber die Rechtm ssigkeit des Gebrauchs, den die französische Nation dormalen von ihrer Aufkl rung und St rke macht, in Wieland's Werke*, cit. vol. XXXIV, p. 14.

¹⁵ *Zurückforderung...*, cit., p. 6 (tr. it. cit., p. 7).

¹⁶ *Lettera a Voss* (Mainz, 21/XII/1792) in *Werke in...*, cit., vol. IV, pp. 809-10 (tr. it. cit., p. 198).

trina della virtù». Peraltro, non è solo la *Metafisica dei costumi* a dedicare ampio spazio alle «questioni casuistiche»; originariamente, anche il *Conflitto delle facoltà* prevedeva una sezione dedicata alle «questioni casuistiche» nel campo dell'esegesi biblica, e il titolo di questa sezione fu cambiato solo all'ultimo momento, con una lettera all'editore¹⁷.

Fatta questa premessa, è lecito chiedersi se poi sia veramente totale in Kant la negazione del diritto alla resistenza e alla rivolta contro il potere costituito. In realtà, questa regola generale subisce numerose eccezioni, di volta in volta diversamente motivate. La Rivoluzione francese viene difesa energicamente, sia pure con un accorgimento paradossale, nella misura cioè in cui si nega che fosse una rivoluzione, per essere assimilata a una riforma dall'alto. Ma non si tratta di una finzione poco credibile? Il bello è che è lo stesso Kant a smascherare un'analoga finzione presente nel *Bill of Rights* che spiega la fine della dinastia degli Stuart con «l'abdicazione dell'ex-re Giacomo II» che aveva reso «il trono vacante»¹⁸: in realtà, i capi della «Gloriosa Rivoluzione», per nascondere la loro ribellione all'autorità costituita, «hanno preferito attribuire (*angedichtet*) al monarca, da essi messo in fuga con la forza (*weggeschreckt*), una rinuncia spontanea al potere, piuttosto che arrogarsi il diritto di destituirlo, ciò che avrebbe posto la costituzione in aperta contraddizione con se stessa» (DC, VIII, 303).

È la dimostrazione che una costituzione non può codificare e non può ammettere il diritto di resistenza. Ma la finzione sorpresa negli autori dei *Bill of Rights*, e motivata dalla necessità di evitare la contraddizione derivante dal fatto di voler fondare un ordine giuridico, sia pure nuovo, sulla base della proclamazione della legittimità della disobbedienza, non è la stessa finzione cui ricorre Kant per conciliare la difesa della Rivoluzione francese con la negazione del diritto alla resisten-

¹⁷ Per la *Metaphysik der Sitten* si veda VI, 411, 413 e sgg.; per lo *Streit der Fakultäten*, si veda VII, 68-9; la lettera a Nicolovius dell'8/V/1798 in L, XII, 244.

¹⁸ Si veda in *Documenti storici, Antologia*, a cura di R. Romeo e G. Talamo, vol. II, Torino 1979, p. 175.

za, di un diritto difficilmente enunciabile o anche solo pensabile nella situazione concreta della Germania?

Ma non si tratta solo della Rivoluzione francese. Secondo la testimonianza, autorevole, di un suo biografo, Kant appoggiò con entusiasmo la Rivoluzione americana, con tale entusiasmo, dinanzi anche a un inglese sconosciuto, che quest'ultimo avrebbe voluto sfidarlo a duello¹⁹. La testimonianza in questione non riporta la motivazione addotta dal filosofo; ma in questo caso, date le caratteristiche assunte dalla Rivoluzione americana di guerra condotta da un paese in lotta per l'indipendenza contro il paese oppressore, non ci dovrebbero essere state particolari difficoltà di Kant a giustificarla.

Anche la rivolta irlandese contro l'Inghilterra fu salutata con simpatia dal filosofo che anzi si preoccupava che essa non rimanesse isolata, augurandosi che insorgessero a loro volta anche gli Scozzesi²⁰, nella speranza, evidentemente, che venisse al fine piegato il nemico mortale della Francia rivoluzionaria. Augurarsi che la rivolta scozzese si sommasse con quella irlandese, perché venisse assicurata la vittoria definitiva di una terza e più importante rivoluzione, bisogna convenire che costituisce un atteggiamento singolare per il teorico della negazione del diritto di resistenza; un atteggiamento anzi del tutto inconciliabile con l'immagine di un filosofo assertore di un'incondizionata obbedienza all'autorità costituita!

Ancora più importante è notare che non si tratta di vuote fantasticherie, ma dell'eco di avvenimenti e progetti reali, ché per il 1796-97 e per il 1798, l'anno dunque del citato colloquio di Kant, era stata preparata in Irlanda un'«insurrezione che doveva scoppiare in concomitanza con uno sbarco francese e con sollevazioni fomentate in Inghilterra e in Scozia da associazioni rivoluzionarie organizzate sul modello degli Irlandesi: gli Inglesi Uniti e gli Scozzesi Uniti»²¹. L'esito non fu certo quello previsto da Kant, e i dirigenti del movimento rivoluzionario irlandese finirono impiccati, e tuttavia rimane fermo

¹⁹ Cfr. *Immanuel Kant...*, cit., pp. 153-4.

²⁰ Cfr. J. F. ABEGG, *op. cit.*, p. 248.

²¹ J. GODECHOT, *La Grande Nazione*, cit., pp. 179-180.

che, anche in questo caso, il filosofo che negava il diritto di resistenza non era certo dalla parte dell'autorità costituita.

È stato giustamente osservato che Kant, pur considerando insostenibile, in quanto internamente contraddittorio, il diritto di resistenza, nei confronti degli avvenimenti che presentavano un «autentico carattere rivoluzionario», assume poi un atteggiamento «casuistico»²². D'altro canto la condanna che Kant fa dell'Inghilterra, a proposito della questione irlandese, è pubblica ed esplicita: «La religione (nella sua manifestazione), (...) anche quando essa sia monarchica (papale) non può essere da nessun potere civile né imposta né tolta al popolo; e non si deve nemmeno (come si pratica nella Gran Bretagna riguardo alla nazione irlandese) escludere dai servizi pubblici, e dai vantaggi che ne risultano, i cittadini per causa di una religione diversa da quella della corte» (MC, VI, 368).

Non è certo un caso che queste prese di posizione siano contemporanee allo sviluppo dell'agitazione rivoluzionaria in Irlanda. Ed è ancora più significativo che Kant inquadri i rapporti tra Irlanda e Inghilterra nell'ambito del discorso sulla guerra, a indicare la condizione della prima come una nazione vinta e soggiogata. Il rapporto tra la prima e la seconda è quello che intercorre tra una colonia e la sua metropoli (*Mutterstaat*): «Una colonia o una provincia [qui intesa nel senso latino del termine] è un popolo che ha, è vero, la sua costituzione propria, la sua legislazione, il suo territorio, sul quale quelli che appartengono a un altro Stato non sono che stranieri, ma che per altro è soggetto al supremo potere esecutivo di un altro Stato. Quest'ultimo si chiama *metropoli*. Lo Stato coloniale (*Tochterstaat*) è dominato da questa, esso però si governa (*civitas hybrida*) da se stesso (per mezzo del suo proprio parlamento, tutt'al più sotto la presidenza di un viceré). Metropoli fu Atene rispetto a diverse isole e lo è ora la Gran Bretagna rispetto all'Irlanda» (MC, VI, 348).

Il senso di questa presa di posizione è chiaro: nonostante che nel 1782, a conclusione di un'altra ondata rivoluzionaria, avesse ottenuto l'autonomia legislativa, nonostante che altre

²² D. HENRICH, *Einleitung* a KANT-GENTZ-REHBERG, *op. cit.*, p. 32.

concessioni le fossero state fatte nel 1793, l'Irlanda continuava a essere una colonia: i termini usati «Stato figlio» (*Tochterstaat*) e «Stato-madre» (*Mutterstaat*) sottolineano l'asprezza della condanna della politica inglese nella questione irlandese. Non dichiara Kant che il «governo paternalistico» il quale tratta i sudditi come «figli minorenni», costituisce «il peggior dispotismo che si possa immaginare»? (DC, VIII, 290-1). In questo caso, a essere privata dei suoi diritti è un'intera nazione, e una nazione europea. Un fatto assolutamente privo di giustificazione. Anche dopo una guerra perduta, «lo Stato vinto, o i sudditi di questo Stato, non perdono con la conquista del paese la libertà civile, al punto che l'uno discende al grado di colonia e gli altri a quello di schiavi...» (MC, VI, 348). E invece l'Irlanda, vinta e soggiogata dall'Inghilterra, è decaduta al rango di colonia.

Se la Rivoluzione francese era giustificata... quale semplice riforma dall'alto, la rivoluzione irlandese era giustificata come guerra di liberazione nazionale. E tale considerazione dovrebbe valere anche per la rivoluzione scozzese, una rivoluzione che Kant non si limita a giustificare *post-factum*, ma che addirittura auspica prima che si verifichi, anzi senza che poi si verifichi. Per l'Irlanda potrebbe poi valere un ulteriore motivo di giustificazione, e cioè la difesa della libertà religiosa.

Infatti, la casistica di Kant configura numerose eccezioni alla negazione del diritto di resistenza. La resistenza e la ribellione contro l'autorità costituita è sempre illegittima, tranne in casi «che non possono in alcun modo rientrare nell'*unio civilis*, per esempio violazione della libertà religiosa (*Religionszwang*), costrizione a commettere peccati contro natura: vile assassinio (*Meuchelmord*) ecc. ecc.» (XIX, 594). Anche senza quell'«eccetera eccetera», che sembra aprire un campo illimitato all'individuazione di eccezioni a una regola che pur continua a essere considerata, sul piano formale, assolutamente valida, resta il fatto che già i casi esplicitamente enunciati da Kant permettono di sussumere non sotto la regola, bensì sotto l'eccezione, facendo scattare quindi la clausola che legittima la resistenza, la maggior parte delle guerre di aggressione e non pochi comportamenti e atti concreti dei sovrani e dei governanti del suo tempo (e non solo del suo tempo).

C'è da chiedersi anzi se nelle eccezioni esplicitamente enunciate da Kant non ci sia l'eco o il riferimento a drammatici avvenimenti di cui era spettatore: il proclama del duca di Brunswick, che minacciava, contro il popolo francese impegnato nella costruzione di un nuovo Stato, non solo un intervento assolutamente contrario al diritto internazionale, ma anche la distruzione di Parigi e la fucilazione delle guardie nazionali colte con le armi in pugno, non rientrava in quel *Meuchelmord*, che faceva automaticamente scattare la clausola della dissolvenza dell'obbedienza? Alle minacce di «sterminio» pronunciate dal duca di Brunswick contro i «parigini» fa riferimento Fichte nei *Contributi*: difficilmente poteva essere ignoto a Kant un manifesto che tanta eco, e tanta indignazione, aveva suscitato nell'opinione pubblica tedesca²³.

D'altro canto, nella *Religione* si afferma esplicitamente che, nel caso le autorità ordinassero qualcosa di «direttamente contrario alla legge morale, non si ha né la facoltà, né il dovere di ubbidire loro»: ed è questo peraltro il solo caso in cui la disobbedienza è ammessa, contrariamente a quanto pretende la propaganda reazionaria che, col pretesto secondo cui «bisogna ubbidire a Dio piuttosto che agli uomini», mina l'autorità civile a vantaggio delle pretese clericali. È contro queste pretese che Kant ribadisce l'obbligo che compete a ogni cittadino, tranne casi eccezionali, del rispetto della legge: «Quando a una legge politico-civile non immorale in sé è opposta una legge statutaria ritenuta come divina, allora v'è motivo di supporre questa come apocrifa, poiché contrasta a un dovere chiaro senza che possa mai essere provato, mediante contrassegni empirici, che essa è realmente anche un comandamento divino tale che, per obbedire a esso sia lecito trasgredire un dovere d'altronde ben stabilito» (R, VI, 99 nota). È un testo del più alto interesse: la negazione del diritto di resistenza viene attenuata con eccezioni esplicite e di grande rilievo, ma, nella misura in cui viene ribadita, si rivolge con forza contro la pro-

²³ Cfr. *Beiträge...*, cit., p. 56 (tr. it. cit., p. 63); per la polemica democratica e giacobina contro il manifesto in questione si veda anche N. MERKER, *Alle origini...*, cit., pp. 165-9.

paganda clericale, contro la contestazione vandea del potere rivoluzionario in Francia.

Di grande rilievo, a questo proposito, la difesa del Cristianesimo come «rivoluzione» e non in senso metaforico. Dal punto di vista di Kant, Gesù sovvertiva realmente l'ordinamento politico esistente; per questo «non si può dire che il Sinedrio abbia commesso un'illegalità sul piano giuridico, dato che la costituzione giuridica era legale (*bürgerlich*) e dato che lui fomentava una sommossa (*Aufbruch*)» (XXIII, 435). Ma questo non è un motivo per condannare sul piano morale il Cristianesimo. Quest'ultimo, anzi, viene interpretato e difeso come una vera e propria rivoluzione politica, una «rivoluzione pubblica della fede» – la sottolineatura è di Kant: non si tratta di un processo *in interiore homine!* – mirante al «rovesciamento (*Stürzung*) della fede cerimoniale (che annulla ogni disposizione morale) e del prestigio dei suoi preti». A tale obiettivo era finalizzato il «reclutamento dei discepoli». Ma, purtroppo, ancora oggi bisogna deplorare il fatto che essa «non riuscì» e che dopo la morte di Cristo, il Cristianesimo «è diventato solo una rivoluzione che agisce nel silenzio e che si estende solo gradualmente e tra molte sofferenze» (XXIII, 105). La gradualità si configura qui come una caratteristica negativa, come il risultato di un fallimento e di un'involuzione.

Ma, ammesso pure che il ricorso alla resistenza sia in ogni caso illegale, chi è da considerare responsabile per lo scoppio della rivoluzione, il popolo che si solleva, o il potere che, col suo dispotismo, ha provocato e in pratica reso inevitabile tale sollevazione? La domanda è pienamente legittima a giudicare dalla severa requisitoria di Kant contro i pratici che disprezzano la teoria e sono pronti a giustificare in ogni caso il potere passando al di sopra di qualsiasi scrupolo e di qualsiasi considerazione di carattere morale. Uno dei principi che ispirano la loro condotta è così descritto: «*Si fecisti nega*. Del male che tu stesso hai fatto, ad esempio di spingere il tuo popolo alla disperazione e quindi all'insurrezione, nega che tua sia la colpa, ma afferma che la colpa è dello spirito di resistenza dei sudditi...» (PP, VIII, 374). È una domanda comunque che si ponevano i discepoli di Kant. Così Jakob, dopo aver negato

che il suo maestro avesse teorizzato l'obbedienza a ogni costo nei confronti del sovrano, osservava a proposito dello scoppio delle rivoluzioni: «Non bisogna dimenticare che solo una lunga serie di oppressioni generalizzate e di stupide crudeltà può unire il popolo nella disperazione, sicché in ultima analisi si pone il problema se il responsabile delle crudeltà e degli atti disumani, che il popolo commette nel corso dei tumulti, non sia lo stesso tiranno, che per primo ha spinto il popolo alla disperazione e alla collera»²⁴.

C'è un altro fatto singolare da notare. Come abbiamo visto, c'è un fervente discepolo di Kant, e cioè Johann Benjamin Erhard, che pubblica uno scritto che, già nel titolo, non teorizza certo la negazione del diritto di resistenza. Qual è l'atteggiamento del maestro dinanzi a una presa di posizione apparentemente in così netto contrasto con le sue tesi, ad opera di un autore noto come suo discepolo e che quindi rischiava in qualche modo di coinvolgerlo e di comprometterlo? Ci si sarebbe potuti attendere una pubblica sconfessione, uno strumento cui Kant ha fatto ricorso in altre occasioni. E, invece, nulla di tutto questo. Come risulta dalla corrispondenza, continuano a essere eccellenti i rapporti con Erhard, il quale ritiene di essere rimasto sulla scia del maestro anche per quanto riguarda la filosofia politica (L, XII, 144). E Kant, a sua volta, cita pubblicamente, con favore, il suo discepolo, ma a sostegno della tesi della necessità di avanzare verso la costituzione repubblicana, non mediante «rivoluzione» bensì mediante «evoluzione», epperò mediante un'evoluzione del tipo di quella che si è verificata in Francia con... la Grande Rivoluzione! (C, VII, 87-8)²⁵.

²⁴ L. H. JAKOB, *Antimachiavel oder über die Grenzen des bürgerlichen Gehorsams. Auf Veranlassung zweyer Aufsätze in der Berliner Monatsschrift (Sept. and Dec. 1793) von den Herren Kant und Gentz*, 2. Aufl., Halle 1796, cit. da A. GURWITSCH, *Immanuel Kant und die Aufklärung*, 1935, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, cit., p. 340.

²⁵ Erhard pubblica inoltre sul «*Philosophisches Journal*» una *Apologie des Teufels* (su cui vedi la nota introduttiva di B. Croce alla tr. it., Bari 1943) e la già citata recensione ai *Beiträge* di Fichte; su questa recensione Erhard dichiara di essere desideroso di conoscere l'opinione di Kant (lettera a Kant del 15/XI/1795, vol. XI, p. 52).

Nota a questo proposito Nicolai, con riferimento particolare proprio a Erhard e formulando implicitamente il sospetto della doppiezza: «È noto che numerosi seguaci della filosofia critica, mediante il ricorso a principi puri, difendono il ricorso alla rivoluzione» (*das Revolutionieren*)²⁶.

²⁶ J. Ch. F. NICOLAI, *Neun Gespräche zwischen Christian Wolff und einem Kantianer über Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre und der Tugendlehre*, Berlin and Stettin 1798 (ristampa anastatica Bruxelles 1968), p. 46.

III

RIVOLUZIONE, CENSURA E CRITTOGRAFIA

1. *Carattere allusivo del discorso kantiano*

Una strana discrepanza si può rilevare, a proposito della Rivoluzione francese, se non nel giudizio, comunque nel tono, tra il testo kantiano da una parte e le testimonianze dei contemporanei dall'altra. Secondo una di queste, il filosofo, appresa la notizia della proclamazione della repubblica in Francia, avrebbe esclamato: «Signore, ora lascia pure morire in pace il tuo servo, ché io ho visto la salvezza del mondo!»¹.

Anche a voler mettere in dubbio, come da più parti è stato fatto, ma senza che siano state addotte ragioni particolarmente persuasive, la validità di tale testimonianza, ce ne sono diverse altre che vanno tutte nella medesima direzione, nel senso che riferiscono un atteggiamento caratterizzato da entusiasmo senza riserve nei confronti della Rivoluzione francese, vista non in una singola fase, ma, sostanzialmente in tutto l'arco della sua evoluzione. Kant amava «la causa dei Francesi con tutta l'anima», senza lasciarsi fuorviare nel suo giudizio dalle «esplosioni di immoralità», riteneva che le conseguenze della rivoluzione sarebbero state «grandi, infinitamente grandi e benefiche»².

¹ Così Varnhagen von Ense riferisce nei suoi *Tagebücher*, dichiarando di averlo appreso da Stägemann, cfr. K. VORLÄNDER, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, cit., vol. II, p. 220.

² J. F. ABEGG, *op. cit.*, p. 147 e p. 249.

È soprattutto a partire dalla Rivoluzione francese che esplose la passione del filosofo per i «giornali» attesi e divorati con impazienza; la sua conversazione diventa monotona, tutta incentrata su quell'unico argomento, e persino intollerante nei confronti di opinioni eccessivamente in contrasto con la propria³. Anche il Terrore non sembra aver prodotto una svolta come in tanti dei suoi contemporanei: Kant anzi avrebbe continuato a parlare come un «democratico radicale» (*völliger Demokrat*), dando persino ragione ai giacobini, per il fatto che i lutti e le sofferenze provocati da questi ultimi rappresentavano poca cosa rispetto a quelli che avrebbe inevitabilmente comportato la vittoria del dispotismo⁴. Infine, nel gigantesco scontro tra Francia e Inghilterra, quest'ultima viene considerata – abbiamo già visto – il baluardo della «schiavitù e barbarie»⁵.

Si può tentare di ridimensionare tali testimonianze, ma è difficile contestarle in blocco data la loro molteplicità e convergenza. Innegabilmente emerge un'immagine del filosofo ben più «radicale» di quella che emerge dai suoi scritti. La ragione di tale discrepanza potrebbe essere individuata nelle seguenti parole attribuite sempre a Kant: «Chi professa liberamente le proprie idee sulla Rivoluzione francese, viene subito tacciato di giacobinismo...»⁶, un'identificazione quanto mai rischiosa in un momento in cui infuriavano reazione e censura. Si tratta allora di vedere se e in che misura la pesante situazione oggettiva possa aver influito sulle formulazioni contenute nel testo scritto.

È interessante notare come, nelle sue opere, Kant non prenda mai posizione in modo diretto sulla Rivoluzione francese, con un saggio tematicamente dedicato a tale avvenimento, ma sempre in modo indiretto, traendo spunto da argomenti remoti e apparentemente innocui, nel modo meno appar-

³ *Immanuel Kant...*, cit., p. 76, pp. 179-180 e p. 59.

⁴ Cfr. K. VORLÄNDER, *Immanuel Kant. Der Mann...*, cit., vol. II, p. 221.

⁵ Cfr. *supra*, p. 89.

⁶ J. F. ABEGG, *op. cit.*, p. 179.

sciente possibile, con prese di posizione spesso relegate in note che potrebbero sfuggire al lettore meno attento, scritte come sono, fra l'altro, con un linguaggio allusivo e involuto. La stessa espressione «Rivoluzione francese» non ricorre mai nel testo kantiano.

La prima presa di posizione è in una nota, quanto mai cauta, della *Critica del Giudizio*. Lo spunto è fornito dall'analisi di «essere organizzato» nella natura, che non può essere una «semplice macchina» fornita di un'unica forza motrice, ma che presuppone un diverso rapporto tra le parti del tutto, senza che nessuna sia relegata a un ruolo meramente passivo. Se questo è vero, – aggiunge allora la nota – «trattandosi dell'impresa di una totale trasformazione di un grande popolo in uno Stato, si è adoperata spesso e molto opportunamente la parola organizzazione per designare l'assetto delle magistrature, ecc., e perfino di tutto il corpo dello Stato. Perché in un tutto come questo ogni membro dev'essere non soltanto mezzo, ma anche scopo; e, mentre concorre alla possibilità del tutto, è determinato a sua volta dall'idea del tutto, relativamente al suo posto e alla sua funzione»⁷.

A pochi mesi dal grande avvenimento che modificava il volto della Francia e dell'Europa, Kant sottolineava la consonanza tra la Rivoluzione francese e la sua filosofia pratica, che poteva così vedere nella «totale trasformazione» (*gänzliche Umbildung*) – il termine «rivoluzione» è assente – che si opera in Oltreoceano, la realizzazione dei principi da essa enunciata: con la soppressione dei privilegi feudali e la realizzazione di una comunità politica fondata sulla libertà e l'uguaglianza giuridica, l'uomo veniva concretamente riconosciuto come fine in se stesso; l'uomo come *Selbstzweck* prendeva corpo nel *citoyen*. Intanto – dichiara più tardi la *Metafisica dei costumi* – l'uomo viene riconosciuto come un fine in sé, e non come un semplice mezzo, in quanto, nella sua qualità di cittadino, venga considerato «nello Stato come un membro del potere legislativo» (MC, VI, 345). La realizzazione morale dell'uomo presupponeva

⁷ *Kritik der Urteilskraft*, nota al § 65 (V, 375) (tr. it. di A. Gargiulo, riveduta da V. Verra, Roma-Bari 1979, p. 243).

dunque un radicale mutamento dei rapporti politici e sociali esistenti e un'etica apparentemente così formale finiva col riconoscersi nei contenuti scaturiti dalla Rivoluzione francese.

Significativamente, negli anni che intercorrono tra la pubblicazione della *Critica del Giudizio* e quella della *Metafisica dei costumi*, un giacobino, anzi una delle personalità più mature prodotte dal giacobinismo tedesco, può formulare il suo credo politico con linguaggio esplicitamente kantiano: «Credo che l'uomo non debba essere mai un mezzo, ma sempre un fine, mentre nell'attuale ordinamento dei nostri Stati più di due terzi degli abitanti vengono usati come mezzi per scopi immorali (*Mittel zu unmoralischen Zwecken*), dal restante terzo che è poi, precisamente, la parte più spregevole, quella di rango nobiliare»⁸.

La *Critica del Giudizio* si esprime con cautela, ma dalle private *Riflessioni* sappiamo quale pregnanza di significato Kant attribuisce al termine «organizzazione»: è «il governo dispotico» che trasforma l'«organismo» statale in un «meccanismo che dipende sempre da mano estranea» (XIX, 491). E una ulteriore annotazione, successiva questa volta allo scoppio della rivoluzione, chiarisce che si può parlare propriamente di «organizzazione» solo in una «costituzione patriottica» (*patriotische Verfassung*) (XIX, 595). Avremo modo di ritornare sul significato di quest'ultima espressione, ma intanto è chiaro che l'«organizzazione» di cui parla la nota del 1790 non è un fatto tecnico, ma qualcosa di eminentemente politico che presuppone una radicale rottura rispetto all'ordine costituito, quella radicale rottura che appunto si andava operando in Francia.

Qualche anno più tardi, Hölderlin, allora lettore attento ed entusiastico di Kant, scriverà: «La prima condizione di ogni vita e di ogni organizzazione (*Organisation*) è che nessuna forza sia monarchica, né in cielo né sulla terra»⁹. Significativa-

⁸ J. A. F. REBMANN, *Vollständige Geschichte meiner Verfolgungen und meiner Leiden. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Aristokratism, nebst Thatsachen zur Regierung des jetzigen Churfürsten von Maynz, und politische Wahrheiten*, Amsterdam 1796 (tr. it. in N. MERKER, *op. cit.*, p. 352).

⁹ Lettera a Isaak von Sinclair del 24/XII/1798, in F. HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke and Briefe*, cit., vol. II, p. 793.

mente una rubrica del già citato giornale rivoluzionario «Das rothe Blatt» s'intitolava, con riferimento agli sviluppi della situazione politica in Francia, «Andamento della nuova organizzazione» (*Gang der neuen Organisation*).

Ben più delicata è la seconda presa di posizione di Kant sulla Rivoluzione francese. Il momento politico in cui cade è ben più difficile: l'apparenza di un accordo unanime tra Luigi XVI e Assemblea Nazionale, tra Corona e popolo, l'apparenza di un'ordinata riforma dall'alto, si è ormai definitivamente dissolta e, sul piano internazionale, si è già messo in moto l'intervento controrivoluzionario prima col Manifesto di Pillnitz, poi con la formazione della prima coalizione antifrancesa di cui è parte integrante la Prussia di Federico Guglielmo II. Soprattutto, superato il primo momento di sorpresa e di smarrimento, la reazione si è riorganizzata, passando al contrattacco anche sul piano ideologico, prendendo spunto dall'esplosione violento delle contraddizioni in Francia, per denunciare il fallimento di un tentativo che aveva preteso di liberare dai ceppi del dispotismo un popolo (e l'umanità in genere), tutt'altro che maturi per la libertà.

Ed è qui che s'inserisce l'intervento di Kant, non con una presa di posizione esplicita a favore della Rivoluzione francese, ma con una presa di distanza, cauta ma chiarissima, da uno dei temi più cari della pubblicistica reazionaria. «Confesso» — dichiara una nota della *Religione* entro i limiti della sola ragione — «che non riesco a riconoscermi nell'espressione: un certo popolo (che sta per realizzare la sua libertà giuridica) non è maturo per la libertà; servi della gleba di un proprietario terriero non sono maturi per la libertà; e così gli uomini in generale non sono maturi per la libertà religiosa. Ma, con questo presupposto, la libertà non arriverà mai, perché non si può diventare maturi per essa, se prima non ci si è posti nella libertà (occorre essere liberi per potersi servire delle proprie forze liberamente, secondo fini ragionevoli). I primi tentativi saranno certamente rozzi e comporteranno in genere uno stato di cose più penoso e pericoloso di quando si era ancora sì sotto gli ordini, ma anche sotto le cure di altri; ma non si diventa maturi per la ragione se non mediante tentativi autonomi (che si deve essere liberi di poter fare)».

Nonostante l'accorgimento di una presa di posizione solo indiretta, mediante la confutazione degli argomenti della pubblicistica controrivoluzionaria, il messaggio era sufficientemente chiaro, troppo chiaro anzi se si pensa alla rivendicazione, contenuta o suggerita nell'ultima parentesi, del diritto del popolo francese a proseguire per la propria strada al di fuori di qualsiasi intervento esterno. Poteva questa difesa della Rivoluzione francese essere interpretata come un'istigazione alla disobbedienza e alla sovversione in Germania e in Prussia? Il pericolo era tanto più serio, in quanto Federico Guglielmo II aveva provveduto a emanare, il 5 marzo 1792, un nuovo editto di censura, con cui si minacciavano pene severe a chiunque avesse sollevato critiche inopportune e ingiuste contro le patrie istituzioni e il patrio ordinamento costituzionale.

E l'aggiunta che fa Kant alla precedente dichiarazione di principio sembra quasi voler mettere le mani avanti e respingere anticipatamente l'eventuale accusa di sovversione: «Io non trovo nulla da ridire se coloro che detengono il potere, costretti da circostanze storiche, rinviano lontano, molto lontano nel tempo, l'affrancamento da questi tre ceppi. Ma enunciare il principio per cui, coloro che a essi sono avvinti non sono in alcun modo adatti alla libertà e si è in diritto di tenerveli per sempre lontani, significa violare gli stessi diritti della divinità che ha creato l'uomo per la libertà. Certamente, una volta che si è imposto tale principio, è più agevole dominare nello Stato, nel potere, nella Chiesa. Ma è anche più giusto?» (R, VI, 188 nota).

Dunque, Kant non intende estendere automaticamente alla Germania gli istituti di libertà che si sono imposti in Francia: non è un sovversivo; il potere non ha nulla da temere. Che almeno dunque si consenta al filosofo di enunciare una teoria della libertà, anche se nel paese in cui vive deve rassegnarsi a una situazione ben diversa. Ma quali sono le «circostanze storiche» (*Zeitumstände*) che, in Prussia o in Germania, potrebbero imporre ai governanti il mantenimento del dispotismo, della servitù della gleba, della censura religiosa? Forse la particolare immaturità degli abitanti?

Ma allora l'autodifesa anticipata di Kant rischia di servirsi dello stesso argomento da lui confutato e respinto nei critici

della Rivoluzione francese. Certo, c'è pure una differenza tra il considerare questa presunta «immaturità» come un dato di fatto momentaneo o il considerarla come una caratteristica permanente e immutabile dell'uomo: e, tuttavia, questa differenza sembra dileguare quando si pensi che il richiamo alle particolari «circostanze storiche» viene preso a pretesto per rinviare «lontano, molto lontano nel tempo», in pratica alle calende greche, l'inizio delle necessarie riforme. Kant è consapevole di tale rischio e l'autodifesa, che era iniziata con una dichiarazione di incondizionato lealismo, si carica strada facendo di ironia, fino a sfociare in un interrogativo che getta di nuovo un'ombra di dubbio e di sospetto sul comportamento delle corti tedesche. L'impegno a non turbare l'ordine pubblico, a non trasformare la difesa dei principi della Rivoluzione francese in propaganda rivoluzionaria o comunque in attiva agitazione antif feudale in terra tedesca, tutto ciò rimane, ma sulla base della constatazione dei reali rapporti di forza, più che sul riconoscimento della saggezza dei governanti tedeschi¹⁰.

E, tuttavia, l'importanza della presa di posizione non sfuggiva a Forster che, in uno scritto destinato a spiegare le ragioni della lotta che si era svolta a Magonza, nel frattempo rioccupata dall'esercito prussiano, riportando per esteso la nota di Kant, aveva additato alla «simpatia» dei lettori «le pertinenti osservazioni del pensatore tedesco» e commentato: «Contro questo ragionamento si esercitino le forze della dialettica sofistica quando si voglia; il risultato non sarà mai altro che la vergogna di coloro che con argomenti presi in prestito alla ragione osano polemizzare contro la ragione stessa»¹¹.

Come risulta da quanto veniamo esponendo e ancora esporremo, non sono poi così radicalmente diverse, come ci si attenderebbe a prima vista, le posizioni di Kant e quelle di Forster, anzi, diversi fili sembrano allacciare l'elaborazione

¹⁰ Il carattere «pragmatico» e di autodifesa della dichiarazione di Kant e il suo andamento ironico sono stati già notati; cfr. I. Fetscher, *Immanuel Kant und die französische Revolution*, 1974, ora in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, cit., p. 273.

¹¹ *Darstellung der Revolution in Mainz*, cit., p. 690, nota (tr. it. cit., p. 129, nota).

teorica delle due personalità. Abbiamo visto il politico rivoluzionario riportare e commentare favorevolmente la presa di posizione contenuta nella *Religione entro i limiti della sola ragione*. Ma, sempre a tale proposito Forster scrive: «I primi tentativi dell'uomo appena sfuggito alle catene della schiavitù e che adesso comincia a percorrere da solo il suo cammino possono apparire incerti e maldestri quanto si voglia, essi comunque suscitano nell'animo di chi è amico dell'umanità una speranza che non lo fa disperare della saggia mano che guida i destini del genere umano né della causalità morale di questa guida»¹². Abbiamo voluto dividere in due, anche graficamente, la dichiarazione di Forster, per richiamare l'attenzione su un fatto: la prima parte, quella in caratteri normali, riecheggia chiaramente la nota già vista della *Religione* kantiana («I primi tentativi saranno certamente rozzi...»); ma la seconda parte, quella in carattere corsivo, non sembra anticipare la successiva dichiarazione di Kant, secondo cui la Rivoluzione francese, e il sentimento di entusiasmo e di partecipazione da essa provocato, dimostra la «disposizione morale della specie umana» e la sua tendenza al progresso? (C, VII, 85).

I rapporti tra Kant e Forster risultano confermati anche da una lettera indirizzata al filosofo; l'autore di questa lettera riferisce di essere stato a Magonza ospite di Forster; quest'ultimo ha nella sua biblioteca tutte le opere di Kant cui si premura di assicurare la sua «venerazione» (L, XI, 220)¹³.

C'è da aggiungere che, in quegli anni, la filosofia di Kant era diventata la bandiera di tutti coloro che guardavano con entusiasmo e simpatia alla Rivoluzione francese. È il caso di Hölderlin. Il poeta che celebrava i Francesi come «i propugnatori dei diritti umani» e che vedeva i nobili emigrati da Oltreoceano come «le belve che ancora insozzano la terra», al

¹² Ivi, p. 689 (tr. it. cit., p. 128).

¹³ Anche indizi minori confermano questi rapporti: come vedremo meglio in seguito, alla dea Astrea, assunta a simbolo della sincerità e fuga dalla terra al cielo, rivolge la sua invocazione Kant, nella *Religione*; e della dea Astrea parla pure, sia pure in un diverso contesto, Forster: cfr. *Ueber die Beziehung der Staatskunst auf das Glück der Menschheit*, in *Werke in...*, cit., vol. III, p. 718.

tempo stesso scriveva, nel 1794, che la sua unica lettura era Kant, «questo splendido spirito»¹⁴. La corrispondenza giovanile tra Schelling e Hegel associa costantemente, com'è noto, all'affermazione della necessità della lotta contro il «dispotismo» la celebrazione della «rivoluzione» operata dalla filosofia di Kant (e Fichte)¹⁵. Quest'ultimo, a sua volta, nel difendere e celebrare la Rivoluzione francese, aveva alluso alla filosofia kantiana come a «un'altra rivoluzione di gran lunga più importante»¹⁶.

Ma più significativa delle prese di posizione di singole personalità, sia pure d'eccezione, è una testimonianza relativa a quello che potremmo definire il «movimento studentesco», politicizzato e fortemente radicalizzato, sviluppatosi in seguito alla Rivoluzione francese, e che, al tempo stesso, si riconosceva nella filosofia di Kant¹⁷.

Addirittura, dagli archivi della polizia austriaca veniamo a sapere che, nelle riunioni clandestine di un circolo giacobino, con la partecipazione di Erhard, il discepolo di Kant, e di altri congiurati, l'argomento principale era l'esaltazione della «democrazia» e, al tempo stesso, dei «principi della dottrina kantiana». In particolare, è di grande interesse la descrizione che di una di queste riunioni fa uno dei congiurati, probabilmente costretto alla confessione dalla tortura: «... alla fine, si tornò alla filosofia, in particolare ai principi della dottrina kantiana della ragion pura. Erhard, rivelando la profondità del nostro pensiero, ebbe qui l'occasione di esporre le proprie ampie conoscenze, che aveva avuto modo di attingere dalla viva voce di Kant in persona»¹⁸.

¹⁴ Lettera alla sorella del 19 o 20/VI/1792, al fratello del 6/VIII/1796 e del 21/V/1794, in *Sämtliche Werke und Briefe*, cit., vol. II, p. 554, 703 e 601.

¹⁵ Si veda la lettera di Hegel a Schelling del 16/IV/1795, in *Briefe*, a cura di J. Hoffmeister e F. Nicolin, Hamburg 1969-81³, vol. I, pp. 23-5.

¹⁶ *Beiträge...*, cit., p. 41 (tr. it. cit., p. 45).

