
La rivoluzione francese e la libertà di Kant

La filosofia politica di Kant è strettamente legata alla sua filosofia della storia, e questa non è così limpida come la teoretica o l'etica. Nell'ultima parte della sua vita Kant si trovò di fronte alla rivoluzione francese, vista da lontano, ma con quell'attenzione che, senza muoversi da Königsberg, Kant proiettava sul mondo. E gli eventi di Francia non mancarono di suscitare anche in lui quell'entusiasmo (parola sua) che si accese in tutti i circoli liberali e illuministici tedeschi. Gli diedero l'impressione che irrompesse nella storia una novità capace di tradurre quello che per noi è un dovere - essere liberi - in un fatto constatabile nella politica e nella storia; pur senza abolire quel divario tra ciò che è e ciò che dev'essere, che Hegel rimprovererà aspramente a Kant, come rinuncia a rendere "razionale" (in senso hegeliano) il reale.

La novità che Kant sperava dalla rivoluzione era l'affermarsi di una "costituzione repubblicana", nel senso teorizzato dal Montesquieu: non certo nel senso di un'abolizione della monarchia (che Kant, fedele suddito del re di Prussia, non si sarebbe mai sognato di auspicare), bensì di una conduzione della cosa pubblica secondo gli interessi che noi diremmo "della gente", anziché di una persona singola, di una dinastia, o di una classe. In particolare, una costituzione repubblicana avrebbe allontanato lo spettro della guerra, che provocava danni tremendi alle popolazioni, e lievi per contro (a quel tempo) alla classe dominante. Chi sa che cosa avrebbe detto Kant nel constatare poi che i parigini, nel 1870, gridavano *à Berlin à Berlin*;

e che nel 1914 un'intera generazione di giovani colti e benestanti volevano la guerra da qualsiasi parte, in Europa, purché guerra fosse (la cosiddetta "generazione del '14").

Un regime in Europa che si avvicinava all'ideale di Montesquieu era visto, di solito, nella monarchia inglese. Ma Kant la tacciava di ipocrisia perché - a parte i "borghi corrotti" in mano all'aristocrazia ereditaria - i ministri del re potevano troppo facilmente corrompere i deputati. Il liberalismo alla Montesquieu aveva trovato applicazione, piuttosto, nella costituzione americana: ma Kant, non solo per prudenza, ma anche per inclinazione non si sbilanciò

mai troppo in favore di una realtà nata da un atto di ribellione, sia pure giustificato dal principio "no taxation without representation". Contrariamente ad altri liberali, infatti, giudicava contraddittorio il cosiddetto "diritto

di resistenza". Se si tratta di un diritto, argomentava, questo farà parte dell'ordinamento giuridico: e allora non si tratterà più di ribellione. Se, per contro, è ribellione, andrà contro l'ordinamento giuridico; e Kant ha difficoltà a concepire un contrasto, sia tra un comportamento legittimo e una norma vigente, sia pure ingiusta, sia tra norme morali e norme giuridiche. Restio ad ammettere un'antinomia interna al diritto come tale, Kant avrebbe potuto usare un argomento *ad hominem* che Norberto Bobbio usava, in particolare contro di me, quando sostenevo la necessità del diritto naturale: essere di diritto naturale l'obbligo di rispettare appunto le norme giuridiche positive.

Ma, se la situazione era questa, che

*Una vita nutrita
di pensieri filosofici
per la libertà vera
nella politica
e nella storia*

