

*a Giuliano,
tiepido lettore di Kant*

Massimo Mori

217

SOCO 217-221

223-226

Studi kantiani

Società editrice il Mulino

schichte in Kants Kosmopolitismus, in *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI Internationalen Kant-Kongresses*, a cura di S. Bacin, A. Ferrarini, C. La Rocca e M. Ruffing, Berlin-Boston, de Gruyter, 2013, vol. I, pp. 339-356.

Il sesto capitolo riproduce il saggio *Un'eredità incerta: la prima ricezione della «Pace perpetua» in Germania*, pubblicato nel supplemento al n. 4/2006 della «Rivista di storia della filosofia», pp. 7-21.

Il settimo capitolo è la traduzione con aggiunte e varianti del capitolo *Alexander Hamilton and Immanuel Kant. A Comparison of Two Federalisms*, compreso nel volume *Immanuel Kant and Alexander Hamilton, the Founders of Federalism. A Political Theory for Our Time*, a cura di R. Castaldi, Bruxelles, Peter Lang, 2013, pp. 59-70.

L'ottavo capitolo riproduce il saggio *Diritto e proprietà. Considerazioni sul carattere trascendentale della filosofia del diritto di Kant*, in *Diritto e storia in Kant e Hegel*, a cura di V.R. Lozano e M. Sgarbi, Trento, Verifiche, 2011, pp. 13-34.

Il nono capitolo ripropone il saggio *Felicità, virtù e religione in Kant*, compreso nel volume *Kant e la filosofia della religione*, a cura di N. Pirillo, Brescia, Morcelliana, 1996, vol. I, pp. 53-79.

Il decimo capitolo è la traduzione di *Kant – Text und Kanon der Vernunft*, in *Kanon und Kanonisierung. Ein Schlüsselbegriff der Kulturwissenschaften im interdisziplinären Dialog*, a cura di K. Kollmar-Paulenz, N. Linder, M. Luminati, W.W. Müller e E. Rudolph, Basel, Schwabe, 2011, pp. 27-42.

Le citazioni kantiane sono tratte dall'Akademie-Ausgabe: *Kants gesammelte Schriften*, Ausgabe der Preußischen (poi: Deutschen) Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer (poi de Gruyter), 1902-. Secondo la convenzione gli estremi delle citazioni vengono indicati con il riferimento al volume (numero romano) e alla pagina (numero arabo), separati dalla virgola.

Le *Reflexionen* saranno indicate con R o RR, seguite dal numero della *Reflexion* e dal volume e pagina nelle *Gesammelte Schriften*.

Ragione e storia

1. L'eredità illuministica: la finalità della storia

Nella seconda metà del Settecento il dibattito sulla storia era molto vivace. La filosofia della storia era uno dei temi centrali dell'Illuminismo, soprattutto francese. Esso aveva individuato nella progressiva affermazione della ragione il criterio per ritrovare un principio di ordine e di sviluppo nel processo storico, che altrimenti si sarebbe risolto in una casuale successione di eventi. In questo modo alla storia si restituivano una direzione e un significato complessivi, svincolandoli tuttavia dal provvidenzialismo cristiano, di matrice agostiniana, che aveva caratterizzato ad esempio, ancora nel 1681, il *Discours sur l'histoire universelle* di Jacques-Bénigne Bossuet. Il modello indiscusso del nuovo razionalismo storiografico settecentesco era l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756) di Voltaire, in cui la storia veniva concepita come un graduale processo di perfezionamento della ragione e di diffusione dei Lumi. Il nuovo orientamento aveva avuto grande influenza anche nell'area culturale tedesca: il miglior esempio è costituito da *Über die Geschichte der Menschheit* (1768) dello svizzero tedesco Isaak Iselin, in cui si ritrova una puntuale influenza dell'*Essai* voltairiano. Pur condividendone le finalità critiche, l'*Aufklärung* tedesca era tuttavia meno radicale dell'Illuminismo francese: soprattutto in relazione ai problemi religiosi, cercava di conciliare l'esigenza di sottoporre la tradizione all'esame della ragione con quella di conservare, in forma rinnovata e depurata, i contenuti essenziali della fede. Questo vale anche per la riflessione filosofica sulla storia, come dimostra l'*Erziehung des Menschengeschlechts* (1780) di Gotthold Ephraim Lessing: da un lato trova conferma la profonda fiducia illuministica nel progresso storico, inteso come esplicazione progressiva della