¹⁷ J. H. JUNG-STILLING, *Lebensgeschichte*, a cura di C. A. Benrath, Darmstadt 1976, pp. 496-7. L'autore fa riferimento alla situazione nell'università di Marburg nel 1794.

¹⁸ I verbali in questione sono stati pubblicati in appendice a J. B. ERHARD, *Ueber das Recht...*, tr. it. cit., pp. 176-8.

Tutte queste prese di posizione e testimonianze, che cadono in un arco di tempo che va dal 1793 alla primavera del 1795, sono anteriori al saggio *Per la pace perpetua* (che esce nell'autunno del 1795) e tanto più al *Conflitto delle facoltà*, ai saggi cioè in cui Kant, morto Federico Guglielmo II, e terminata l'era Wöllner, può esprimere aperta simpatia per la Rivoluzione francese, assunta a dimostrazione della tendenza dell'umanità al progresso. Il Kant politico allora noto era il filosofo che aveva recisamente negato il diritto di resistenza; eppure tutto ciò non impediva ai suoi contemporanei di vedere anche nell'autore del saggio *Sul detto comune* il propugnatore della lotta contro il dispotismo e il difensore della Rivoluzione francese.

2 *La difesa della «Rivoluzione cristiana» come difesa della Rivoluzione francese*

Ma torniamo alla *Religione entro i limiti della sola ragione*. I riferimenti alla Rivoluzione francese non si limitano alla nota che abbiamo appena analizzato. Per individuarli, bisogna tener presente che siamo nel periodo di più aspro scontro con il potere politico e che quindi il linguaggio di Kant si è fatto ancora più cauto e allusivo del solito. Ne è un esempio la polemica contro il responsabile della censura, Wöllner, che nell'editto del 9 luglio 1788 ingiungeva di farla finita con gli «errori» diffusi «con molta audacia e spudoratezza grazie al nome estremamente abusato di "illuminismo"»; Kant gli rispondeva prendendo le mosse da lontano, da un'analisi del termine «virtù», «un nobile nome, e non gli può recare danno né il fatto che se ne sia abusato per millanteria, né il fatto che sia stato schernito (come è recentemente accaduto per il termine illuminismo)»¹⁹ (R, VI, 57). Il termine illuminismo era un nobile nome, nonostante l'opinione contraria delle autorità di censura che però bocciavano il saggio che conteneva proprio in apertura questa dichiarazione e che non poté quindi più

¹⁹ Per l'editto della censura si veda l'*Introduzione* di M. M. OLIVETTI all'ed. it., p. VII. In entrambe le citazioni il corsivo è nostro.

apparire sulle colonne di una rivista berlinese, ma solo essere inserito come secondo capitolo di un libro pubblicato all'estero, anche se l'estero era in questo caso semplicemente Jena.

Ma ripubblicando il saggio originariamente apparso sulla «*Berlinische Monatsschrift*», nella seconda edizione della *Religione*, Kant aggiunge una nota che contiene una presa di posizione se non sulla Rivoluzione francese, certo sulla guerra in corso per soffocarla: sì, è il ricorso alla guerra che viene condannato, la legge della giungla che domina i rapporti internazionali, ma anche «la lega di nazioni, formata per non lasciar scomparire il dispotismo da nessuno Stato» (R, VI, 34 nota): è chiara la condanna della prima coalizione antifrancesa.

In realtà, se teniamo presente il momento storico in cui si colloca la pubblicazione della *Religione*, i riferimenti alla Rivoluzione francese e soprattutto i suoi echi oggettivi si rivelano ben più numerosi. Si è già detto, parlando del diritto di resistenza, della condanna che proprio in quest'opera viene espressa della rivolta vandea; ma è da aggiungere che non è certo un caso, se, proprio nel momento in cui più furibonda divampava la lotta della reazione vandea e internazionale, all'insegna della difesa dell'ordine costituito e del Cristianesimo, la *Religione* insiste ripetutamente a definire il Cristianesimo come una rivoluzione, anzi come una «nuova rivoluzione» (*neue Revolution*) (R, VI, 84)²⁰. Si può pensare sia del tutto casuale il fatto che la definizione kantiana del Cristianesimo come «rivoluzione totale» (*gänzliche Revolution*) (R, VI, 127) cade nello stesso periodo di tempo in cui Gents condanna, come abbiamo visto, la Rivoluzione francese come *Totalrevolution*?

Sul piano più propriamente oggettivo, mentre un monarca tedesco dichiarava che il modo migliore per rafforzare l'autorità delle corti e allontanare ogni pericolo di rovesciamento era di ristabilire la fede nei miracoli²¹, Kant procedeva alla demolizione per l'appunto di quella fede.

²⁰ L'insistenza sul termine «rivoluzione» in riferimento al Cristianesimo è stata messa in rilievo da E. WEIL, *Problemi kantiani*, tr. it. di P. Venditti, con presentazione di P. Salvucci, Urbino 1980, p. 180, nota 32.

²¹ La dichiarazione apparsa nel 1792, sul «*Neuer Teutscher Merkur*»,

Ma è la teorizzazione nel suo complesso di una religione fondata non sulla rivelazione ma sulla ragione a cadere storicamente nello stesso periodo in cui in Francia il nuovo potere rivoluzionario, spinto dalla necessità di piegare la sedizione clericale, finiva coll'ingaggiare una lotta contro il cattolicesimo anche sul piano più propriamente dogmatico. Si tratta di una semplice coincidenza temporale o siamo invece in presenza di una cosciente presa di posizione? Kant polemizza contro la pretesa di costringere «a riconoscere, per esempio, la designazione di un giorno fisso per le pubbliche, periodiche manifestazioni di devozione, come se tale designazione facesse parte essenziale della religione ordinata direttamente da Dio» (R, VI, 187): come non associare tale dichiarazione alla riforma del calendario in Francia che, istituendo le decadi, aboliva anche la domenica, il «giorno fisso» (*gewisser Tag*) consacrato al Signore?

È vero che, nel momento in cui Kant scriveva le cose sopra riportate, la riforma del calendario non era stata ancora decisa, ma non bisogna dimenticare che tale riforma era stata preceduta da un dibattito lungo e appassionato. E tale dibattito era noto evidentemente in Germania se Campe, già nel 1790, poteva datare il suo viaggio in Francia, intrapreso subito dopo lo scoppio della rivoluzione, col termine di *Heumonat*, e cioè «messidoro»²². E, probabilmente, all'introduzione del calendario repubblicano allude Fichte, quando pubblicando la sua *Rivendicazione della libertà di pensiero*, sul frontespizio annota: «Heliopolis, nell'ultimo anno del vecchio oscurantismo»: siamo nel 1793, l'anno I della Repubblica Francese, ma anche l'anno di pubblicazione della *Religione* kantiana.

Ritornando a questo testo, c'è un altro indizio da tener presente, ed è che il brano della *Religione* in questione precede solo di poche righe l'altro brano già visto, che, intervenendo nella polemica sulla maturità o meno di un popolo per la li-

è ripresa da W. WEICK, *Deutschland vor hundert Jahren*, Leipzig 1887-1890, vol. II, p. 182.

²² *Briefe von einer Reise von Braunschweig im Heumonat 1789*.

bertà, contiene un riferimento ben più esplicito alla Rivoluzione francese.

Ma, in realtà, è tutta la pagina a costituire un commento agli sconvolgimenti che si stavano verificando Oltretreno. Kant così prosegue: «Uomini che hanno appena gustato la libertà di pensiero, dopo aver prima vissuto il giogo servile della fede (per esempio i protestanti), si considerano subito, in certo modo, tanto più nobilitati, quanto minore è il numero delle cose (positive e spettanti alle prescrizioni sacerdotali) cui sono costretti a credere» (Ivi, 188). Kant cita dunque la Riforma, ma si tratta, per esplicita dichiarazione del filosofo, soltanto di un esempio, e l'esempio citato non riesce a occultare quello sottaciuto, la Rivoluzione francese, a cui in primo luogo si riferisce in realtà il testo. Tanto è vero che, appena pronunciata l'espressione «libertà di pensiero», subito si rinvia alla nota che già conosciamo in cui Kant, sia pure con la cautela di linguaggio richiesta dalle circostanze, plaude agli sforzi di «un certo popolo che si adopera per darsi una libertà giuridica» (*gesetzliche Freiheit*), cioè una libertà non confinata esclusivamente nell'interiorità della coscienza, alla quale semmai rinvia Lutero, ma garantita anche nella sua espressione esterna da norme e istituzioni oggettive.

E a definitiva conferma che tutta la sua attenzione è rivolta alla Rivoluzione francese, Kant osserva che un fenomeno contrario a quello sopra descritto – il restringimento del contenuto dogmatico e positivo della religione in seguito alla conquista che un popolo fa della libertà – si verifica «in coloro che non hanno ancor potuto o voluto fare una prova di questo genere»; costoro ritengono invece che sia «consigliabile creder piuttosto troppo anziché troppo poco», il che è una «follia» (*Wahn*) (*ibidem*). La paura determinata dalla rivoluzione in Francia non aveva provocato in Germania un inasprimento delle disposizioni di censura, un controllo più occhiuto e più pervicacemente poliziesco sull'ortodossia dogmatica e positiva di ogni scritto? Kant stesso ne aveva avuto la prova, allorché gli era stato negato il visto della censura prussiana per la seconda parte della *Religione*, originariamente destinata, com'è noto, alla pubblicazione sulla «*Berlinische Monatsschrift*».

Teniamo intanto fermo un risultato. Kant pone esplicitamente in rapporto la rivoluzione politica – la conquista della «libertà giuridica» – con la rivoluzione religiosa – l'epurazione della religione dal suo aspetto più propriamente dogmatico e positivo. Che lo sguardo sia rivolto alla Francia è confermato anche dall'analisi del dibattito che a tale proposito si svolge in quel momento. Era stata l'«Allgemeine Deutsche Bibliothek» diretta da Nicolai a recensire con accento critico un libro che profetizzava l'avvento Oltretereno di una «rivoluzione totale» anche per la teologia, sulla scia degli sconvolgimenti politici²³.

L'autore del libro in questione era quel Campe che già abbiamo visto essere conosciuto da Kant e che, in effetti, già nel 1790, annunciava, da Parigi, l'avvento di una Riforma ben più radicale di quella di Lutero: assieme a quelle politiche, il popolo francese si stava scuotendo di dosso le «catene spirituali papali», più in generale ogni «costrizione di fede e di coscienza». La «gerarchia», meglio il potere gerarchico del clero, era agli sgoccioli; per quanto riguarda il contenuto teorico della «rivoluzione» in atto nella «teologia francese»: si diffondeva il «libero pensiero» e la «fede razionale» (*Vernunftglauben*) e andavano svanendo l'abitudine superstiziosa alla preghiera e la paura dell'inferno²⁴.

Sono in larga parte i temi che ispirano *La religione entro i limiti della sola ragione*. E anche quando Kant designa Dio come l'«Essere supremo» (*höchstes Wesen*) (R, VI, 177 e altrove), certamente ha alle spalle la lettura di Rousseau, ma di un Rousseau che nel frattempo era diventato una bandiera del movimento rivoluzionario in Francia. Quando Kant definisce Dio come l'«Essere supremo», Campe aveva già riferito dalla Francia che, proprio sulla scia della rivoluzione, i «deisti» diventavano sempre più numerosi²⁵.

D'altro canto, non si può neppure escludere che Kant abbia influenzato direttamente alcuni rivoluzionari tedeschi. È

²³ La recensione, apparsa tempestivamente già nel 1790, è stata ripubblicata in appendice alla ristampa dei *Briefe aus Paris...*, cit., pp. 42-45 della parte documentaria.

²⁴ *Briefe aus Paris...*, cit., pp. 222-5, *passim*.

²⁵ Ivi, p. 223, nota.

il caso, probabilmente di Forster, che abbiamo già visto leggere *La religione entro i limiti della sola ragione*, e che, qualche tempo dopo, così scrive in una corrispondenza da Parigi: «Ciò che fino a oggi la Riforma non è riuscita a realizzare in Germania, ossia il genuino modesto cristianesimo del cuore e dello spirito, senza cerimoniale e pretese di dominio, senza dogmi e cianfrusaglie mnemoniche, senza santi e leggende, senza fanatismo e intolleranza, comincerà a germogliare come una filosofia morale pratica (*praktische Moralphilosophie*)...»²⁶.

Certamente, il tema della religione razionale risale in Kant, e nella cultura tedesca, a ben prima della Rivoluzione francese, ma, tuttavia è da tener presente che gli sconvolgimenti che si verificavano Oltretreno non solo conferivano attualità, ma soprattutto una nuova valenza politica al tema in questione. L'estendersi della rivolta vandeana e del fenomeno dei preti refrattari sollecitava il nuovo potere rivoluzionario a una nuova interpretazione del Cristianesimo e del fatto religioso, al fine di stimolare la collaborazione che il clero lealista forniva in contrasto con le stesse direttive provenienti da Roma, e di salvaguardare la base di consenso tra le masse cattoliche. Gli echi di questa reinterpretazione che, ovviamente, doveva tendere a ridimensionare l'elemento gerarchico, e quindi storico, a vantaggio di quello razionale e naturale, si facevano ampiamente sentire anche in Germania.

È facile trovare in autori d'ispirazione rivoluzionaria affermazioni secondo cui, in campo religioso, «una verità storica è un'offesa alla naturale libertà di pensiero», e secondo cui l'autentica verità religiosa non deve essere «avvolta nell'antica veste di una storia non a tutti nota»²⁷. Come non pensare alla polemica kantiana contro la «religione dotta» (*gelehrte Religion*) (R, VI, 163-7)? Ma si potrebbero moltiplicare le citazioni dalla pubblicistica rivoluzionaria del tempo che rivelano analogie e assonanze coi temi kantiani già noti. Sì, è bene tener presente la storia filosofica e culturale che tali temi hanno alle

²⁶ *Parisische Umriss*, cit., pp. 744-5 (tr. it. cit., p. 164).

²⁷ C. W. FRÖLICH, *Ueber den Menschen and seine Verhältnisse*, Berlin 1792, in N. MERKER, *Alle origini...*, cit., pp. 318-9.

spalle, ma si tratta in primo luogo di tener conto della storia politica in cui essi si inseriscono.

Anche per quanto riguarda più propriamente l'evoluzione di Kant, non può sfuggire la novità del tono militante che assumono certi temi pur a lui consueti. Quella «di una religione di culto è una fede da schiavi e da mercenari (*fides mercenaria, servilis*)» (R, VI, 115). Il dispotismo clericale è capace di giungere a un punto tale da far impallidire il peggior dispotismo statale: quest'ultimo può impedire l'espressione del pensiero, non il pensiero stesso; «ma ciò che non può fare il supremo potere temporale, lo può tuttavia quello spirituale, proibire cioè e impedire veramente lo stesso pensiero»; e non solo l'esercizio del pensiero riesce a impedire il fanatismo clericale, ma anche quello della volontà (Ivi, 133 nota). I preti sono paragonati a somministratori di «oppio per la coscienza» (*Opium fürs Gewissen*) (Ivi, 78 nota). È stato giustamente notato il «tratto giacobino» che qui assume la polemica anticlericale²⁸, ma è da aggiungere che è nel suo complesso la denuncia del «regime clericale» (*Pfaffenthum*) (Ivi, 175 e sgg.) ad accomunare la Religione kantiana alla pubblicistica rivoluzionaria del tempo, tutta risuonante d'indignazione per lo «schiavismo clericale»²⁹.

Del resto, basta riflettere sul fatto che i temi kantiani in questione trovano un'eco immediata nel Fichte giacobino: non siete riusciti sinora a toglierci la libertà di pensiero, ma solo quella di espressione – dichiara la *Rivendicazione*, rivolgendosi «ai principi dell'Europa» – ed ecco che ora, mediante il ricorso al «confessore», cercate di reprimere persino il pensiero, persino «il primo principio della spontaneità»³⁰. Si tratta di un tema che abbiamo per l'appunto visto nella *Religione*.

La campagna anticlericale scatenata dalla pubblicistica rivoluzionaria tedesca, oltre che francese, si spiega col diffon-

²⁸ I. MANCINI, *Kant e la teologia*, Assisi 1975, p. 12.

²⁹ Così, ad esempio, si esprime un giacobino tedesco, M. Metternich; rinviamo ancora una volta all'eccellente antologia curata dal Merker, *Alle origini...*, cit., p. 258 nota.

³⁰ *Zurückforderung...*, cit., p. 15 e p. 22 (tr. it. cit., p. 16 e p. 24).

dersi in questo momento dell'agitazione dei preti refrattari e della rivolta vandeana. Se andiamo a rileggere la polemica kantiana contro il «regime clericale», ci accorgiamo che si tratta di una presa di posizione che tiene sempre presente la dimensione politica del problema. Il dispotismo clericale riesce a impedire di pensare non solo ai semplici fedeli, ma anche ai «capi» (*Obern*), ai potenti della terra (R, VI, 133 nota); riesce a dominare e a tener docili «i re come fanciulli» (Ivi, 131); allorché il Cristianesimo degrada a «religione dotta», il clero impone il proprio potere ai laici, fra cui «si trovano i dirigenti civili di tutto il mondo» (Ivi, 164).

È casuale l'insistenza su questo punto, oppure Kant sta pensando al fatto che proprio la condanna in blocco che la Santa Sede aveva fatto della Rivoluzione francese e dei suoi principi, nonché della Costituzione civile del clero, turbando profondamente la coscienza cattolica di Luigi XVI, lo spingeva all'opposizione contro la politica religiosa dell'Assemblea Legislativa, e al passo fatale di opporre il veto al decreto riguardante la deportazione dei preti refrattari? Certo è che, subito dopo aver denunciato il fatto che il dispotismo clericale riesce a spadroneggiare sui re come fossero dei fanciulli, Kant aggiunge che aizza «i sudditi contro l'autorità sovrana» (*ihre Obrigkeit*). Era indubbiamente la situazione che si era venuta a creare in Francia, mentre Kant scriveva: Luigi XVI succube della Santa Sede, e la Vandea in rivolta in nome della Santa Fede. E, in questo quadro, il riferimento all'«odio sanguinario» scatenato dalla religione statutaria, e la citazione che viene fatta di Lucrezio (*Tantum religio potuit suadere malorum*) si configurano come momenti di una riflessione drammaticamente attuale (Ivi, 131).

Emerge una precisa presa di posizione. Da una parte Kant appoggia la Costituzione civile del clero: «Non vi è alcuna ragione per ritenere precisamente come *statuti* divini le leggi inerenti alla fondazione e alla forma di una chiesa qualsiasi; è piuttosto una temerità lo spacciarle come tali, per risparmiarsi la pena di migliorare ulteriormente la forma di questa chiesa, o è anche addirittura un'usurpazione d'autorità superiore, allo scopo di porre, con sanzioni ecclesiastiche, sotto il pretesto

dell'autorità divina, un giogo sulla moltitudine» (Ivi, 105). Era in quel momento la Chiesa cattolica a considerare sacra e intangibile la propria configurazione, a colpire con «sanzioni ecclesiastiche» (*Kirchensatzungen*) il clero lealista, a incitare alla rivolta contro il potere politico, rendendosi quindi colpevole di «usurpazione».

D'altra parte, Kant sembra anche mettere in guardia contro i tentativi di scristianizzazione che allora si andavano profilando, o contro qualsiasi sottovalutazione della forza del cattolicesimo e la conseguente tentazione e illusione di poter risolvere tutto mediante il ricorso alla forza: «La storia prova che nessuna fede, fondata sulla Scrittura, ha mai potuto essere distrutta nemmeno mediante le rivoluzioni politiche più sconvolgenti» (*verwüstendsten Staatsrevolutionen*). Non si tratta in alcun modo di un giudizio di valore, ché Kant nota con ironia: «Un libro santo s'acquista da solo la più grande venerazione presso coloro che non lo leggono affatto (e per lo più proprio presso costoro)».

Epperò è un dato di fatto: «Mentre la fede fondata sulla tradizione e antiche osservanze pubbliche, scompare appena lo Stato crolla», com'era successo – aggiungiamo noi – col paganesimo, il cattolicesimo, col suo richiamo al testo sacro, riesce a dispiegare un'influenza sulle coscienze capace di resistere anche agli assalti della rivoluzione. «Quale fortuna» – l'aggiunta e la conclusione sono questa volta direttamente di Kant – «quando un libro simile, venuto fra le mani degli uomini, contiene integralmente, oltre a statuti come regole di fede, anche la più pura dottrina morale della religione, che può essere posta nella migliore armonia con tali statuti (come veicoli utili alla sua introduzione)» (R, VI, 107).

In pratica Kant suggeriva al nuovo potere rivoluzionario di rinunciare alla tentazione di una lotta frontale e di scendere a patti col Cristianesimo e il cattolicesimo. È vero che una «religione dotta», che conferisce alla gerarchia ecclesiastica tanto potere sulle coscienze, può essere mortalmente pericolosa per le nuove istituzioni, ma, in questo caso, si trattava di una «religione dotta» che si richiamava all'insegnamento di Gesù e ai Vangeli, un insegnamento e un testo suscettibili di essere rein-

terpretati in chiave razionale e morale, una reinterpretazione che finalizzava l'elemento statutario e storico all'«introduzione» di una fede morale razionale. La *Religione entro i limiti della sola ragione* per un verso recepiva gli stimoli alla reinterpretazione del cristianesimo oggettivamente provenienti dalla Rivoluzione francese e dalla sua politica religiosa, per un altro verso formalizzava sul piano teorico la piattaforma suggerita al nuovo potere rivoluzionario per un compromesso con la coscienza religiosa e cattolica. In tal modo, Kant prendeva anche le distanze da quelle correnti più radicali, presenti anche in Germania, o tra gli emigrati tedeschi in Francia, che, partendo dal presupposto che «l'unica vera religione è quella naturale», concludevano poi che «ogni sforzo di migliorare l'umanità» presupponeva la distruzione, o comunque la lotta a fondo contro «la religione fondata su pregiudizi»³¹; in Francia, e a maggior ragione ovviamente in Germania, la *Religione* ritiene necessario una sorta di compromesso.

D'altro canto, è lo stesso Kant a chiarire il rapporto che s'istituisce, dopo lo scoppio della Rivoluzione francese, tra riflessione politica e riflessione religiosa. Un appunto preparatorio della *Religione* precisa in questi termini il programma del filosofo: «Unificare i principi dell'organizzazione del popolo etico di Dio coi principi della sua costituzione. I primi costituiscono solo il mezzo per l'esecuzione dei secondi e hanno valore empirico» (XXIII, 119). La religione deve servire a consolidare la nuova organizzazione costituzionale che è la sola capace di garantire la libertà.

Il rapporto tra riflessione religiosa e riflessione politica è così stretto che Kant definisce gli attributi di Dio a partire dall'ordinamento costituzionale scaturito dalla Rivoluzione francese. Dio unifica in sé il potere legislativo – è il «santo legislatore» (heiliger Gesetzgeber) -, il potere esecutivo – è il «reggitore benevolo» (gütiger Regierer) -, il potere giudiziario – è il «giudice giusto» (gerechter Richter). Una religione di tal genere non contiene alcun mistero, perché scaturisce dalla stessa

³¹ Così si esprime, ad esempio, A. G. F. Rebmann: rinviamo ancora una volta all'antologia *Alle origini...*, cit., p. 353.

visione di una comunità politica ben organizzata. «Essa è implicita nel concetto di un popolo come comunità, ove un simile potere (*pouvoir*) tripartito bisogna che sia sempre pensato». Se ancora ci fossero stati dei dubbi, il termine francese utilizzato chiarisce in modo definitivo che il pensiero è rivolto all'ordinamento politico della Francia rivoluzionaria; solo – aggiunge Kant – bisogna tener presente l'«avvertenza» che «la triplice qualità del sovrano morale del genere umano può essere pensata come riunita in uno e medesimo Essere, mentre in uno Stato giuridico-civile, tale qualità bisognerebbe che necessariamente fosse divisa fra tre soggetti differenti» (R, VI, 139-40).

L'analogia si spinge ancora oltre: come il legislatore umano non è al tempo stesso l'«autore» (*Urheber*) della legge (ci sono i diritti naturali che preesistono a ogni legislazione positiva) così il legislatore divino non è al tempo stesso l'«autore» della legge morale, che è invece da considerare eterna e oggettiva³².

In questo senso la religione si risolve sì nella morale, ma nella morale non dell'uomo privato, bensì del *citoyen*: è vero che «la religione (considerata soggettivamente) è la conoscenza di tutti i nostri doveri come comandamenti divini», ma i doveri di cui qui si tratta sono quelli «etico-civili» (*ethisch-bürgerlich*), quelli «degli uomini verso gli uomini»; al di fuori di questi, non ci sono «doveri speciali, riferentisi immediatamente a Dio». La religione si è risolta fino a tal punto nella consacrazione della comunità politica e degli obblighi (e dei diritti) del *citoyen*, che essa non richiede «alcun sapere assertorio (nemmeno quello dell'esistenza di Dio)» (R, VI, 153-4 e nota).

Kant giunge a proporre l'introduzione nelle scuole di un «catechismo del diritto», che insegni già ai bambini «a conoscere e a prendere a cuore il diritto degli uomini, questa pupilla di Dio sulla terra». Il catechismo di cui qui si propone l'introduzione, più ancora che morale, è politico, e ha al suo centro l'illustrazione dei *droits de l'homme et du citoyen*. Kant

³² *Ueber Pädagogik* (Ak, IX, 494-5).

fa un esempio significativo: un bambino ricco, e presumibilmente nobile, incontra sulla sua strada un bambino povero, ed ecco che, con superbia e in malo modo, lo costringe a scansarsi, giungendo magari persino a picchiarlo. Che discorso bisogna allora fare al prepotente rampollo di ricca e nobile famiglia? Bisogna fare appello al suo sentimento di compassione o a qualcosa di analogo? Nulla di tutto questo: dev'essere affrontato con «superbia tangibile e uguale» a quella da lui dimostrata, ch  «il suo comportamento   contrario al diritto dell'umanit » (*Recht der Menschheit*)³³. La religione e il catechismo devono dunque insegnare e consacrare l'uguaglianza nei diritti dei *citoyens*, indipendentemente dalla differenza di ceto.

Ma la visione della religione che abbiamo visto in Kant non   anche quella di Robespierre? Quest'ultimo, rifacendosi anche lui a Rousseau, chiama la religione a infondere nell'uomo «pi  rispetto per i suoi simili e per se stesso, pi  devozione per la patria, pi  audacia nello sfidare il tiranno, pi  disprezzo per la morte e per la volutt »³⁴. Ovviamente, il *citoyen* che la religione   chiamata a consacrare in Kant, non   cos  militante come quello che essa   chiamata a consacrare nel dirigente giacobino; e tuttavia in un caso e nell'altro la religione   chiamata a conferire valore divino alla morale politica. Perch  una «costituzione civile» (*bürgerliche Verfassung*) sia solida – dichiara l'*Antropologia* –   necessaria anche una «disciplina mediante la religione», in modo che ogni cittadino avverta come sacri i suoi obblighi; ma   solo la religione che scaturisce dalla morale che pu  costituire la «disciplina» adatta a un popolo; diversamente la religione diviene uno strumento in mano ai despoti (A, VII, 332-3 nota).   una dichiarazione esplicita: la religione morale e razionale teorizzata da Kant deve servire a consolidare il nuovo ordinamento politico scaturito dalla Rivoluzione francese.

³³ Ivi, pp. 489-90.

³⁴ Discorso del 7/V/1794 in *Textes choisis*, cit., vol. III, pp. 166-7 (tr. it. cit., p. 194 e 199).

3. Liberté, Egalité... e «indipendenza»!

Una lettura in trasparenza è necessario fare anche del saggio *Sul detto comune*. Il testo in questione fu pubblicato nel settembre 1793 sulla «*Berlinische Monatsschrift*» di cui Kant si serviva, sollecitato anche dall'editore Biester, per prendere posizione di volta in volta su problemi di attualità. La censura aveva impedito la pubblicazione della seconda parte della *Religione entro i limiti della sola ragione*³⁵. Non era più possibile prendere posizione sulla Rivoluzione francese dalle colonne della rivista tramite la pubblicazione di quest'opera; ma Kant trova ugualmente il modo di aggirare l'ostacolo mediante un saggio apparentemente più innocuo e tuttavia contenente una presa di posizione inequivocabile.

È una difesa energica del diritto della teoria a informare di sé la vita politica, una difesa di quella teoria che era stata messa sotto accusa non solo da Burke, ma da tutta la pubblicistica controrivoluzionaria come responsabile, per la sua «astrattezza» e per il suo «astratto» rigore, della violenta messa in discussione dell'ordine costituito, e del conseguente abbandonarsi della Francia a esperimenti rivoluzionari privi di qualsiasi rispetto per i dati di fatto storici e per la «pratica» politica e costituzionale fino allora vigente.

Che sia questo l'obiettivo del saggio risulta con chiarezza dagli appunti preparatori: alla «metafisica», alla teoria dunque, viene rivolta «l'accusa inaudita» di essere la «causa delle rivoluzioni politiche», e tuttavia Kant non sembra ritirarsi spaventato dalla gravità della denuncia, ché anzi si chiede se si tratta di una «calunnia maligna» o di un «immeritato titolo d'onore» (XXIII, 127). Sì, confessano più tardi gli appunti preparatori del saggio *Per la pace perpetua*, i «metafisici» nella loro «speranza sanguigna di migliorare il mondo», sono pronti a fare «l'impossibile»; è per questo che sono derisi e odiati dai pratici attaccati all'esperienza, e cioè all'esistente (XXIII, 155). Ora il temperamento sanguigno si caratterizza,

³⁵ Sul contesto in cui si colloca la pubblicazione del saggio *Sul detto comune*, rinviamo a D. HENRICH, *Einleitung*, cit., pp. 10-1.

oltre che per il rapporto cordiale con gli uomini, per la «speranza del riuscire». Le speranze sanguigne dei metafisici premono verso la loro realizzazione pratica. Tanto più se si riflette sul fatto che il temperamento sanguigno è, a livello del sentimento, quello che il temperamento collerico è a livello dell'attività: quest'ultimo è «focoso» o proteso verso l'azione, al contrario del temperamento flemmatico che si condanna da solo alla passività (A, VII, 288-289). Tiene da una parte presenti i Francesi e dall'altra i Tedeschi la dichiarazione secondo cui «i collerici fanno una rivoluzione, i flemmatici una riforma, nella religione, nello Stato e nella scienza» (XV, 510).

La caratterizzazione che fa Kant dei due popoli non sembra molto diversa da quella di Forster, per il quale «nelle teste francesi tutto si compone, fermenta e spumeggia ben diversamente che nelle teste tedesche»³⁶. E ancora: «Gli abitanti della Francia danno prova di un attivismo che è completamente al di là dell'abituale corso delle cose...»³⁷. E la simpatia del filosofo sembra rivolgersi più ai popoli collerici che a quelli flemmatici, ché dei flemmatici Tedeschi si dice che tendono al servilismo e a subordinare il principio dell'uguaglianza alla fesa pedantesca del rango e della gerarchia (A, VII, 319).

Se si riflette su tutto questo, si deve concludere che Kant non sembra particolarmente interessato, almeno nei suoi appunti privati, a respingere l'accusa rivolta alla filosofia di aver preparato e provocato la rivoluzione. Torniamo ora al saggio *Sul detto comune*.

Almeno in un punto, sembra farsi esplicita la polemica col Burke il quale, respingendo con disprezzo la pretesa della «sottigliezza metafisica» di trovare applicazione nel mondo politico, aveva dichiarato: «Lasciamo che ci si divertano i nostri filosofi nelle loro scuole: *Illa se jactat in aula – Aeolus, et clauso ventorum carcere regnet*. Ma che non evadano dalla prigione per esplodere nel mondo come un vento di levante, a spazzare la terra con la furia dell'uragano, a rompere le vene

³⁶ Lettera a Heyne (Mainz 5/VI/1792) in *Werke in...*, cit., vol. IV, p. 721 (tr. it. cit., p. 188).

³⁷ Lettera a Therese (Paris 11/V/1793) *ivi*, p. 855 (tr. it. cit., p. 206).

delle più profonde sorgenti e finalmente a sommergerci». Il saggio di Kant intende essere una risposta a coloro che nel «dare addosso all'uomo della scuola», all'elaboratore di teorie, «vorrebbero rinchiuderlo nella scuola ("illa se jactet in aula!")», come un pedante che, inutile per la pratica, è solo d'ingombro alla loro consumata sapienza» (DC, VIII, 277). Se per Burke la «astratta» teoria aveva dimostrato la sua rovinosità con le distruzioni provocate in Francia³⁸, in Kant la difesa della teoria è la difesa della rivoluzione.

Del resto, a fornire la chiave di lettura del saggio è lo stesso filosofo, ma non immediatamente – sarebbe stato troppo pericoloso e la censura avrebbe potuto facilmente decifrare il messaggio in codice che Kant intendeva lanciare – ma qualche anno più tardi, in un momento fra l'altro in cui la pressione del potere politico sembra essersi un po' allentata. È la «Convenzione», il «corpo legislativo» – dichiara il *Conflitto delle facoltà* nel 1798 – a rappresentare la «ragione», quindi la teoria, a mettere la teoria a disposizione del potere esecutivo, del Direttorio, che poi si preoccupa dell'applicazione pratica (è significativo che Kant parli ancora di *Konvent*, nonostante che, con la svolta termidoriana, la Convenzione fosse stata sostituita dalle Camere) (C, VII, 97). Non era stata l'Assemblea Nazionale prima e la Convenzione poi il bersaglio preferito della pubblicistica controrivoluzionaria che accusava di totale «astrattezza» il potere legislativo scaturito dalla rivoluzione per aver sacrificato la «pratica» della monarchia, di istituzioni e costumi millenari, a teorie generali vuote e fanaticamente consequenziarie? Era stato il potere legislativo scaturito dalla rivoluzione ad aver soppresso tutti i diritti feudali, intrapreso la via della repubblica, proclamato i diritti dell'uomo e del cittadino.

Proprio polemizzando con il saggio di Kant, Rehberg denuncia la «mania delle teorie» dell'Assemblea Nazionale francese³⁹. L'Assemblea Nazionale prima e la Convenzione dopo

³⁸ *Reflections...*, cit., p. 120 tr. it. cit., p. 222). Il verso di Virgilio (*Aeneis*, I, 140) è da Burke lievemente modificato.

³⁹ A. W. REHBERG, *Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis*, cit., p. 126.

erano l'incarnazione stessa dell'«astratta» e «fanatica» teoria rivoluzionaria. L'attacco della pubblicistica controrivoluzionaria alla Rivoluzione francese avveniva non tanto sul piano teorico, contrapponendo principi generali a principi generali – su questo terreno la reazione era chiaramente in svantaggio, data la ricca tradizione di pensiero che era alle spalle dei rivoluzionari – ma contestando la possibilità e l'utilità stessa di realizzare nella pratica principi generali «astratti», in altre parole, sbandierando «il detto comune: Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica».

È contro questo detto che si rivolge la polemica di Kant un «grande scandalo» per la filosofia sentire affermare – e si tratta di un'affermazione molto in voga – per cui «ciò che essa può avere di esatto non ha valore per la pratica»; «con tono altamente sprezzante si pretende riformare la ragione mediante l'esperienza anche in ciò che della ragione forma il più alto titolo di gloria, colla presunzione di veder più lontano e più sicuramente con occhi di talpa fissi nell'esperienza, che non con gli occhi che furono dati a un essere fatto per camminare in modo eretto e per guardare il cielo». L'asprezza della polemica rivela che non abbiamo a che fare con un semplice dibattito filosofico.

Nonostante che gli esempi da Kant inizialmente citati riguardino la meccanica e la balistica, l'esperienza cui qui si fa riferimento è l'esperienza del mondo storico e politico, e sono i teorici della reazione coloro che vorrebbero costringere l'uomo a rinunciare ai lumi della ragione, brancolando nel buio come una talpa, subendo una condizione di oscurantismo culturale e inchinandosi all'«esperienza avuta fino a ora», cioè alle istituzioni giuridiche e ai rapporti sociali di fatto esistenti. Non è vero che la teoria, a contatto col mondo, si riveli un insieme di «vuoti ideali e sogni filosofici» (DC, VIII, 276-7).

La teoria è invece capace di informare di sé il reale e di trasformare il mondo: lo stava dimostrando il potere scaturito dalla Rivoluzione francese, contro il quale in effetti si scagliavano i teorici della controrivoluzione, allorché denunciavano la presunta «astrattezza» della teoria. La Costituzione del 1791 proclama: «L'Assemblea nazionale, volendo stabilire la Costi-

tuzione Francese sui principi ch'essa ha riconosciuto e dichiarato, abolisce irrevocabilmente le istituzioni che ferivano la libertà e l'uguaglianza dei diritti»⁴⁰. La radicale soppressione dei vincoli, dei privilegi e dei particolarismi feudali è qui vista come la conseguenza diretta e ineludibile dei «principi» della ragione, e si comprende allora meglio l'asprezza del dibattito attorno alla teoria, una teoria che sembra aver preso corpo nel potere legislativo scaturito dalla rivoluzione.