sensò aveva l'entusiasmo di Kant per la rivoluzione francese? O questa sovvertiva l'ordine esistente, e allora era intrinsecamente illecita; o non lo sovvertiva, e allora era un cambiamento politico come tanti altri: e non si vede perché dovesse suscitare un particolare entusiasmo. L'imbarazzo di Kant divenne evidente quando a Parigi si proclamò la repubblica e si decapitò il re. Il regicidio convertì in orrore molti entusiasmi e costrinse Kant a una strana acrobazia per dire che, in fondo, un regicidio non c'era stato. In realtà il trono era vacante da quando il re aveva permesso che gli Stati generali si riunissero a votare per testa anziché per Stati. Eppure avrebbe avuto un mezzo per ridurre i delegati all'obbedienza: il "letto di giustizia", con cui era stata domata altre volte la fronda parlamentare. (Non si dimentichi che la rivoluzione francese fu iniziata da un ordine privilegiato, la nobiltà di toga, da cui era formato il Parlamento: organo giurisdizionale, che rendeva esecutivi i decreti del re, e non poteva da lui essere destituito, ma al più deportato fuori Parigi). Il letto di giustizia non fu imposto. Anzi, scrive Kant nel 1797: "Fu un grande errore di un potente sovrano del nostro tempo, per liberarsi dell'imbarazzo che gli causavano i grandi debiti, aver rimesso al popolo la cura di prendere su di sé questo peso, perché il popolo ricevette così naturalmente il potere legislativo (...); così il potere sovrano del monarca scomparve completamente e passò al popolo" (*Metafisica dei costumi*, II, I, fine). Dunque i fatti di Francia avevano suscitato entusiasmo in Kant senza essere propriamente una rivoluzione.

Kant aveva sviluppatissimo il senso del diritto (al punto che l'intera *Critica della ragion pura* fu riscritta da uno studioso in forma di processo: dove, però, la ragione è giudice e al tempo stesso imputato). Voleva, perciò, che la rivoluzione francese fosse una rottura

nella storia, ma non una rivoluzione. Il grave è che il non aver immaginato la possibilità di un'antinomia interna al diritto portò Kant ad escludere che quelli che egli chiama "doveri perfetti" possano entrare in collisione. La distinzione tra doveri perfetti e imperfetti non significa, ovviamente, che i doveri imperfetti si possano trascurare: significa che devono essere coordinati con altri doveri imperfetti. Ad esempio, il dovere di aiutare gli altri va coordinato con quello di perfezionare se stessi, altrimenti non si avrebbe neppure la possibilità di aiutare gli altri. I doveri perfetti, al contrario, non vanno contemplati con altri. Di qui la disputa notissima con Benjamin Costant, sul preteso diritto di mentire per umanità. Ad esempio, per salvare un innocente che un energumeno vuole uccidere: neppure in questo caso si ha diritto di mentire per sviare l'energumeno. L'errore consiste, però, nel domandarsi se si abbia *diritto* di mentire: la domanda da farsi è se se ne abbia il *dovere*. Allora diverrà evidente che anche i doveri perfetti possono entrare in conflitto, come accade, infatti, nella tragedia che è un conflitto tra doveri (tra Creonte, ad esempio, che ha il dovere di far rispettare le leggi, e Antigone che ha il dovere di seppellire i fratelli). Ma, se Kant non capiva la tragedia, come poteva far posto alla rivoluzione francese? La difficoltà in cui si avvolge Kant si spiega col fatto che, per lui, il giudizio in materia di diritto è un giudizio *determinante*, non riflettente. Quello che Kant chiama giudizio determinante è la semplice "sussunzione" del caso particolare sotto la norma generale. La nostra Corte costituzionale, ad esempio, dispone di una norma esplicita per giudicare se una singola legge sia costituzionale o no. Chi esercita un giudizio riflettente, al contrario, non può risalire a una norma fondamentale. Non lo può, ad esempio, il critico d'arte (a meno che, come i *Minnesänger*, non

disponga di una *Tabulatur*). Deve, allora, *riflettere* sul caso singolo, e trarre di lì la norma implicita per giudicarlo. Se Kant avesse avuto più familiarità con la *common law* anglosassone, avrebbe potuto introdurre questo tipo di giudizio anche nel diritto, dove poi una decisione diviene un precedente che fa testo. Del resto, anche nella *civil law* il giudice non si limita a sussumere, altrimenti il suo lavoro, come ogni operazione logica, potrebbe esser fatto meglio e a minor costo da un calcolatore. Per applicare la norma al caso particolare si deve *interpretare*: il che significa “interporre il linguaggio”, argomentare. Di qui gli abusi di una interpretazione “creativa”. Ma l’abuso nasce da una necessità.

Introdurre però un giudizio riflettente nella giurisdizione avrebbe comportato il pericolo, secondo Kant, non dell’arbitrio, ma dell’incertezza: occorre accettare il principio “*res iudicata pro vera habetur*”. È vero che *habetur* non equivale ad *est*: ma perché la sentenza, almeno a un certo momento, passi in giudicato occorre che la riflessione abbia un termine. Di qui la difficoltà di un “tribunale della storia”, di cui parlerà Hegel: perché la storia non termina mai. E vedremo che la riflessione di Kant sulla rivoluzione francese ha una stretta attinenza con la *fine* della storia.