ragione umana; dall'altro il processo di sviluppo razionale viene a coincidere con il magistero della rivelazione divina, la quale svolge per il genere umano nel suo insieme la stessa funzione che l'educazione ha per il singolo individuo. Ma neppure in questa forma più conciliante la teoria del progresso storico conquista ogni provincia della cultura tedesca. Nello stesso ambiente della *Popularphilosophie*, che rappresenta la punta di diamante della penetrazione illuministica in Germania, vengono avanzati dubbi in proposito. Il caso più clamoroso è quello di Moses Mendelssohn, il quale in *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) afferma che la tesi del progresso può essere sostenuta per il singolo individuo, ma non per l'intero genere umano: considerata nel suo insieme l'umanità fa costantemente piccoli passi avanti e altrettanti passi indietro, mantenendosi in una posizione sostanzialmente stazionaria.

Entro questo quadro concettuale deve essere collocata la filosofia della storia di Kant. Non solo perché le opere sopra citate facevano parte delle sue conoscenze (in gran parte esse figurano nell'elenco della sua biblioteca personale), ma soprattutto perché egli si pronunciò espressamente a favore di una concezione progressiva della storia di chiaro stampo illuministico¹. In un saggio relativamente tardo, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* del 1793, egli prende posizione nella disputa tra Lessing e Mendelssohn: non tanto esprimendosi a favore del

¹ Che la filosofia della storia di Kant sia in stretta continuità con il pensiero illuministico che lo precede è stato sostenuto già tempo fa da K. Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, Köln, Kölner Universitäts-Verlag, 1963, anche se la connessione è esaminata più in chiave teorica che nella forma della ricostruzione storiografica. La più completa discussione del problema del progresso e dell'intera filosofia della storia di Kant è tuttavia sviluppata in P. Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1995. Uno dei meriti del lavoro della Kleingeld è di aver mostrato come l'impianto teleologico (e progressistico) della filosofia kantiana della storia obbedisce a una duplice esigenza unitaria della ragione: da un lato l'istanza morale di affermare la possibilità di una realizzazione progressiva del sommo bene inteso come ordine morale nel mondo storico, dall'altro - cosa spesso trascurata dalla critica - l'esigenza teoretica di ritrovare nella storia un'unità di significato, anche se solo in forma regolativa e non come sapere costitutivamente valido. Di qualche utilità può essere anche L. Dupré, *Kant's Theory of History and Progress*, in «The Review of Metaphysics. A Philosophical Quarterly», LI, 1998, pp. 813-828.

primo, quanto criticando apertamente il secondo. La prospettiva mendelssohniana ridurrebbe infatti l'azione dell'uomo nella storia a un'interminabile fatica di Sisifo priva di significato: sarebbe uno «spettacolo altamente indegno» non solo di una divinità, ma anche dell'uomo più comune, «vedere la specie umana fare di periodo in periodo progressi verso la virtù e tosto ricadere nuovamente nel vizio e nella miseria». Malgrado gli ostacoli che possono intervenire, il progresso «può essere a volte interrotto, ma mai arrestato» (VIII, 308-309).

In che cosa consistesse il progresso storico Kant aveva già chiarito nove anni avanti, nel primo scritto edito dedicato alla storia: la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784). Nel caso dell'uomo, che è «l'unica creatura razionale della terra», la finalità storica consiste nella piena realizzazione delle «naturali disposizioni dirette all'uso della ragione». La ragione consiste infatti nella capacità «di estendere oltre i naturali istinti le regole e i fini dell'uso di tutte le sue attività» (VIII, 18). Analogamente, nella *Kritik der Urteilskraft* (1790) Kant vedrà nella «capacità e abilità a ogni genere di fine, in vista del quale la natura possa essere usata dall'uomo (internamente o esternamente)» (V, 430) la definizione della «cultura», considerata insieme come il «fine ultimo» della natura e l'obiettivo finale della storia.