Del resto, i «principi a priori» su cui, secondo Kant, dovrebbe fondarsi lo Stato non sono altro che i «diritti dell'uomo e del cittadino» cui si richiamava l'Assemblea Nazionale. «Gli uomini» – proclamava la Dichiarazione del 1791 – «nascono e rimangono liberi»; e Kant, a sua volta, rivendica «la libertà di ogni membro della società, in quanto uomo» (sono i diritti dell'uomo) e «l'uguaglianza di esso con ogni altro, in quanto suddito» e «l'indipendenza di ogni membro di un corpo comune, in quanto cittadino» (Ivi, 290). Sono le parole d'ordine rivoluzionarie di *Liberté, Egalité, Fraternité* che qui Kant difende e celebra, e il fatto che l'ultimo termine del trinomio, con un occhio rivolto alla censura, venga tradotto con *Selbständigkeit*, «indipendenza», non può ingannare il lettore attento⁴¹.

Gli appunti preparatori del saggio in questione propagandano in modo nettamente più esplicito le parole d'ordine di «libertà, uguaglianza e unità cosmopolitica (fraternità)», la quale ultima presuppone intimamente l'«indipendenza» (XXIII, 139). Nel testo ufficiale del saggio, *Selbständigkeit* sta dunque per *Verbrüderung*. Ancora; secondo gli appunti preparatori, «libertà, uguaglianza e unità (*unio*) sono le categorie dinamiche della politica», dove per «unità» è da intendere «la comunità del volere di tutti nell'intero dello Stato» (XXIII, 143).

⁴⁰ *Costituenti e Costituzioni...*, cit., p. 68.

⁴¹ Su questo punto ha già richiamato l'attenzione K. Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann...*, cit., vol. II, p. 225 nota.

Il testo ufficiale del saggio sottolinea invece i concetti «della libertà esterna, dell'uguaglianza e della *unità* del volere di *tutti*», la quale ultima presuppone l'«indipendenza» di ogni membro della società. Perché ci sia il senso dell'appartenenza a una medesima comunità, che in primo luogo riguarda il proprio paese, ma che, in modo mediato, assume una dimensione cosmopolitica, è necessario il riconoscimento a ogni uomo della qualifica di *citoyen* – è lo stesso Kant a usare il termine francese – capace di partecipare col «voto» (*Stimmgebung*) alla formazione della volontà generale (DC, VIII, 295). Perché ci sia «fraternità», è necessaria l'«indipendenza». Se pure, sulla scia della Costituzione del 1791, il diritto viene limitato su base censitaria, rimane fermo l'intervento deciso di Kant a sostegno della parola d'ordine *Liberté, Egalité, Fraternité*.

Ma l'eco nel testo kantiano degli avvenimenti rivoluzionari d'Oltreno va ben oltre. I diritti proclamati dalla Dichiarazione del 1791 – sono «naturali», antecedenti a ogni legislazione, che anzi «il fine di ogni associazione politica è la conservazione» per l'appunto di tali diritti. E Kant a sua volta dichiara: «Questi principi non sono leggi che lo Stato già costituito emani, bensì leggi secondo le quali solo è possibile in generale una costituzione dello Stato secondo i principi della pura ragione che riguardi il diritto esterno dell'uomo» (Ivi, 290).

Nel saggio che stiamo esaminando non si usa mai l'espressione «diritti dell'uomo e del cittadino»; ma, se questo poteva ingannare la censura, senza dubbio occhiuta, ma non sufficientemente addentro nel linguaggio filosofico, non ingannava i lettori contemporanei più attenti. Non ingannava in ogni caso Gentz il quale osservava: i tre principi enunciati da Kant e da noi già visti «contengono la più completa teoria dei *diritti dell'uomo* così spesso celebrati e così poco compresi, di cui quei fanfaroni che sono i legislatori francesi hanno riempito alcune altisonanti e insignificanti dichiarazioni – costoro hanno così beffeggiato, col sogno della guarigione, l'umanità sofferente, rendendosi poi responsabili di una miseria raddoppiata – e che *dal ragionamento silenzioso e modesto del filosofo*

tedesco vengono fuori senza clamori e senza pompa, ma in forma assolutamente compiuta»⁴².

In questa contrapposizione tra l'infiammata magniloquenza dei rivoluzionari francesi e il pacato argomentare di Kant c'è certo l'omaggio al filosofo di cui Gentz, in questo momento, si considera ancora discepolo⁴³, ma c'è anche la consapevolezza che, senza dare nell'occhio, per così dire alla chetichella, Kant era riuscito a celebrare in terra tedesca la Dichiarazione dei diritti scaturita da una rivoluzione che riempiva di un comune orrore la pubblicistica controrivoluzionaria e le corti.

Un sapore più delatorio assume invece la recensione di Rehberg, il quale, dopo aver messo implicitamente in rapporto la «mania della teoria» di cui soffriva l'Assemblea Nazionale francese con l'apassionata difesa della teoria da parte di Kant, osserva che quest'ultimo è totalmente d'accordo con Rousseau: per accorgersene, «basta inserire nei luoghi opportuni la terminologia del *Contratto sociale*»⁴⁴. Il senso del discorso, e si direbbe della denuncia, emerge con chiarezza: nel suo saggio, Kant ha voluto evitare una terminologia troppo scoperta e pericolosa, epperò, nonostante il tentativo di dissimulazione, la sua teoria non è altro che la traduzione tedesca di quella teoria cui si è ispirato il fanatismo rivoluzionario dell'Assemblea Nazionale.

E, in effetti, la *Dichiarazione dei diritti* sembra trovare riscontro, in tutti i suoi punti fondamentali, nel saggio kantiano. «Il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella Nazione» – proclamava l'Assemblea Nazionale nel 1791; e Kant, dopo aver bollato come «il peggior dispotismo» il «governo paternalistico», in cui i sudditi, più che far affidamento sull'oggettività della legge, sono chiamati a far appello alla benevolenza del principe, si pronuncia per un «governo patriottico». «Patriottico è precisamente il modo di pensare

⁴² F. GENTZ, *Nachtrag zu dem Raisonement...*, cit., pp. 100-101. L'ultimo corsivo è nostro.

⁴³ Cfr. R. HAYM, *Gentz*, voce pubblicata sulla *Ersch- und Gruberschen Enzyklopädie*, Sez. I, vol. 58, p. 331

⁴⁴ A. W. REHBERG, *Über das Verhältnis...*, cit., p. 127.

per cui ognuno nello Stato (non escluso il sovrano) considera il corpo comune come il grembo materno da cui ha tratto la vita e il paese come il suolo paterno sul quale è cresciuto e che deve a sua volta tramandare come un pegno prezioso» (DC, VIII, 291).

È dunque il governo per gli *enfants de la patrie*: non sudditi in un rapporto filiale verso il loro principe, ma tutti i cittadini, compreso il sovrano, in un rapporto filiale verso il loro paese e la loro patria. È peraltro da tener presente, per comprendere adeguatamente la rivendicazione di Kant, che, in questi anni, «patriottico» è sostanzialmente sinonimo di rivoluzionario, o comunque di amico e simpatizzante delle idee e degli istituti scaturiti dalla Rivoluzione francese.

È la contrapposizione tra patrioti e despoti, un motivo ricorrente della propaganda rivoluzionaria, che qui viene ripresa e teorizzata. La Dichiarazione dei diritti del 1791 proclamava che tutti i cittadini erano «ammissibili a tutte le dignità, posti e impieghi pubblici secondo la loro capacità, e senz'altra distinzione che quella della loro virtù e dei loro talenti». E Kant: «Ogni membro dello Stato deve poter pervenire in esso a quel grado di posizione sociale (accessibile a un suddito) al quale possono elevarlo il suo talento, la sua operosità». Poiché «la nascita non è un fatto che dipenda da chi è nato», «non può da essa sorgere disuguaglianza di stato giuridico» (DC, VIII, 292-3). È la contestazione radicale di quella nobiltà ereditaria che in Francia era stata soppressa solo con la rivoluzione. Anche in questo caso, Kant segue «la nuova teoria francese»: la denuncia è sempre di Rehberg, per il quale invece dall'affermazione dell'uguaglianza giuridica scaturisce non la soppressione dei privilegi ereditari, ma il medesimo impegno da parte dello Stato a difendere come «sacri» i diritti particolari e diversi dei sudditi e delle corporazioni⁴⁵.

La presenza della Dichiarazione dei diritti e dei testi costituzionali francesi risulta anche da altri particolari. La Costituzione del 1791, cui soprattutto sembra ispirarsi il saggio in questione, prevede che «tutti i contributi saranno ugualmente

⁴⁵ Ivi, p. 124.

ripartiti fra tutti i cittadini in proporzione delle loro sostanze», e a un'imposta «proporzionale» accenna anche Kant (Ivi, 297 nota). La Costituzione del 1791 dichiara che «la legge non riconosce più né voti religiosi, né alcun altro legame che sia contrario ai diritti naturali, o alla Costituzione»; e Kant rivendica il diritto del legislatore di modificare, in nome del progresso, «una legge, che impone la durata perpetua di una certa costituzione ecclesiastica stabilita in passato» (Ivi, 304-5). La stessa esaltazione della «libertà della penna» come «unico palladio dei diritti del popolo», pur in rapporto di continuità rispetto alla precedente elaborazione, trae nuovo slancio dalla rivoluzione. Ugualmente alla Costituzione del 1791 sembra ispirarsi la limitazione del diritto di voto ai detentori di «una qualche proprietà (e in questo può essere compresa ogni attività, manuale, professionale, artistica, scientifica), che gli procuri i mezzi di vivere» (Ivi, 295).

Il medesimo significato politico ha la polemica di Kant, sviluppata in particolare proprio nel saggio *Sul detto comune*, contro la pretesa di privilegiare rispetto alla teoria, questa volta non la pratica, ma l'esigenza della felicità. È una categoria che, per il suo carattere empirico, per il fatto di essere suscettibile di sussumere sotto di sé i contenuti più diversi e contrastanti, non può costituire «alcun principio valido universalmente per fare leggi» (DC, VIII, 298).

Ma, ancora più di quello filosofico, è importante esaminare il significato politico del dibattito: al richiamo alla felicità Kant contrappone i «principi *a priori*» di *Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit* (DC, VIII, 290) che abbiamo visto essere la traduzione, sia pure con la cautela imposta dalla censura, di *Liberté, Egalité, Fraternité*. Oppure, al richiamo alla felicità Kant contrappone l'organizzazione dello Stato «secondo le leggi della libertà», cioè quella «costituzione» che «si accorda il più possibile coi principi del diritto». Tendere verso di essa è un «imperativo categorico» dettato dalla «ragione» e dinanzi a tale imperativo a nulla vale richiamarsi al bisogno di felicità in base al quale è possibile giustificare, o per lo meno subire, anche un «governo dispotico» (MC, VI, 318). La ricerca della felicità può anche suggerire l'accomodamento con un ordina-

mento politico ingiusto e oppressivo, che la ragione invece impone di trascendere. Ma è la ragione a dover dire l'ultima parola.

Sia pur con un linguaggio fortemente «moralistico» e tutto risuonante del *pathos* di una ragione che presenta come principi metastorici quelle che erano le esigenze «universalì» di quel determinato momento storico, Kant smaschera il richiamo alla «pratica» oppure alla «felicità» come il richiamo al mantenimento dello *status quo*, una volta visto come un insieme di istituzioni già verificate dall'esperienza storica (e quindi tutt'al più bisognose di un marginale aggiustamento, non certo di una radicale trasformazione), e un'altra visto come una situazione che dà un senso di sicurezza e serenità, e quindi è comunque da preferire agli squilibri e all'«infelicità» inevitabilmente connessi al processo rivoluzionario. In un caso e nell'altro il rifiuto della teoria è il rifiuto di qualsiasi progetto di trasformazione radicale, progetto che una volta è giudicato vuoto e astratto per la sua trascendenza rispetto all'ordinamento politico-sociale esistente, e un'altra rovinoso e luttuoso per la sua pretesa di realizzare concretamente, attraverso lotte anche aspre, un nuovo ordinamento politico-sociale.

Non molto diversamente si esprime Fichte che, dopo aver respinto la pretesa dei principi di atteggiarsi a «spiriti tutelari dell'umanità, destinati a renderla felice», evidentemente tenendola al riparo da ogni sconvolgimento e da teorie suscettibili di turbare l'ordine pubblico, dichiara che il «puro moralismo» (*reiner Moralismus*) è indissolubilmente legato al «sistema dell'idealismo trascendentale»⁴⁶. E formulazioni analoghe troviamo in altri discepoli d'eccezione di Kant. Così in Schelling: «Felicità è una condizione della passività; quanto più felici siamo, tanto più passivamente ci comportiamo verso il mondo oggettivo. Quanto più liberi diventiamo, tanto più ci accostiamo alla razionalità, tanto meno abbiamo bisogno della felicità...»⁴⁷. E in Hölderlin: «Sulla bocca degli schiavi esser

⁴⁶ *Zurückforderung...*, cit., p. 29 (tr. it. cit., p. 33) e *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*, 1799, in *Fichtes Werke*, cit., vol. V, p. 337.

⁴⁷ *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, in F. W.

felici vuol dire rimanere in uno stato di torpore. Quando voi mi parlate di felicità, mi sembra di avere della pappa o dell'acqua tiepida sulla lingua»⁴⁸. Proprio perché «solo fra dolori cresce» ciò che rende l'«umanità» veramente degna di essere amata, il poeta – ma questo sembra essere il destino di tutti i rivoluzionari – può solo augurarsi di assistere e partecipare al trionfo del nuovo, pur «con una magra felicità» (*bei kargem Glücke*) individuale⁴⁹.

La polemica kantiana contro il principio di felicità è presente anche in Forster, sia pure con un linguaggio più esplicitamente politico e con tono più militante: Si identifica di fatto «il concetto di felicità del popolo... col mantenimento di un'esistenza tranquilla del popolo stesso. Nessun motivo di cambiamento, così si afferma, sarebbe sufficientemente forte da compensare i vantaggi che derivano dall'indisturbato godimento dell'appagamento fisico. Considerando il rischio di turbare l'uomo nel suo uniforme modo di vivere, non sarebbe permesso trasportarlo in una situazione nuova che già per la stessa novità gli sarebbe odiosa»⁵⁰. È per questo che «attualmente», cioè nella concreta situazione provocata dallo scoppio della Rivoluzione francese, «i nostri sovrani» agitano furiosamente la parola d'ordine di «felicità, verità e virtù». «Senza di esse il diritto del più forte diventerebbe ben presto un sostegno troppo vacillante del loro dominio. Tranquillo possesso e godimento sono il fine ultimo anche del bandito»⁵¹.

È significativo che la funzione ideologica di questa parola d'ordine viene smascherata con un linguaggio in cui si avverte chiaramente l'eco della lettura di Kant. Il dispotismo che vorrebbe trattare i popoli come «eterni bambini» chiama «felicità» quella che è in realtà la «nullità morale del genere umano»; il dispotismo si propone soltanto «la felicità dello schiavo

J. SCHELLING, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart-Augsburg 1856-61, vol. I, p. 322 (tr. it. a cura di G. Semerari, Firenze 1958, pp. 69-70).

⁴⁸ *Hyperion*, in *Sämmtliche Schriften und Briefe*, cit., vol. I, p. 604.

⁴⁹ Si veda la poesia *Das Schicksal*, ivi, p. 167-9.

⁵⁰ *Ansichten vom Niederrhein...*, cit. p. 575

⁵¹ *Über die Beziehung der Staatskunst...*, cit., p. 698 (tr. it. cit., p. 135).

mansueto»⁵². Ma non diversamente si esprime Kant: un «governo paternalistico» che, trattando i sudditi come «figli minorenni», si arroghi il diritto di giudicare «in qual modo essi devono essere felici», in realtà «è il peggior dispotismo che si possa immaginare» (DC, VIII, 290-1). Per tutto questo, – dichiara Forster – «sembra finalmente giunto il momento... in cui la menzognera immagine della *felicità*, che tanto a lungo ha costituito la mèta del cammino umano, debba esser rovesciata dal piedistallo e sostituita con il vero criterio della vita, con la *dignità umana*»⁵³. La dignità umana non è altro che, kantianamente, il rispetto dei principi universali del diritto, cioè dei diritti dell'uomo, indicati dalla ragione, cioè da quella «teoria» contro cui si accaniva la propaganda reazionaria. E, dunque – conclude Forster – «resta comunque valida la mia tesi che si debba valutare la rivoluzione non in rapporto alla felicità e infelicità umana, ma come uno dei grandi strumenti di cui si serve il destino per produrre cambiamenti nel genere umano»⁵⁴.

Ma non è anche questo il punto di vista di Kant, allorché si rifiuta, come abbiamo visto, il giudicare e condannare la Rivoluzione francese sulla base del carico di sofferenze che ha comportato il rovesciamento del vecchio ordine feudale? Tale polemica è tanto più significativa se si tiene presente che anche personalità, che all'inizio avevano guardato con simpatia alla rivoluzione, successivamente avevano contrapposto al dolore e ai lutti inevitabilmente connessi agli sconvolgimenti politici violenti, o comunque radicali, la «felicità domestica» (*bäusliche Glückseligkeit*); avevano contrapposto il fatto che un popolo può conquistare la «felicità» indipendentemente dalla sua «costituzione» politica, che sia la «monarchia» o la «democrazia»⁵⁵. È un tema che si ritrova anche in Humboldt, allor-

⁵² Ivi, p. 700-1 e 705 (tr. it. cit., p. 138 e 140).

⁵³ Ivi, pp. 724-5 (tr. it. cit., p. 149).

⁵⁴ Lettera alla moglie Therese (Paris 5/IV/1793, in *Werke in...*, cit., vol. IV, p. 841 (tr. it. cit., pp. 200-1).

⁵⁵ Ch. M. WIELAND, *Ueber die Robespierische Constitution von 1793 und über Constitutionen überhaupt. Fragment aus Briefen*, in *Wieland's Werke*, cit., vol. XXXIV, pp. 347-8.

ché, respingendo ogni intervento statale che inceppi «l'attività autonoma» dell'individuo, dichiara che la «felicità» (*Glück*) del singolo non dipende che dalla sua forza⁵⁶, con una punta polemica probabilmente anche contro il dispotismo monarchico, ma certo anche, se non soprattutto, contro la pretesa rivoluzionaria di produrre il progresso e la felicità a partire dal mutamento politico.

Abbiamo visto invece che il punto di vista di Kant coincide sostanzialmente con quello di Forster; ma c'è da aggiungere che, su questo punto, c'è anche una sostanziale continuità fino a Hegel. Forster, dopo aver sottolineato la carica di attivismo che i Francesi hanno conquistato in seguito alla rivoluzione, così prosegue: «Se siamo diventati più felici, nel senso usuale della parola, può domandarselo solo chi sulla vicenda umana non abbia mai riflettuto né fatto esperienza. La natura o il destino non si curano di questo particolare tipo di felicità...»⁵⁷. La «natura» o il «destino» di cui qui si parla diventano in Hegel la *Weltgeschichte*: «La storia universale non è il

⁵⁶ *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, in *Gesammelte Schriften* (ed. dell'Accademia prussiana delle scienze), Berlin 1903-36, vol. I, p. 117.

⁵⁷ Lettera alla moglie Therese (Paris 11/V/1793), in *Werke in...*, cit., vol. IV, p. 855 (tr. it. cit., p. 206). A fondamento di tale riflessione c'era anche una dolorosa esperienza personale. La scelta rivoluzionaria conseguente aveva finito per isolare Forster dalla sua vecchia cerchia di amici e conoscenti e per creargli numerosi problemi anche di carattere familiare: il padre della moglie lo rimproverava di aver rinunciato alla «felicità» che la sua posizione e la sua carriera sicuramente gli riservavano, e questo solo per inseguire folli sogni di palingenesi dell'umanità; ma Forster dichiarava di non volerne sapere di una «felicità» che era solo «amore di una vita meccanica» e indifferenza per tutto ciò che di nobile e di buono vi è nell'uomo (lettera alla moglie Therese del 28/I/1793, ivi, pp. 822-3). Ha il sapore di un'amara confessione la dichiarazione secondo cui è «un'infinita sciocchezza credere che la felicità sia la destinazione dell'uomo» (lettera alla moglie Therese del 30/ IX/1793, ivi, p. 913). E, significativamente, era la morale kantiana a dar forza al rivoluzionario costretto ad andar controcorrente nel suo ambiente: «Mi sembra che io divento più vecchio, senza per questo diventare più felice, se non nel senso della definizione di Kant, di felicità come interiore dignità...» (lettera a Jacobi del 9/VIII/1791, ivi, p. 672); la felicità è allora soltanto la consapevolezza di aver agito seguendo i dettami della propria coscienza, della moralità (lettera a Ch. F. Voss dell'8/XI/1793, ivi, p. 925).

terreno della felicità. I periodi di felicità sono in essa pagine vuote...»⁵⁸. Certo c'è il problema del soddisfacimento degli individui, ma tale soddisfacimento è illusorio ricercarlo, almeno per quanto riguarda i popoli al di là o al di qua dei mutamenti o sconvolgimenti che accompagnano necessariamente il processo storico.

4. Per la pace perpetua: *utopia e propaganda rivoluzionaria*

Proviamo ora a rileggere, sulla scorta dei criteri metodologici già indicati, un saggio per lo più letto e interpretato come il risultato di un abbandono a una visione ideale nobile quanto si voglia, ma pur sempre utopistica e sognatrice. In realtà, tutto il saggio *Per la pace perpetua* è una presa di posizione a favore della Francia rivoluzionaria. Mentre la guerra in Europa, dopo ogni armistizio, si riaccendeva con maggiore violenza, e mentre anche sul piano pubblicistico ferveva la lotta per attribuire all'uno o all'altro dei contendenti la responsabilità di questa situazione, la presa di posizione di Kant non lascia spazio a equivoci. Com'è noto, il «primo articolo definitivo per la pace perpetua» suona: «La costituzione di ogni Stato dev'essere repubblicana». Nonostante tutte le attenuazioni che seguono a questa affermazione, non si deve perdere di vista il fatto che, in quel momento, il principale paese a ordinamento repubblicano era per l'appunto la Francia. Quest'ultima poi, sull'onda delle speranze e dell'entusiasmo suscitati dalla rivoluzione vittoriosa, si presentava come la garante della pace: «La Nazione francese» – dichiara la Costituzione del 1791 – «rinunzia a intraprendere alcuna guerra al fine di fare delle conquiste, e non impiegherà mai le sue forze contro la libertà di alcun popolo»⁵⁹.

Tutta la propaganda rivoluzionaria individuava e denun-

⁵⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, a cura di G. Lasson, Leipzig 1919-20, p. 71 (tr. it. a cura di G. Calogero e C. Fatta, Firenze 1963, vol. I, p. 82).

⁵⁹ *Costituenti e Costituzioni...*, cit., p. 93.

ciava nel regime feudale la radice del flagello della guerra: l'esperienza delle guerre di gabinetto aveva rivelato il peso delle ambizioni dinastiche nel continuo scatenamento di conflitti armati tra i diversi Stati. Su questo elemento facevano leva le illusioni sincere, ma successivamente la propaganda tutt'altro che disinteressata, della nuova Francia. È un tema rintracciabile anche in Kant. «In una costituzione in cui il suddito non è cittadino e che pertanto non è repubblicana, la guerra diventa la cosa più facile del mondo, perché il sovrano non è membro dello Stato, ma ne è il proprietario, e nulla ha da rimettere, a causa della guerra, dei suoi banchetti, delle sue cacce, delle sue case di diporto, delle sue feste di corte ecc., e può quindi dichiarare la guerra come una specie di partita di piacere, per cause insignificanti...».

È la concezione patrimoniale (feudale) dello Stato la causa della guerra. La dura denuncia che qui fa Kant dei responsabili della guerra investe esplicitamente le corti feudali, di cui descrive e denuncia, con precisione e minuziosità, il modo di vita corrotto e decadente. È la concezione che considera lo Stato alla stregua di un qualsiasi *patrimonium* che stimola l'ambizione ad allargarlo incessantemente, ad esempio attraverso i «legami dinastici» (*Familienbündnisse*). È chiaro, la denuncia non investe la Francia rivoluzionaria, ma solo le potenze feudali, che speravano di annettersi, o rivendicavano, questo o quel territorio, in base a opportune combinazioni matrimoniali.

Ma anche le altre condizioni indicate da Kant perché si possa instaurare una vera pace sono meno generiche di quanto possa sembrare a prima vista. Si prenda ad esempio la condanna degli «eserciti permanenti». Rispetto a essi – sottolinea Kant – «cosa ben diversa è l'esercitarsi nelle armi volontario e periodico dei cittadini al fine di garantire sé e la patria dalle aggressioni esterne». A essere causa di guerra sono gli eserciti permanenti e di mestiere, non la nazione in armi: ancora una volta è evidente la contrapposizione tra potenze feudali e Francia rivoluzionaria; vengono colte correttamente le novità introdotte dalla rivoluzione anche sul piano militare, anche se non mancano alcuni elementi di accentuazione e trasfigurazione idealistica.

Ancora: «Nessuno Stato deve intromettersi con la forza nella costituzione e nel governo di un altro Stato». Il quinto «articolo preliminare» del saggio di Kant riproduce nella sostanza un articolo della Costituzione del 1793, il quale assicurava: il popolo francese «non s'ingerisce nel governo delle altre nazioni; e non sopporta che altre nazioni s'ingeriscano nel suo»⁶⁰. Che *Per la pace perpetua* intenda difendere il diritto della Francia alle trasformazioni rivoluzionarie intraprese risulta con chiarezza da quello che segue. Con che pretesto si potrebbe cercare di giustificare una politica d'intervento negli affari interni di un altro paese? «Forse lo scandalo dato da quello Stato ai sudditi di un altro Stato?» Lo scandalo di cui qui si parla è quello denunciato dalla pubblicistica contro-rivoluzionaria e consistente nelle continue umiliazioni inflitte dal popolo francese al re fino al suo imprigionamento e alla sua esecuzione, consistente nel calpestamento di tutte le norme più sacre del vivere civile e della moralità.

In un articolo che precede di poco il saggio di Kant, vediamo anche Wieland impegnato nella confutazione dell'argomento secondo cui «l'esempio abominevole» che la «fazione giacobina» aveva dato «agli altri popoli» non poteva rimanere «impunito»⁶¹. Alcuni anni più tardi, Gentz, facendo il punto su un dibattito che si svolgeva già da diverso tempo, scriverà che non è lecito assolutizzare «il principio secondo cui nessuno Stato ha il diritto d'immischiarsi negli affari interni di un altro Stato». La Rivoluzione francese era una vicenda il cui interesse travalicava i confini del paese in cui si svolgeva; era una vicenda che conferiva a tutti i paesi il diritto di «chiedere conto» di quanto stava avvenendo. L'obbligo di rispettare l'indipendenza di un paese cessa «non appena in uno Stato viene innalzato a principio il rovesciamento di tutti i rapporti giuridici»; si potrebbe pretendere la passività degli altri Stati anche dinanzi a una legislazione che proclamasse la liceità dell'«assassinio» e della «rapina a mano armata»⁶². In ultima

⁶⁰ Ivi, p. 129.

⁶¹ *Ueber Krieg und Frieden, in Wieland's Werke*, cit., vol. XXXIV, p. 360.

⁶² *Ueber den Ursprung...*, cit., pp. 195-8.

analisi, il comportamento della Francia, o meglio del partito rivoluzionario, era troppo scandaloso perché potesse rimanere senza adeguata reazione sul piano internazionale.

Si può ora comprendere meglio la risposta di Kant a questo tipo d'argomentazione. Intanto, «il cattivo esempio che una persona libera dà ad altri (in quanto *scandalum acceptum*) non costituisce una lesione», non è quindi suscettibile di giustificare una rappresaglia o un intervento armato. E poi – aggiunge ironicamente il filosofo – «siffatto scandalo può piuttosto servire di ammonimento per l'esempio dei grandi mali che un popolo si tira addosso con la sua licenza sfrenata». Non insisteva la pubblicistica reazionaria a dipingere a tinte fosche il quadro dei disastri, e dei castighi divini, che il popolo francese si sarebbe inevitabilmente procurato a causa del suo comportamento ribelle o blasfemo? Ebbene, non di uno spettacolo scandaloso si trattava allora, ma di uno spettacolo altamente istruttivo ed edificante che le potenze feudali, e i monarchi, avevano interesse non a soffocare, ma a lasciare indisturbato nel suo svolgimento perché servisse di monito ai loro bravi sudditi.

Ma è del più alto interesse anche la seconda parte del quinto «articolo preliminare». «Ben diverso è il caso di uno Stato, che per discordie intestine si divide in due parti, ognuna delle quali si costituisce in Stato particolare, con la pretesa di dominare il tutto: nel quale caso l'aiuto prestato a uno dei due Stati non potrebbe considerarsi come ingerenza nella costituzione di un altro Stato, perché non di Stati si tratta, ma di anarchia». A quale avvenimento e a quale esempio concreto pensa Kant? Per le ragioni che abbiamo visto non certo alla Francia: in questo paese, nonostante la rivolta vandeaana, esisteva un unico potere rappresentato dal corpo legislativo. Il filosofo ne è così convinto che talvolta descrive la Rivoluzione francese come un ordinato processo di riforme dall'alto.

Del resto sarebbe stato assurdo che Kant, dopo aver coraggiosamente condannato l'intervento controrivoluzionario in Francia, mentre era in pieno svolgimento, l'avesse poi giustificato dopo che la Prussia era stata costretta a ritirarsi e a firmare con la repubblica d'Oltreoceano la pace di Basilea, una pace accolta con entusiasmo non solo dall'autore del saggio

Per la pace perpetua, ma anche da una vasta opinione pubblica, come dimostra tra l'altro l'«inno» che in quell'occasione viene pubblicato sulla «*Berlinische Monatsschrift*» (bm, 1795, XXV, 377-9).

Il riferimento invece è all'intervento francese in Belgio. Ciò risulta confermato da un brano parallelo contenuto nel *Fondamento del diritto naturale*, pubblicato appena l'anno dopo. In questa opera Fichte, dopo aver enunciato il principio del non intervento negli affari interni di un altro paese, formula una significativa eccezione nel caso di un paese, meglio di un territorio, in preda non solo alla guerra civile, ma alla vera e propria anarchia, senza che ci sia nessuna autorità capace di esercitare effettivamente il potere. In tal caso, lo Stato vicino ha diritto a intervenire per costringere quel paese, o quel territorio a darsi una costituzione. «Il motivo è questo: chi non è in grado di fornire all'altro garanzie per la sicurezza dei suoi diritti, ne è privo a sua volta». Anche in questo caso, non si fa esplicita menzione del Belgio, ma a evitare ogni equivoco Fichte aggiunge immediatamente che l'eccezione sopra enunciata non si può certo applicare al caso dell'intervento delle potenze feudali nella Francia rivoluzionaria, dove certamente esisteva un'autorità che esercitava il potere, come hanno avuto modo di accorgersi, a loro spese, gli eserciti invasori⁶³. Se si tiene presente che, come abbiamo avuto modo di notare, il *Fondamento del diritto naturale* già nell'Introduzione si richiama a *Per la pace perpetua*, dobbiamo concludere che ci troviamo dinanzi a una identica presa di posizione nei due filosofi, anzi nel maestro e nel suo discepolo.

Abbiamo già visto Kant condannare la rivolta che si era sviluppata alcuni anni prima nel Belgio, a causa delle parole d'ordine reazionarie che essa assumeva, così come abbiamo visto, sempre nel saggio *Sul detto comune*, l'eco del regolamento di conti tra i gruppi rivali. C'è da aggiungere che il partito democratico, una volta sconfitto, ripose tutte le sue speranze nell'aiuto della Grande Nazione; e ciò costituì la premessa, e la

⁶³ *Grundlage des Naturrechts*, cit., p. 370

giustificazione, dell'annessione del Belgio da parte della Francia. Possiamo a questo punto richiamare alla memoria la Costituzione del 1793 che affermava sì, di respingere qualsiasi ingerenza negli affari interni di un altro paese, ma proclamava, anche, nell'articolo immediatamente precedente: «Il popolo francese è l'amico e l'alleato naturale dei popoli liberi»⁶⁴. Il saggio *Per la pace perpetua* sembra sposare in pieno la propaganda rivoluzionaria francese.

A ulteriore conferma di tutto ciò, non ci resta che esaminare il quarto «articolo preliminare», in cui vengono prese di mira questa volta non le potenze feudali, ma l'Inghilterra, a completamento della condanna delle coalizioni anzi-francesi. «Non si debbono contrarre debiti pubblici in vista di un'azione da spiegare all'estero». Il bersaglio polemico è chiaro: sotto accusa è l'«ingegnosa invenzione fatta da un popolo commerciante (*handeltreibend*) in questo secolo». Sappiamo dall'*Antropologia* che è il popolo inglese quello per eccellenza caratterizzato dallo «spirito commerciale» (*Handelsgeist*). Ebbene questo popolo, ricorrendo al debito pubblico, – si trattava per quel tempo di un sistema nuovo inventato per l'appunto in Inghilterra – «costituisce una pericolosa forza finanziaria, poiché permette di accumulare un tesoro destinato a fare la guerra, e in tal quantità da superare il tesoro di tutti gli altri Stati presi insieme...». È l'Inghilterra – sembra voler dire Kant – il paese che si è spinto maggiormente avanti nella subordinazione dell'economia e del bilancio pubblico alle esigenze belliche, nella creazione di quella che oggi si potrebbe definire un'economia di guerra. È un sistema che porterà il suo inventore all'«inevitabile bancarotta finale». Anche qui *Per la pace perpetua* riecheggia la propaganda francese e rivoluzionaria; si pensi, per fare solo un esempio, a Görres, per il quale l'Inghilterra «soccombe sotto la massa del suo debito pubblico»⁶⁵. Ma, intanto, attraverso le enormi risorse finanzia-

⁶⁴ *Costituenti e Costituzioni...*, cit., p. 128.

⁶⁵ Cfr. *Historische Uebersicht der neuesten politischen Ereignisse*, in «Das rothe Blatt», Floreale 1798, ora in J. G., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, p. 157.

rie accumulate, quel popolo «commerciante» può assoldare un esercito dopo l'altro, può finanziare ininterrottamente le coalizioni anti-francesi.

Del resto, la requisitoria contro l'Inghilterra non si ferma qui. *Per la pace perpetua* denuncia con parole di fuoco «la condotta inospitale degli Stati civili, soprattutto degli Stati commerciali (*handelstreibend*) del nostro continente...; si rimane inorriditi a vedere l'ingiustizia che essi commettono nel visitare terre e popoli stranieri (il che per essi significa conquistarli)». La denuncia del colonialismo, pur avendo un valore generale, colpisce in modo particolare l'Inghilterra reduce dal colossale bottino coloniale assicurato dalla conclusione vittoriosa, nel 1763, del duello con la Francia e la Spagna. Del resto, la condanna della schiavitù nelle colonie – «le isole della canna da zucchero» sono individuate come «sedi della più crudele schiavitù che sia stata mai immaginata» – non è al tempo stesso una celebrazione indiretta della Francia che la schiavitù aveva abolito con un decreto della Convenzione, quindi appena due anni prima della pubblicazione del saggio *Per la pace perpetua?* La denuncia a questo proposito dell'Inghilterra, che si era rifiutata di abolire la schiavitù nelle colonie, era un tema preferito della propaganda rivoluzionaria⁶⁶.

In questo quadro è da collocare anche l'atteggiamento di Kant il quale, a conclusione della sua requisitoria, esclama: «e questo fanno gli Stati che ostentano una grande religiosità!» Di tale ostentazione non poteva certo essere accusata la Francia, appena reduce dal Terrore giacobino e dalla campagna di cristianizzazione, campagna che, nonostante il Terrore nel frattempo intervenuto, ancora presentava tracce vistose nella vita politica e culturale, a cominciare dal calendario repubblicano... No, si tratta dell'Inghilterra e dei suoi alleati e complici. E costoro – prosegue implacabilmente Kant – «mentre

⁶⁶ Sull'atteggiamento della Convenzione, di Napoleone (che fa marcia indietro) e dell'Inghilterra sul problema della schiavitù e della tratta dei negri si veda C. ROBERTAZZI-AMODIO, *La tratta dei negri e la schiavitù moderna. Aspetti della storiografia contemporanea*, in *Schiavitù antica e moderna*, a cura di L. Sichirolo, Napoli 1979, p. 280 e E. V. TARLE, *Napoleone*, tr. it. di G. Benico e G. Garritano, Roma 1975⁴, p. 143.

commettono ingiustizie con la stessa facilità con cui berrebbero un bicchier d'acqua, vogliono passare per esempi rari in fatto di osservanza del diritto»!

A provocare guerre, ad andare a caccia di sempre nuove conquiste, in Europa e nelle colonie, sono gli Stati soggetti al dispotismo: abbiamo visto che Kant assimila sostanzialmente l'Inghilterra a una monarchia assoluta, proprio per il fatto che il potere di dichiarare la guerra compete non al popolo, al corpo legislativo, come in Francia, ma esclusivamente al re. Che interesse avrebbe invece a scatenare una guerra uno Stato autenticamente repubblicano, in cui a decidere sono i cittadini? Che interesse potrebbero avere quest'ultimi ad attirarsi tutti i flagelli della guerra, «cioè combattere personalmente, pagarne del proprio le spese, riparare a forza di stenti le rovine che la guerra lascia dietro di sé, assumersi ancora un carico di debiti...»⁶⁷. Il fenomeno della guerra è indissolubilmente connesso a un ordinamento politico in cui a deciderla senza rischio è uno solo, mentre a subirne le conseguenze è tutta la popolazione, a un ordinamento quindi per il quale la Rivoluzione francese stava già suonando le campane a morto.