Per giungere alla politica, consideriamo la funzione del *giusnaturalismo* (che, dopo Hegel, sarà chiamato “filosofia del diritto”). Questa funzione a volte è stata screditata dal tentativo di far credere che il giusnaturalista possedeva una sorta di *codice* di diritto naturale, che gli permetta di giudicare le leggi positive. È chiaro che, se vi fosse un codice di diritto naturale, questo tornerebbe ad essere un diritto positivo. Un codice di diritto naturale non esiste, e Kant compie un progresso decisivo affermando che la ragione non dispone di una norma che decida della

legalità di tutte le altre (come la “norma fondamentale” di Kelsen).

Di conseguenza, il solo criterio che rimanga, in mancanza di un codice di norme assolute, è la *forma stessa della legge*, che è l’universalità: cioè il suo riferirsi a *qualsiasi* caso di quella specie. Legge, dunque, puramente formale, senza contenuto di prescrizioni. I testi kantiani enunciano, bensì, alcune formule per saggiare se una norma obbedisca o no a tale principio. Il più noto è quello della generalizzabilità della massima. Se uno adottasse, ad esempio, la massima di Richard Wagner, di non restituire mai un debito se non vi si è costretti, è chiaro che il concetto stesso di obbligazione verrebbe meno. Questo, però, è un semplice *test* (diremmo nel nostro parlare anglicizzante), non una norma fondata sulla necessità che esistano obbligazioni (come a volte si è detto). Ma non è il caso che ci mettiamo a discutere gli equivoci a cui ha dato luogo la filosofia morale di Kant. Conviene piuttosto fermarsi su altre due formule, intese a chiarire l’imperativo categorico come fondato sulla *forma* della legge e non su un qualsiasi contenuto. Una è: rispettare sempre il soggetto umano *anche* come un fine, e non trattarlo unicamente come un mezzo. L’altra è: prescindere da ogni pressione esercitata su di noi da speranze o timori; ovvero, “essere autonomi”. Queste due formule ci portano direttamente dall’etica nel campo della politica; e, precisamente, di quella politica liberale che assegna come scopo precipuo della vita associata lo stabilirsi della *libertà*, nella misura del possibile.

Se ci si limita a definire negativamente la libertà come assenza di costrizione, quando ci comportiamo indipendentemente da tutto ciò che ci lusinga o minaccia saremo liberi. Ma Kant non dà alla libertà solo questo significato negativo: vuole l’autonomia in senso positivo. Per questo il potere politico de-

ve stabilire norme coattive, da cui discendano *sanzioni*: quelle sanzioni da cui la legge morale, per contro, prescinde. Rendere possibile il passaggio da un piano all'altro è appunto il compito della politica. Le circostanze variano, mentre la legge morale (in quanto formale) rimane identica: il passaggio richiede, perciò, una attività continua, che è appunto l'attività politica. Questa, quando la costituzione sia repubblicana nel senso di Montesquieu, ha sempre di mira la libertà di tutti. Gli interessi di uno, però, sono sovente in conflitto con quelli di un altro, e ciò implica che l'attività politica si serva della coercizione giuridica per metterli d'accordo; o, almeno, per fare in modo che la libertà di ciascuno sia *compatibile* con quella di tutti gli altri. Questa formulazione esplicita di un principio ammesso implicitamente da tutti è uno dei maggiori contributi di Kant a una concezione della politica liberale. Essa chiama necessariamente in causa il *diritto di natura*. Esclude che possa funzionare, ad esempio, una libertà come quella professata da Benedetto Croce, che nega il diritto naturale, sia nella sua forma sei-settecentesca, sia nella forma novecentesca dei "diritti inalienabili dell'uomo".