Lo sviluppo di queste potenzialità razionali dell'uomo è possibile in base a un presupposto teleologico, che costituisce la prima delle nove «tesi» in cui Kant articola la *Idee*: «Tutte le disposizioni naturali di una creatura sono destinate un giorno a svilupparsi in modo completo e conforme al loro scopo» (VIII, 18). Come nel mondo animale le diverse predisposizioni organiche devono progressivamente tradursi nell'esercizio di determinate funzioni, nello stesso modo la disposizione specifica fondamentale dell'uomo deve poter condurre all'esercizio effettivo di un'attività libera dall'istinto e in grado di determinare autonomamente i propri obiettivi. La teleologia di cui qui si parla non è eterodiretta da una forza esterna, ma nasce dallo sviluppo di un principio implicito, seppure in una forma non necessitata. Questo principio è l'uomo stesso che, considerato nelle sue espressioni razionali, crea la propria storia e consegue la propria «destinazione» - *Bestimmung* è termine comune nella cultura del tempo - semplicemente obbedendo alla propria natura. «La natura - recita la terza "tesi" - ha voluto che

l'uomo traesse interamente da se stesso tutto ciò che va oltre la costituzione meccanica della sua esistenza animale e che non partecipasse ad altra felicità o perfezione se non a quella che egli stesso, libero da istinti, si crea con la propria ragione» (VIII, 19). Con ciò Kant ripeteva un movimento di pensiero ampiamente diffuso nella *koiné* illuministica e richiamato da Lessing quando, in *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (§ 4), ricordava che né l'educazione, sul piano individuale, né la rivelazione, sul piano della specie, insegnano all'uomo alcunché che egli non possa trarre dalla propria ragione, ma si limitano ad anticiparne la manifestazione.

Il processo storico, cioè lo sviluppo progressivo delle disposizioni dell'uomo alla ragione, è lento e precario, poiché procede per tentativi ed errori. Questa attività laboriosa può quindi conseguire risultati soltanto attraverso il succedersi delle generazioni: la finalità storica trova il suo compimento «solo nella specie, non nell'individuo» (VIII, 18). Kant accoglie quindi la concezione – teorizzata da Anne-Robert-Jacques Turgot nel *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* del 1750 e ampiamente diffusa nella cultura illuministica – del progresso come accumulazione meccanica. Il vantaggio di questo concetto è che, come già si è osservato, il corso progressivo della storia può conoscere momenti di rallentamento o di interruzione, ma non può in ogni caso arretrare: le acquisizioni delle generazioni precedenti, anche se non sono continuamente arricchite, non vanno mai perdute. Viceversa, la concezione cumulativa del progresso presenta lo svantaggio che la finalità storica (e la condizione di gratificazione a esso connessa, cioè la felicità) è conseguita soltanto al termine del processo o almeno quando esso sia sufficientemente avanzato. Di conseguenza gli illuministi interpretavano le epoche passate esclusivamente in funzione del contributo che avevano dato alla realizzazione della civiltà presente, o vedendo in esse tappe fondamentali del progresso, come nel caso dell'antichità classica, o considerandole momenti di assenza della ragione e quindi di arresto del movimento storico, come nel caso del Medioevo.

Contro questa posizione – che la cultura romantica respingerà come espressione di antistoricismo – si era già pronunciato sin dal 1774, in pieno «Sturm und Drang», Johann Gottfried Herder, un allievo del giovane Kant a Königsberg, che era stato