I temi che caratterizzano il saggio kantiano sono in realtà largamente presenti nella pubblicistica rivoluzionaria del tempo. Ecco come si esprime il giacobino magontino Wedekind: «La dea della pace ama per eccellenza gli Stati democratici. Ne comprenderete facilmente il perché. La guerra è sempre di per sé un grande male, il cui peso grava sul soldato, sul borghese e sul contadino, mentre il sovrano e la nobiltà non ne subiscono alcun danno (...) A cominciare la maggior parte delle guerre sono infatti i sovrani, per boria loro, poiché questa gente crede che le derivi a onore vincere molte battaglie e ingrandire il paese»⁶⁸.

⁶⁷ I brani del saggio *Per la pace perpetua* utilizzati in questo capitolo sono quelli relativi agli «articoli preliminari» 2, 3, 4 e 5 e al primo e al terzo «articolo definitivo».

⁶⁸ G. Ch. WEDEKIND, *Ueber die Regierungsverfassungen. Eine Volksrede in der Gesellschaft der Freunde der Freiheit und der Gleichheit, gehalten zu Mainz am 5. November im ersten Jahre der Republik, Mainz 1792* (tr. it. in *Alle origini...*, cit., p. 221).

A sua volta Campe – che abbiamo visto essere in corrispondenza con Kant – riferisce con entusiasmo dalla Francia che l'«onnipotenza dei militari» ha ormai avuto fine, e che, a partire dalla rivoluzione, il «soldato» obbedisce alla «voce del cittadino»⁶⁹. E il giacobino Cotta di rincalzo: in Francia l'esercito serve alla difesa del paese e non è strutturato per l'aggressione: «Il reclutamento è volontario e, spirata la ferma, il soldato dev'essere congedato senza oneri», può tornare alla sua normale occupazione⁷⁰. Nella nuova società sembrava dunque non esserci più posto per un esercito configurantesi come corpo separato e permanente – una delle principali cause di guerra, secondo l'analisi del saggio *Per la pace perpetua*. Ancora Campe, nel salutare con entusiasmo il mondo nuovo che si sta costruendo in Francia, ricorda il monito di Voltaire: per porre fine ai periodici macelli tra gli uomini, bisognerebbe punire «quei barbari sedentari, che, dal fondo dei loro gabinetti, ordinano, nell'ora del chilo, lo sterminio di un milione di uomini e ne fanno poi ringraziare solennemente Iddio»⁷¹.

A essere sotto accusa sono le guerre di gabinetto, indissolubilmente legate col regime feudale e che in Germania avevano assunto carattere particolarmente odioso con le piccole corti che finanziavano la loro dissipatezza vendendo a questa o a quella potenza in lotta un pacchetto più o meno consistente di soldati forzosamente arruolati. Già al tempo della Rivoluzione americana, mentre numerosi Tedeschi erano costretti a combattere al seguito delle truppe inglesi, Schiller aveva portato sulla scena un duca che paga lo splendido gioiello regalato alla sua bella, inviando in America settemila uomini⁷². La denuncia di questo infame commercio di queste guerre decise neppure in una riunione di gabinetto, ma nell'alcova della

⁶⁹ *Briefe aus Paris*, cit., p. 13

⁷⁰ *Von der Staatsverfassung in Frankreich*, 1792, in N. MERKER, *Alle origini...*, cit., pp. 265-6.

⁷¹ *Briefe aus Paris*, cit., p. 147; per la citazione da Voltaire, si veda *Micromega*, 1748, in VOLTAIRE, *Scritti filosofici*, a cura di P. Serini, Bari 1972 (Universale Laterza), vol. I, p. 332.

⁷² *Kabale und Liebe*, atto secondo, scena seconda.

favorita o della mantenuta (*Mätresse*), aveva poi trovato grande diffusione nella pubblicistica rivoluzionaria⁷³.

Nell'entusiasmo provocato dalla Rivoluzione francese ci si illudeva che, con le guerre di gabinetto o addirittura maturate nell'alcova, con le guerre come «partite di piacere» (*Lustpartie*), secondo l'espressione già vista di Kant, sarebbe scomparso anche il fenomeno della guerra in quanto tale. Lasciando per un attimo da parte gli autori di lingua tedesca, ecco come si esprime Paine: «Tutti i governi monarchici sono militari. La guerra è il loro mestiere e il saccheggio e la rendita sono i loro obiettivi. Finché esistono governi simili, la pace non è sicura neanche per un giorno; che cos'è la storia di tutte le monarchie, se non il quadro rivoltante della miseria umana, interrotta ogni tanto da una tregua di pochi anni? Sposati dalla guerra ed esausti per la carneficina di uomini, i vecchi regimi si siedono per riposare, e la chiamano pace...»⁷⁴. E un giacobino tedesco – discepolo di Kant o comunque fortemente influenzato dalla sua filosofia! – fa appello allo scatenamento della rivoluzione in Germania, fra l'altro «in considerazione del fatto che gli errori e i lutti delle guerre più insensate non avranno mai fine fin quando ci saranno aristocratici capaci di trovare uomini che scendano in battaglia per loro...»⁷⁵.

Del resto, come condivide con la pubblicistica rivoluzionaria la denuncia delle responsabilità del regime feudale nello scatenamento delle guerre di gabinetto, così Kant condivide con la pubblicistica rivoluzionaria anche l'illusione che, a seguito della Rivoluzione francese, si sia aperta per l'umanità una prospettiva concreta di abolizione della guerra. Tre anni dopo *Per la pace perpetua*, l'allora rivoluzionario Görres pubblica *La pace universale, un ideale*. Il saggio che, coi suoi «articoli definitivi», imita la struttura dell'opera di Kant, a cui

⁷³ Si veda in particolare W. F. v. SCHMETTAU, *Patriotische Gedan ken eines Dänen über stehende Heere, politisches Gleichgewicht und Staatsrevolutionen*, in *Von deutscher Republik: 1775-1795. Texte radikaler Demokraten*, cit., p. 169.

⁷⁴ *I diritti dell'uomo II*, in Th. P., *I diritti dell'uomo*, cit., p. 233.

⁷⁵ A. RIEDEL, *Aufruf an alle Deutschen zu einem antiaristokratischen Gleichheitsbund*, 1792, in *Von der ständischen...*, cit., p. 395.

esplicitamente si richiama, porta questa dedica significativa: «Alla nazione francese, un repubblicano tedesco». Scrivendo a Coblenza, in un territorio annesso alla Francia, l'autore non ha certo bisogno di ricorrere a cautele verbali: la «gloria» di stabilire per sempre la pace, o di spianare la strada a essa, è riservata alla «Grande Nazione»⁷⁶.

Ma sono soprattutto significativi altri tre interventi suscitati dall'opera di Kant. Subito dopo la sua pubblicazione Erhard scrive al suo maestro: «La Sua *Pace perpetua* mi ha recato gioia infinita nel leggerla, ma molto dolore quando l'ho sentita giudicare da altri: c'era chi l'assimilava al progetto di pace del S. Pierre...» (L, XII, 51).

Questo è il punto di vista anche di un altro discepolo di Kant. Sarebbe un grave errore interpretare *Per la pace perpetua* come l'espressione di un «pio desiderio», o di un «bel sogno»; non è un'opera – dichiara Fichte con trasparente allusione critica alla precedente tradizione utopistica tipo Bernardin de Saint-Pierre – destinata a «intrattenere piacevolmente per qualche momento gli spiriti filantropici». No, si ha ora a che fare con un'idea che esige la sua «realizzazione». Ma intanto è possibile passare dal piano dell'utopia al piano dei concreti programmi politici, in quanto sono mutate le oggettive condizioni storiche. «Ogni costituzione illegale» (*rechtswidrig*) produce «insicurezza generale»; ma ora è possibile realizzare

⁷⁶ *Der allgemeine Frieden, ein Ideal*, Koblenz im VI. Jahre der fraenk. Republik (1798), in J. G., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, p. 45. Opportunamente questo saggio è stato inserito, assieme a *Per la pace perpetua*, e alle due recensioni a quest'ultimo di Fichte e di F. Schlegel, in un'antologia (*Friedensutopien. Kant, Fichte, Schlegel, Görres*, a cura di Z. Batscha e R. Saage, Frankfurt a.M. 1979), che in effetti raccoglie non le utopie in quanto tali della pace perpetua, ma quelle sviluppatasi in Germania sull'onda della Rivoluzione francese. Che la diffusione universale del repubblicanesimo (quindi la vittoria delle idee e delle istituzioni scaturite dalla Rivoluzione francese) costituisca in Kant il presupposto necessario per l'instaurazione della pace perpetua è stato giustamente sottolineato da J. JAURÈS, *De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel*, Toulouse 1891 (citiamo dall'ed. tedesca *Die Ursprünge des Sozialismus in Deutschland. Luther, Kant, Fichte und Hegel*, tr. di E. Höhnisch e K. Sonnendecker, con pref. di L. Goldmann, Frankfurt a.M. Berlin-Wien 1974, p. 55).

una «costituzione statale legale» (*rechtmässige Staatsverfassung*), una «buona costituzione statale» (*gute Staatsverfassung*). Non appena questo obiettivo è raggiunto, la «pace perpetua» segue da sé. Infatti, «uno Stato che è ingiusto al suo interno, deve procedere necessariamente alla rapina dei vicini»; data invece una costituzione repubblicana, non è pensabile – sottolinea Fichte parafrasando Kant – che «i cittadini decidano di attirare sulla propria testa i flagelli della guerra che un monarca, senza rimetterci personalmente in nulla, così facilmente scatena su di loro».

Ecco perché, «prima del conseguimento del primo obiettivo non ha senso pensare al conseguimento del secondo», prima cioè dell'instaurazione della costituzione repubblicana, parlare di pace perpetua è solo un'utopia. Il saggio di Kant è al di là dell'utopia proprio perché sottolinea il ruolo centrale e preliminare della trasformazione politica; mentre al contrario, proprio per non essersi collocata su un piano politico, la tradizionale letteratura utopistica si configura come letteratura d'evasione. È chiara allora la conclusione di Fichte: *Per la pace perpetua* racchiude «i risultati della filosofia del diritto di Kant»⁷⁷.

Non molto diversamente si esprime il giovane F. Schlegel, allora repubblicano: Kant ha illustrato brillantemente la «tendenza pacifica» che è propria degli Stati repubblicani; ora è chiara la via che conduce all'instaurazione della pace perpetua, essa passa attraverso la diffusione universale del «repubblicanesimo» e la «fraternità di tutti i repubblicani». Non si tratta di una «chimera di sognanti visionari», ma di un obiettivo concretamente perseguibile⁷⁸.

In effetti, *Per la pace perpetua* si colloca in un momento

⁷⁷ La recensione a I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, in *Fichtes Werke*, cit., vol. VIII, pp. 427-436, *passim*.

⁷⁸ *Versuch über den Begriff des Republikanismus veranlasst durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden*, 1796, in J. BAXA, *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Jena 1924, p. 44. Non a caso il saggio fu pubblicato originariamente sulla rivista «Deutschland», successivamente vietata dalla censura; cfr. P. HOCKS e P. SCHMIDT, *Literarische und politische Zeitschriften 1789-1805*, Stuttgart 1975, p. 91.

particolare della storia dell'umanità e anche della storia della guerra: «Mai una guerra» – scrive in questo stesso periodo Wieland – «ha suscitato un interesse così generalizzato, mai una guerra è diventata tanto la causa di ognuno, la causa universale dell'umanità, come la guerra attuale». E questo per riconoscimento, sia pure da opposti punti di vista, dei due «partiti principali» in lotta⁷⁹. Per la prima volta nella storia, ci si trovava di fronte a una guerra ideologica che, nel corso di uno scontro aspro e prolungato, con caratteristiche del tutto diverse rispetto al balletto diplomatico-militare delle tradizionali guerre di gabinetto, metteva in causa un ordinamento politico, da difendere o da distruggere, quell'ordinamento repubblicano nel cui mantenimento e nella cui diffusione Kant vedeva la garanzia principale per l'instaurazione della pace perpetua.

Si comprende quindi l'ironia di Gentz, a cinque anni di distanza dal saggio di Kant, quando ormai è evidente il carattere espansionistico assunto dalla politica estera francese, quando ormai, con l'avvento di Napoleone e l'emergere prepotente delle ambizioni economiche della borghesia francese, la promessa «pace perpetua» si andava trasformando in una «guerra di conquista senza fine»⁸⁰. «L'autorità di un grande uomo» – dichiara Gentz con chiaro riferimento a Kant – aveva contribuito a diffondere notevolmente in Germania la credenza secondo cui «la guerra avrebbe avuto fine, una volta che tutti gli Stati avessero posseduto una costituzione». «Mi ero proposto di discutere tale sistema», ma poi – aggiunge trionfante il brillante pubblicista della reazione – «con l'ulteriore riflessione mi sono convinto che sarebbe stata fatica sprecata...». I fatti parlavano da sé⁸¹.

⁷⁹ *Ueber Krieg und Frieden*, cit., p. 354.

⁸⁰ Così caratterizza Engels l'avvento dell'età napoleonica: cfr. *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, in MARX-ENGELS, *Werke*, cit., vol. XX, p. 239.

⁸¹ *Ueber den ewigen Frieden*, 1800, originariamente pubblicato sull'«Historisches Journal», riportato nell'antologia curata da K.v. RAUMER, *Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*, München 1953, da cui citiamo (p. 495 nota).

E ugualmente si comprende l'entusiasmo manifestato dal «Moniteur», subito dopo la pubblicazione del saggio *Per la pace perpetua*, nel vedere «a seicento miglia da Parigi, un filosofo professare generosamente il repubblicanesimo non della Francia, ma del mondo intero»⁸². Era una lettura senza dubbio interessata, ma tutt'altro che scorretta. Era d'altro canto, nella sostanza, la medesima lettura che ne faceva Wilhelm von Humboldt, sfavorevolmente impressionato, anzi, decisamente irritato, nonostante le sue precedenti simpatie per la filosofia critica, dal «democratismo» che ispirava il saggio⁸³. È una dichiarazione significativa anche sotto un altro aspetto. Com'è noto, Kant distingue accuratamente nel testo in questione tra «repubblica» e «democrazia». Ma Humboldt non sembra prestar fede, o non sembra attribuire particolare importanza a tale distinzione: l'adesione alle idee provenienti dalla Francia sulla questione della pace e della guerra è già sinonimo di «democratismo», un democratismo che «talvolta traspare (*durchblickt*) anche troppo violentemente» e che dunque invano Kant – sembra voler dire il suo critico – cerca di camuffare.

⁸² Il testo del «Moniteur» del 3/1/1796 è riportato in A. PHILONENKO, *L'oeuvre de Kant*, cit., vol. II, pp. 264-5, che riferisce anche della diffusione di Kant in Francia a partire per l'appunto dal saggio *Per la pace perpetua*.

⁸³ Lettera di Humboldt a Schiller del 30/X/1795, riportata da K. VORLÄNDER, *Einleitung* a I. K., *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, Hamburg 1959, p. XL. È probabilmente per ragioni analoghe che Goethe giudica la caratterizzazione delle nazioni contenuta nell'*Antropologia* (dove si celebra, come abbiamo visto, il «contagioso spirito di libertà» dei Francesi e si critica lo «spirito commerciale» e l'«insocievolezza» degli Inglesi) come «superficiale» e poco «liberale»; si veda la lettera di Goethe a C. G. Voigt (Weimar 19/XII/1798) in J. W. v. GOETHE, *Briefe*, a cura di K. R. Mandelkow, Hamburg 1968², vol. II, p. 363. Analoghe preoccupazioni politiche, anche se meno chiaramente espresse, sembrano ispirare le perplessità di interpreti più recenti, come ad esempio F. Medicus, che parla del Kant autore del saggio *Per la pace perpetua* come di un uomo «vecchio, molto vecchio»; cfr. su ciò A. PHILONENKO, *L'oeuvre de Kant*, cit., vol. II, p. 267 e, del medesimo autore, *Kant et le problème de la paix*, ora in A. PH., *Essais sur la philosophie de la guerre*, Paris 1976, p. 31.

5. *Il processo ai regicidi: Kant pubblico ministero o avvocato difensore?*

Ma, forse, l'esempio più clamoroso di crittografia kantiana è il giudizio formulato sull'esecuzione di Luigi XVI. La condanna, pur ridondante di indignazione morale, presenta come dei varchi che lasciano aperta la via se non alla giustificazione del fatto, comunque alla giusta comprensione delle attenuanti. A una rilettura più attenta, la motivazione della condanna dell'«assassino» (MC, VI, 320-4 e 341-2)⁸⁴ sembra più atta a fare appello alla comprensione per i responsabili del crimine che non a sostenere una sentenza inappellabile e definitiva, sul piano giuridico come sul piano morale e storico. Intanto si parla di «esecuzione solenne di un monarca fatta *dal suo popolo*»: il corsivo è di Kant e non è di poco conto. A ghigliottinare Luigi XVI non è stata una banda di assassini assetati di sangue e privi di qualsiasi rappresentatività – come sosteneva la propaganda controrivoluzionaria e come realmente credevano le potenze feudali illuse che bastasse una semplice dimostrazione militare per far crollare un regime privo di effettivo consenso – ma il popolo francese.

Era un potere illegale quello che esercitava il popolo francese? Ci si attenderebbe chiaramente una risposta affermativa, vista la forza e la nettezza con cui si afferma l'illiceità morale e giuridica di ogni forma di ribellione e di violenza contro l'autorità costituita, anche se a essere responsabile del crimine è un intero popolo. Ma ecco che, imprevedibilmente, nella sentenza del giudice emergono argomenti e interrogativi consoni semmai all'arringa dell'avvocato difensore. È proprio vero che il popolo francese abbia strappato il potere con la violenza? E se invece il passaggio del potere dal re all'Assemblea Nazionale fosse stato perfettamente legale? Una domanda paradossale e che potrebbe apparire provocatoria, dato che affaccia l'ipotesi di una rivoluzione, anzi no, di una pacifica riforma

⁸⁴ Salvo indicazione contraria, è a queste pagine che rinviano tutte le citazioni contenute in questo capitoletto.

costituzionale, realizzata col consenso di quello stesso monarca che poi ne sarebbe rimasto vittima.

Eppure Kant procede oltre: «La destituzione di un monarca può anche essere considerata come una spontanea deposizione della corona e una rinuncia al potere con restituzione di esso al popolo, o anche come abdicazione forzata del potere, ma senza che sia fatta violenza all'altissima persona la quale si troverebbe allora ridotta allo stato di semplice privato»; in questo secondo caso, dato che il potere è stato strappato con la forza, si tratta certo di un delitto, a favore del quale però il responsabile può invocare «il pretesto del diritto di necessità (*casus necessitatis*)».

Quale dei due casi è possibile applicare alla Rivoluzione francese? Se nella nota che stiamo esaminando della *Metafisica dei costumi* sembrano ancora esserci diverse perplessità, una risposta ben più chiara viene fornita alcune pagine dopo. «Non appena un capo di Stato in persona (sia esso il re, la nobiltà o tutto il popolo intero, l'unione democratica) si fa rappresentare, allora il popolo riunito non rappresenta più soltanto il sovrano, ma è lui stesso il sovrano; perché in lui (nel popolo) risiede originariamente il potere supremo, da cui devono emanare tutti i diritti degli individui come semplici sudditi (o comunque come servitori dello Stato), e la repubblica una volta stabilita, non ha più bisogno di abbandonare le redini del governo e di rimetterle a quelli che le avevano tenute prima e che potrebbero ora con arbitrio assoluto ridistruggere tutte le nuove istituzioni».

Una volta riunito il popolo, nella persona dei suoi rappresentanti, la repubblica è già istituita, e a essa compete il compito di difendere le nuove istituzioni, che si sono venute così a creare, dall'attacco degli ex-governanti; una volta riunito il popolo, è esso stesso a configurare la nuova legalità repubblicana, mentre la sovversione o il pericolo della sovversione, della sedizione contro l'autorità legittima, è rappresentato dal monarca, meglio dall'ex-monarca. Le cose sono chiare: «Fu dunque un grande errore di giudizio da parte di un potente sovrano del nostro tempo l'aver voluto, per liberarsi dall'imbarazzo causatogli dai grandi debiti pubblici, rimettere al po-

polo la cura di prendere su di sé questo peso e di ripartirlo secondo il proprio beneplacito; perché il potere legislativo fu così consegnato naturalmente al popolo non soltanto per tassare i sudditi, ma anche per sorvegliare il governo, cioè per impedire che questo per dissipazione o per i bisogni della guerra facesse dei nuovi debiti, onde il potere sovrano del monarca scomparve completamente (non fu soltanto semplicemente sospeso) e passò al popolo, alla cui volontà legislatrice fu sottomesso allora il mio e il tuo di ogni suddito».

L'istituzione della repubblica in Francia data ben prima dell'esecuzione di Luigi Capeto che, al momento del processo e della successiva condanna, era un semplice cittadino. (Si tenga presente che, per Kant, un re diventa un «semplice privato» persino quando la sua destituzione sia avvenuta con la forza; a maggior ragione, dunque, quando sia avvenuta in forma in qualche modo consensuale). E, dunque, a emettere ed eseguire la sentenza di morte non solo è stato il popolo, ma un popolo provvisto in quel momento della piena sovranità, con tutti i crismi della legalità.

Dove risiede l'illegalità? Nella pretesa di giudicare «il sovrano per la sua passata amministrazione», ciò che è assurdo, in quanto «tutto ciò ch'egli ha fatto antecedentemente nella qualità di capo supremo dev'essere considerato come fatto in modo esternamente conforme al diritto, e il capo stesso, considerato come fonte delle leggi, non può agire illegalmente». Indipendentemente dalla valutazione politica di merito sull'attività di Luigi XVI, la pretesa di sottoporre a giudizio la sua attività di sovrano è una palese e stridente illegalità. Ma, anche in questo caso, il giudice apparentemente così severo e sdegnato dei giacobini e del popolo francese si trasforma improvvisamente, qua e là, in avvocato difensore: indipendentemente dalle dichiarazioni pubbliche e solenni degli stessi rivoluzionari francesi, chiediamoci se a salire sul patibolo sia stato Luigi XVI o Luigi Capeto, un re giudicato per i presunti «crimini» commessi nell'esercizio delle sue funzioni, o un monarca destituito, quindi un semplice cittadino, giudicato per la sua cospirazione contro la repubblica appena nata.

Non è un problema che poniamo noi, ma un problema

che è Kant stesso a porre, meglio a suggerire tra le righe di un discorso sufficientemente involuto per eludere la sorveglianza della censura, ma non così involuto da non lasciare almeno qualche dubbio nel lettore più attento. Dopo aver affermato la necessità di riconoscere l'ordine costituito, anche se scaturito da una rivoluzione illegale, la *Metafisica dei costumi* così prosegue: «Il monarca spodestato (che sopravvive a quella rivoluzione) non può essere citato in giudizio e tanto meno ancora essere punito per la sua passata amministrazione, quando egli, rientrato nella condizione di semplice cittadino, preferisce la tranquillità sua e dello Stato al rischio di allontanarsi dal paese per tentare, come pretendente, l'avventura di riacquistare il potere sia con una controrivoluzione segretamente promossa, sia con l'assistenza di altre potenze». Si enuncia qui una regola di carattere generale, ma è trasparente il riferimento a quanto era realmente accaduto in Francia: la fuga terminata a Varennes, i complotti della corona, lo scatenamento della guerra civile, l'intervento controrivoluzionario: no, decisamente, Luigi XVI non si era rassegnato a un'esistenza di privato cittadino...

Era dunque giustificato il processo? Nella misura in cui il passaggio dei poteri è avvenuto in modo pacifico si dovrebbe rispondere di sì; ma nella misura invece in cui è stato spodestato da una rivoluzione violenta e quindi illegale (ed è l'interpretazione che qui Kant sembra far valere degli avvenimenti), il re aveva diritto a tentare di riprendere il potere. In questo secondo caso il processo sarebbe dunque da considerare illegale? La risposta non è così semplice. Ci troveremmo in questo caso in una situazione complessa, di doppio potere: da una parte un potere legittimo, ma già in pratica esautorato e dall'altra parte un potere scaturito da un'iniziativa illegale, ma che, in quanto effettivo, ha comunque diritto all'obbedienza dei cittadini. Come valutare l'attività sovversiva e controrivoluzionaria intrapresa dal potere legittimo contro il potere reale? La difficoltà della risposta non può che confermare Kant nella tesi dell'inaccettabilità di qualsiasi rivoluzione che, con la sua violenza contro l'autorità costituita, finisce col creare una situazione d'incertezza legale, in cui non si riesce bene

a individuare neppure la fonte del diritto, una situazione quindi d'anarchia.

Rimane da analizzare la particolare solennità che si è voluto conferire alla pubblica esecuzione di Luigi XVI: è qualcosa di mostruoso, perché in tal modo si proclama ad alta voce il diritto del popolo a giudicare il sovrano, il diritto del popolo quindi al crimine della rivoluzione. Qui la condanna di Kant sembra essere, ed è anche, probabilmente, più netta; e, tuttavia anche in questo caso il filosofo solleva interrogativi capaci, se non di rimettere in discussione, comunque di incrinare quella prima categorica certezza. Forse le cose sono andate diversamente; forse l'esecuzione è stata dettata dal «timore di una vendetta esercitata sul popolo dallo Stato, il quale potrebbe forse rialzarsi» e, in tal caso, la «solennità dell'esecuzione» sarebbe servita solo a «dare all'azione il colore di una punizione, epperò di un atto giuridico», piuttosto che di un'uccisione al di fuori di ogni legalità. Anzi, questa è più di un'ipotesi; si «ha ragione di ammettere» che in ciò risiede il motivo dell'«adesione data a tali esecuzioni»; si sarebbe trattato allora non di un «atto di giustizia penale», ma semplicemente di un «atto di autoconservazione».

Ma, a questo punto siamo noi a doverci porre una domanda: se si prescinde dalle ripetute espressioni di indignazione morale, questa valutazione non ha tuttavia qualcosa in comune con la valutazione che del processo dà Robespierre, allorché, nel sostenere dinanzi alla Convenzione la necessità della condanna e dell'esecuzione di Luigi XVI, dichiara: «Non dovete emettere alcuna sentenza a favore o contro un uomo, ma soltanto una misura di salute pubblica, esercitare un atto di provvidenza nazionale»⁸⁵? L'«autoconservazione», la *Selbsterhaltung* di cui parla il filosofo appare quasi come la traduzione del *salut public* e della *providence nationale* di cui parla il rivoluzionario giacobino⁸⁶.

⁸⁵ Discorso del 3/XII/1792, in *Textes choisis*, cit., vol. II, p. 71 (tr. it. cit., p. 91).

⁸⁶ Un'espressione analoga in Forster che parla di «misura di sicurezza» (*Sicherheitsmassregel*): si veda la lettera alla moglie Therese (Mainz 28/I/1793), in *Werke in...*, cit., vol. IV, p. 828.

Ma torniamo a esaminare il pensiero di Kant. Con l'esecuzione di Luigi XVI ci si è trovati dinanzi a un caso di necessità? Nella nota che qui stiamo esaminando della *Metafisica dei costumi* Kant sembrerebbe negarlo, ch  parla infatti di «pretesto». Ma se si va a rileggere il saggio di qualche anno prima sul rapporto tra teoria e pratica si trova, a spiegazione del caso di necessit , caratterizzato da un «conflitto fra doveri, cio  fra un dovere *assoluto* e un dovere *condizionato* (anche se grande, ma pur sempre condizionato)», un esempio, relegato anche in questo caso in una nota, che fa trasalire: come deve comportarsi un figlio dinanzi al padre che tradisce la patria? Qui Kant non sembra avere dubbi: la denuncia al magistrato, per ripugnante che possa essere,   comunque imposta da una necessit  morale, ch  la sollecitudine filiale verso il padre   s  un dovere e un dovere importante, ma pur sempre «condizionato (che vale in quanto egli non si sia reso colpevole di un reato verso lo Stato» (DC, VIII, 300).   solo un esempio astratto, oppure c'  un riferimento a qualcosa di pi  concreto? Se si tiene presente che colui che si ribella contro la massima autorit  dello Stato e che, «sotto pretesto di abuso di potere», addirittura attenta alla sua persona o alla sua vita, viene paragonato a un «traditore... che tenta di *uccidere la patria*», quindi, in questo senso, a un «*parricida*», sorge allora il sospetto che il padre traditore del proprio paese altri non sia che Luigi XVI.

Del resto, quando Kant afferma che il re violentemente e illegalmente spodestato ha il diritto di tentare di riconquistare il potere, si chiede per  se   lecito per degli Stati stranieri aiutarlo in questa impresa: la risposta viene rinviata al «diritto delle genti», ma sappiamo che, per Kant, non pu  essere che negativa, dato che ogni popolo ha diritto a scegliere liberamente il proprio assetto costituzionale. Ci troviamo dunque proprio dinanzi al conflitto di doveri che configura il caso di necessit : da una parte l'obbligo della lealt  verso un sovrano, peraltro gi  dimissionario o gi  spodestato, dall'altra l'obbligo della difesa dell'indipendenza del proprio paese, anzi di pi , l'obbligo di far rispettare il diritto delle genti. Ma cosa rimane allora dell'indignazione morale che pure trabocca da queste pagine? Certamente la condanna del diritto alla resistenza da

parte del popolo contro il potere sovrano, sancito in alcuni testi costituzionali francesi, e oggettivamente risultante dalla stessa solennità con cui si è proceduto all'esecuzione di Luigi XVI, è netta e inequivocabile. Può darsi che la solennità volesse servire a dare una veste giuridica a un semplice atto di auto-conservazione, ma, oggettivamente, piuttosto di fronteggiare un singolo e determinato caso di necessità, ha finito coll'enunciare «un principio che di necessità renderebbe impossibile lo stesso ricostituirsi di uno Stato rovesciato»: il diritto di resistenza, una volta proclamato, impedisce il consolidamento dello stesso potere rivoluzionario, facendo dipendere l'obbedienza alle leggi dalla valutazione soggettiva del cittadino, e quindi aprendo di fatto le porte all'anarchia. È un «suicidio dello Stato»: la condanna dell'esecuzione pubblica sembra qui essere pronunciata nell'interesse stesso del nuovo potere statale. Ma, a parte questo risultato, non sembrano emergere altre certezze dalla riflessione di Kant.

È da notare inoltre che non c'è neppure piena immedesimazione con le espressioni di esecrazione cui pure si fa abbondantemente ricorso; talvolta il filosofo sembra volersi limitare a riferire e a cercare di spiegare. A proposito dell'ondata di indignazione provocata dall'esecuzione di Luigi XVI (o Luigi Capeto), Kant dichiara di proporsi di «ricercare la spiegazione di tale fenomeno nell'animo umano», quasi che fosse semplicemente lo studioso esterno di un'emozione collettiva così forte. Ancora: il delitto che è costato la vita a Luigi XVI «viene considerato (*wird... angesehen*) come un delitto che rimane eterno e non può mai essere spiato (*crimen immortale, inexplabile*) e sembra (*scheint*) simile a quel peccato che i teologi definiscono (*nennen*) tale che non può mai essere perdonato né in questo mondo né nell'altro». Il nostro corsivo intende richiamare l'attenzione sull'accavallarsi di espressioni più atte a marcare una presa di distanza che un'immedesimazione col giudizio corrente. Che ci sia una ombra d'ironia nel riferimento ai teologi?

In occasione dell'esecuzione di Luigi XVI la «*Berlinische Monatsschrift*» aveva pubblicato ampi estratti della predica pronunciata da un pastore, tutta dichiaratamente percorsa da

un «brivido d'orrore» (*Schaudern*) per il crimine che era stato consumato (bm, 1793, XXI, 203). Di «brivido d'orrore» (*Schaudern*) parla anche la nota della *Metafisica dei costumi*, ma per interrogarsi subito dopo sull'origine di questo «sentimento» provocato da un crimine considerato come inespugnabile dai teologi. La predica riportata dalla «*Berlinische Monatsschrift*» proseguiva evocando l'immagine di un «Dio giudicante che può tacere per qualche tempo sull'empietà dello scellerato (*Frevel des Ruchlosen*) ma che poi immancabilmente lo ripaga così come si merita». È a questo teologo che allude Kant? Se così fosse, il filosofo non poteva certo condividere l'analisi di un pastore che attribuiva la responsabilità di tutto a «pochi criminali» (bm, 1793, XXI, 202-3).

C'è da aggiungere che sempre la rivista berlinese, come abbiamo accennato all'inizio del nostro lavoro, aveva pubblicato due interventi contro la tesi, contenuta anche in un discorso attribuito nientemeno che a Pio VI, secondo cui c'era una linea di continuità tra la Riforma e l'esecuzione di Luigi XVI. In realtà – osservava la «*Berlinische Monatsschrift*» – il papato e la Chiesa cattolica approfittavano dei tragici avvenimenti in Francia per riattizzare l'odio e l'intolleranza contro i protestanti, ché, sempre dal punto di vista del papato e della Chiesa cattolica, «l'eresia, e cioè il non-cattolicesimo, è l'unico peccato che non si può perdonare» (*die einzige nicht zu vergebende Sünde*) (bm, 1794, XXIII, 597). Anche questa è un'espressione che fa trasalire, ché essa fa subito pensare alla nota della *Metafisica dei costumi*. È difficile pensare che l'opinione di Kant coincidesse con quella, se non di Pio VI, comunque dell'oltranzismo clericale; è difficile pensare che l'autore della *Religione entro i limiti della sola ragione* si identificasse totalmente con «teologi» interessati soltanto a demonizzare, nel senso talvolta letterale del termine, i protagonisti della Rivoluzione francese.

Sta di fatto che, per quanto riguarda questo mondo e per quanto era in suo potere, Kant il crimine in questione l'aveva già ampiamente perdonato, dato che si rifiutava di rimettere in discussione il nuovo potere rivoluzionario e anzi condannava con forza sia l'agitazione sediziosa di emigrati e aristocratici,

sia, a maggior ragione, l'intervento controrivoluzionario delle potenze feudali.

Un'ultima annotazione: l'esecuzione di Luigi XVI viene accostata a quella di Carlo I: un dettaglio senza particolare significato, oppure invece il riferimento malizioso al fatto che anche il paese-guida delle coalizioni antifrancesi, il paese alla cui storia e alla cui costituzione si richiamavano i teorici della reazione, si era esso stesso macchiato di quel delitto che i «teologi», anzi le corti e il mondo feudale nel suo complesso, si ostinavano a considerare «inespiabile» soltanto per la Francia? È un fatto però che Kant fa ricorso a un argomento molto diffuso nella propaganda rivoluzionaria: «Dal tempo di Carlo I di Inghilterra» – scrive Forster nella primavera del 1792, quindi molto prima dell'esecuzione di Luigi XVI – «un gran numero di monarchi è stato ucciso o ha subito attentati...; eppure, i miserabili sicofanti continuano a gridare contro il popolo» francese e i rivoluzionari in genere⁸⁷. E, a proposito di Carlo I, non è Kant ammiratore, come abbiamo visto, di quel Milton che non solo aveva celebrato la rivoluzione in Inghilterra, ma si era anche impegnato in una puntigliosa giustificazione dell'esecuzione dello stesso Carlo I?⁸⁸

Può essere utile a questo punto leggere la presa di posizione di un democratico tedesco, per confrontarla con quella di Kant. Ecco i punti principali dell'argomentazione di F. Ch. Laukhard a proposito del processo e della condanna di Luigi XVI. 1) «La Convenzione nazionale rappresentava effettivamente tutta la nazione, e aveva quindi il diritto di legiferare senza consultare nessuno, nemmeno il re. La legge secondo cui il popolo, rappresentato dall'Assemblea Nazionale, poteva cambiare la forma di governo, era stata riconosciuta e sancita dallo stesso re. *Da quel momento la sovranità del re era cessata*». Con il nostro corsivo abbiamo voluto evidenziare la totale concordanza con la posizione a tale proposito assunta da

⁸⁷ Lettera a Heyne (Mainz 14/IV, 1792), in *Werke in...*, cit., vol. IV, p. 702 (tr. it. cit., p. 185).

⁸⁸ Cfr. M. PRAZ, *Storia della letteratura inglese*, Firenze 1960, pp. 275-6.

Kant. 2) «Assoldando gli emigrati ribelli, come lo si accusava, con i fondi del bilancio, o intrattenendo intese coi nemici della nazione», Luigi XVI «ha violato per primo il patto nazionale, decadendo automaticamente dalle prerogative che quel patto gli riconosceva, e assumendo la responsabilità delle sue azioni illegali di fronte alla nazione come il peggiore spergiuro e reo di alto tradimento. Ne consegue chiaramente che Luigi XVI doveva esser deferito al tribunale dell'Assemblea Nazionale...». Che fosse del tutto legittimo chiamare a rispondere delle sue azioni un privato cittadino com'era ormai Luigi Capeto, è anche l'opinione di Kant. 3) «La questione se in generale un popolo possa giustiziare il suo sovrano non sembra essere stata un problema nemmeno al tempo del dispotismo degli imperatori romani (...) Insomma, tanto la storia quanto il buon senso insegnano che in ogni governo di uomini che si regga sulla giustizia e sulle leggi, il governante deve restar responsabile dei suoi atti di fronte ai sudditi»⁸⁹. È l'unico punto di reale divergenza rispetto a Kant, per il quale, come abbiamo visto, una cosa era giudicare e condannare Luigi Capeto, per i crimini commessi da privato cittadino, un'altra cosa era giudicare e condannare Luigi XVI o un qualsiasi altro sovrano, per i crimini o gli errori commessi nell'esercizio di un potere che, fino all'instaurazione di un nuovo ordine, continua a essere legittimo.