Infatti, se non si cerca la ragione di una norma nella natura stessa del rapporto considerato, è inevitabile che il suo fondamento sia arbitrario, quindi dispotico. La *recta ratio* è uno strumento indispensabile per costruire le norme, e il suo fondamento è la natura di ciò che s'intende regolare. *Recta ratio*, ad esempio, è prescrivere che, a parità di altre condizioni, se i veicoli tengono la destra, quello che viene da destra abbia la precedenza su quello che viene da sinistra. Tenere la destra, però, sembra che sia arbitrario. In realtà, se i veicoli oggi (su strada) tengono la destra, una ragione c'è: ed è che i pedoni tenevano la sinistra, ed è *razionale* che veicoli e pedoni muovano in due sensi opposti.

Ma i pedoni perché tengono la sinistra? Perché i più maneggiavano la spada con la destra. Al tempo del Giubileo di Bonifacio VIII, sul ponte di Castel Sant'Angelo i pedoni tenevano bensì la destra nei due sensi, ma non andavano a far penitenza con la spada. Dunque, se il codice della strada fosse fatto per i mancini i veicoli terrebbero tuttora la sinistra. Per ragioni, però, che neppure i paleontologi sono in grado di spiegare, i destrorsi sono in maggioranza; e questa è la ragione per cui, attraverso un processo di secoli, in quasi tutto il mondo accade oggi che i veicoli tengano la destra. A questo punto diviene evidente il rapporto del diritto naturale con la politica: in questioni come questa è opportuno, e quindi *giusto*, che la decisione politica segua la maggioranza.

Rendendo componibili, grazie al diritto, le divergenti volontà, la politica ha per scopo la pace. Ma in un sistema complesso come i nostri, è inevitabile che la pace pubblica sia assicurata da una o più sedi, in cui i conflitti di volontà assumano una forma istituzionalizzata: dalle riunioni di condominio alle guerre vere e proprie. La legislazione non serve ad abolire i conflitti, bensì a formalizzarli sotto una qualche giurisdizione. Nell'Europa germanica l'ordalia aveva come giudice *super partes* Dio stesso. Poi si stabilì, per convenzione, che Dio desse questo incarico al sovrano (Lope de Vega: *Il miglior giudice è il re*). Oggi tutto sembra secolarizzato, ma il giudice continua a pronunziare le sentenze in nome del popolo, con cui viene identificato il sovrano.

La pace sociale consiste, dunque, nel comporre le "differenze": parola che nel linguaggio arcaico significava anche "contese".

È una pace in cui due parti sono in contrasto, con diritti simmetrici (Io ho verso di te gli stessi diritti che tu hai verso di me). Una delle conquiste più

importanti del liberalismo è che anche l'ente pubblico possa diventare *parte* in causa, alla pari di qualsiasi privato ("lo Stato del Massachussett contro il Tal dei Tali", ecc.). "Persona" è appunto chi può *stare in giudizio*, direttamente o attraverso rappresentanti (come il feto nel diritto romano, per questioni ereditarie, mediante un *curator ventris*). Ora, stare in giudizio significa dibattere, con tesi opposte, su qualche punto, di diritto o di fatto. Ne viene che lo Stato è tanto più Stato "di diritto" quanto più istituzionalizza la composizione dei conflitti. Questa è la pace *fondata sul diritto*, nelle sue varie branche: pubblico o privato, civile, commerciale, amministrativo, di famiglia, ecc...

Ognuno vede che solo molto indirettamente questo ordinamento rimanda a una pace diversa, *fondata sull'amore*, in cui le forme legali non sarebbero necessarie. Questo avviene in famiglia, ma anche nei rapporti tra coniugi, ad esempio, dall'amore si passa facilmente alla guerra calda e, da questa, alla guerra fredda dei tribunali. Nella "metafisica dei costumi" kantiana queste differenze sono viste solo di scorcio, ma la diversità del concetto di pace salta agli occhi se si guardano gli enunciati kantiani in trasparenza, contro la situazione storica del tempo: in particolare, contro il Terrore. Anche Robespierre, a suo modo, poneva al termine della rivoluzione la legalità, ma una legalità condizionata da una pace, intesa in un modo molto diverso dal kantiano. Pace *assoluta*: non un semplice trattato con le coalizioni europee che assediavano la Francia, bensì annientamento assoluto del nemico; non senza la precisazione, molto acuta, che "il nemico esterno e l'interno sono tutt'uno". Per muovere in direzione di *quella* pace furono emanati i decreti di pratile, che riducevano la procedura penale alla semplice identificazione dell'imputato. Questa bastava a render-