tuttavia influenzato più dalla filosofia misticheggiante di Johann Georg Hamann che dal razionalismo illuministico kantiano. In *Auch eine Philosophie der Geschichte* Herder, rifiutando nettamente la filosofia della storia illuministica, polemizza contro i vari «Hume, Voltaire, Robertson», che «modellano tutti i secoli in base all'unica forma della loro epoca (spesso meschina e debole)»². Seppure più contenuta, la critica di Herder alla storiografia e alla filosofia della storia dell'Illuminismo continua nella sua opera maggiore, le *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91), che costituiscono la prima manifestazione dello storicismo tedesco proromantico. In esse Herder delinea un ampio affresco storico-filosofico, in cui il carattere progressivo e teleologico della storia viene affidato non all'unico criterio dello sviluppo della ragione, ma alla graduale manifestazione di un complesso di forze, fisiche e spirituali, che operano all'interno della realtà in un processo in cui la storia della natura trapassa senza soluzione di continuità in quella della cultura: il progresso che ne consegue non è univoco, come quello degli illuministi, ma conduce alla manifestazione di una pluralità di realizzazioni storiche – le diverse epoche e le diverse culture – ciascuna delle quali rappresenta una specifica espressione dell'umanità e detiene un valore autonomo e incomparabile. Recensendo la prima parte delle *Ideen*, pubblicata nel 1784 e quindi contemporanea al proprio scritto sulla storia, Kant usò parole severe nei confronti di una ricostruzione storica che ai suoi occhi appariva fondata più sulla forza evocativa delle parole e delle metafore che su concetti, più sulla «immaginazione, resa alata dalla metafisica e dal sentimento», che sulla «ragione, aperta ai progetti, ma cauta nell'esecuzione» (VIII, 55). Ma, soprattutto, Herder faceva troppe concessioni al naturalismo: lungi dallo scaturire da condizioni naturali, la ragione umana è per Kant una facoltà che si contrappone alla natura e serve all'uomo per affermare il proprio distacco da essa e il proprio dominio su di essa. Chi vuol impiegare le conoscenze antropologiche per la costruzione di una storia dell'umanità – preciserà Kant rispondendo alla difesa che di Herder fece Karl Leonhard Reinhold – non deve

² J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in *Werke in zehn Bänden*, a cura di J. Brummack e M. Bollacher, Frankfurt a.M., Deutscher Klassiker Verlag, 1989-94, vol. IV, p. 38.

cercarle «né nella metafisica, né nel gabinetto delle scienze naturali mediante il confronto dello scheletro dell'uomo con quello di altre specie animali», ma «nelle azioni dell'uomo, attraverso le quali egli manifesta il proprio carattere» (VIII, 56). Herder, per parte sua, non prese bene la stroncatura del vecchio maestro. Nella seconda parte delle *Ideen* riavviò la polemica contro la concezione unilineare della storia che già aveva criticato in *Auch eine Philosophie*: «che cosa vorrebbe mai dire [...] che tutte le generazioni sono fatte solo per l'ultima, che troneggia sull'impalcatura crollata di tutte le generazioni precedenti?»³. Anche se non nominato in maniera esplicita, oggetto della critica è qui chiaramente Kant. A lui Herder fa invece riferimento nominale in una lettera a Hamann, in cui la concezione kantiana del progresso viene definita un «piano infantile»⁴. Rispondendo all'attacco implicito di Herder, nella recensione alla seconda parte delle *Ideen*, Kant ribadisce che «nessun membro di tutte le generazioni umane, ma soltanto la specie, raggiunge pienamente la sua destinazione» (VIII, 65). La disputa tra i due termina qui, né aveva senso continuarla. Era un dialogo tra sordi, tra due generazioni che concepivano la storia in modo molto diverso. Kant, malgrado le proiezioni trascendentali di cui si dirà, rimaneva un significativo esponente della concezione illuministica del progresso. Herder apriva invece la strada a quella concezione storicistica che nella sua piena maturità saprà recuperare l'Illuminismo come uno dei momenti fondamentali dello sviluppo della coscienza umana, ma, appunto, come una soltanto delle molteplici manifestazioni in cui la storia dell'uomo si è concretata.



2. Rousseau capovolto: l'origine della storia

Alla ricostruzione dell'origine della storia Kant dedica una breve opera, posteriore di due anni all'*Idee: Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1796). Questa ricerca non può che essere «congetturale», poiché non si dispone di testimo-

³ J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in *Werke*, cit., vol. VI, libro VIII, cap. V, p. 332.