6. Riforma dall'alto e responsabilità del potere

Giunti a questo punto, è possibile e necessario procedere alla rimozione di un altro equivoco che pesa sulla comprensione del filosofo oggetto di questa ricerca. «In quale ordine» ci si può attendere «il progresso verso il meglio»? – si chiede Kant. Ed «ecco la risposta: non dal corso delle cose dal basso all'alto, ma dall'alto al basso» (C, VII, 92).

Generalmente si è sottolineato in questa risposta l'aspetto

⁸⁹ Magister F. Chr. Laukhard's Leben und Schicksale. Von ihm selbst beschrieben, 1797, tr. it. in N. MERKER, *Alle origini...*, cit., p. 184.

della presa di distanza da qualsiasi prospettiva rivoluzionaria in Germania. Ma in realtà essa mira soprattutto a smascherare l'ideologia, cara alla reazione feudale, che faceva dipendere il mutamento della situazione oggettiva dal mutamento della coscienza del singolo o che comunque svalutava l'importanza della trasformazione delle istituzioni politiche.

In Kant la contrapposizione «dall'alto» o «dal basso» non corrisponde meccanicamente alla contrapposizione «riforma» o «rivoluzione». Abbiamo già visto l'interpretazione della Rivoluzione francese come di una riforma dall'alto; il saggio *Per la pace perpetua* dichiara che è meglio tollerare per qualche tempo una costituzione difettosa o ingiusta piuttosto che precipitare nell'anarchia a causa di una «riforma precipitosa» (*über-eilte Reform*) (PP, VIII, 373 nota), che sta qui evidentemente per «rivoluzione». In ogni caso, per «riforma» Kant non intende affatto un aggiustamento superficiale di istituzioni decrepite, ma un cambiamento radicale e profondo. Anzi, c'è una precisa polemica contro il «riformismo» spicciolo: «Riformare mediante principi non è rattoppare lo Stato» (XXIII, 162).

Per comprendere meglio il senso della posizione di Kant, è bene confrontarla con quella dei teorici della reazione. «Il bene dei popoli» – dichiara Gentz – «non è legato esclusivamente a nessuna forma di governo», a nessuna «costituzione statale»⁹⁰. Contro il «fanatismo politico, questa terribile malattia dei popoli», che in ultima analisi risiede nell'assolutizzazione della sfera politica, Gentz raccomanda come rimedio «l'indifferenza (*Indifferentismus*) della ragione nei confronti della politica»⁹¹. Kant invece dichiara esplicitamente: «Quel che è importante non è un buon governo, ma un buon modo di governare» (XV, 630). Illumina sul senso di questa dichiarazione una nota contenuta nel saggio *Per la pace perpetua*, e che è esplicitamente rivolta contro i teorici della reazione e contro Mallet du Pan in particolare: l'attenzione – sottolinea Kant – dev'essere rivolta non alla qualità degli individui

⁹⁰ Si veda l'*Einleitung* alla traduzione tedesca delle *Reflections on the Revolution in France* del Burke, in F.v. GENTZ, *A. Schr.*, cit., vol. I, p. 9.

⁹¹ *Ueber die politische Freiheit*, in A. W., cit., vol. II, pp. 27-9.

che governano – la storia dimostra che persino monarchi eccellenti hanno poi come successori tiranni sanguinari – ma al «modo di governare», alla «costituzione politica» (*Staatsverfassung*) (PP, VIII, 353 nota). Il problema è politico e investe le istituzioni, non riguarda in primo luogo gli individui e la loro privata moralità. Se Gentz raccomandava l'«indifferenzismo», Kant sottolineava la necessità di una partecipazione attiva e consapevole al dibattito politico.

Persino personalità che avevano guardato con iniziale simpatia alla Rivoluzione francese, una volta che si ritraggono inorridite dai suoi «eccessi», finiscono coll'esprimere un'ideologia intimistica. Così, secondo Wieland, bisogna smetterla di attribuire «una così grande importanza» alla «costituzione di uno Stato», ché «la condizione della felicità è in nostro potere», risiede cioè nel miglioramento intellettuale e morale dell'individuo: «quel che conta non è la costituzione, non è la forma monarchica o popolare del governo, ma la configurazione della testa e del cuore, il modo di pensare, i sentimenti e i costumi degli abitanti di uno Stato». Pertanto, se veramente si vuol far progredire l'umanità, «la riforma deve iniziare non dalla forma di governo e di costituzione, ma dai singoli uomini»⁹². Data questa premessa, ogni miglioramento delle sorti della collettività, e tanto più del singolo individuo, non può che essere affidato, in ultima analisi, all'individuo stesso.

Contro tale ideologia Kant procede a una polemica esplicita: «Il bene nel mondo (il bene cosmopolitico) deve iniziare dall'educazione del soggetto, cioè dal popolo, o dal governo che innanzi tutto migliora se medesimo?» La risposta è chiara: bisogna iniziare dall'alto (XXIII, 140). A questo proposito viene denunciata l'impotenza della morale; mediante la morale «non si combina un bel nulla» (XXIII, 135). Contro coloro che ritenevano l'uomo troppo malvagio perché potesse adattarsi a una costituzione fondata sulla libertà, Kant scrive: «Il problema della costituzione di uno Stato è risolvibile, per quanto l'espressione possa sembrare dura, anche da un popolo di diavoli, purché siano dotati di intelligenza»; il problema

⁹² *Ueber die Robespierreische Constitution...*, cit., p. 348-351, *passim*.

in questione non va comunque confuso con quello di «migliorare moralmente gli uomini» (PP, VIII, 366).

L'interiore perfezionamento morale è così poco il presupposto del progresso delle istituzioni politiche, che, semmai, è quest'ultimo la condizione e il presupposto del primo: non dalla «moralità interiore ci si può attendere la buona costituzione dello Stato: anzi è soprattutto da una buona costituzione dello Stato che c'è da aspettarsi la buona educazione morale di un popolo» (PP, VIII, 366). «Si deve preliminarmente sopprimere l'ingiustizia, perché si possa essere virtuosi» e «ogni virtù è impossibile senza questa decisione» (XX, 151).

Già molti anni prima Kant aveva dichiarato: «È vano attendersi questa salvezza del genere umano da un graduale miglioramento delle scuole (*allmähliche Schulverbesserung*). Devono essere rifatte (*umgeschafft*) perché possa scaturirne qualcosa di buono: infatti, nel loro ordinamento originario, sono manchevoli, e gli stessi maestri devono ricevere una nuova formazione. E ciò può essere il risultato non di una lenta riforma (*Reform*), ma di una rapida rivoluzione» (*Revolution*)⁹³ È necessario a questo proposito sottolineare due punti di notevole importanza. In primo luogo è da notare come il rigorismo morale di Kant non è la celebrazione di una virtù astrattamente privata, non è una vicenda che si consumi in una dimensione meramente interiore. In secondo luogo, l'insistenza sulla necessità di procedere dall'alto per trasformare le istituzioni politiche sfocia, almeno in alcuni momenti, non nella celebrazione del gradualismo, ma della rivoluzione. Dire che bisogna procedere dall'alto significa dunque privilegiare il momento politico rispetto a quello morale, l'oggettività delle istituzioni rispetto all'intimità della coscienza privata.

È in questo quadro che bisogna pure collocare la polemica con Schiller. Quest'ultimo, proprio a partire dall'orrore provato per la «selvaggia olocrazia», per il «brutale dispotismo delle classi inferiori» che vede scatenarsi in Francia,

⁹³ *Aufsätze das Philantropin betreffend*, 1776-1777 (II, 449). È stato giustamente notato che Kant teorizza «il primato della politica»: cfr. P. SALVUCCI, *L'uomo di Kant*, Urbino 1975², pp. 495-6.

comincia ad attendersi la liberazione dell'uomo non più dalla trasformazione delle istituzioni politiche, ma dall'arte, dall'educazione estetica, e prende quindi a criticare Kant, cui rimprovera una inammissibile svalutazione della sensibilità, e pertanto del momento estetico, rispetto alla ragione.

Sulla motivazione politica di questa celebrazione dell'arte, che data già a partire dal saggio *Ueber Anmut und Würde*, risulta illuminante una lettera a esso contemporanea: proprio perché è da considerare fallito il tentativo di istituire una «monarchia della ragione», di «affidare la legislazione politica alla ragione», proprio perché non è più lecito attendersi una «rigenerazione in campo politico» (*Regeneration im Politischen*), è necessario dedicare un'attenzione tutta nuova alle «Muse»; naufragata in un'orribile esperienza la speranza di realizzare la «libertà politica» (*bürgerliche Freiheit*), mediante la trasformazione della vita associata, è necessario pensare alla libertà «umana»; e dunque bisogna rendersi conto che «ogni riforma che voglia avere solidità deve partire dal modo di pensare», bisogna rendersi conto che non l'esteriore configurazione della «costituzione», ma il modo di pensare e di sentire dell'uomo è la cosa essenziale⁹⁴.

Piuttosto che sulla trasformazione delle istituzioni politiche mediante terribili sconvolgimenti, è preferibile puntare

⁹⁴ *Ueber Anmut und Würde*, 1793, in *Schillers Werke, vollständige Ausgabe in fünfzehn Teilen*, a cura di A. Kutscher, Berlin-Leipzig s.d., vol. XII, pp. 410-1; e lettera al duca F. Ch. Augustenburg del 13/VII/1793, in *Die deutsche Literatur. Texte und Zeugnisse*, vol. V, 2, a cura di H. E. Hass, München 1966, pp. 1539-41; com'è noto, questi temi saranno poi sviluppati nella presentazione della rivista «Die Horen», dove Schiller lamenta che «le Muse e le Grazie» siano messe in fuga dal «demone implacabile della critica delle istituzioni politiche» (*allverfolgender Dämon der Staatskritik*), dalla «lotta delle opinioni e degli interessi politici», dallo «spirito di partito» (cfr. «Die Horen», Tübingen 1795, ristampa anastatica Darmstadt 1959, vol. I, pp. III-IV) e, più ampiamente, nelle *Lettere sulla educazione estetica dell'uomo*, dove, con chiarezza ancora maggiore, Schiller contesta che «il grande destino dell'umanità» si decida sulla «scena politica» (si veda la seconda lettera). È la presenza di questo tema che spiega l'entusiasmo subito manifestato dal Gentz, e di cui riferisce una lettera di Goethe a Schiller del 16/IX/1795, in *Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, cit., vol. I, p. 139.

sulla pacifica trasformazione dell'uomo mediante l'arte. È contro questa argomentazione che deve intendersi rivolta la dichiarazione di Kant – la polemica è per l'appunto con Schiller – secondo cui «la virtù» è in realtà «benefattrice più di tutto ciò che la natura e l'arte possono produrre nel mondo». La virtù di cui qui si parla non ha certo una dimensione meramente privata, ma è la ragione che seguendo principi universali, si sforza di informare di sé la realtà, il mondo politico: non si dimentichi che in quel momento, in Francia, la «virtù» era una parola d'ordine rivoluzionaria che accompagnava e stimolava la lotta contro la corruzione dell'*ancien régime* e il lusso e la snervatezza della stessa alta borghesia disposta al compromesso con le vecchie classi dominanti.

È che Kant non abbia di vista la moralità privata è dimostrato anche dalla celebrazione che immediatamente segue del «quadro superbo della umanità rappresentata sotto la forma della virtù...». In quello stesso periodo di tempo, Hölderlin, nell'*Inno alla libertà*, sul fronte della lotta contro i tiranni e i loro servi, vedeva «sventolare innumerevoli bandiere superbe della virtù» (*Tugend*) e si augurava di assaporare «il piacere della vittoria della virtù» (*Tugend*)⁹⁵.

Se Schiller alla devastazione rovinosa che vede scaturire dalla rivoluzione politica contrappone l'opera autenticamente rigeneratrice dell'arte, Kant osserva invece che «solamente dopo aver domato dei mostri, Ercole diviene *Musagete*», mentre «dinanzi a tale fatica queste buone sorelle» che sono le Grazie – si noti l'ironia che pervade il passo – «si ritraggono inorridite»⁹⁶. La celebrazione della bellezza e dell'arte, cui ricorreva Schiller, era solo un'evasione dalla fatica, certo tutt'altro che affascinante sul piano estetico, ma sola veramente produttiva, di trasformazione della realtà politica. In quello stesso periodo di tempo, il giacobino tedesco Forster, che molto probabilmente aveva già letto il testo di Schiller, ma non aveva ancora

⁹⁵ *Hymne an die Freiheit e Das Schicksal*, in *Sämtliche Werke und Briefe*, cit., vol. I, p. 145 e 169.

⁹⁶ Com'è noto, la polemica con Schiller è consegnata a una nota aggiunta nella seconda edizione della *Religione* (cfr. R, VI, 23-4 nota).

potuto leggere la replica di Kant, scriveva che bisognava avere una forza di carattere tale da non perdere mai di vista quello che di buono la rivoluzione andava producendo dal punto di vista del progresso dell'umanità, e questo anche quando «l'imprevedibile fiume della rivoluzione» scaraventava lontano da sé «la grazia e la bellezza» (*das Liebliche, Schöne*)⁹⁷. Se Schiller, dinanzi al Terrore, rimetteva in discussione quel primato della politica che aveva costituito la tendenza dominante negli intellettuali tedeschi nel momento di più fervido entusiasmo provocato dalla Rivoluzione francese, non solo il giacobino Forster, ma anche Kant si rifiuta di seguirlo su questa strada.

Possiamo ora tornare al *Conflitto delle facoltà* per renderci conto che l'insistenza sulla necessità di procedere dall'alto nel rinnovamento delle istituzioni politiche non solo ha come bersaglio polemico l'ideologia della reazione feudale, ma contiene anche dubbi pesanti sulla capacità delle corti tedesche di avviare un programma riformatore. Si sostiene che il rinnovamento debba iniziare dall'«educazione della gioventù», prima in seno alla famiglia e poi nella scuola. Ma, a parte le difficoltà di realizzare un'istruzione su larga scala, stante il fatto che sul bilancio statale gravano le spese di guerra (e di una guerra ingiusta), occorrerebbe in ogni caso «un piano preordinato dal sovrano e secondo le sue vedute». In altre parole, il primo a dover impartire un'adeguata educazione dovrebbe essere proprio il sovrano. Ma subito si pone un problema: chi educerà gli educatori? Problema tanto più drammatico, per il fatto che anche sugli educatori, come su tutti gli uomini pesa «l'infermità della natura umana». Non resta allora che «riporre la speranza di progresso in una sapienza che viene dall'alto (che si chiama Provvidenza quando è a noi invisibile)». Allora, la rivoluzione è da escludere, almeno per quanto riguarda la Germania, ma la possibilità di un progresso basato su una pacifica evoluzione, e cioè mediante riforme dall'alto, resta affidata in ultima analisi alla... Provvidenza! (C, VII, 92-3).

⁹⁷ Si veda la lettera a L. F. Huber del 15/XI/1793, in *Werke in...*, cit., vol. IV, p. 933.

Il tema in questione ritorna anche nella *Pädagogia*, e sempre con una nota di ambiguità. «Di dove deve scaturire il miglioramento della situazione del mondo? Dai principi o dai sudditi? Dal fatto che questi ultimi intanto migliorino per proprio conto, andando incontro a mezza strada a un buon governo?». No, la risposta è chiara: la responsabilità compete a coloro che detengono il potere politico, e non ha senso volerla scaricare, anche parzialmente, su coloro che di tale situazione subiscono solo il peso. La riforma deve dunque procedere dall'alto; ma qui iniziano le difficoltà (e anche l'ambiguità di Kant). Bisogna cominciare con l'educare coloro che sono poi destinati a occupare il trono, ma perché ci sia qualche possibilità di successo, bisogna smetterla con la pratica per cui ai principi, già nella loro giovinezza, nessuno oppone resistenza (*widerstehen*). I principi devono essere educati, ma non «dai loro simili», ma da qualcuno dei loro sudditi.

Questa dichiarazione esprime solo l'esigenza che il precettore sia di estrazione non nobiliare? In ogni caso, persino tale obbiettivo, date le condizioni oggettive, si presenta di difficile realizzazione. Non si può contare sulla «cooperazione» (*Zutun*) dei principi, i quali non sono interessati al «miglioramento del mondo» (*Weltbeste*); anzi, «c'è ancora qualche grande (*mancher Grosse*) che vede il popolo quasi come una componente del proprio patrimonio (*Naturreich*) e si preoccupa quindi solo della sua riproduzione. Tutt'al più esige una qualche abilità, ma solo per utilizzare ancora meglio i sudditi come strumento per i propri piani».

E allora? Resta la possibilità che l'obbiettivo in questione si cerchi di raggiungerlo mediante gli sforzi di «persone private». Ma sulla percorribilità di tale via, Kant deve nutrire seri dubbi, se sente il bisogno di dichiarare: «Il bene possiamo attendercelo dall'alto, solo nel caso che lì l'educazione sia la migliore». Un alone di ambiguità e di reticenza sembra avvolgere tutto il passo che stiamo analizzando. Che cosa significa poi l'affermazione, secondo cui il «piano educativo» deve essere predisposto *kosmopolitisch*?⁹⁸. Significa forse guardare

⁹⁸ Ueber Pädagogik (Ak, IX, 447-9, *passim*).

fuori della Germania, guardare alla Francia e alla sua rivoluzione?

Per concludere su tale questione, può essere interessante vedere come un discepolo di Kant interpreta il processo di «riforme dall'alto»: indipendentemente dalla forma istituzionale di Stato di fatto esistente, il sovrano fa valere «il principio del repubblicanesimo», ciò che si verifica quando «le leggi non sono null'altro che decisioni possibili dell'universale volontà popolare». A questo punto la repubblica è di fatto realizzata, se non «nella lettera», comunque «nello spirito». E tuttavia il processo non è ancora concluso, ch , una volta messo in moto il meccanismo di «riforma», «le vecchie forme empiriche e statutarie» si dissolvono «gradualmente» nella costituzione «originariamente razionale», nell'«unica costituzione compiutamente legale» (*einzig – vollkommen – rechtliche Verfassung*)⁹⁹. Ma il processo di «riforme dall'alto» cos  celebrato non   in realt  il processo rivoluzionario sviluppatosi in Francia, cos  almeno come si era svolto agli occhi di Kant? Luigi XVI convoca gli Stati generali: a partire da questo momento il corpo legislativo esercita il potere, e in modo irreversibile; la repubblica   gi  realizzata «nello spirito», ma di l  a poco – il processo riformatore non si arresta – lo sar  anche «nella lettera». E tutto in modo perfettamente legale.

Certo da questo quadro sono rimossi i movimenti di piazza, l'elemento «democratico» condannato da Kant, come dal suo discepolo. E tuttavia   chiaro che la «riforma dall'alto» qui vagheggiata   qualcosa di ben pi  radicale di quanto lasci supporre la cauta formulazione linguistica.

⁹⁹ J. H. TIEFTRUNK, *Philosophische Untersuchungen  ber das privat- und  ffentliche Recht zur Erl uterung und Beurteilung der metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre vom Herrn Prof. Imm. Kant, Halle 1798, in Von der st ndischen...*, cit., pp. 371-3.

fuori della Germania, guardare alla Francia e alla sua rivoluzione?

Per concludere su tale questione, può essere interessante vedere come un discepolo di Kant interpreta il processo di «riforme dall'alto»: indipendentemente dalla forma istituzionale di Stato di fatto esistente, il sovrano fa valere «il principio del repubblicanesimo», ciò che si verifica quando «le leggi non sono null'altro che decisioni possibili dell'universale volontà popolare». A questo punto la repubblica è di fatto realizzata, se non «nella lettera», comunque «nello spirito». E tuttavia il processo non è ancora concluso, ché, una volta messo in moto il meccanismo di «riforma», «le vecchie forme empiriche e statutarie» si dissolvono «gradualmente» nella costituzione «originariamente razionale», nell'«unica costituzione compiutamente legale» (*einzig – vollkommen – rechtliche Verfassung*)⁹⁹. Ma il processo di «riforme dall'alto» così celebrato non è in realtà il processo rivoluzionario sviluppatosi in Francia, così almeno come si era svolto agli occhi di Kant? Luigi XVI convoca gli Stati generali: a partire da questo momento il corpo legislativo esercita il potere, e in modo irreversibile; la repubblica è già realizzata «nello spirito», ma di lì a poco – il processo riformatore non si arresta – lo sarà anche «nella lettera». E tutto in modo perfettamente legale.

Certo da questo quadro sono rimossi i movimenti di piazza, l'elemento «democratico» condannato da Kant, come dal suo discepolo. E tuttavia è chiaro che la «riforma dall'alto» qui vagheggiata è qualcosa di ben più radicale di quanto lasci supporre la cauta formulazione linguistica.

⁹⁹ J. H. TIEFTRUNK, *Philosophische Untersuchungen über das privat- und öffentliche Recht zur Erläuterung und Beurteilung der metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre vom Herrn Prof. Imm. Kant*, Halle 1798, in *Von der ständischen...*, cit., pp. 371-3.

IV

KANT SEGRETO?

1. *Censura, autocensura, dissimulazione*

Nel 1766 Kant scriveva a Mendelssohn: «Invero io penso con la più ferma convinzione e con mia grande soddisfazione molte cose che non avrò mai il coraggio di dire, ma giammai dirò qualcosa che non penso» (L, X, 69). Non è il pensiero solo di Kant. Molti anni più tardi, la regola di condotta per cui è meglio non pronunciare ad alta voce «una verità... che può essere facilmente strumentalizzata» e per cui «il saggio non può dire ciò che è meglio tacere», questa regola viene ricordata da uno dei due protagonisti dei *Dialoghi per massoni* di Lessing, non a caso l'autore attorno a cui, dopo la morte, si scatenerà la polemica sul suo presunto, e fino all'ultimo dissimulato ateismo o panteismo¹. Tacere o rivelare solo parzialmente il proprio pensiero era dunque una diffusa regola imposta dalle circostanze. Anzi, fa parte in qualche modo della buona educazione. Un galateo pubblicato nel 1788 e diventato rapidamente un *bestseller*, conteneva fra l'altro due capitoletti dal titolo significativo: «Non essere troppo schietto» (*offenherzig*) e «Non trasmettere alcuna notizia da una casa all'altra»².

¹ Ernst and Falk. *Gespräche für Freimaurer*, in G. E. LESSING, *Gesammelte Werke*, vol. IX, Leipzig 1856, pp. 345-356; sulla polemica in questione e sulle accuse rivolte a Lessing di dissimulazione, e anche di simulazione, si veda V. VERRA, *F. H. Jacobi...*, cit., pp. 69-101.

² A.v. KNIGGE, *Ueber den Umgang mit Menschen*, Hannover 1788 (ristampa anastatica München s.d.), p. 9, pp. 46-7 e p. 50. Dopo lo scoppio della Rivoluzione francese, Knigge si schiera su posizioni democra-

In Goethe vediamo Faust rispondere in questi termini alla celebrazione che del sapere fa il suo discepolo: «Già, quello che si chiama sapere. A chi è permesso chiamar le cose con il loro nome? I pochi che ne capirono qualche cosa, e abbastanza ingenui, non frenarono l'empito del loro cuore e rivelarono alla folla i loro sentimenti e le loro visioni li hanno sempre messi in croce o sopra un rogo»³. È un tema che ritorna continuamente anche nella corrispondenza del poeta, il quale non a caso si definisce un *ehrer Schweiger*, un taciturno a tutta prova. Quella del «silenzio nei confronti del mondo intero» è sì una regola già consigliata dai «saggi dell'antichità», ma è anche una regola di un'attualità tutta particolare in una situazione che vede le autorità costituite profondamente diffidenti «nei confronti dei loro intellettuali» (*Schriftsteller*). È a partire da tale situazione che si possono comprendere espressioni come questa: «Se devo essere sincero, allora sono costretto a confessare...» (*Soll ich aufrichtig sein, so muss ich bekennen*). E ancora: «Purtroppo si è costretti il più delle volte ad ammutolire...»⁴.

Nell'ultima lettera da noi esaminata – siamo nell'estate del 1794 – Goethe sente il bisogno di aggiungere l'assicurazione che nelle sue «opinioni» e «intenzioni» è assente qualsiasi cosa «di cui un bravo tedesco possa vergognarsi». Era scoppiata la Rivoluzione francese ed era in corso l'intervento armato delle potenze feudali nell'ambito di una guerra che vedeva i Tedeschi impegnati in prima fila. L'assicurazione cadeva in un momento quanto mai opportuno. Nel frattempo, la situazione degli intellettuali in Germania è nettamente peggiorata. Quanto avviene a Parigi è la dimostrazione per le corti tedesche di come possa essere pericoloso lasciar diffondersi liberamente

che, diventando uno dei bersagli preferiti della pubblicistica contro-rivoluzionaria: cfr. N. MERKER, *Alle origini...*, cit., p. 144 e sgg.

³ Citiamo il *Faust* (vv. 588-593) nella traduzione di G. V. Amoretti; il brano si trova già nell'*Urfaust*.

⁴ Lettere a J. C. Lavater (fine dicembre 1783, a J. Ch. Kestner (28/IX/1777) e a H. Ch. Gagern (agosto-settembre 1794), in *Briefe*, cit., vol. I, p. 433 e p. 238 e vol. II, p. 184. Ma il tema in questione sembra percorrere un po' tutta la corrispondenza di Goethe.

una cultura sovversiva o comunque poco rispettosa del trono e dell'altare. A partire da questo momento gli intellettuali tedeschi più avanzati si trovano a operare in una situazione ben diversa rispetto a quella degli illuministi francesi, non solo per il fatto di non avere alle spalle una base sociale sufficientemente larga, un ceto sufficientemente esteso e solido, ma anche per il fatto che le vicende d'Oltretreno hanno ormai suonato l'allarme, e quale allarme, per la classe dominante in Germania. Sono gli anni in cui Kant amaramente constata che, almeno per quanto riguarda certi argomenti-tabù, non è possibile «pensare ad alta voce» (L, XI, 327; la lettera è del 24/II/1792), e in cui confessa che continua a riflettere al fine di chiarire a se medesimo quello che pensa, ma guardandosi bene al tempo stesso da qualsiasi «comunicazione fuori di me» (*Mitteilung ausser mir*) (L, XII, 37; è una lettera del 14/VIII/1795).

«Pensare ad alta voce» (*laut denken*): la medesima preoccupazione e la medesima espressione che abbiamo visto in Kant, la ritroviamo, sempre nel 1792, anche in Wieland⁵, il quale poi così prosegue: «Gli intellettuali cosmopoliti» (*kosmopolitische Schriftsteller*) – si tratta in pratica degli intellettuali che seguivano con simpatia il processo rivoluzionario al di là del Reno – «dovrebbero avere il loro segreto così come da parte loro l'hanno sempre avuto i governi e i gabinetti»⁶.

Ma torniamo a Kant. Dopo il pressante intervento delle autorità prussiane (1 ottobre 1794) che l'ammonivano a non proseguire ulteriormente nell'opera di «deformazione e denigrazione di alcune dottrine capitali e fondamentali della Sacra Scrittura e del Cristianesimo», il filosofo traeva questa conclusione: «Ritrattare e rinnegare la propria convinzione interiore è viltà; ma tacere in un caso come questo è dovere di suddito; e se tutto ciò che si dice deve essere vero, non è tuttavia un dovere dire pubblicamente ogni verità» (XII, 380)⁷.

⁵ *Sendschreiben...*, cit., p. 149.

⁶ *Zusatz Wieland's...*, cit., pp. 190-1.

⁷ Su tutta la vicenda si veda K. VORLÄNDER, *Immanuel Kants Leben*, Leipzig 1911, p. 183 e sgg.

Già mentre si addensava la tempesta sul suo capo, Kant aveva scritto di non essere preoccupato nel caso che le autorità gli avessero proibito di «far conoscere per intero i propri principi»: è quello – dichiarava – «che io ho fatto sin qui (e la cosa non mi dispiace per nulla)» (L, XI, 501); lettera a Biester del 18/V/1794). A meno di dieci anni dalla sua morte, il filosofo confessa di non aver ancora potuto esprimere fino in fondo il proprio pensiero. Una censura al tempo stesso occhiuta e otusa costringeva a una sorta di dissimulazione anche il teorizzatore dell'imperativo categorico, di una legge morale che, secondo le interpretazioni correnti, a causa della sua purezza e incondizionatezza, dovrebbe rifuggire da qualsiasi considerazione o patteggiamento di natura empirica.

È significativo che, anche quando ribadisce l'incondizionatezza dell'imperativo della veridicità, Kant si lascia aperta, in qualche modo, una via d'uscita. Sì, non c'è circostanza che possa giustificare il ricorso alla menzogna, e tuttavia una verità che rischi di essere pericolosa va detta obbligatoriamente solo quando non se ne può «eludere la confessione» e per quanto riguarda le «dichiarazioni» cui è impossibile sottrarsi: anche un principio assoluto, nel momento in cui si passa alla sua applicazione ai casi concreti, apre un problema «politico»⁸. Il rigore morale non esclude l'accortezza politica. Il precetto della morale: «Siate semplici come colombe» può ben accordarsi col precetto della politica «Siate prudenti come serpenti» (PP, VIII, 370). Proprio per questo motivo, Kant dichiara che ricorrere al giuramento, servirsi di esso come di uno «strumento per estorcere la veridicità» (*Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit*) è una forma di *tortura spiritualis*⁹.

Sono significative a questo proposito le parole che Nicolai mette in bocca a un kantiano impegnato in un immaginario colloquio-contraddittorio col redivivo Wolff, il quale ultimo lo sta interrogando sui reali motivi per cui Kant respingeva il ricorso

⁸ *Ueber ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, 1797 (VIII, 428).

⁹ *Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, 1791 (VIII, 268, nota).

al giuramento: «Con le Sue eterne domande su motivi, che si ritiene meglio tacere, Lei vuole introdurre una costrizione spirituale (*tortura spiritualis*), cui ai giorni nostri non vorrà sottoporsi nessun filosofo, soprattutto se si occupa di *religione* e di *politica*» (*Staatsrecht*)¹⁰. Nella coscienza del tempo era diventato una sorta di luogo comune l'atteggiamento sfuggente, s'intende dinanzi all'incalzante inquisizione del potere, degli intellettuali e soprattutto dei seguaci della filosofia critica.

Ritornando a Kant, il sentire profondamente la santità della legge morale non esige dunque che si vada allo sbaraglio, senza tener presenti i rapporti di forza realmente esistenti, né vieta in alcun modo di sviluppare tecniche che consentano di aggirare la censura e di continuare a criticare il potere senza essere colpito dai suoi fulmini. Non mancavano anzi discepoli che si sentivano moralmente autorizzati a una elasticità di comportamento così grande che non escludeva la «doppiezza» nei confronti delle autorità. È il caso di Kiesewetter. Introdotto a corte com'era, per l'insegnamento che impartiva a principi e principesse, informava il maestro non solo dei pericoli che lo minacciavano, ma anche di ciò che avveniva dietro le quinte, rivelando particolari delicati e indiscreti.

Ma la «doppiezza» di Kiesewetter non si limitava a questo: accortosi, grazie anche alle informazioni ricevute sottobanco, di essere spiato, durante le sue lezioni, da qualcuno messogli alle calcagne dall'implacabile Wöllner, prese a sottolineare la perfetta concordanza della dottrina morale kantiana col Cristianesimo, giungendo a ribadire con forza tale concordanza in un saggio regolarmente stampato e dedicato addirittura al re! Contemporaneamente così si giustificava agli occhi del maestro: «Non posso fare e non farò l'ipocrita; ma voglio fare per la buona causa ciò che posso» (L, XI, 137; lettera del 3/III/1790)¹¹.

Non risulta che Kant abbia criticato il comportamento di Kiesewetter, anzi, a giudicare dalla lettera precedentemente ci-

¹⁰ *Neun Gespräche...*, cit., p. 123.

¹¹ Su ciò cfr. K. VORLÄNDER, *Immanuel Kants Leben*, cit., pp. 159-160.

tata, sembrerebbe che, pur informato in anticipo di quello che si apprestava a fare il suo discepolo, non abbia cercato di dissuaderlo: «Lei forse si ricorderà» – scrive Kiesewetter – «ciò che io Le dissi in occasione del mio soggiorno a Königsberg; temevo che sarei stato obbligato a stampare qualcosa; ciò che io temevo è realmente accaduto». C'è da aggiungere che le assicurazioni pubbliche di ortodossia, in un momento così difficile, giovano all'uno non meno che all'altro; e anche i problemi di coscienza che si trovavano a dover affrontare maestro e discepolo erano abbastanza simili, senza che per questo la risposta o il tipo di risposta, fossero totalmente identici: «Le assicuro, carissimo Signor Professore» – scriveva sempre Kiesewetter – «che talvolta sono stato cacciato in una situazione, in cui avevo bisogno di tutta l'attenzione possibile, per evitare da una parte di venir meno alla verità, dall'altra di scoprire i miei sentimenti e così danneggiarmi» (Ivi, pp. 136-7). Comunque tra Kant e Kiesewetter continua a svilupparsi una stretta collaborazione. Il discepolo comunicava al maestro che «al re era apparso alcune volte il Signore Gesù» (L, XI, 265; lettera del 14/VI/1791) e poco dopo la *Religione entro i limiti della sola ragione* chiariva che «voler percepire (*wahrnehmen*) in sé influenze celesti è una specie di folle illusione» (R, VI, 174).

In quegli anni, d'altro canto, la pubblicistica controrivoluzionaria non tarda a mettere in stato d'accusa gli intellettuali, e non solo per il carattere sovversivo della loro speculazione, ma anche per la doppiezza con cui cercano di minare l'ideologia e il sistema politico dominante. Chiusi nel loro studio, gli intellettuali pensano subito a distruggere le istituzioni che appena mostrano qualche difetto; il fatto è che «gli scrittori hanno a che fare principalmente con la perfezione che esige la ragione». Non solo, sono «vanitosi», e questo spiega il loro odio contro la nobiltà: insofferenti della loro condizione di anonimato, aspirano a svolgere un ruolo molto più attivo e più appariscente in «costituzioni repubblicane»; e poi sono «unilaterali», «precipitosi», «passionali».

Ma questi medesimi intellettuali, pur così astratti e privi di senso pratico, sono al tempo stesso accusati di aver un comportamento politico anche fin troppo accorto: costituiscono il

nerbo delle «società segrete», all'interno delle quali cercano di screditare la «religione positiva» e le «istituzioni vigenti», ma non sempre scopertamente, per non respingere subito i più ingenui, ma con una propaganda subdola, mediante iniziazioni progressive. A pronunciare questa violenta requisitoria è, nel 1792, E. Brandes, il quale subito indica il rimedio: è necessario che gli intellettuali si «tengano lontani da tutte le ingerenze cui non li autorizza la loro professione». È un obiettivo peraltro non difficile da raggiungersi, dato che «nella maggior parte degli Stati, i potenti hanno ora aperto gli occhi sull'importanza degli scrittori riguardo alla politica»¹². È un invito al potere ad aguzzare la vista, guardando, controluce, anche testi e dichiarazioni apparentemente privi di implicazioni politiche. In effetti qualche anno dopo, nella pur relativamente tollerante e «liberale» Weimar, un consigliere segreto poteva scrivere: «Nei gabinetti ci si occupa degli intellettuali (*Schriftsteller*) più di quanto dall'esterno si possa credere»¹³.

Ma l'occhiutezza del potere e della censura stimolava a sua volta l'affinamento delle tecniche di autocensura e di dissimulazione degli intellettuali. È un fatto che bisogna ben tener presente; purtroppo, l'attaccamento al cliché ostacola ancora oggi la comprensione del pensiero di Kant. Nel considerare del tutto inattendibile la testimonianza già vista riportata da Varnhagen e che documenta l'entusiasmo del filosofo dinanzi alla notizia della proclamazione della repubblica in Francia, un interprete pur così acuto, com'è il Vorländer, motiva in questi termini la sua presa di posizione: «Un gesto così teatrale corrisponde poco alla solida oggettività di Kant». A proposito poi dell'atteggiamento assunto dal filosofo nei confronti della censura e, in particolare, della sua risposta all'ingiunzione a non diffamare ulteriormente il Cristianesimo, sempre il medesimo interprete scrive che non si può assoluta-

¹² Cfr. E. Brandes, *Die Entstehung republikanisch-demokratischer Literaturströmungen in Deutschland, 1792*, in J. GARBER, *Kritik der Revolution...*, cit., pp. 1-27, *passim*.

¹³ Si veda la lettera di C. G. Voigt a G. Hufeland (20/X/1794), in *Fichte im Gespräch*, cit., vol. I, p. 158.

mente parlare di «insincerità (*Unlauterkeit*) personale» in Kant, fra l'altro a causa ancora una volta del suo «carattere»¹⁴. E così il circolo si chiude: un filosofo già di per sé alieno da entusiasmi irriflessivi non aveva poi effettiva necessità di mentire dinanzi alla censura.