lo "sospetto" (di volere con la propria testa) e a giustificare la condanna (che la testa gli venisse tagliata). Fu quella che viene detta *Terreur* per antonomasia, e che va distinta dal terrore, di qualche mese precedente, instaurato da Hébert e dai suoi. Hébert era l'illuminista cultore della dea Ragione, e fu fatto ghigliottinare da Robespierre, cultore dell'Essere supremo. Il terrore di Hébert era strumentale, quello di Robespierre apocalittico, cioè in senso etimologico, "rivelativo". Se lo scopo di Hébert fosse anche la pace è difficile dire, ma la pace di cui parlava Robespierre, seguace di Rousseau, era certamente la pace dell'amore. Hébert lo accusava perciò di moderatismo e di umanitarismo. Non per nulla ci è conservato un eloquente discorso di Robespierre contro la pena di morte. Kant, per contro, ne era un sostenitore talmente irriducibile da affermare che se, per assurdo, una società deliberasse di sciogliersi, prima avrebbe il dovere di far eseguire tutte le sentenze di morte già pronunziate.

Kant era stato molto colpito dalla lettura dell'*Emilio* di Rousseau, ma era un illuminista, e quindi non condivideva il concetto di pace che aveva Robespierre, seguace di Rousseau, antilluminista. La pace in senso politico poteva essere mediata per Kant solo dal diritto, come composizione istituzionalizzata di conflitti. Rispetto a una pace rousseauiana, il suo scetticismo è attestato dal titolo stesso del suo scritto più celebre, del 1793, *Alla pace perpetua*. È curioso che, nel tradurre questo titolo, si persista tuttora nell'errore di dire "Per la pace perpetua", nonostante che Kant stesso spieghi l'origine di *Zum: Zum ewigen Frieden*. Era il nome scherzoso di un'osteria olandese (citata già da Leibniz nella prefazione al *Corpus iuris gentium diplomaticus*), la cui insegna rappresentava un cimitero. Ora il nome di alberghi e trattorie è introdotto da noi con *a*, non con *per*: "Allo scudo

di Francia”, non “Per lo scudo di Francia”, “Alli due buoi rossi”, e così via. Dunque, *Alla pace perpetua*, non *Per la pace perpetua*.

Anche la parola *ewig* è ambigua. Può bensì tradursi con “perpetua” ma più propriamente significa “eterna”. Se dicessimo “Alla pace eterna” capiremmo immediatamente l’intenzione di Kant. Perpetuo corrisponde piuttosto a *fort - dauernd*, che fa pensare dalla *enduring freedom* di cui parla Bush. Se *ewig* fosse detto senza ironia, saremmo alla pace pensata da Robespierre. E non posso non ricordare, a questo proposito, l’osservazione di un collega ungherese, quando fummo invitati all’Accademia prussiana delle scienze (ancora sotto la DDR), alla cerimonia per il passaggio delle consegne. Da un battello vedemmo una grande scritta, riferita alla DDR e all’Urss: “Fratelli in eterno”. Il collega ungherese (soggetto a un regime ancora formalmente comunista) osservò: “In eterno mi pare un po’ tanto”.

La posizione di Kant si capisce solo leggendo il saggio *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, da lui pubblicato solo nel 1798, quando la morte di Federico Guglielmo II lo liberò dalle difficoltà a cui lo aveva esposto *La religione nei limiti della ragione*. Lo scritto è la seconda parte del *Conflitto delle facoltà*, e tocca il conflitto tra la Facoltà di Filosofia e di Giurisprudenza. Il titolo sembra riferirsi ad una previsione: si può prevedere che il genere umano progredisca? Rispetto a ciò, Kant distingue tre possibili concezioni. 1) La concezione della storia che egli chiama “terroristica”. Essa dice che, quando l’umanità sia giunta al punto più basso, non si potrà più pensare che al *doomsday*, al *dies irae*, alla “fine di tutte le cose” (come dice il titolo di un altro breve scritto). 2) La concezione eudemonistica. Essa pensa, al contrario, che il bene nel quale è giusto sperare possa crescere indefinitamente,

per senza raggiungere mai un limite assoluto. (Si ricorderà che è il concetto di *paradiso* professato dal visionario svedese Svedenborg). 3) Infine l’abderitismo, che pensa inevitabile un alternarsi pendolare di bene e di male.