⁴ Lettera del 14/02/1785: cfr. J.G. Hamann, *Briefwechsel*, 7 voll., a cura di W. Ziesemer e A. Henkel, Wiesbaden, Insel Verlag, 1955-79, vol. V, p. 363.

nianze storiche che possano documentare l'origine dell'uomo. Kant decide pertanto di affidarsi all'esegesi dei primi libri del Genesi biblico, come già aveva fatto anni prima Herder in *Die älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1774), di cui sicuramente egli era a conoscenza. Ma mentre Herder considerava la Scrittura una fonte autentica, la cui forma poetica era indizio dell'originario contatto con la divinità, Kant – con un atteggiamento simile a quello con cui, anni dopo, nella *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), analizzerà il Nuovo Testamento – assume una posizione decisamente razionalistica. La Bibbia è usata soltanto come ipotesi euristica, da interpretare alla luce della ragione, per avanzare «congetture» filosofiche su ciò che non è testimoniato da alcun documento. La condizione edenica, la cacciata dal giardino, le successive sofferenze dell'uomo, il conflitto tra Caino e Abele diventano quindi espressioni metaforiche di una vicenda che deve essere ricostruita in maniera razionale, con il solo ausilio delle conoscenze antropologiche che l'esperienza, comune e storica, pone a disposizione.

La definizione dell'origine della storia è strettamente connessa con quella del suo termine finale. Se il processo storico muove nella direzione di una sempre maggiore realizzazione della ragione, progressivamente purificata dalle componenti istintive del comportamento umano, il suo punto di partenza è dato dalla condizione in cui la ragione deve ancora emergere: «soltanto l'istinto, questa voce di Dio cui tutti gli animali obbediscono, dovette guidare inizialmente l'uomo primitivo» (VIII, 111). La graduale sostituzione della ragione all'istinto coincide con un processo di artificializzazione. Con l'aiuto del racconto biblico Kant individua quattro momenti di questo processo. Il primo riguarda i mezzi con cui l'uomo primitivo provvede alla sua nutrizione: i sensi dell'olfatto e del gusto, strumenti del tutto istintivi per distinguere ciò che è commestibile da ciò che non lo è, sono sostituiti dalla vista, che implica una componente di valutazione intellettuale e di libera scelta (la consumazione del frutto proibito, Gen., 3, 6). La seconda fase consiste nel ritardare artificialmente la soddisfazione sessuale (la foglia di fico, Gen., 3, 7), ricercando dapprima soltanto un prolungamento del piacere, per poi sublimarlo, con successivi allontanamenti dalla sfera naturale, in amore spirituale, in godimento della bellezza e infine in costu-

sinonimo di «dipendenza» dell'uomo dall'uomo, e configura quindi una serie di rapporti di dominio che diventano vieppiù onerosi quanto più ci si allontana dalla natura originaria (del ricco sul povero fino alla costituzione della società civile, del potente sul debole con l'istituzione del potere politico, del padrone sullo schiavo con la degenerazione dispotica delle forme di governo). L'uscita dallo stato di natura e l'avvio del processo storico che rende sempre più artificiali i bisogni, e sempre più dipendenti e meno liberi gli uomini, rappresenta per Rousseau una «caduta». Anche per Kant questo processo implica una caduta. Ma, forte di quella distinzione tra il destino degli individui e quello della specie che tanto dispiaceva a Herder, egli ritiene che la perdita riguardi soltanto l'individuo (il cui fine naturale è la felicità personale, garantita molto meglio dall'infalibile istinto naturale che da una ragione libera di scegliere e di sbagliare). Dal punto di vista della specie invece l'uscita dallo stato naturale significa l'avvio del processo di perfezionamento della ragione, l'introduzione del lavoro da cui nascono tutte le scienze e le arti, il sorgere dell'ineguaglianza e della discordia i cui meccanismi emulativi sono condizione dell'avanzamento della cultura. L'uscita dallo stato di natura è l'origine della storia perché dà inizio a un processo che tende a concludersi idealmente soltanto con il compimento della finalità del genere umano. Ciò che per l'individuo è un male è un bene per il progresso della specie e forse tornerà a essere un bene anche per l'individuo quando l'aspetto costrittivo del meccanismo storico sarà interiorizzato dall'uomo, ormai consapevole che il fine della storia è anche il fine individuale, e l'artificio tornerà a essere natura. In questo modo Kant immunizza la critica storica e sociale di Rousseau, ribaltando in positivo ciò che in lui era negativo. Ed egli può permettersi anche di dare un'interpretazione conciliante dell'intera opera rousseauiana, sostenendo che i primi lavori (i due *Discours*) mostrano sì la necessaria contraddizione della civiltà con la natura dell'uomo, ma soltanto nella misura in cui quest'ultimo è considerato come una specie animale che si risolve nei suoi singoli individui. Viceversa nell'*Émile* e nel *Contrat social* Rousseau mostrerebbe in che modo si debba procedere per realizzare la destinazione dell'uomo come specie morale, che non può più essere in contraddizione con la natura. Era un tentativo generoso (e insieme interessato) di interpretare