Ma il circolo si chiude viziosamente. Perché se evitiamo di screditare in modo pregiudiziale e immotivato le numerose testimonianze in proposito, se partiamo dunque dal presupposto della assoluta inconciliabilità del pensiero di Kant rispetto all'ideologia dominante, allora il problema reale non è quello di procedere a un'indagine intimistica sulla sincerità del filosofo, per respingere subito ogni sospetto al riguardo come in contraddizione col «carattere», cioè in pratica infamante rispetto all'immagine corrente di Kant, ma di comprendere attraverso quali tecniche un filosofo che non voleva essere condannato al silenzio e che, fedele alla migliore tradizione illuministica, non intendeva rinunciare all'«uso pubblico» della ragione anche per poter contribuire alla causa del progresso, si sforzasse di eludere la vigilanza della censura. I problemi di coscienza di Kant sono in secondo piano, e comunque sono una conferma di come lui stesso considerasse labile e incerto sul piano oggettivo, e non facile da rispettare sul piano soggettivo il confine tra reticenza e «doppiezza».

È vero, dalla «reticenza» (*Zurückhaltung*) intesa come «mancanza di schiettezza» (*Offenherzigkeit*) va tenuta distinta la «mancanza di sincerità» (*Aufrichtigkeit*) che comporta la vera e propria «falsità» (*Unwahrhaftigkeit*) nella comunicazione del proprio pensiero; ma tale distinzione qui tenuta netta sembra poi offuscarsi nella stessa lettera che stiamo esaminando, allorché Kant dichiara che la mancanza di «schiettezza» (*Offenherzigkeit*) affonda le radici in quella «slealtà» (*Unlauterkeit*) insita nella natura dell'uomo (L, XI, 332). D'altro canto, a giudicare dalla già citata lettera a Mendelssohn, il filosofo, pur dichiarando che la sua reticenza non giunge mai all'insincerità, ammette che la sua sincerità si esprime, o si

¹⁴ *Immanuel Kant. Der Mann...*, cit., vol. II, p. 220 e p. 202.

possa esprimere, in modo «equivoco» (*zweideutig*), e anzi riconosce la fondatezza del rilievo che, a tale proposito, aveva fatto il Mendelssohn (L, X, 69).

L'«equivocità» di cui qui si parla rinvia subito all'«oscurità» di cui poi parlerà Fichte. La sincerità, come non esclude l'«equivocità», così non esclude neppure l'«impenetrabilità». Sono assai istruttivi a tale proposito i suggerimenti che dà Kant circa la necessaria educazione del bambino alla *Weltklugheit*, alla prudenza, all'accortezza nel comportamento: il bambino dunque «deve occultarsi e rendersi impenetrabile» (*sich verhehlen und undurchdringlich machen*); pertanto è necessaria «la dissimulazione» (*das Dissimulieren*).

Dai consigli dati al bambino, possiamo ben comprendere il comportamento che era costretto a tenere il filosofo, il quale ultimo ci fornisce anche la chiave di lettura più adeguata dei testi da lui scritti. Il bambino, mentre deve cercare di rendersi impenetrabile, al tempo stesso deve cercare di «penetrare» (*durchforschen*) gli altri, evidentemente a loro volta avvezzi alla dissimulazione. Il termine qui usato suggerisce la necessità di una lettura in trasparenza, per guardare al di là del velo di «equivocità» e di «impenetrabilità» in cui le circostanze oggettive costringono ogni uomo ad avvolgersi. È un'operazione tutt'altro che agevole: «Penetrare (*durchforschen*) gli altri è difficile, ma bisogna necessariamente comprendere questa arte», se non ci si vuole appagare delle apparenze.

Sciogliere l'«equivocità», sapere guardare al di là dell'«impenetrabilità», questo è il problema reale per l'interprete, non quello dell'interrogazione sul grado di sincerità soggettiva del filosofo, per respingere subito con sdegno l'ombra del peccato contro l'obbligo della veracità da lui stesso formulato. Tanto più che è lo stesso Kant a dichiarare che l'«occultamento», questo «triste ripiego», la «dissimulazione... confina strettamente con la slealtà» (*Unlauterkeit*)¹⁵.

A parte tutto, Kant era meno ingenuamente virginale di quanto lo dipingano certi suoi interpreti. A questo proposito, abbiamo un esempio clamoroso che ci è rivelato dalla stessa

¹⁵ *Ueber Pädagogik* (Ak, IX, 486-7).

Prefazione al Conflitto delle facoltà, allorché il filosofo, dopo aver riportato la sua lettera di risposta al duro monito delle autorità prussiane, in cui, rivolto al re, si impegnava «in qualità di suddito fedelissimo di Sua Maestà», a non occuparsi più di religione, in una nota rivelava di aver scelto quell'espressione a ragion veduta, perché il suo impegno valesse soltanto fino a quando fosse rimasto in vita Federico Guglielmo II (C, VII, 10). Fra le numerose «questioni casuistiche», a cui dedica largo spazio la seconda parte della *Metafisica dei costumi*, viene affrontata anche questa: «Può una non-verità (*Unwahrheit*) detta per pura cortesia (ad esempio il "servo fedelissimo" alla fine di una lettera) essere considerata una menzogna?» (*Lüge*). La risposta è negativa: «Nessuno viene in tal modo ingannato». In questo ambito potevano rientrare in una certa misura le attestazioni di omaggio e di lealtà al potere dominante; è lo stesso Kant a mettere in guardia, nel trattare un'altra delle sue «questioni casuistiche», contro il pericolo del «purismo (di una pedanteria riguardo all'assolvimento dei doveri, per ciò che riguarda la loro ampiezza)».¹⁶

Se proprio si è così preoccupati di ribadire la totale sincerità soggettiva del filosofo, e di allontanare qualsiasi sospetto di doppiezza dal teorico dell'imperativo categorico, è un'altra considerazione che bisogna fare. Dal punto di vista di Kant l'insincerità risiede in primo luogo nel fatto di voler simulare, in materia di religione, certezze che non si hanno, nascondendo i propri dubbi persino a se medesimi, ed esigendo poi un'analoga simulazione della certezza anche dagli altri. Per tale motivo, a tale ipocrisia, vien contrapposto l'atteggiamento di Giobbe che non nasconde i propri dubbi né a se medesimo né a Dio, e che anzi «ritiene delitto» adulare Dio con dichiarazioni di fede cui non corrisponda una totale e reale persuasione interiore¹⁷.

¹⁶ *Metaphysik der Sitten* (Ak, VI, 431 e 436).

¹⁷ *Ueber das Misslingen...*, cit., pp. 267-271; cfr. anche L, X, 176. Sull'interpretazione della figura di Giobbe in Kant si veda L. SICHIRULLO, *Fede e sapere. Giobbe e gli amici. Riflessioni in tema di filosofia, religione e filosofia della religione in Kant e in Hegel*, in *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Napoli 1981, pp. 219-266.

E da *pendant* polemico alla figura di Giobbe sembra fare Pascal, di cui non si cita esplicitamente il nome, ma alla cui «scommessa» si allude indirettamente. Attenersi a quella che Kant definisce «la massima di sicurezza nelle cose di fede», con l'argomento che in ogni caso non ci si rimette nulla, fare solenni dichiarazioni di fede, per non compromettere gli sperati vantaggi ultraterreni, e soprattutto terreni, significa innalzare «a principio l'insincerità» (*Unredlichkeit*) (R, VI, 188). Estorcendo le dichiarazioni di fede, il potere politico e religioso vuole costringere all'insincerità; dunque la lotta per sfuggire a questa costrizione, anche quando fa ricorso all'autocensura e alla dissimulazione, è in ultima analisi una lotta per la difesa della propria sincerità, è una lotta per ribadire il proprio diritto al dubbio, per evitare di dover simulare una certezza che non si possiede, e che in realtà non posseggono neppure coloro che così imperiosamente la esigono.

In ogni caso Kant deve aver sentito molto dolorosamente il problema di come conciliare l'obbligo della veracità con le regole di prudenza imposte da una situazione politica complessa e pericolosa. Di questo dissidio interiore testimoniano ampiamente i suoi scritti. È particolarmente significativa, a tale riguardo, l'accorata invocazione inserita nella seconda edizione della *Religione*, mentre si addensavano le nubi premonitrici dello scontro con le autorità di censura: «O sincerità! o tu, Astrea, che sei fuggita dalla terra fino al cielo, come far discender te (fondamento della coscienza e quindi di ogni religione interiore) di lassù nuovamente a noi? Posso concedere, benché sia molto doloroso, che non si trovi, nella natura umana, la franchezza (di dire tutta la verità che si conosce). Ma la sincerità (che sia detto con veracità tutto ciò che si dice) è necessario poterla pretendere da ogni uomo, e se proprio non vi fosse nella natura umana alcuna disposizione anche a tale sincerità, che solo trascuriamo di coltivare, la razza degli uomini bisognerebbe che ai suoi stessi occhi fosse un oggetto sommamente disprezzabile».

Quella di dire comunque la verità, anche se solo a metà, è la condizione minima indispensabile per continuare ad avere fiducia nell'uomo. Ma è poi veramente possibile? Come si è

visto, lo stesso Kant sembra nutrire dei dubbi. Se pure è possibile, lo è solo a costo di una lotta interiore dura e che non può mai allentare la vigilanza. Infatti, la veracità, «questa desiderata qualità dell'animo è tale da essere esposta a molte tentazioni e costa qualche sacrificio; perciò richiede pure forza morale, cioè la virtù (che è necessario acquistarsi), la quale ha bisogno tuttavia d'esser vigilata, coltivata prima di tutte le altre, perché la tendenza contraria, se si è lasciato che essa mettesse radici in noi, è la più difficile a estirparsi» (R, VI, 190).

C'è da chiedersi anzi se i toni crudamente e insolitamente pessimistici che affiorano nella *Religione* non siano determinati, o comunque largamente condizionati da una situazione oggettiva che vedeva da una parte, sul piano internazionale, la Prussia impegnata in prima fila nella crociata controrivoluzionaria, dall'altra, sul piano interno, in relazione proprio agli sconvolgimenti d'Oltretreno, l'inasprimento delle disposizioni di censura, fino a rendere impossibile quello stesso «uso pubblico della ragione» che è la condizione stessa del pensare. Certo è che, a dimostrazione del male radicale presente nell'uomo, Kant sembra addurre soprattutto due esempi. In primo luogo, l'apparente inestinguibilità di «questo flagello del genere umano», la guerra, che in quel momento minacciava la Francia rivoluzionaria e, indirettamente, la lotta di ogni popolo che avesse voluto liberarsi dal dispotismo. L'altro esempio è il dilagare della menzogna nei rapporti sociali: «Il nostro sistema di educazione, specialmente in materia di religione, o meglio in materia di dottrina di fede», in realtà la costrizione a cui ricorre il potere in questo campo, tutto ciò «produce degli esseri veramente e interiormente ipocriti» (R, VI, 190).

Nelle *Riflessioni* si parla esplicitamente dell'«insincerità degli uomini» come del «male radicale» (XIX, 646). Kant annota «la segreta falsità insinuantesi anche nell'amicizia più intima, così che la moderazione della confidenza negli sfoghi reciproci, anche dei migliori amici, è oggi annoverata fra le massime universali di prudenza nei rapporti sociali» (R, VI, 33). La veracità continua a essere un obbligo morale, ma la società, coi suoi sistemi di coercizione, impone di fatto l'ipocrisia. D'altro canto, è lo stesso Kant a istituire un nesso preciso tra il flagello della guerra e quello di una censura

oppressiva e ipocrita, allorché dichiara di attendersi dalla conclusione della pace tra Francia e Prussia anche un più ampio margine di libertà¹⁸.

Se nel *Conflitto delle facoltà*, in un momento in cui il nuovo potere repubblicano si è consolidato ed è riuscito a strappare la pace di Basilea alla Prussia, e in quest'ultimo paese si è allentata la pressione della censura e della reazione, la partecipazione simpatetica alla Rivoluzione francese è la prova del progresso dell'umanità, nella *Religione* l'incertezza grave che avvolge l'esito della lotta, l'apparente fragilità del nuovo potere repubblicano, scosso da laceranti contraddizioni interne e circondato da una formidabile coalizione di paesi che già al loro interno soffocano ogni manifestazione di simpatia nei confronti delle radicali trasformazioni di cui è protagonista la Francia, tutto ciò getta inevitabilmente un'ombra sulle prospettive di progresso dell'intera umanità.

È comunque è necessario fare i conti con la situazione reale, coi rapporti di forza esistenti, mostrarsi pronti a nascondere ciò che di pericoloso vi è nella verità, senza per questo ricorrere alla menzogna. È una faticosa ricerca di compromesso a cui è costretto non solo Kant, ma a cui sono costretti, per un periodo storico, gli intellettuali in genere e soprattutto quelli con posizioni più progressiste.

Si tratta di tener conto dei problemi di coscienza di Kant, senza dubbio tormentosi, per affinare la lettura del testo. Per fare solo un esempio, quando la *Prefazione al Conflitto delle facoltà* parla di Federico Guglielmo II, nel frattempo scomparso, come di una personalità «eccellente», s'intende «a prescindere da certe peculiarità di temperamento» (C, VII, 5), quest'ultima aggiunta ci ricorda subito la tecnica della reticenza da Kant teorizzata come strumento per eludere la censura, senza per questo venir meno all'obbligo della veracità; ma, dal punto di vista dell'interprete di oggi è da tener presente che in quel «a prescindere», di sapore forse ironico, si nasconde un elemento essenziale, se non quello prioritario, del giudizio su Federico Guglielmo II, agli occhi del filosofo

¹⁸ L, XI, 533-4; lettera del 4/XII/1794.

responsabile, o per lo meno fortemente corresponsabile, delle misure liberticide al tempo dell'editto Wöllner, e per di più affetto da quella *Schwärmerei* da Kant denunciata in modo costante e implacabile.

La tecnica della reticenza, da Kant esplicitamente teorizzata, finisce inevitabilmente col porre complessi problemi di interpretazione anche per quella parte di verità che si accetta di pronunciare. Un esempio clamoroso ci viene fornito a tale proposito da un discepolo di Kant, e cioè Erhard. Per evitare persecuzioni e stornare sospetti, nega di aver mai teorizzato il diritto alla rivoluzione, e, a suo modo, afferma la verità, ché, nel testo citato, così concludeva l'esame del testo in questione: «Il diritto di fare la rivoluzione non può quindi esistere come diritto positivo...»¹⁹. Solo che, nella sua autodifesa, il giacobino tedesco si guardava bene dall'aggiungere (ecco la tecnica della reticenza del discepolo di Kant) che, nel libro in questione, dopo aver negato l'esistenza di un diritto positivo alla rivoluzione, riconosceva al popolo un diritto morale alla rivoluzione stessa. La dichiarazione sopra riportata così infatti proseguiva: «... e il problema è esclusivamente morale: un problema che non riguarda la *legge*, ma la *legittimità*»²⁰.

Erhard poteva probabilmente assicurare, sulle orme del proprio maestro, a sé e agli altri, di dire sempre la verità: il problema però è di saperla cogliere; anzi, per colui che la pronunciava il problema era di esprimerla in modo tale che venisse colta dai lettori più attenti cui il messaggio era destinato, eludendo al tempo stesso la sorveglianza dei censori e delle autorità. Solo così si può comprendere la curiosa *Premessa* che apre lo scritto in questione e che, pur nella sua brevità, presenta un groviglio inestricabile di *distinguo* e di riserve mentali. «Ciò che ho affermato lo ritengo vero»: è l'assicurazione del rispetto dell'obbligo della veracità che conosciamo già da Kant. Erhard tuttavia aggiunge subito: «... ma né più né meno di quanto risulta dalle mie parole»: c'è dunque una chiave di

¹⁹ *Ueber das Recht...*, tr. it. cit., p. 73.

²⁰ *Ibidem*; che questo comunque fosse il punto centrale, non sfuggiva al censore del libro di Erhard sul «*Philosophisches Journal*»; 1795, n. I, 4, p. 379. Sull'autodifesa di Erhard, e sulla reticenza che la caratterizza, rinviamo al già citato *Poscritto* di H. G. Haasis.

lettura; il testo scritto non è immediatamente trasparente, ch  l'obbligo della veracit  non esclude il ricorso alla reticenza. Vuol dire allora che il libro intende contrabbandare contenuti misteriosi e sovversivi? Nulla di tutto questo – assicura subito Erhard che, nell'allontanare da s  un sospetto che potrebbe risultare pericoloso, non esita a paragonarsi a una candida educanda, peraltro non senza una punta di divertita ironia: «Chi pertanto credesse di indovinare nel testo allusioni o pensieri nascosti dovrebbe ringraziare soltanto la propria fantasia o l'impropriet  del mio linguaggio, e io mi sentirei come una fanciulla che arrossisce per i doppi sensi che qualcuno potrebbe, con spirito arguto, attribuire alle di lei caste parole». Ma il fatto che possano emergere doppi sensi, il fatto che bisogna stare attenti a non leggere nel testo niente di pi , ma anche niente di meno di quanto in esso sia effettivamente contenuto, tutto ci  non significa che la formulazione dei suoi scritti   oscura e incomprensibile? Rispondendo a questa immaginaria obiezione, Erhard conclude in modo beffardo: «Mi auguro soltanto che chi li trova incomprensibili non voglia confutarli e chi li confuta non possa capirli»²¹!

Possiamo fare un'ulteriore considerazione, partendo da una lettera di Fichte alla moglie: «Nella lettera che ricevi per posta ti scrivo soltanto le cose che tutti quanti possono sapere, perch  so con certezza che la apriranno. Ti scriver  per  spesso per posta, al tuo indirizzo, e prego anche te di rispondermi allo stesso modo, per posta, naturalmente sempre per cose che tutti possono sapere; e di farmi avere per questa via anche altra corrispondenza non importante... Pi  sotto ti comunicher  un indirizzo segreto»²². Ci fermiamo qui, anche se nella lettera in questione ci sono altre interessanti indicazioni sulle precauzioni prese da Fichte per sfuggire alla censura e alla repressione del potere dominante.   da tener fermo comunque che Fichte fa recapitare questa lettera, coi suoi compromettenti consigli, non per posta, ma tramite una terza persona (si tratta in questo caso di L. Tieck).

²¹ *Ueber das Recht...*, tr. it. cit., p. 40.

²² Lettera del 6/VII/1799, in *Briefwechsel*, cit., vol. II, p. 132.

A un sistema del genere sembra aver fatto ricorso lo stesso Kant, almeno a giudicare da una lettera a lui indirizzata: l'interlocutore, appena di ritorno da Parigi, visitata nell'«epoca principale della sua storia», cioè nell'epoca iniziata il 14 luglio 1789, dopo aver espresso disappunto per non aver ricevuto in Francia nessuna lettera da Kant (erano andate perse, oppure il filosofo non aveva provveduto a fargliele recapitare tramite «i suoi [cioè di Kant medesimo] amici in Germania»?) sollecitava di nuovo il filosofo a scrivergli, sempre tramite «i suoi amici a Berlino» (L, XI, 216 e 227). Sembra dunque che anche Kant certe lettere preferiva farle recapitare non per posta, ma tramite persone di fiducia. E, non a caso, proprio un suo discepolo rivendica, sia pure con espressioni improntate a grande cautela, «il diritto al *segreto epistolare*»²³. Se era così sorvegliata, e sottoposta a attenta autocensura, la scrittura della corrispondenza privata, tanto più doveva esserla quella delle opere destinate al pubblico.

Torniamo per un attimo a Wieland, il quale, dopo aver affermato il diritto degli «intellettuai cosmopoliti» a una zona di segretezza, accetta di «spiattellare qualcosa» (*etwas... ausschwatzen*) di quello che sa e pensa della Rivoluzione francese²⁴. Sappiamo della sua presa di distanza dinanzi alla svolta radicale verificatasi a Parigi. Ma il quadro che emerge delle sue opinioni politiche a partire dalla corrispondenza privata presenta, almeno in questo momento, non pochi tratti divergenti rispetto agli scritti destinati al pubblico. Ancora nel 1794, Wieland si dichiara «totalmente conquistato» da Fichte, cioè – si badi bene – dall'autore dei *Contributi*, celebrato come «uno dei primi uomini che attualmente vivono nel mondo», come «una delle teste più acute e lucide del nostro tempo». Wieland registra anche, apparentemente senza scandalo, l'«universale spirito rivoluzionario» che si diffondeva nella gioventù studen-

²³ J. B. ERHARD, *Ueber das Recht...*, tr. it. cit., p. 54; un accenno al problema in questione è anche contenuto nella corrispondenza tra Hegel e Schelling: si veda la lettera del primo al secondo, del 24/XII/1794, in *Briefe*, cit., vol. I, p. 13.

²⁴ *Zusatz Wieland's...*, cit., p. 191.

tesca, grazie anche a Fichte; anzi da quest'ultimo attende ulteriori stimoli alla «rivoluzione in atto», s'intende solo «nelle teste dei nostri contemporanei»²⁵.

Vivendo a Weimar, circondato da grande prestigio, Wieland non è costretto a essere così sorvegliato nella sua corrispondenza privata, come Kant o Fichte. Ma l'autocensura non è certo assente negli scritti destinati al pubblico. Non a caso, nel polemizzare contro il direttore del «*Teutscher Merkur*» (Wieland) per la sua condanna del giacobinismo, un interlocutore²⁶ lamenta il fatto che la censura tedesca rende difficile il confronto delle idee. Scrivendo da Kiel, nello Schleswig-Holstein, allora sotto amministrazione danese e in condizioni di libertà o per lo meno di tolleranza sconosciute alla Germania²⁷, l'interlocutore in questione sembra esser consapevole dell'ambiguità che la difficile situazione oggettiva inevitabilmente proietta sulle dichiarazioni di Wieland. La presa di distanza di quest'ultimo dalla svolta giacobina della rivoluzione è innegabile, e tuttavia, per poterla valutare nella sua reale portata, bisogna tener conto del fatto che, per sua esplicita ammissione, esattamente come Kant, non dice tutto quello che pensa, ma accetta di «spiattellare» in pubblico solo una parte del proprio pensiero. All'interprete odierno non è lecito ignorare il dato oggettivo dell'autocensura. E questo, pur nella

²⁵ Lettere di Wieland a Reinhold del 19/V e dei 27/VI/1794, in *Fichte im Gespräch*, cit., vol. I, p. 98 e p. 126; la presa di distanza da Fichte avviene solo successivamente, e a partire dalla «mistica egoistica e alcolizzata» che presiederebbe alla costruzione della *Dottrina della scienza*: si veda la lettera di Wieland a Reinhold del 5/6 aprile 1798, in *Fichte im Gespräch*, cit., vol. I, pp. 497-8.

²⁶ L'interlocutore è Ehlers (o Eggers, com'è scritto nella edizione dei *Werke* da noi utilizzata). Delle prese di posizione di Wieland nel corso della sua polemica con il professore di Kiel, ci siamo già occupati; è significativo comunque che Wieland ospiti, nella rivista da lui diretta, anche la lettera polemica di Ehlers: si veda E. RAMBALDI, *La crisi dell'illuminismo tedesco di C. M. Wieland di fronte alla Rivoluzione francese*, in «Acme», 1966, p. 315.

²⁷ Sulle condizioni di tolleranza nello Schleswig-Holstein (dove non a caso pubblicano le loro opere Rebmann e altri giacobini) fino all'editto reazionario del 1799, cfr. AA.VV. (sotto la direzione di H. G. Thalheim), *Geschichte der deutschen Literatur*, vol. VII, Berlin 1978, p. 51.

diversità delle posizioni politiche e filosofiche, vale per Kant come per Wieland, così come per i loro contemporanei.

2. Tre tipi di compromesso con la censura e il potere

Dopo il pesante intervento delle autorità prussiane, l'argomento principale con cui Kant si giustifica è che il suo insegnamento risulta incomprensibile al grande pubblico, destinato com'era esclusivamente ai *Fakultätsgelehrte* e scritto com'era in un linguaggio che solo loro erano in grado di comprendere; nelle facoltà universitarie doveva pur essere consentita quella libertà di ricerca che certo era inammissibile «nelle scuole, sui pulpiti e negli scritti popolari»²⁸. Senza dubbio, si tratta di una considerazione che si colloca sulla scia della distinzione tra «uso pubblico» e «uso privato» della ragione, ma, proprio per questo, è anche il suggerimento di una sorta di compromesso in cui, in cambio della libertà di ricerca, gli intellettuali accettavano di esercitare un autocontrollo sulle loro opere, appannando la trasparenza del linguaggio e restringendo così la loro influenza. Nell'ambito di tale compromesso, si verifica persino il caso di un giornalista e scrittore, che nutre simpatia per la Francia rivoluzionaria e per i giacobini, ma che scrive in latino, allo scopo dichiarato di tener lontano dal dibattito su tali argomenti quello che lui stesso definisce il *profanum vulgus*, per il fatto che quest'ultimo potrebbe correre il rischio di «frintendere» tutto²⁹ (o meglio di capire anche troppo bene ed essere tentato quindi di imitare in Germania quello che già si era verificato in Francia!).

Talvolta sembra che il compromesso in questione stia per cadere in crisi. Per un momento, il giovane Schelling, in un'opera tutta pervasa dal *pathos* della libertà, sembra voler

²⁸ Questa lettera fu poi ripubblicata da Kant quattro anni più tardi nella *Prefazione al Conflitto delle facoltà* (C, VII, 8).

²⁹ Si tratta di E. L. Posselt, direttore degli «*Europäische Annalen*» e autore di un *Bellum populi gallici*, in cui condannava la guerra d'aggressione delle potenze feudali; cfr. P. HOCKS e P. SCHMIDT, *Literarische und politische Zeitschriften 1789-1805*, cit., p. 66.

rifiutare le regole del gioco: «Giammai in avvenire il saggio cercherà rifugio presso i misteri per occultare agli occhi profani i suoi princìpi fondamentali. È un delitto verso l'umanità nascondere i princìpi che sono universalmente partecipabili». Ma ecco che le *Lettere filosofiche* così proseguono: «Tuttavia la stessa natura ha posto limiti alla partecipabilità: essa ha conservato per coloro che ne sono degni una filosofia, che diventa *esoterica da se stessa*, poiché non può essere imparata né macchinalmente ripetuta da occulti nemici e spie» (*gebeime Feinde und Ausspäher*), per i quali è destinata a rimanere un «enigma eterno»³⁰. Qui l'esoterismo è esplicitamente teorizzato come strumento per eludere la vigilanza del potere; ma, inevitabilmente, il discorso filosofico finiva col risultare incomprensibile anche agli occhi del largo pubblico, e ciò costituiva un elemento rassicurante per lo stesso potere.

Allorché Fichte, accusato di ateismo, si rivolge direttamente, nella sua *Appellation*, al grande pubblico, rimette in discussione, almeno apparentemente, le basi del compromesso tra intellettuali e potere, ed è costretto a pagarne le conseguenze. È proprio il tono agitatorio che, in tale occasione, fa storcere la bocca a Goethe, il quale rimprovera a Fichte di essersi troppo allontanato, nell'esposizione del suo pensiero, dalle «espressioni tradizionali», dal «linguaggio tradizionale» (*gewöhnlicher Sprachgebrauch*)³¹. Il poeta che qualche anno prima, nella corrispondenza, aveva rivendicato il suo «deciso paganesimo» e aveva criticato la teoria kantiana del male radicale come un'inopportuna concessione all'ideologia dominante³², ora che invita alla moderazione e, in qualche modo, all'autocensura, non è in contraddizione con se stesso: certe verità si possono rivelare «solo ai saggi», non alla «massa» incapace di comprenderle e apprezzarle³³. Più tardi Heine noterà che Goe-

³⁰ *Philosophische Briefe...*, cit., p. 341 (tr. it. cit., pp. 99-100).

³¹ Si veda la nota di diario e la lettera a W.v. Humboldt del 16/IX/1799, in *Fichte im Gespräch*, cit., II, p. 156 e p. 229.

³² Si veda la lettera a F. H. Jacobi (7/VII/1793) e ai coniugi Herder (7/VI/1793), in *Briefe*, cit., vol. II, p. 170 e p. 166.

³³ *Sagt es niemand, nur den Weisen, / weil die Menge gleich verhöhnt*: è l'inizio di *Selige Sehnsucht* nel *West-östlicher Divan*.

the «in fondo, rimprovera a Fichte soltanto di aver detto quello che pensava, e di non averlo detto nei consueti termini eufemistici. Egli non biasima il pensiero, bensì le parole»³⁴.

È il linguaggio agitatorio a far storcere la bocca a personalità quanto mai lontane dallo zelo ortodosso. Così Schiller, dopo aver invitato Fichte a un linguaggio più misurato, aggiunge che gli riesce difficile pensare che in Germania possa essere perseguitata «un'opinione teoretica esposta in un'opera dotta per dotti»³⁵. Ma già in precedenza Wieland, che pure abbiamo visto ammirare l'autore dei *Contributi*, esprime forti dubbi sul linguaggio che li caratterizza: «I potenti e i privilegiati» non possono sopportare che la verità gli venga detta in faccia con tale crudezza; non c'è pericolo che una tale violenza di linguaggio finisca col «rovinare il gioco» agli altri intellettuali³⁶?

I limiti della libertà di ricerca sono così determinati con grande precisione, ma sono proprio i limiti che lo scoppio della Rivoluzione francese spingeva Fichte a oltrepassare. Limitarsi a scrivere «opere dotte»? Ma nel 1793 Fichte per l'appunto ironizza su quei «dotti signori» che, appena «si presenta loro qualcosa che sia scritto con qualche vivacità..., lo respingono senz'altro, bollandolo con l'epiteto di "declamazione". Autolimitarsi in anticipo a farsi ascoltare soltanto dai «dotti»? Ma Fichte aveva dichiarato, nello stesso anno, di voler «raccomandare con qualche calore» le sue idee al «pubblico meno colto»³⁷. Non gli basta che «alcuni pochi spiriti eletti sappiano ciò che è degno di essere saputo e che pochi tra questi pochi agiscano in conformità»; finché di certi argomenti ci si limita a parlare «con gente del mestiere e secondo la forma prescritta» non si è fatto un gran passo in avanti, ché è

³⁴ *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in H. H., *Sämtliche Schriften*, a cura di K. Briegleb, München 1971-6, vol. III, p. 617 (tr. it. in *La Germania*, a cura di P. Chiarini, Bari 1972, p. 291).

³⁵ Lettera di Schiller a Fichte (Jena 26/I/1799) in J. G. FICHTE, *Briefwechsel*, cit., vol. II, p. 2.

³⁶ Lettera di Wieland a Reinhold del 25/I/1794, in *Fichte im Gespräch*, cit., vol. I, p. 82.

³⁷ *Zurückforderung...*, cit., p. 3 (tr. it. cit., p. 3).

necessario coinvolgere nel dibattito politico «la madre provata dai dolori del parto e dalle fatiche dell'educazione dei figliuoli, il soldato incanutito tra i pericoli della guerra, il laborioso contadino»³⁸.

Quando scoppia la polemica sull'ateismo, Fichte esprime una lucida consapevolezza della reale posta in gioco: la persecuzione a suo danno non era motivata dalla difesa dell'ortodossia religiosa, ma dalla necessità di mettere a tacere «un libero pensatore, che comincia a diventare comprensibile (la fortuna di Kant era la sua oscurità)»³⁹. In cambio di un minimo di libertà, accademica e scientifica è l'oscurità il prezzo che esige il potere, e quando questa non dovesse bastare, il prezzo è ancora più alto, ed è il silenzio su argomenti suscettibili comunque di turbare l'ordine pubblico: «Dunque» – prosegue Fichte sempre con la medesima lucidità – «nella stampa destinata al pubblico dovrei tacere del tutto su argomenti simili, per ottenere da loro la pace»⁴⁰.

In questo momento, il filosofo che individua la sua missione in primo luogo nell'agire per la trasformazione della realtà, sembra rimettere in discussione il compromesso che erano costretti a subire gli intellettuali del suo tempo, anche quelli più avanzati. Ma si tratta solo di un attimo, ché lo stesso Fichte dichiara che «in ogni epoca la grande massa è ignorante, accecata, impermeabile alle nuove idee». In tal modo, viene indirettamente fornita al potere dominante la garanzia che la filosofia non travalicherà l'ambito accademico.

Anzi, in modo esplicito, quel testo che pure porta il titolo battagliero e inaudito di *Appello al pubblico* finisce col riproporre quel compromesso dell'oscurità che pure era stato criticato in Kant. Rivolgendosi agli «uomini di Stato» che, ovviamente, «non si interessano né di religione né di scienza, ma solo del mantenimento della tranquillità e dell'ordine pubblico», Fichte fa un discorso che si può così riassumere: voi teme-

³⁸ *Beitrag...*, cit., p. 40 (tr. it. cit., p. 44).

³⁹ J. G. FICHTE, *Briefwechsel*, cit., vol. II, p. 105; il corsivo è nel testo.

⁴⁰ *Appellation an das Publikum*, 1799, in *Fichtes Werke*, cit., vol. V, p. 200.

te che la nuova filosofia possa essere pericolosa; bene, lasciamo da parte ogni discussione sul contenuto, ma come può essere realmente pericolosa una filosofia che, almeno in questo momento, non è in grado di influire sul «modo di pensare della grande massa», e le cui proposizioni sono «incomprensibili» (*unverständlich*) persino a coloro che le mettono sotto accusa, proposizioni che «né possono aiutare né possono danneggiare» qualcuno⁴¹?

Come si vede, la difesa di Fichte in questo testo non è molto diversa da quella che abbiamo visto assumere da Kant dopo aver ricevuto il duro richiamo all'ordine da parte di Federico Guglielmo II e del suo ministro. Anche Fichte finiva col limitare l'ambito d'influenza del suo insegnamento ai *Fakultätsgelehrte*; dopo aver individuato nell'«oscurità» ciò che metteva al riparo Kant dai fulmini del potere dominante, sbandiera a sua volta il carattere «incomprensibile» della nuova filosofia come la garanzia di cui il potere dominante dovrebbe pure appagarsi.

Tale garanzia è al tempo stesso uno strumento di difesa: il filosofo non parla alla massa, ma proprio per questo non può essere giudicato dai non addetti ai lavori. Si accusa Fichte di ateismo? Ma, evidentemente, chi formula tale accusa non ha dimestichezza alcuna col «linguaggio» (*Sprachgebrauch*) filosofico. Sembrerebbe di sorprendere quasi una polemica con Goethe che aveva accusato Fichte, nella già citata lettera a Humboldt, di essersi allontanato dal «linguaggio tradizionale». L'affermazione: «Dovete attenervi al linguaggio tradizionale» (*gewöhnlicher Sprachgebrauch*) – dichiara Fichte – equivale in sostanza a quest'altra: «Dovete rimaner fermi al modo di pensare tradizionale, non dovete introdurre nessuna innovazione»⁴².

⁴¹ Ivi, p. 197, e 226.

⁴² *Aus einem Privatschreiben (im Jänner 1800)*, in *Fichtes Werke*, cit., vol. V, pp. 381-5. Del resto, nel pieno della polemica sull'ateismo, la rivista diretta da Fichte, oltre che da Niethammer, pubblicava un articolo che, nel rivendicare la libertà di espressione per gli intellettuali, la giustificava in questi termini: «L'intellettuale è sospeso, come gli dei, in una regione superiore, senza toccare in modo attivo (*thätig*) il terreno della vita politica ed ecclesiastica» (*den Boden des Bürgerthums und Kirchen-*

Ma, nonostante questo spunto polemico, in realtà il filosofo dai toni giacobini dimostra di aver assimilato la lezione del poeta e uomo di mondo: teorizzando per la filosofia un linguaggio rigorosamente specialistico, anzi, nella sostanza, esoterico, ristabilisce, anche a livello linguistico, quella barriera tra intellettuali e masse, sul cui rispetto poggiava il compromesso tra intellettuali e potere, e il cui rispetto era stato appunto sollecitato da Goethe e Schiller.

E, col ritorno al rispetto della regola dell'oscurità, Fichte fa ricorso a un altro metodo caro a Kant, e cioè quello della reticenza. Ritorniamo per un attimo all'*Appello al pubblico* e al discorso che Fichte rivolge agli «uomini di Stato»: voi dipingete a tinte fosche il nostro tempo e rovesciate la responsabilità di tale situazione alla filosofia. Prima di respingere questa accusa, con l'argomento già visto secondo cui è impossibile che riesca a produrre conseguenze di tale portata una filosofia che risulta «incomprensibile» a quasi tutti, Fichte fa questa premessa altamente significativa: per quanto riguarda il giudizio che formulate sul nostro tempo, «non intendo né sottoscrivere né respingerlo»⁴³. Un secco *no comment!* Ma certo era molto difficile, se non impossibile, che potesse sottoscrivere un tale giudizio, che, con le sue litanie sulla decadenza e la corruzione dei costumi, intendeva condannare in blocco il mondo scaturito dalla Rivoluzione francese, un filosofo che, alcuni anni prima, faceva coincidere, come abbiamo visto, la fine dell'«antico oscurantismo» con la rivoluzione, o addirittura con l'avvento della repubblica.

In questo caso, la reticenza, esplicitamente dichiarata, è più ingenua, non ha raggiunto il livello di raffinatezza a cui Kant l'aveva portata, dopo decenni di domestichezza con i problemi e gli accorgimenti che essa comportava. E tuttavia una qualche domestichezza con la tecnica della reticenza la doveva avere anche Fichte, se già nel 1793, rivolto ai principi, poteva dichiarare: è inutile che vi affanniate a inquisire con ogni

thumbs): cfr. *Ueber Bücher-Censur*, sul «Philosophisches Journal», 1800, X, p. 183.

⁴³ *Appellation...*, cit., p. 226.

mezzo la nostra coscienza, tanto «noi ci guarderemo accuratamente dal tradire la nostra incredulità»⁴⁴.