Ora il problema del progresso non può risolversi, secondo Kant, sulla base dell’esperienza. Perciò la Facoltà di Giurisprudenza non può prevedere che l’umanità progredisca fino a stabilire un *diritto cosmopolitico*, capace di dirimere ogni contesa, instaurato da una potenza planetaria che si faccia rispettare da tutti. La Facoltà di Filosofia, però, può giudicare che sia un *dovere* pensare questo ideale, *come se* fosse possibile avvicinarsi ad esso indefinitamente, pur senza raggiungerlo. Siamo, come si vede, in quel “postulato pratico” della felicità condizionata dalla virtù prospettato dalla *Dialettica della ragion pratica*. Esso si può riassumere nella formula “devi, dunque puoi”. Devi migliorare, dunque devi pensare che il miglioramento sia possibile. Ma è chiaro che la “possibilità” così pensata non è una possibilità secondo leggi fisiche, bensì un postulato, secondo cui si deve determinare la propria volontà. Ricorre appunto nello scritto di cui parliamo la menzione per l’entusiasmo per la rivoluzione francese, sconcertante perché accompagnato dall’esclusione che il popolo abbia un diritto di resistenza. Si noti che, almeno fino ai primi decenni del Settecento, la parola “entusiasmo” (“Dio in noi”) specialmente in inglese equivaleva a “fanatismo”. Scrive Kant: “La rivoluzione di un popolo di ricca spiritualità, quale abbiamo veduto effettuarsi ai nostri giorni, può riuscire o fallire; può accumulare miseria e crudeltà tali che un benpensante, se anche potesse sopporre d’intraprenderla con successo una seconda volta, non s’indurrebbe a farlo [...]; questa rivoluzione, io dico, trova negli spiriti di tutti gli spettatori non coinvolti una *partecipazione* che rasen-

ta l'entusiasmo" (Kant, *Scritti politici* a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Torino, Utet, 1995, p. 219). In una nota Kant fa osservare che le utopie, dall'Atlantide di Platone in poi, non han trovato neppure un inizio di attuazione, "se si eccettua l'infelice aborto di una repubblica dispotica di Cromwell": p. 227); ma conclude: "Sperare che un giorno possa compiersi una creazione politica del genere è un dolce sogno, ma non solo si può *pensare* di avvicinarsi ad essa, ma, nella misura in cui essa può accordarsi con la legge morale, è un *dovere*: non dei cittadini, ma del capo dello Stato". Sarà facile a Hegel criticare come evasivo questo "devi, dunque puoi", fondato su una radicale distinzione tra l'uso pratico e l'uso teoretico della ragione. Eppure la storia successiva, fino a noi, non ha fatto altro che corroborare lo scetticismo kantiano verso una storia profetica dell'umanità: "I profeti ebrei potevano ben predire, non solo la decadenza, ma la completa dissoluzione dello Stato, perché essi stessi erano gli autori di questo destino". E Kant aggiunge: "I nostri uomini politici, nella sfera della loro influenza, fanno al-

trettanto e sono altrettanto fortunati nelle loro predizioni". (loc. cit. p. 214). L'ascesa di Napoleone - che, come dirà Marx, non fece altro che sostituire la guerra continua alla rivoluzione continua - confermerà questo scetticismo, ma anche quello che Kant avrebbe giudicato un progresso, il *code Napoléon*, di cui si è celebrato nel 2004 il bicentenario. Negli ultimi tre o quattro anni di vita, però, Kant stentava a raccogliere i pensieri in un quadro organico. In ogni caso il suo *ottimismo morale*, formulato nel modo che abbiamo visto, accompagnato da un *pessimismo pragmatico*, non avrebbe avuto occasione di cambiare. Né il comportamento dell'Onu, né il progetto di costituzione europea gli avrebbero dato più speranze che il progetto di pace perpetua dell'abate di Saint-Pierre (1713: cfr. op. cit., p. 131). Anzi, il profetismo politico darà luogo, nel sec. XX, a orrori più impressionanti di quelli dei secoli precedenti. Ciò non toglie che, sia pure con quelle cautele che facevano parlare a Fichte di un "cervello a tre quarti", Kant ci indichi, se non altro, la direzione in cui puntare: cercare il meglio, non pretendere il perfetto.