Abbiamo visto comunque che lo stesso filosofo, il quale denuncia il compromesso dell'oscurità, è costretto poi a rispettarne le regole. Anzi, a Fichte capita un destino singolare. Dopo aver sperato nell'aiuto decisivo della Francia per modificare profondamente la situazione in Germania e introdurre una reale libertà di espressione⁴⁵, proprio durante l'occupazione napoleonica, è costretto ad affinare ulteriormente la tecnica del discorso oscuro e allusivo, la tecnica per eludere la sorveglianza della censura, come dimostrano i *Discorsi alla nazione tedesca*, dove, per denunciare l'oppressione nazionale della Germania ad opera dei Francesi, si chiamano in primo luogo in causa i Romani e le legioni di Varo! Una precauzione linguistica certamente necessaria, ma che lo stesso filosofo temeva potesse rivelarsi insufficiente...⁴⁶.

Per tanto tempo gli intellettuali tedeschi oscilleranno tra dissimulazione e autocensura. Il problema si ritrova in Herder che, non a caso, preferisce prendere posizione sulla Rivoluzione francese in una forma non troppo impegnativa, riportando, in modo apparentemente neutrale, le diverse prese di posizione dei diversi interlocutori che animano le pagine delle *Lettere per il progresso dell'umanità*: l'editore, sottolinea la *Vorrede*, non risponde dell'opinione di nessuno dei suoi amici⁴⁷. E, probabilmente, la prefazione veniva lasciata cadere perché, mettendo così esplicitamente le mani avanti sembrava più atta ad attirare che ad allontanare i sospetti, a svelare più che a camuffare il significato politico dell'intera operazione. Comunque, su tale significato, non lascia dubbio una lettera, pressoché contemporanea, in cui Herder chiarisce esplicitamente in privato quello su cui aveva preferito sorvolare in

⁴⁴ *Beiträge...*, cit., p. 404 (tr. it. cit., p. 285).

⁴⁵ Si veda la lettera a Reinhold del 22/V/1799, in *Briefwechsel*, cit., vol. II, p. 104.

⁴⁶ In una lettera a K. F. v. Beyme, del 2/I/1808, Fichte scrive: «So benissimo quel che rischio, so che il piombo può colpire anche me...» (*Briefwechsel*, cit. vol. II, p. 500).

⁴⁷ J. G. HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XVIII, p. 305.

pubblico, e cioè che, grazie alla forma epistolare, da lui scelta per il suo intervento, non poteva risultare «propriamente responsabile di nessuna delle opinioni espresse». Il problema viene poi formulato nella sua dimensione più generale in una lettera sempre dello stesso anno: «Che tempi strani! Non si sa cosa è lecito scrivere, e tuttavia difficilmente una persona onesta scriverà senza peli sulla lingua ciò che deve scrivere»⁴⁸.

Sempre sull'onda della Rivoluzione francese, il problema si ripropone nel giovane F. Schlegel che così scrive al fratello A. Wilhelm nel gennaio 1796: «Grazie al cielo, parlare della politica greca non comporta alcun pericolo... L'oscurità della astratta metafisica mi proteggerà; quando si scrive per filosofi si può essere incredibilmente audaci prima che qualcuno della polizia ne prenda nota, o anche semplicemente comprenda l'audacia»⁴⁹. È così che la celebrazione della Grecia classica dissimulava appena la celebrazione della Francia scaturita dalla rivoluzione.

Possiamo ora concludere su un punto: il primo tipo di compromesso tra intellettuali e potere dominante è l'oscurità; il potere dominante garantisce un minimo di «uso pubblico» della ragione, e gli intellettuali, attraverso un'attenta autocensura che rende il loro discorso involuto e di difficile comprensione, per un verso eludono la vigilanza del potere, per un altro verso gli fanno una concessione reale, nel senso che in anticipo limitano drasticamente l'ambito d'influenza delle loro teorie. È un compromesso che, dal punto di vista di Kant (e di Fichte) non lede l'imperativo della sincerità, il quale, come sappiamo, vieta la menzogna, ma non obbliga a rivelare la tota-

⁴⁸ Lettera di Herder a Heyne del 7 agosto e del marzo 1793, riportata da R. HAYM, *Herder*, Halle 1885; citiamo dalla ristampa a cura di W. Harich, Berlin 1954, vol. II, p. 519; sull'autocensura di Herder si vedano anche le pp. 508-9 e V. VERRA, *Herders Revolutionsbegriff*, in *Deutsche Klassik und Revolution*, cit., pp. 117-120. A un espediente analogo a quello di Herder ricorre anche Wieland che, nella rivista da lui diretta, non esita, come abbiamo visto, a pubblicare interventi di difesa incondizionata della Rivoluzione francese, interventi poi seguiti da un commento o da una risposta che esprimono una presa di distanza.

⁴⁹ In W. WEILAND, *Der junge Friedrich Schlegel oder die Revolution in der Frühromantik*, Stuttgart 1968, p. 20.

lità del proprio pensiero. È un tipo di compromesso che è nei fatti, più che essere regolarmente stipulato, anche se talvolta, come abbiamo visto, viene teorizzato in modo abbastanza esplicito.

Tuttavia non smarrisce mai la sua ambiguità di fondo: talvolta serve principalmente a restringere l'ambito del dibattito, altre volte a eludere la sorveglianza delle autorità, è in funzione cioè di una sorta di contrabbando di idee sovversive e pericolose. Se riusciamo a godere di una qualche libertà di espressione – dichiara Fichte in tono di sfida nel 1793, rivolto alle corti tedesche – è solo «perché non ve ne accorgete né voi né i vostri controllori»⁵⁰.

Un editto prussiano del 1788 minacciava sanzioni nei confronti di quegli scrittori che si fossero procurati mediante raggiri (*erschleichen*) il nulla osta per la stampa⁵¹. Un articolo pubblicato nel 1798 sul «*Philosophisches journal*» – la rivista diretta da Fichte! – sosteneva la necessità di abolire la censura con l'argomento fra l'altro che tanto, in ogni caso, era inefficace, aggirata com'era per l'appunto dal «contrabbando» (*Schleichhandel*), da tutta una serie di tecniche accorte, che permettevano di eludere la vigilanza dei «doganieri delle idee» (*Ideenvisitatoren*). In questa «politica del contrabbando» (*Schleichpolitik*)⁵² seguita dagli intellettuali tedeschi rientra senza dubbio anche l'«oscurità» di Kant e della filosofia classica tedesca. Per usare le parole di Mehring: «In una commedia storica universale il bastone del caporale prussiano spinse la filosofia tedesca verso altezze sempre più alte finché scambiò per un innocuo cammello o per una donnola ciò che era una nube gravida di tempesta»⁵³.

Altre volte la ricerca del compromesso assume la forma dell'adattamento. A proposito della diffusione della dottrina di Cristo, pure assunto a modello di comportamento morale, Kant fa questa osservazione: «È anche naturale, anzi, che, per

⁵⁰ *Beiträge*, cit., p. 100 (tr. it. cit., p. 111).

⁵¹ Cfr. W. DILTHEY, *Der Streit Kants...*, cit., p. 290.

⁵² *Ueber Bücher-Censur*, sul «*Philosophisches Journal*» 1798, vol. X. 1, p. 4.

⁵³ *La leggenda di Lessing*, tr. it. di E. Cetrangolo, Roma 1975², p. 343.

guadagnare alla nuova rivoluzione i partigiani della vecchia religione, quella sia interpretata come l'antico ideale, ora giunto a compimento, di ciò che, nella vecchia religione, era il fine ultimo della Provvidenza» (R, VI, 84). Dunque l'affermazione della continuità tra Vecchio e Nuovo Testamento è più che altro un accorgimento tattico.

C'è da chiedersi a questo punto se il comportamento attribuito a Cristo non sia il comportamento seguito da Kant. Lo fa pensare un altro passo della *Religione*, in cui, a proposito del necessario ricorso all'interpretazione morale della Bibbia, si afferma: «Per quanto questa interpretazione, riferita al testo (della rivelazione), possa sembrarci forzata e spesso esserlo anche realmente, se è soltanto possibile che questo testo l'ammetta, bisogna preferir questa a un'interpretazione letterale...» (R, VI, 110; il corsivo è nostro). Qui l'autocensura è il non chiarire, il mantenere nell'oscurità il carattere di rottura, o comunque di radicale novità, della nuova visione religiosa rispetto a quella tradizionale e dominante. Anche in questo caso, dal punto di vista di Kant si tratterebbe soltanto di un silenzio moralmente lecito; comunque, anche in questo caso, l'autocensura configura una concessione reale al potere dominante, per il fatto che rinuncia, almeno per quanto riguarda il largo pubblico, a contestare, e persino a sgritolare l'ideologia dominante.

Sicché, quando sempre la *Religione*, dopo aver affermato che, rispetto al giudaismo, il Cristianesimo «produsse una rivoluzione totale» così prosegue: «La pena che si danno i dottori del Cristianesimo, o quella ch'essi hanno potuto darsi da principio per stabilire un legame tra queste due fedi, volendo sostenere che la nuova fede era semplicemente la conseguenza dell'antica, la quale avrebbe contenuto, sotto forma di prefigurazioni, tutti gli avvenimenti della nuova, ci mostra, molto chiaramente, che per essi si tratta o si trattava in questo caso solo di trovare il mezzo più abile per *introdurre* una religione morale pura al posto di un culto antico, senza tuttavia urtare proprio i pregiudizi del popolo, che era anche troppo fortemente abituato a tale culto» (R, VI, 127); quando leggiamo tutto questo, è difficile sottrarsi alla suggestione di trovarsi di

fronte alla descrizione dei metodi con cui Kant cerca di introdurre l'interpretazione morale della Bibbia al posto di quella letterale tradizionale, sì senza urtare troppo il popolo, ma anche e soprattutto senza urtare troppo il potere dominante.

Vien fatto subito di pensare alla risposta che il filosofo dà al severo richiamo delle autorità prussiane. *La religione entro i limiti della sola ragione* costituisce una denigrazione del cristianesimo e della «religione di Stato» (*öffentliche Landesreligion*)? Al contrario, ché «il libro in questione contiene il più alto elogio del Cristianesimo» dimostrando il suo accordo con «la più pura fede morale razionale» (C, VII, 8-9). Ma come il contrasto tra giudaismo e Cristianesimo veniva occultato – secondo l'analisi di Kant – facendo «prefigurare» al primo il contenuto centrale del secondo, così il contrasto tra «fede morale razionale» e religione dominante viene occultato mediante l'interpretazione morale che introduce i contenuti della «fede morale razionale» nel Cristianesimo, cui si richiamano gli stessi custodi dell'ortodossia ufficiale.

È del più alto interesse a questo proposito uno scambio di lettere tra Fichte e Kant. Il primo informa il secondo di essere incappato nelle maglie della censura per aver negato che la fede religiosa possa fondarsi razionalmente sui miracoli che, come tali, non sono dimostrabili; tutt'al più il miracolo può servire come strumento ausiliario per condurre soggetti in qualche modo deboli alla fede, la quale tuttavia intanto è da considerare valida in quanto si fonda sulla ragione. Quest'ultima considerazione – precisa Fichte – l'ho aggiunta in una nota ed è l'unica «attenuazione» (*Milderung*) che ho ritenuto di apporre alla «tesi» (*Satz*) sopra esposta. È importante riflettere sul significato di questa distinzione-contrapposizione: sembra che da una parte ci sia una proposizione propriamente teoretica (la ragione come unico *criterium veritatis*) dall'altra una concessione di carattere fondamentalmente pratico (il valore che soggettivamente può assumere il miracolo) diretta ad acquietare o ammansire le autorità censorie. Le quali tuttavia non sono per nulla soddisfatte: è possibile fare qualcosa – chiede Fichte al suo interlocutore e maestro – per ridurla a più miti consigli?

La risposta giunge con una rapidità insolita. Che sia la ragione il criterio di verità, che di conseguenza «la religione non possa contenere articoli di fede i quali non siano tali anche per la semplice ragion pura», è un'affermazione del «tutto pacifica» (*ganz unschuldig*). Kant dichiara di condividere la «tesi fondamentale» (*Hauptsatz*) contenuta nella lettera da lui ricevuta. E qui è necessario soffermarsi un attimo: come Fichte distingue tra «tesi» e «attenuazione», così Kant non pensa minimamente a mettere sullo stesso piano le due parti di cui consta l'argomentazione del suo discepolo, ma distingue invece una tesi principale, evidentemente rispetto all'altra da considerare secondaria, e dettata ancora una volta dall'obiettivo eminentemente pratico di ingraziarsi o eludere la censura.

La quale tuttavia continua a mostrarsi intrattabile e a esigere il «riconoscimento della verità obiettiva», storica, dei miracoli riportati nel testo sacro, insistendo sull'interpretazione «alla lettera» (*nach dem Buchstaben*), non morale dunque, dei passi in questione. Che fare allora? «Le rimarrebbe ancora una via» – scrive Kant a Fichte – «per mettere d'accordo il suo scritto con le idee (che tuttavia non conosciamo fino in fondo) del censore». Qui viene chiaramente suggerita una «attenuazione» nell'attenuazione, una concessione nella concessione, sempre nell'intento di eludere la censura: non a caso Kant si raccomanda che non venga fatto il suo nome, né apertamente, né «in modo occulto, con allusioni».

Non può sfuggire il tono di circospezione, di cautela, anzi di mistero, che circonda tutto il brano. Comunque, la «via» suggerita è questa: si potrebbe distinguere tra «fede *dogmatica*, superiore a ogni dubbio» (con un'espressione – aggiungiamo noi – che per la censura dovrebbe risultare rassicurante e positiva, ma con un tono ironico di fondo che non dovrebbe sfuggire ai lettori più attenti) e una fede «*puramente morale*». Quest'ultima accetta senza difficoltà nei racconti miracolosi contenuti nel testo sacro, tutto ciò che può servire al «miglioramento interiore», desidererebbe anche capacitarsi della veridicità del contenuto storico, almeno «nella misura in cui questo può ugualmente contribuire» al miglioramento interiore, ma non ci riesce... Forse il censore potrebbe accontentarsi di tutto

questo: infatti, l'«involontario *non credere*», o non riuscire a credere (*unvorsätzlicher Nichtglaube*), non può essere scambiato con l'«incredulità volontaria» (*vorsätzlicher Unglaube*)⁵⁴.

Come si vede, a causa della necessità di far passare tra le maglie della censura una «tesi fondamentale» (in questo caso la messa in dubbio del valore storico dei racconti biblici di miracoli), si procedeva ad «attenuazioni» di carattere non solo linguistico ma teorico (è difficile distinguere tra quelle meramente strumentali e quelle che entrano in qualche modo a far parte del pensiero stesso del filosofo); comunque il tutto contribuisce a smussare le asperità, la potenziale carica eversiva di certe proposizioni e ciò già di per sé costituisce una concessione importante al potere dominante.

Sempre in questa lettera, Kant sintetizza in una formula l'atteggiamento da assumere nei confronti di una censura, in nessun caso disposta a far passare una interpretazione del Cristianesimo che metta in dubbio, o peggio contesti, la realtà storica dei miracoli. La formula è questa: «Io credo, Signore amato (cioè lo presumo volentieri, benché non riesca a dimostrarlo a sufficienza né a me né agli altri), aiuta la mia incredulità!» Questa medesima esclamazione la ritroviamo poco più tardi in un testo a stampa, e cioè nella *Religione*. La formula è ripetuta alla lettera: «*Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben!*» (R, VI, 190). È solo scomparsa la parentesi che evidentemente aveva valore esplicativo e che, con una sorta di riserva mentale, limitava drasticamente il senso di quel credere che pure veniva affermato; è chiaro che una tale parentesi andava soppressa in un testo destinato al pubblico. Ma, in compenso qui appare qualcosa di nuovo che, appena terminata l'esclamazione sopra riportata, Kant rinvia a una nota che già conosciamo e che lamenta in termini accorati la fuga di Astrea, della sincerità, dalla terra al cielo! Non è questo un fatto che dovrebbe stimolare l'interprete di oggi a scavare maggiormente nel groviglio inestricabile di silenzi, mezze

⁵⁴ Lettera di Fichte a Kant del 23/I/1792 e di Kant a Fichte del 2/II/1792, in J. G. FICHTE, *Briefwechsel*, cit., vol. I, pp. 217-220.

ammissioni e compromessi di cui risulta inevitabilmente costituita *La religione entro i limiti della sola ragione?*

Quello che abbiamo visto è solo un esempio: nel fare a Fichte i suggerimenti già visti, Kant aggiunge che si tratta di «idee esposte in fretta, ma non per questo improvvisate». Evidentemente, erano tempi in cui la riflessione sui metodi per eludere la censura faceva parte integrante del «mestiere» di filosofo.

Ma, anche in Fichte, non manca certo quello che abbiamo definito il compromesso dell'adattamento. Ritorniamo al brano dell'*Appello al pubblico*, in cui il filosofo accusato di ateismo, dichiara, con atteggiamento reticente, di non voler né sottoscrivere né respingere il giudizio di condanna dei tempi nuovi. Sempre rivolgendosi alle corti tedesche, così Fichte prosegue nel suo ragionamento: voi accusate la nuova filosofia di tutti i mali e la vedete come una potenziale minaccia al vostro trono; ma chi ha predicato la dottrina della felicità, se non voi stessi? Non potete allora stupirvi se da tutto ciò è scaturito l'egoismo e una ricerca grossolana di piacere. E, invece – prosegue sempre Fichte – il «pensiero di fondo del Cristianesimo» così come «della mia filosofia» è che «questo mondo non è la mia patria, e nulla di ciò che può concedermi può soddisfarmi; il mio vero essere dipende non dal ruolo che io svolgo tra le apparenze, ma dal modo come io lo svolgo. Che io stia a questo posto, è volontà di Dio che io ci stia, e con gioia e coraggio porto a termine ciò che mi compete (...) Indagare se anche altri al loro posto fanno ciò che gli compete, non è affar mio...», ché su tutti vigila Dio, il quale «senza dubbio, a suo tempo, scioglierà nell'armonia più bella tutti i disordini che da ciò derivano». Ebbene – conclude Fichte, sempre rivolto ai principi – se aveste propagato questo pensiero di fondo del Cristianesimo, e della mia filosofia, la «quiete ineffabile» (*unaussprechliche Ruhe*) che esso diffonde nella vita di ogni giorno, avreste trasformato ogni uomo in un «cittadino utile e tranquillo» (*nützlicher und ruhiger Bürger*)⁵⁵.

Quello stesso filosofo che, non molti anni prima, aveva tuonato contro i potenti dell'Europa in questi termini: «Voi

⁵⁵ *Appellation...*, cit., pp. 227-8.

siete abituati anche a rinviarci sempre a un altro mondo, che considerate però come un premio piuttosto per le virtù passive dell'uomo, per la passività del sopportare e rassegnarsi»⁵⁶; quello stesso che, scrivendo a Reinhold, individuava la causa delle persecuzioni di cui era oggetto nelle idee democratiche da lui professate e che, dopo aver dipinto a tinte fosche la situazione esistente in Germania, addirittura si augurava «un mutamento» (*Veränderung*), radicale, come appare evidente da tutto il contesto, «almeno in una parte considerevole della Germania», ad opera peraltro... delle truppe francesi⁵⁷; quello stesso Fichte, nell'*Appello al pubblico* presentava la propria filosofia come il miglior garante dell'ordine costituito e riduceva il Cristianesimo (nonché la propria filosofia) a quell'ideologia dell'evasione, a cui aveva accusato i principi dell'Europa di voler ridurre la religione in quanto tale!

La lettera a Reinhold e l'*Appello* sono contemporanei: siamo dunque dinanzi a un caso di «doppiezza»? Questo aspetto non manca – siamo nel pieno della tempesta provocata dall'*Atheismusstreit* –; epperò non possiamo trascurare la presenza di motivi cari al Fichte giacobino, come la polemica contro il richiamo alla «felicità» (*Glückseligkeit*) denunciato – l'abbiamo già visto – come uno strumento ideologico per far dimenticare i diritti dell'uomo e del cittadino fondati sulla ragione e quindi per rafforzare il dispotismo. Ma tale polemica sembra ora del tutto inoffensiva: il compromesso dell'adattamento ha al tempo stesso occultato e smussato la sua carica eversiva...

Il compromesso, o la ricerca di compromesso può assumere ancora un'altra forma: ciò che è affermato in teoria, è negato in pratica e per l'immediato per quanto riguarda la Germania. Torniamo a Kant. Com'è noto, per il filosofo, la partecipazione con cui viene seguita la Rivoluzione francese, partecipazione fatta di simpatia ed entusiasmo, anche quando l'espressione di tali sentimenti «non andava disgiunta da pericolo»,

⁵⁶ *Zurückforderung...*, cit., p. 29 (tr. it. cit., p. 32).

⁵⁷ Si veda la citata lettera a Reinhold del 22/V/1799, in *Briefwechsel*, cit., vol. II, pp. 104-5.

prova la presenza nell'uomo di una «disposizione morale»; e, tuttavia – si affretta ad aggiungere Kant – si tratta di una partecipazione che «guardava dal di fuori, senza la minima intenzione di cooperare».

Ancora: «È solo in sé *giuridicamente* e moralmente buona quella costituzione che per sua natura è in grado di evitare per principio la guerra offensiva (e non può essere, almeno in teoria, che la costituzione repubblicana)». Sembrerebbe di trovarsi dinanzi alla formulazione di un principio di carattere assolutamente generale, tale da non lasciar spazio per eccezioni e patteggiamenti, un principio da cui dovrebbe logicamente scaturire l'impegno, si direbbe l'imperativo categorico, a trasformare, sia pure con mezzi pacifici, la realtà politica tedesca. Ma – aggiunge subito una nota – «non si vuol dire con ciò che un popolo che ha una costituzione monarchica debba per questo arrogarsi il diritto o anche solo nutrire il desiderio segreto di mutarla...».

Infine: un popolo non deve «essere impedito da altre forze di darsi una costituzione civile che esso crede buona», e pertanto sono comprensibili «le mormorazioni dei sudditi» nei confronti del governo, a causa del «suo comportamento verso gli stranieri, in quanto li ostacola nelle loro aspirazioni repubblicane...». La condanna dell'intervento controrivoluzionario in Francia è senza equivoci; ma, anche in questo caso, c'è un'aggiunta che sottolinea il carattere inoffensivo di quelle «mormorazioni» e che attacca duramente coloro che vorrebbero far credere il contrario: «Certi sicofanti calunniatori, per rendersi importanti, hanno cercato di far passare questi innocenti politicanti per amanti di novità, per giacobini, per faziosi pericolosi allo Stato, e ciò sebbene non vi fosse il più piccolo motivo per tali accuse, soprattutto in un paese che dista più di cento miglia dal teatro della rivoluzione».

Ogni volta, ciò che viene affermato in teoria (e la teoria coincide in questo caso con la Francia), viene immediatamente dopo negato nella pratica (e la pratica coincide con la Prussia e la Germania): un atteggiamento senza dubbio singolare per l'autore di un saggio che denuncia i teorizzatori di tale doppiezza. Ma ci sono motivi ulteriori per stupirsi, allorché si

vanno a leggere le motivazioni delle precisazioni e dei *distin- guo* fatti da Kant. Criticare i paesi che conducono una guerra d'aggressione contro la Francia non significa di per sé voler modificare la costituzione di tali paesi. Senza dubbio: ma non ha chiarito poco prima lo stesso Kant il rapporto tra volontà di pace e costituzione repubblicana, e quindi, implicitamente, tra guerra d'aggressione e costituzione monarchica?

E tale rapporto, che sembra per un momento cadere in ombra, viene ribadito subito dopo da Kant nello sforzo di dimostrare il carattere inoffensivo di quelle «mormorazioni»: condannare l'intervento controrivoluzionario al di là del Reno significa lavorare per rafforzare la sicurezza della Prussia e della Germania, perché il consolidarsi del regime repubblicano in Francia farebbe dileguare il pericolo di aggressioni da quella parte: ma non sarebbe allora logico augurarsi un mutamento costituzionale anche in Prussia e in Germania per garantire la sicurezza di un popolo cui chiaramente si rivolge la simpatia del «pubblico»?

Infine: potrebbe essere augurabile il mantenimento della monarchia in uno Stato, la cui «grande estensione in Europa può consigliargli quella costituzione come la sola che gli permetta di sostenersi tra potenze vicine», tra potenze – è da presumere – ancora in larga parte monarchiche: ma non è lo stesso Kant, nel medesimo testo, a sottolineare il fatto che l'entusiasmo della Francia repubblicana riesce ad avere la meglio sulle potenze coalizzate dell'Europa monarchica? (C, VII, 85-7).

Mancanza di rigore logico? Non è questo il punto, ché l'attenzione va rivolta alle contraddizioni della situazione oggettiva. In questa apparente mancanza di rigore, Kant comunque non è isolato. Novembre 1792: scrivendo a Jacobi, Caroline Herder parla con entusiasmo della «grande, poderosa svolta delle cose»; «sorge il sole della libertà, questo è certo, e non è una faccenda solo dei Francesi, ma del nostro tempo»; «in Germania vivremo ancora per qualche tempo nelle tenebre, ma già si avverte qua e là il fruscio del vento del mattino». Ma ecco che, a questa lettera, il marito fa seguire una postilla. Non è un prendere le distanze dall'entusiasmo per la Rivoluzione francese, ma una precisazione di carattere eminen-

temente pratico. Herder prega Jacobi di non fraintendere il senso del discorso: gli avvenimenti di cui si è spettatori sono indubbiamente affascinanti, e tuttavia Caroline «non soffre di vertigini per la libertà (*Freiheitsschwindel*), ma è una buona tedesca *in terra oboedientiae*»⁵⁸. Il contrasto già visto si ripresenta qui in forma ancora più drastica: entusiasmo per la Rivoluzione in Francia, impotenza e «obbedienza» in Germania.

In termini analoghi si esprime il giovane Schleiermacher, il quale, dopo aver dichiarato di «amare molto» la Rivoluzione francese considerata nel suo complesso – non a caso, in questo momento l'influenza di Kant si fa fortemente sentire su di lui, subito si affretta ad aggiungere che è ben lungi da lui la «funesta frenesia» (*unseliger Schwindel*) di voler procedere a una «imitazione» (*Nachahmung*) della rivoluzione in Germania⁵⁹.

Ma di particolare interesse in questo contesto è l'atteggiamento di Wieland il quale, nel prendere posizione sulla Rivoluzione francese, in un momento peraltro in cui non si era ancora verificata la svolta radicale, si serve di formulazioni che fanno subito pensare a quelle già viste del *Conflitto delle facoltà*: «Quanto minore è l'interesse politico della nostra patria alle attuali vicende della vita nazionale del nostro vicino occidentale, tanto maggiore è l'interesse *morale* che noi proviamo, esclusivamente in quanto *uomini*, in quanto spettatori disinteressati di un dramma che si svolge dinanzi ai nostri occhi e col quale nessun altro avvenimento nel mondo può stare alla pari per grandezza e importanza». Anche in questo caso la distinzione ha un carattere pragmatico: nel tentativo di rassicurare il potere, Wieland giunge sino al punto di affermare che le uniche conseguenze che potrebbero scaturire in terra tedesca dalla rivoluzione d'Oltretreno, s'intende «nel caso che giunga ancora felicemente in porto» e che riesca a dare alla Francia un

⁵⁸ Cit. da R. HAYM, *Herder*, cit., vol. II, p. 518.

⁵⁹ Si veda la lettera al padre del 14/II/1793, in *Aus Schleiermachers Leben in Briefen*, a cura di L. Jonas e W. Dilthey, Berlin 18603, vol. I, pp. 107-8; sull'influenza di Kant, si veda la lettera a K. G. v. Brinkmann del 3/11/1790, in cui il giovane Schleiermacher dichiara che la sua «fede» nella filosofia kantiana cresce ogni giorno di più (ivi, vol. V, p. 45).

maggiore benessere e una maggiore efficienza e autorevolezza al suo apparato statale, sarebbero la diminuzione delle importazioni e del contrabbando provenienti dalla Germania!⁶⁰. Resta da vedere fino a che punto è sincera la dichiarazione che sminuisce in modo caricaturale l'importanza internazionale della Rivoluzione francese, ma certo è sincero e convinto l'impegno a non volerla imitare in Germania.

È un dissidio che neppure Fichte, pur con la sua appassionata eloquenza di stampo giacobino, riesce a superare. È vero, per un attimo l'entusiasmo per la Rivoluzione, questo «salto violento» e questo «colpo d'audacia» reso inevitabile dalla situazione oggettiva, sembra non doversi fermare dinanzi al Reno, e infatti Fichte procede sino a una denuncia spietata della situazione politica della Germania. Un paese, in cui i sudditi sono costretti a mandare i loro figli «a combattere, perché nella selvaggia battaglia si sgozzino con uomini che non li hanno mai offesi, oppure perché siano preda delle pestilenze o se le portino dietro come bottino di guerra»; sono costretti altresì a strappare «l'ultimo tozzo di pane» dalla bocca dei loro bambini affamati per darlo «ai cani del favorito». Un paese governato da principi snervati o rimbambiti sotto il peso della dissolutezza e dell'edificazione religiosa, sottoposti come sono «a piaceri prematuri», oppure, se «maldisposti» per tali piaceri, «ad attardate superstizioni»; principi che pretendono di guidare i loro popoli alla felicità, ma che in realtà, passano «la corda intorno al collo dell'umanità» e gridano: «Calma, calma! È tutto per il tuo bene».

Eppure, nonostante questa terribile requisitoria, con una descrizione così fosca della situazione tedesca, da giustificare anche più di una rivoluzione, Fichte fa una precisazione che ha dell'incredibile: «L'autore di queste pagine non crede di offendere, né con le sue affermazioni né col suo tono, alcuno dei principi della terra, ma piuttosto di rendere un servizio a tutti!» È un «servizio» peraltro per il quale Fichte non si atten-

⁶⁰ *Ausführliche Darstellung der in der französischen Nationalversammlung am 26. u. 27. Novbr. 1790 vorgefallenen Debatte, 1791, in Wien's Werke, cit., vol. XXXIV, pp. 113-4.*

de particolare gratitudine, se è vero che per il suo scritto preferisce mantenere l'anonimato, sia pure, come dichiara, non per ragioni di «natura politica», ma per ragioni «letterarie» non meglio precisate⁶¹.

L'entusiasmo per le idee e gli avvenimenti al di là del Reno ha prodotto una denuncia spietata per la situazione al di qua del Reno, ma, sul piano delle proposte politiche concrete, non si è realizzato un sostanziale passo avanti. Fichte, anzi, pone in guardia esplicitamente il lettore da conclusioni false e precipitose: «Egli s'ingannerebbe grossolanamente se volesse affrettarsi ad applicare questi princìpi», i princìpi che in Francia avevano portato all'abbattimento del sistema feudale, «alla sua condotta verso gli Stati esistenti»; che nessuno, dunque, faccia dire al filosofo, «più di quanto ... non dica effettivamente». Fichte così prosegue: «Che la costituzione della più parte di essi sia non soltanto estremamente difettosa, ma anche estremamente ingiusta, e che in essi vengano offesi diritti inalienabili dell'uomo, che l'uomo non dovrebbe affatto lasciarsi togliere, è certo cosa di cui io sono intimamente convinto; e ho lavorato e lavorerò per convincere ugualmente di ciò il lettore»; sì, tutto ciò è vero, e tuttavia, «per il momento», non c'è altro da fare che accettare o subire questa situazione. Non c'è altro da fare che acquistare o rafforzare nella propria coscienza il senso della giustizia: «Siate giusti, o popoli, e i vostri princìpi non potranno perseverare a essere ingiusti soltanto loro». Dopo aver bollato con parole di fuoco coloro che pretendono di «far lezioni sulla giustizia allo schiavo inferocito», Fichte si riduce in ultima analisi a rivolgere lui stesso una predica moralistica agli «schiavi» tedeschi, peraltro per nulla «inferociti» ma in apparenza disposti a portare pazientemente il loro giogo⁶².

L'importanza della concessione, fatta dai *Contributi* nei confronti del potere dominante, non sfugge a un lettore collocato dall'altra parte della barricata, ma proprio per questo tanto più sensibile al problema della difesa dell'ordine costi-

⁶¹ *Zurückforderung...*, cit., pp. 4-9, *passim* (tr. it. cit., pp. 4-10 *passim*).

⁶² *Beiträge...*, cit., pp. 39-46, *passim* (tr. it. cit., pp. 45-50, *passim*).

tuito, come Friedrich Gentz, il quale, non a caso, pur nell'ambito di un giudizio tutt'altro che tenero, giudica «eccellenti» le indicazioni «per l'uso del libro» contenute nella *Prefazione* e che mettono in guardia contro le imitazioni precipitose di quanto stava avvenendo Oltrereno⁶³!

È da notare che non si tratta di una concessione fatta a uso esterno. Anche in privato, Fichte esprime la preoccupazione che i suoi *Contributi* possano «produrre disordine» in Germania, assumendo persino una posizione «centrista», respingendo cioè l'atteggiamento «partigiano» sia dei «pavidi seguaci dei vecchi ordinamenti», sia di coloro che «ne sono accesi nemici per il solo motivo che si tratta, per l'appunto, di ordinamenti vecchi»⁶⁴. E anche in altra occasione Fichte mette in guardia contro la tentazione a credere che «le nostre costituzioni debbano venir migliorate in un sol colpo», mentre invece è chiaro che «la cosa deve accadere gradualmente»⁶⁵. Il pensiero di Fichte non è sostanzialmente diverso da quello di Kant: la rivoluzione viene celebrata per la Francia, ma per la Germania l'unica via percorribile sono le riforme dall'alto; in un caso e nell'altro, la ricerca del compromesso non solo caratterizza il comportamento pratico, ma attraversa profondamente la stessa elaborazione teorica.

Ma questo terzo tipo di compromesso è estremamente diffuso nella più avanzata cultura tedesca. Campe che celebra senza riserve la Rivoluzione francese, ammonisce allo stesso tempo a non imitarla «in modo precipitoso»; bisogna prima

⁶³ La recensione del Gentz, pubblicata originariamente sulla «Allgemeine Literaturzeitung» del 7/V/1794, è riportata in appendice all'edizione già vista dei *Beiträge* curata da R. Schottky (la citazione è a p. 324). Per l'asprezza della sua recensione Gentz fu criticato da Theodor von Schön, allora studente e più tardi, in Prussia, politico di tendenze liberali (si veda la nota di diario del novembre 1795 dello stesso Schön, in *Fichte im Gespräch*, cit., vol. I, p. 311); ma in privato, è ancora più aspro il giudizio di Gentz sul Fichte autore dei *Contributi*, definito «un miserabile» (si veda la lettera del 18/XI/1793 a C. G. v. Brinkmann, in *Fichte im Gespräch*, cit., vol. I, p. 62).

⁶⁴ Lettera a Kant del 20/IX/1793, in *Briefwechsel*, cit., vol. I, p. 299.

⁶⁵ Lettera a Reinhold del 4/VII/1797, in *Briefwechsel*, cit., vol. I, p. 565.

chiedersi se la Germania è veramente preparata a un «totale sconvolgimento della sua costituzione»⁶⁶. Perfino il giacobino Forster scrive in una lettera: «Resto convinto che la Germania non è matura per nessuna rivoluzione e che sarebbe tremendo e orribile affrettarla anzi tempo...»⁶⁷. Anzi, tentativi precipitosi di «trapiantare in terra tedesca i principi francesi del governo popolare», possono essere controproducenti e, in ultima analisi, rallentare piuttosto che accelerare la marcia del progresso⁶⁸. Il compromesso in questione assume formulazioni che fanno fortemente pensare a quelle kantiane.

Da notare: se Forster mette in guardia contro la «precipitazione dei riformatori» (*Übereilung der Reformatoren*) il saggio *Per la pace perpetua* mette in guardia come abbiamo visto, contro la tentazione di una «riforma precipitosa» (*übereilte Reform*). Ma a Kant fa pensare anche Rebmann, il quale, dopo aver dichiarato che è necessario avvicinare ogni governo «alla forma repubblicana o rappresentativa», prosegue con evidente riferimento alla Germania: «Ciò è possibile perfino quando la costituzione è monarchica; e talora, quando il popolo non è ancora sufficientemente rischiarato, può essere addirittura necessario conservare la forma monarchica»⁶⁹. Non dichiara anche Kant che è sufficiente, anche in questo caso con riferimento alla Germania, che lo «spirito del repubblicanesimo» penetri nelle istituzioni monarchiche e che la repubblica si realizzi se non in quanto «forma statale» (*Staatsform*), almeno in quanto «modo di governare» (*Regierungsart*)? (C, VII, 86 nota e 87).

La distanza che separa Kant (per non parlare di Fichte) dalle più radicali correnti politiche in Germania è meno grande di quanto finora si sia immaginato. Intanto, definire con precisione le caratteristiche del «giacobinismo» tedesco è tut-

⁶⁶ *Briefe aus Paris*, cit., p. 35 nota.

⁶⁷ Lettera a Voss del 21/XII/1792 in *Werke in...*, cit., vol. IV, p. 809 (tr. it. cit., p. 197).

⁶⁸ *Darstellung der Revolution in Mainz*, cit., p. 685 (tr. it. cit., pp. 127-8).

⁶⁹ Riportato in N. MERKER, *Alle origini...*, cit., p. 355.

t'altro che agevole: se, come è stato fatto, si individua l'elemento discriminante, rispetto alla corrente liberale, nell'azione concreta «per una rivoluzione borghese» anche in Germania⁷⁰, allora rischiano di essere riassorbiti in quest'ultima corrente anche personalità finora considerate tra le più rappresentative del giacobinismo tedesco e che sembrano escludere la possibilità, e persino l'utilità di una rivoluzione in Germania, almeno se per Germania s'intende la parte di territorio non occupata dalle truppe francesi.

Ma è soprattutto sintomatico l'«incidente» in cui incorre un libro, per altro ottimamente informato, il quale, nel descrivere l'evoluzione di Forster, dopo aver riportato la lettera, da noi precedentemente citata, contenente la dichiarazione secondo cui il popolo tedesco non era maturo per la rivoluzione, riporta poi, a dimostrazione del processo di maturazione e radicalizzazione in atto in Forster, la nota contenuta nella *Descrizione della rivoluzione a Magonza*, la quale però non fa altro che riprodurre – la cosa sfugge all'autore del libro in questione – la nota contenuta nella kantiana *Religione*⁷¹!

Se invece, come è stato giustamente affermato, il criterio principale per individuare le personalità politicamente più avanzate in Germania, risiede non nell'affermazione della necessità e nella preparazione della rivoluzione in questo paese (i rapporti di forza non lasciavano spazio a un'azione reale, ma solo ad avventuristiche fughe in avanti), ma nella comprensione dell'«importanza storico-mondiale degli avvenimenti francesi»⁷², Kant occupa senza dubbio una posizione di primissimo piano tra queste personalità.

⁷⁰ H. G. HAASIS, *Poscritto* a J. B. ERHARD, *Ueber das Recht...*, cit., p. 10.

⁷¹ I. STEPHAN, *Literarischer Jacobinismus in Deutschland (1789-1806)*, Stuttgart 1976, p. 82; anche i curatori G. Steiner e N. Merker rispettivamente dei *Werke in vier Bänden* e dell'antologia di Forster non fanno menzione dell'importante citazione testuale che di Kant fa il giacobino tedesco; è da presumere che la cosa sia sfuggita anche ai precedenti editori di Forster; alla «bella dichiarazione» di Kant, Forster fa riferimento anche in una lettera alla moglie Therese dei 10/IX/1793 (cfr. *Werke in...*, cit., vol. IV, p. 903).

⁷² AA.VV. (sotto la direzione di H. G. Thalheim) *Geschichte der deut-*

3. Intellettuali, potere e «accomodamento»

L'importanza del ruolo che svolge la necessità di ammansire o eludere la censura e quindi la ricerca del compromesso, comunque si configuri, col potere dominante, nella filosofia classica tedesca, è confermata dalla grande diffusione che al suo interno conosce la categoria dell'«accomodamento». Un fervente pietista afferma che, in base all'*Accommodation*, cui miravano gli «intellettuali» (*Gelehrte*) e soprattutto i «teologi» del suo tempo, Cristo e Belzebù dovevano «stipulare la pace: ognuno doveva cedere su qualcosa: Cristo doveva rinunciare ai dogmi delle dottrine della fede e Belzebù doveva proibire i vizi grossolani, sicché entrambi non dovevano riconoscere null'altro che la morale come legge fondamentale della religione»⁷³. Ma l'accomodamento qui denunciato tra due principi eterogenei e inconciliabili è in funzione dell'accomodamento soggettivo, motivato da considerazioni pragmatiche e non privo di riserve e, almeno in una certa misura, di doppiezza dell'intellettuale non conformista col potere dominante. È soprattutto in questo secondo senso che il termine (o categoria) in questione viene usato, e non solo da autori minori, ma anche dai protagonisti della filosofia e della poesia classica tedesca.

Fichte spiega il disaccordo di Kant a proposito dei suoi *Contributi* col divenire «vecchio e preoccupato»⁷⁴, sostanzial-

schen Literatur, vol. VII, cit., p. 44. Gli autori del libro aggiungono un altro criterio, e cioè la giusta comprensione del «rapporto tra storia mondiale e storia nazionale», e cioè, in pratica, la disponibilità ad accettare l'aiuto francese, anche quando questo era tutt'altro che disinteressato e comportava il sacrificio degli interessi nazionali della Germania. Questo secondo criterio è quanto mai discutibile, formulato com'è – ci sembra – con un'occhio rivolto alla difficile e complessa situazione attuale della Repubblica Democratica Tedesca (dov'è stato pubblicato il libro in questione). E, comunque, per quanto riguarda l'autore oggetto del nostro studio, il problema non sussiste: di formazione settecentesca come era, Kant non sembra preoccuparsi dell'integrità nazionale della Germania: e poi in Prussia non c'è mai stata la possibilità di una «importazione della rivoluzione» a partire da Parigi!

⁷³ J. F. JUNG-STILLING, *Lebensgeschichte*, cit., p. 480.

⁷⁴ Lettera a Th. von Schön del settembre 1795, in *Briefwechsel*, cit., vol. I, p. 505.

mente in base alle esigenze di accomodamento – è questo il senso del discorso, anche se manca il termine tecnico – del filosofo di Königsberg, il cui stato d'ansietà, oltre che dalla situazione oggettiva esistente nella Prussia appena uscita dalla cappa di piombo del periodo di Wöllner, è motivato anche dall'età avanzata. E probabilmente Fichte aveva presente i suggerimenti per eludere la censura e le pressanti raccomandazioni a non tradire l'autore di tali suggerimenti nella lettera di Kant che abbiamo già vista. A sua volta, Fichte viene sospettato di «accomodamento» (*Akkomodation*) a causa della sua *Critica di ogni rivelazione* dal giovane Schelling⁷⁵, e non del tutto a torto se si tiene presente l'«attenuazione» che Fichte si preoccupa di portare a una delle «tesi» centrali della sua opera, come l'abbiamo visto esplicitamente dichiarare nella già citata lettera a Kant.

Ma ancora più pesantemente quest'ultimo è messo sotto accusa, allorché prende le distanze da Fichte, sul quale intanto si abbatte la tempesta dell'accusa di ateismo: cos'altro ci si poteva attendere da quel filosofo che, per evitare fastidi di ogni genere non aveva esitato a dichiararsi con doppiezza «fedelissimo suddito di Sua Maestà»? (Era da poco uscito il *Conflitto delle facoltà* con la rivelazione già vista della riserva mentale cui il suo autore qualche anno prima aveva fatto ricorso). A esprimersi così è sempre il giovane Schelling, per il quale Kant non aveva atteso a caso lo scoppio della polemica sull'ateismo per prendere le distanze da Fichte; preoccupato esclusivamente com'è di mantenere la «sua quiete», Kant indossa una «maschera spregevole»; probabilmente da Berlino le autorità lo hanno impaurito, e il vecchio filosofo non vuol correre il rischio di essere messo in un'«unica categoria» con un filosofo che è stato accusato di ateismo e ha perso l'incarico all'università. Esplicitamente di «doppiezza» (*Duplicität*) a proposito di Kant, Schelling parla nella successiva lettera, sempre indirizzata a Fichte. Questi, a sua volta, cerca di trovare delle attenuanti; è vero, «il vecchio è piuttosto pauroso e sofi-

⁷⁵ Lettera a Hegel del 4/II/1795, in *Briefe von und an Hegel*, cit. in, vol. I, p. 21.

stico», ma i suoi timori sono in parte giustificati dato che «è stato dipinto a tinte fosche presso il re»⁷⁶.

Quando Kant pubblica il saggio sul male radicale, viene accusato o sospettato di cedimento, o accomodamento, all'ideologia e al potere dominante, da parte di Goethe, Schiller e Herder⁷⁷. In parte si trattava di un equivoco, ché persino nel primo dei saggi di cui risulta costituita la *Religione*, quello apparso sulla «Berlinische Monatsschrift», sia pur con linguaggio cauto e allusivo, Kant respinge il mito del peccato originale, definito come «la più sconveniente» fra «tutte le rappresentazioni» (*alle Vorstellungsarten*) – si tenga presente la terminologia usata che esclude possa trattarsi di una qualche conoscenza razionale – individuando, o meglio lasciando trasparire il legame tra reazione politica e mito del peccato originale, allorché fa notare lo zelo con cui si affrettano a spiegare e dimostrare il mito in questione, mediante grotteschi argomenti, le tre facoltà superiori (R, VI, 40 e nota), che poi sono le facoltà – ma è un punto che il filosofo osa chiarire solo dopo la fine dell'era di Wöllner – asservite al potere dominante: «preti, magistrati e medici» considerati «strumenti del governo» (C, VII, 18).

Ma è indubbio che l'insistenza sul male radicale costituiva una concessione all'ideologia dominante: in quello stesso periodo di tempo, Hegel notava che nella misura in cui l'umanità era rappresentata come degna di stima in se stessa scompariva «l'aureola intorno al capo degli oppressori e degli dèi sulla terra» e che, nella misura in cui religione e filosofia insegnavano il «disprezzo del genere umano», insegnavano «ciò che il dispotismo voleva»⁷⁸. Insistendo sul male radicale, non si metteva dunque anche il filosofo dell'illuminismo e del progresso, a diffondere un'ideologia funzionale alla reazione? Come spie-

⁷⁶ Lettera a Fichte del 12/IX e del 16/IX/1799 e risposta di Fichte del 20/IX/1799 in J. G. FICHTE, *Briefwechsel*, cit., vol. II, p. 160, p. 166 e p. 168.

⁷⁷ Cfr. E. CASSIRER, *Vita e dottrina di Kant*, tr. it. di G. A. De Toni, presentazione di M. Dal Pra, Firenze 1977, pp. 464-5 e M. M. OLIVETTI, *Introduzione*, cit., pp. XI-XII.

⁷⁸ Lettera a Schelling del 16/IV/1795, in *Briefe*, cit., vol. I, p. 24.

gare tutto ciò se non in base alla volontà di «accomodamento»? E accomodamento in una certa misura c'era, ma inserito in un'operazione di aggiramento delle disposizioni di censura. Sì, l'insistenza sul male radicale è una concessione all'ideologia dominante⁷⁹, vengono persino citate, senza apparente polemica, le «malinconiche litanie» sulla corruzione morale dei tempi, – che era un tema caro alla reazione – ma a dimostrazione del male radicale e dell'imbarbarimento dell'umanità, vengono riportati due esempi, l'insincerità e la guerra, che mettevano in stato d'accusa per l'appunto la reazione: l'insincerità si diffondeva a seguito delle misure liberticide del potere e la guerra era soprattutto la guerra contro la Francia (R, VI, 32-4 e nota).

Ma l'operazione era così aggrovigliata, il linguaggio così sfumato e allusivo, che si comprende la penosa impressione di accomodamento fatta sui contemporanei; in effetti il saggio sul male radicale costituisce il compromesso meno avanzato che Kant fa col potere dominante: probabilmente, attraverso questo saggio che doveva apparire, come in effetti apparve, innocuo alla censura, il filosofo sperava poi di aver via libera alla pubblicazione, sulla «*Berlinische Monatsschrift*» per saggi meno innocui, e qui invece si ingannava. È certo comunque che, già nei capitoli successivi della *Religione*, probabilmente proprio per dissipare gli equivoci che si erano addensati sul suo conto, Kant usa un linguaggio ben più esplicito. Contro la tesi della decadenza dell'umanità, tesi strettamente legata al mito del peccato originale, il filosofo dichiara: «Se ora si domanda: qual è la migliore epoca di tutta la storia della chiesa finora conosciuta, io rispondo senza esitazione: è *l'epoca attuale*» che diffonde dappertutto lo spirito di libertà (R, VI, 131). Un linguaggio ancora più aspro è possibile avvertire a

⁷⁹ È un fatto su cui ha già richiamato l'attenzione E. TROELTSCH, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte*, in «Kant Studien», 1904, vol. IX, pp. 21-154 (si vedano in particolare le pp. 60-61). Sulla continuità dell'elaborazione di Kant sul tema del male radicale insiste E. WEIL (*op. cit.*, p. 149 e sgg.) che però ammette che, rispetto al testo pubblicato sulla «*Berlinische Monatsschrift*», le successive sezioni della *Religione* contengono dei «contrappesi».

proposito del tema in questione, in un saggio pubblicato sulla rivista berlinese: il tentativo, partendo dalla «natura corrotta del genere umano» di «rappresentare come del tutto spregevole il nostro mondo terreno, la dimora dell'uomo», di vedere in esso, ad esempio, soltanto «un luogo di punizione e di purificazione di spiriti decaduti, scacciati dal cielo», tale tentativo viene condannato nei termini più aspri, come qualcosa di «abietto» e «rivoltante»⁸⁰.

E dopo la fine dell'era di Wöllner, il linguaggio diventa anche politicamente più esplicito: il tema del male radicale sembra essere scomparso e ritornata la fiducia nel progresso; insistere sulla peccaminosità dell'uomo e parlare di decadenza è solo «terrorismo morale» (C, VII, 81). In condizioni oggettive più favorevoli, il precedente compromesso, su basi arretrate, viene rimesso in discussione: Kant non ha più bisogno di adattare o accomodare – secondo l'espressione di Schiller – il pensiero filosofico alla «ragione infantile» (*Kindervernunft*) come era stato costretto a fare nel saggio sul male radicale⁸¹.

Qualche tempo dopo, sarà lo stesso Schiller a elogiare la filosofia critica per il fatto che, a causa del suo carattere «rigoristico», rende impossibile ogni «accomodamento» (*Akkommodation*) con essa⁸². A sua volta, Nicolai denuncia gli «accomodamenti» (*Akkommodationen*) di Kant e mette anzi in bocca a un kantiano una teoria che afferma, in determinate circostanze, la legittimità dei «metodo dell'accomodamento» (*Akkommodationsmethode*)⁸³.

In occasione dell'*Atheismusstreit*, il consigliere segreto Voigt si dichiarava preoccupato per l'autodifesa che andava scrivendo Fichte: «difficilmente la sua filosofia si sarebbe abbassata all'accomodamento» (*Akkommodation*)⁸⁴. A esprimere

⁸⁰ *Das Ende aller Dinge*, 1794 (Ak, VIII, 331).

⁸¹ Il giudizio di Schiller è ripreso da E. CASSIRER, *op. cit.*, p. 465.

⁸² Si veda la lettera di Schiller a Goethe del 28/X/1794, in *Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, cit., p. 61.

⁸³ *Neun Gespräche...*, cit., p. 182 e p. 187.

⁸⁴ Lettera a Goethe del 25/XII/1798, in *Fichte im Gespräch*, cit., vol. II, p. 29.

tale preoccupazione era quella stessa personalità che aveva favorito la chiamata del filosofo a Jena: si era prima informato se era «sufficientemente prudente (*klug*) per moderare la sua fantasia (o fantasticheria) democratica»; successivamente, gli aveva fatto pervenire indirettamente il consiglio a mettere da parte «la politica, in quanto speculazione ingrata»⁸⁵. Il consigliere segreto non aveva torto: come abbiamo visto, con la sua *Appellation* rivolta direttamente al pubblico, per un attimo Fichte rimette in discussione il compromesso che era stato alla base della sua chiamata.

Era d'altro canto l'esperienza già accumulata a suggerire al consigliere segreto le sue preoccupazioni: invano aveva fatto pervenire al filosofo – tramite intermediari autorevoli – il consiglio a rinunciare alla seconda edizione dei *Contributi* dopo che era diventato di pubblico dominio il nome del loro autore⁸⁶. Fichte non aveva neppure rinunciato a quell'occupazione «ingrata» che era indubbiamente, per lo meno in Germania, la «politica». E tuttavia un mutamento è ugualmente possibile notare nel filosofo la cui produzione, a partire da Jena, per tutto un periodo diventa speculativamente più rarefatta, più allusiva, meno legata, almeno in apparenza, ai problemi concreti del momento. Dentro di sé, e nella sua corrispondenza privata, il filosofo può continuare a mettere in relazione la *Dottrina della scienza* (la liberazione del soggetto dai «vincoli delle cose») con la Rivoluzione francese (la liberazione dell'uomo dalle «catene esterne»)⁸⁷. Ma questo legame è avvertibile solo dal lettore più smaliziato; il tono agitatorio, meglio la capacità di incidere su un pubblico più vasto, è andato smarrito, e fa ritorno, per un attimo, solo in momenti di crisi acuta. In questo, nonostante tutta la sua esperienza di vita, il consigliere segreto non aveva ragione: l'*Akkommodation* in una certa misura è già avvenuta.

⁸⁵ Si vedano le lettere di C. G. Voigt a G. Hufeland (del 20/XII/1793 e del 18/V/1794) in *Fichte im Gespräch*, cit., vol. I, p. 77 e p. 97.

⁸⁶ Si vedano le lettere di C. G. Voigt a G. Hufeland (10 e 25/X/1794) in *Fichte im Gespräch*, cit., vol. I, pp. 156-7 e p. 159.

⁸⁷ Si veda la lettera a Baggesen dell'aprile 1795, in *Briefwechsel*, cit., vol. I, p. 449.

Del resto, lo stesso Voigt continua sì a guardare con diffidenza Fichte, a considerarlo come una specie di «demagogo», ma è anche costretto ad ammettere che si tratta soltanto di «demagogia metafisica»⁸⁸. Dalla «politica» come «speculazione ingrata» alla «demagogia» più che altro «metafisica»: non è anche questo il cammino dell'*Akkommodation*?

La categoria dell'accomodamento è presente persino in Hegel e, significativamente, con riferimento all'illuminismo tedesco e quindi anche a Kant: «Dalla Francia l'illuminismo passò in Germania, e vi nacque un nuovo mondo di idee. I suoi principi vi furono interpretati più a fondo: soltanto queste nuove conoscenze non furono contrapposte così spesso in pubblico all'elemento dogmatico, ma anzi ci si torturò e contorse per conservare alla religione l'apparenza del riconoscimento, cosa, del resto che si fa ancora oggi»⁸⁹. Secondo l'interpretazione di Hegel, dunque, il linguaggio rispettoso della tradizione religiosa era una concessione che l'illuminismo tedesco faceva, o era costretto a fare, al potere dominante. La categoria dell'accomodamento diviene poi addirittura centrale nell'interpretazione e nella critica che la sinistra hegeliana fa del suo maestro e anche della filosofia classica tedesca in genere⁹⁰.

È vero che il giovane Marx sottopone a dura critica la categoria in questione. Ma è necessario precisare più di quanto generalmente non sia stato fatto il senso di tale critica: a essere respinta è la tesi che riduce l'accomodamento a una forma di comportamento pratico, chiudendo gli occhi sul fatto che la ricerca del compromesso attraversa in profondità la stessa elaborazione teorica; a essere respinta è la tesi che vorrebbe superare i limiti di Hegel, o quelli che ormai, alla luce di una situazione radicalmente nuova, appaiono come i suoi limiti di

⁸⁸ Si veda la lettera a Goethe del 10/IV/1795 in *Fichte im Gespräch*, cit., vol. I, p. 264.

⁸⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, pp. 916-7 (tr. it. cit., vol. IV, pp. 193-4).

⁹⁰ Di particolare interesse è a questo proposito il saggio di Ruge *Ueber das Verhältnis von Philosophie, Politik und Religion (Kants und Hegels Akkommodation)*, 1841, in A. R., *Sämtliche Werke*, Mannheim 1847-8², vol. IV, pp. 254-297.

fondo, non facendo i conti con il suo pensiero, ma semplicemente con un'iniezione di «impegno» e di intransigenza. Marx dunque respinge l'uso «moralistico» della categoria dell'adattamento che pretende di spiegare i limiti della *teoria* con la timidezza della *prassi* del filosofo. Marx critica la sinistra hegeliana per il fatto di non rendersi conto che «ciò che appare come progresso della coscienza morale è, insieme, progresso del sapere»⁹¹.

Per un altro verso è proprio Marx che, insistendo sul peso negativo che esercita la «misera tedesca» (quindi anche la condizione di isolamento degli intellettuali, privi dell'appoggio di una solida borghesia, nei confronti di un potere occhuito e repressivo), spiega la ricerca al compromesso, la tendenza all'«accomodamento» che caratterizza a ogni livello (e cioè non solo sul piano del comportamento pratico, ma anche dell'elaborazione teorica), la filosofia classica tedesca, una filosofia che pure a giudizio dello stesso Marx, si presenta straordinariamente ricca di spunti rivoluzionari. Per quanto riguarda il presente lavoro, esso non ha inteso scoprire un Kant «segreto», ma solo esprimere l'esigenza di una più puntuale storicizzazione e in questa storicizzazione rientra senza dubbio anche la comprensione della situazione del tempo (comprese le disposizioni della censura e la necessità dell'autocensura) nonché le regole più o meno consolidate e le tecniche di espressione linguistica. Ma, soprattutto, quello che è più importante, è che la categoria in questione si ritrova anche in Kant che interpreta il ricorso al miracolo, nel testo evangelico, come una forma di «accomodamento» (*Akkommodation*) alla mentalità dominante ⁹², un modo con cui Gesù «si adattava (*sich bequemen*) ai pregiudizi» del suo tempo (R, VI, 163). Ma – l'abbiamo notato già in precedenza – la chiave di lettura che Kant suggerisce per l'insegnamento di Gesù non è anche una chiave di lettura per lo stesso testo kantiano?

⁹¹ Per questa critica si veda *Differenza tra le filosofie naturali di Democrito e Epicuro in generale*, tr. it. di A. Sabetti, Firenze 1962, p. 411 e sgg. (MARX-ENGELS, *Werke*, cit., I. *Ergänzungsbd.*, p. 325 e sgg.).

⁹² Si veda la già citata lettera di Kant a Fichte del febbraio 1792, in J. G. F., *Briefwechsel*, cit., vol. I, p. 219.

Ancora molti anni dopo, in condizioni nettamente più favorevoli, Heine poteva scrivere: «Spesso ero costretto a pavescare il piccolo battello del mio pensiero con bandieruole i cui emblemi non erano affatto l'espressione vera delle mie idee politiche e sociali. Ma il contrabbandiere giornalista si curava poco del colore dello straccio che stava appeso all'albero della sua nave e con il quale i venti giocavano i loro volubili giochi: io pensavo solo al buon carico che avevo a bordo, e che desideravo introdurre nel porto dell'opinione pubblica. Posso vantarmi d'essere riuscito spessissimo in tali imprese, e non mi si devono rinfacciare i mezzi che talvolta usavo per raggiungere il fine»⁹³.

Significativa è anche la testimonianza del giovane Marx che, dopo la soppressione della «*Rheinische Zeitung*», tira paradossalmente un sospiro di sollievo per il fatto di essersi ormai liberato dall'obbligo della ricerca faticosa del compromesso: «È un guaio» – esclama il giovane rivoluzionario – «dover assumere, sia pure per la causa della libertà, un atteggiamento servile, combattendo con punture di spillo piuttosto che a colpi di mazza». Denunciando l'ipocrisia e lo stupido autoritarismo della censura e del potere, Marx descrive al tempo stesso, con grande precisione, il comportamento che era costretto ad assumere nella speranza, poi risultata vana, di assicurare la sopravvivenza del giornale da lui diretto, il comportamento per forza di cose tutt'altro che rettilineo e di cui ormai era stufo: «Adattarsi (*Schmiegen*), piegarsi (*Biegen*), contorcersi (*Rückendrehen*), fare un lavoro di cesello sulle parole» (*Wortklauberei*)⁹⁴. In particolare il primo termine qui usato non fa pensare a quella *Akkommodation* cui abbiamo visto costretti in Germania gli intellettuali progressisti in genere? Chiuso il capitolo della «Gazzetta Renana», si apriva quello degli «Annali francotedeschi», finalmente senza gli impacci

⁹³ Riportato da F. MEHRING, *Heine-Biographie*, 1911, in G. S., cit., vol. X, p. 438; il testo è riportato anche nell'appendice dell'antologia curata da F. Mende, H. HEINE, *La scienza della libertà*, Roma 1972, da cui riprendiamo la traduzione (p. 265).

⁹⁴ Lettera a A. Ruge del 25/1/1843, in MARX-ENGELS, *Werke*, cit., vol. XXVII, p. 415.

e i condizionamenti imposti dalla censura, ma a Parigi. Qualche anno dopo, Bruno Bauer si diventerà a elencare malignamente i riconoscimenti alla Prussia contenuti nel giornale diretto da Marx, tacendo però sul fatto che si trattava di un accorgimento per eludere la vigilanza della censura⁹⁵.

Ma quello descritto da Heine e da Marx non è anche, e a maggior ragione, il comportamento seguito da Kant? E allora dobbiamo chiederci in che misura questo fatto è stato tenuto presente nel lavoro di esegesi e di interpretazione: forse, nonostante la sterminata bibliografia esistente, non tutto è stato scritto sul filosofo che aveva un altissimo concetto della verità ma che, al tempo stesso, per sua stessa ammissione, era costretto a tacere e a dissimulare una parte di quello che pensava, e a esprimere in modo «equivoco» e «impenetrabile» quel che riteneva di poter e dover rivelare del proprio pensiero. Se è sufficientemente noto il difficile rapporto del filosofo con la censura, non è stato ancora oggetto di uno studio sistematico la connessione che sussiste, nel testo, tra «persecuzione e arte dello scrivere»⁹⁶. E forse uno studio del genere sarebbe fecondo ai fini di una più profonda comprensione non solo di Kant, ma della filosofia classica tedesca nel suo complesso.

⁹⁵ Cfr. B. BAUER, *Vollständige Geschichte der Parteikämpfe in Deutschland während der Jahre 1842-1846*, Charlottenburg 1847 (ristampa anastatica Aalen 1964), vol. I, pp. 52-96; su ciò si veda C. CESA, *Studi sulla sinistra hegeliana*, Urbino 1972, p. 337.

⁹⁶ Sul piano del metodo - ma l'oggetto della ricerca sono Spinoza e altri autori - è esemplare il lavoro di L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Illinois 1952; alla necessità di applicare tale metodo anche allo studio del pensiero di Kant ha già accennato Y. YOVEL, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, New Jersey 1980, p. 215.

INDICE DEI NOMI

- Abegg J. F., 83, 87, 100, 124,
131, 132
Abegg W. e J., 83
Alfieri V. E., 21
Amoretti G. V., 198
Anstett J. J., 26
Augustenburg F. Ch., 192
Aulard A., 95
- Baggesen J. I., 5, 69, 102, 242
Batscha Z., 19, 53, 83, 175
Bauer B., 246
Baxa J., 176
Beccaria C., 49
Benco G., 171
Benrath C. A., 139
Bergk J. A., 53, 77
Bernardin de Saint Pierre J. H.,
175
Bernstein E., 10-11
Beyme K. F. v., 220
Biester E., 152, 200
Bismarck O. v., 7, 24
Bobbio N., 3
Boissy d'Anglas F. A., 98
Borowski L. E., 83-85
Brandes E., 203
Briegleb K., 23, 216
Brilli Cattarini S., 33
Brinkmann K. G. v., 231, 234
Brunswick K. W. F. v., 127
Buchner R., 29
- Buhr M., 27
Burg P., 25
Burke E., 6, 19, 25, 32, 36, 38,
48-49, 75-76, 80-82, 89-90,
107-108, 152-154, 189
- Callisen J. L., 104
Calogero G., 165
Campe J. H., 42-43, 142, 144,
173, 234
Carducci G., 17
Carlo I., 113-114, 187
Cassirer E., 239, 241
Cerroni V., 21
Cesa C., 40, 120, 246
Cesare G., 56
Cetrangolo E., 222
Chiarini P., 27, 216
Cipriani G., 90
Clauer K., 37, 90
Codignola E., 14
Colletti L., 11
Condorcet M. J. A. N. de, 22-
23, 96
Corday Ch., 5
Cotta F., 39, 112, 173
Croce B., 12, 15, 21, 129
Cromwell O., 113-114
- Dahnke H. D., 27
Dal Pane L., 12
Dal Pra M., 239

- Danton G. J., 98
 Delekat F., 16
 De Toni G. A., 120, 239
 Dietze W., 27
 Dilthey W., 14, 222, 231
 Droz J., 37, 115
 Dühning E., 177
 Düntzer H., 77
 Duso G., 18

 Ehlers (Eggers), 115, 213
 Einsiedel A. v., 119-120
 Engels F., 6, 10-12, 16-17, 74,
 177, 244-245
 Erasmo da Rotterdam, 21
 Erhard J. B., 5, 68-69, 129-130,
 139, 175, 210-212, 236

 Fatta C., 165
 Federico II, 14, 43
 Federico Guglielmo II, 78, 135-
 136, 140, 206, 209, 218
 Fetscher I., 137
 Feuerbach L., 17
 Fichte I. H., 21
 Fichte J. G., 6, 14, 16, 18, 20-21,
 53, 57, 67-74, 99-103, 110-
 111, 119-120, 121, 122, 127,
 129, 139, 142, 146, 161, 169,
 175-176, 203, 205, 211-213,
 215-222, 224-228, 232-235,
 237-239, 241-244
 Filippo II, 87
 Firpo L., 3
 Forster G., 20, 39, 42, 43, 45,
 120, 122, 137-138, 145, 153,
 162-164, 183, 187, 193-194,
 235-236
 Forster Th., 153, 163-164, 183,
 236
 Frölich C. W., 145
 Fuchs E., 69
 Furet D., 33, 36, 90

 Gaeta F., 37
 Gagern H. Ch., 198
 Garber J., 53, 86, 203
 Gargiulo A., 133
 Garin E., 11
 Garritano G., 171
 Garve Ch., 106
 Gebhardt J., 25
 Gentz F., 25-26, 39, 46-48, 51,
 65, 75-76, 81, 89-90, 106-
 110, 125, 129, 141, 157-158,
 167, 177, 189, 190, 192, 234
 Gerratana V., 15
 Gesù Cristo, 25, 128, 148, 202,
 222-223, 237, 244-245
 Giacomo II, 123
 Giardini C., 90
 Giobbe, 206-207
 Giovanni da Leida, 23
 Giubilato M., 18
 Giuseppe II, 41
 Godechot J., 37, 42, 124
 Goethe J. W. v., 103, 178, 192,
 198, 215-216, 218-219, 241-
 243
 Goldmann L., 175
 Görres J., 121, 170, 174-175
 Gramsci A., 15, 21
 Griewank K., 120
 Grillo E., 11
 Gross F., 84
 Grozio U., 12
 Guérault M., 18, 99, 100
 Guerra A., 10
 Guglielmo I, 17
 Gurwitsch A., 57, 129

 Haasis H. G., 5, 210, 236
 Halem G. A. v., 100, 111
 Haller K. L. v., 111
 Harich W., 221
 Hass H. E., 192
 Haym R., 6-7, 13-14, 19, 158,
 221, 231

- Hegel G. W. F., 6-7, 12, 14-25,
 84, 111, 139, 164, 175, 206,
 212, 238, 239, 243-244
 Heine H., 11-15, 17, 23, 54, 215,
 245-246
 Henrich D., 25, 65, 125, 152
 Herbart J. F., 12, 100, 111
 Herder C., 230-231
 Herder J.G., 36, 119, 215, 220-
 221, 231, 239
 Hermand J., 37
 Herz M., 85
 Hitler A., 16, 20
 Heyne Ch. G., 153, 187, 221
 Hobbes Th., 44, 58, 62
 Hocks P., 176, 214
 Hoffmeister J., 40, 139
 Höhle T., 5
 Höhnisch E., 175
 Hölderlin F., 53, 134, 138, 161,
 193
 Huber L. F., 194
 Hufeland G., 203, 242
 Humboldt A. v., 42
 Humboldt W. v., 77, 101, 163,
 178, 215, 218
 Hume D., 77

 Irrnitz G., 27
 Iser L., 25
 Isnard M., 96-97

 Jakob L. H., 128-129
 Jacobi F. H., 42, 113-114, 164,
 197, 215, 230-231
 Jäger H. W., 42
 Jaurès J., 175
 Jonas L., 231
 Jung-Stilling H., 64, 139, 237

 Kern F., 29
 Kestner J. Ch., 198
 Kiesewetter J., 101, 201-202

 Klopstock F. G., 5
 Knigge A. v., 197
 Koch H., 5
 Köppen F., 42
 Körner Th., 17
 Kutscher A., 192

 Labriola A., 11-12, 15
 Lafargue P., 8
 Laharpe J. F., 42
 Lasson G., 111, 165
 Laukhard F. Ch., 187-188
 Lauth R., 69
 Lavater J. C., 198
 Lenin V. I., 108
 Léon X., 111
 Lessing G. E., 197, 222
 Locke J., 19
 Losurdo D., 21-23
 Löwith K., 25
 Lucrezio Caro T., 147
 Luigi XIV, 45
 Luigi XVI, 29, 49, 57, 65, 66,
 71, 90, 92, 94-95, 103, 105-
 106, 135, 147, 179, 181-188,
 196
 Lutero M., 16, 20-21, 25, 60,
 143-144

 Mackintosh J., 46, 82
 Magri T., 44, 81
 Mallet du Pan J., 77, 189
 Malter R., 83
 Mancini I., 146
 Mandelkow K. R., 178
 Mandt H., 19
 Marat J. P., 5, 97
 Martelloni A., 32
 Marx K., 6, 8-10, 12, 17, 25, 73-
 74, 177, 243-246
 Mathieu V., 3
 Medicus F., 178
 Mehring F., 5-6, 8, 10, 28, 222,
 245

- Mende F., 245
 Mendelssohn M., 26, 197, 204, 205
 Merker N., 3, 39, 40, 70, 77, 111, 119, 127, 134, 145-146, 173, 188, 198, 235-236
 Metternich M., 146
 Michel K. M., 14
 Michelet J., 90
 Mieth G., 53
 Milton J., 85, 187
 Mohl R. v., 7
 Moldenhauer E., 14
 Moser F. C. v., 85, 103-104, 112

 Napoleone I., 171, 177
 Nicolai J. Ch. F., 42, 130, 144, 200, 241
 Nicolin F., 139
 Nicolovius F., 123
 Niebuhr G. B., 69
 Niethammer F. I., 68, 218

 Olivetti M. M., 3, 140, 239

 Paine Th., 81-82, 174
 Paolo di Tarso, 112-113, 115
 Pascal B., 207
 Patané C., 33
 Philonenko A., 16, 178
 Pio VI, 35, 186
 Pitt W., 85
 Poggi A., 3
 Poperen J., 21
 Popitz H., 25
 Posselt E. L., 214
 Praz M., 187

 Rambaldi E., 13, 213
 Raumer K. v., 177
 Rebmann J. A. F., 134, 149, 213, 235
 Rehberg A. W., 65, 75, 76, 105-107, 121, 125, 154, 158-159

 Reinhold K. L., 5, 213, 216, 220, 228, 234
 Richet D., 33, 36, 90
 Riedel A., 174
 Robertazzi-Amodio C., 171
 Robespierre M., 12-13, 15, 17, 21, 31, 52, 54, 84, 91, 95-97, 117, 151, 163, 183, 190
 Romeo R., 123
 Rosenberg H., 6
 Roth F., 42
 Rousseau J. J., 7, 12, 14, 57, 144, 151, 158
 Ruge A., 243, 245

 Saage R., 175
 Sabetti A., 244
 Saitta A., 95, 97, 98, 99
 Salvucci P., 4, 21, 141, 191
 Sanna G., 14
 Scheel H., 77, 88
 Schellberg W., 121
 Schelling F. W. J., 14, 139, 161-162, 212, 214, 238, 240
 Schieche W., 69
 Schiller F., 77, 88, 101, 103, 173, 178, 191-194, 216, 219, 239, 241
 Schlegel A. W., 221
 Schlegel F., 26, 175-176, 221
 Schleiermacher F. E. D., 231
 Schleifstein J., 5
 Schmettau W. F. v., 174
 Schmidt P., 176, 214
 Schön Th. v., 68, 99, 234, 237
 Schottky R., 99, 234
 Schulz H., 68
 Schulz U., 42
 Semerari G., 162
 Serini P., 37, 173
 Sichirollo L., 4, 171, 206
 Sieyès E. J. abate di, 100-101
 Sinclair I. v., 134

- Smith A., 85
 Solari G., 3
 Sonnendecker K., 175
 Spaemann R., 62
 Spinoza B., 12, 246
 Spirito U., 70
 Stägemann F. A., 131
 Staiger E., 103
 Steiner G., 40, 236
 Stephan I., 236
 Stoll K., 113
 Strauss L., 246
 Suphan B., 36
- Talamo G., 123
 Tarle E. V., 171
 Thalheim H. G., 213, 236
 Tieck L., 211
 Tieftrunk J. H., 196
 Treitschke H. v., 7-8, 13-14
 Troeltsch E., 240
 Twesten K., 6
- Valentini F., 70
 Varnhagen von Ense K. A., 131,
 203
 Varo P. Q., 220
 Venditti P., 96, 141
- Verra V., 4, 114, 119, 133, 197,
 206, 221
 Vidari G., 3
 Virgilio Marone P., 154
 Vlachos G., 16
 Voigt C. G., 178, 203, 241-243
 Voltaire, 17, 173
 Vorländer K., 9-10, 12, 83, 131,
 132, 156, 178, 199, 201, 203
 Voss Ch. F., 120, 122, 164, 235
- Wagner J. J., 102
 Wedekind G. Ch., 172
 Weick W., 39, 142
 Weil E., 141, 240
 Weiland W., 221
 Wekhrlin W. L., 90
 Wieland Ch. M., 77, 88, 113-
 116, 118, 120-122, 163, 167,
 177, 190, 199, 212-214, 216,
 221, 231-232
 Wolff Ch., 130, 200
 Wöllner J. Ch., 37, 78, 140, 201,
 210, 238-239, 241
- Yovel Y., 246
- Zeller E., 11, 12