Rousseau. La ferita da lui aperta nel tessuto del progressismo illuministico era lavata, suturata e risanata.

3. *La provvidenza della natura e la «insocievole socievolezza»*

Immaginare che la storia abbia una direzione che le consente di muovere da una determinata condizione originaria a una meta finale significa presupporre l'esistenza di un ordine storico. Malgrado la polemica contro il provvidenzialismo religioso, nelle concezioni illuministiche della storia non è infrequente il presupposto di una sorta di eterogenesi dei fini, in base alla quale gli individui concorrono alla realizzazione di uno scopo generale – la promozione della ragione, della cultura, della civiltà, a volte anche della libertà politica o della ricchezza economica – che va al di là delle loro intenzioni consapevoli. Anche Kant condivide questo modo di sentire. «Singoli uomini e anche interi popoli non pensano che, mentre perseguono i propri fini, ognuno a suo modo e spesso in contrasto con gli altri, assumono in realtà inavvertitamente come filo conduttore il disegno della natura, che è loro sconosciuto, e lavorano alla sua promozione, per quanto non si interesserebbero molto a esso, anche se lo conoscessero» (*Idee*, VIII, 17). Per indicare il principio unitario della storia, accanto al concetto di «natura» Kant utilizza talvolta anche quello di «provvidenza»: e in questo uso è difficile determinare se i due termini siano del tutto sinonimi o se invece il secondo aggiunga un'effettiva valenza religiosa. Quest'ultima ipotesi sembra suffragata da un passo di *Zum ewigen Frieden*, in cui la «grande artefice natura (*natura daedala rerum*)» viene articolata in «destino», quando è considerata «come azione necessitante di una causa le cui leggi ci sono sconosciute», e in «provvidenza», quando si consideri invece «la finalità della sua azione nel corso del mondo, come saggezza profonda di una causa superiore, rivolta all'oggettivo scopo finale del genere umano e predeterminante il corso di questo mondo» (VIII, 360-361). Ma in molti casi i due termini appaiono, e sono stati considerati dalla critica, sostanzialmente interscambiabili. Ancora più incerta si rivela la questione della reale rappresentatività di queste due nozioni: che esse abbiano una componente metaforica è indubbio, ma rimane incerto – e probabilmente ciò varia a seconda dei contesti e del momento

dell'evoluzione del pensiero kantiano – se la metafora assorba completamente il significato dei termini o se lasci spazio a una residuale realtà sostanziale del concetto.

Ciò che conta è in ogni caso che Kant attribuisce alla «natura»-«provvidenza» l'allestimento del «mezzo» di cui la storia si serve per conseguire i suoi fini. Esso consiste nell'«antagonismo» (*Antagonismus*) sociale, ulteriormente definito come la «insocievole socievolezza» (*ungesellige Geselligkeit*) degli uomini⁸. L'uomo da un lato ha la tendenza a entrare in società, poiché soltanto in essa può realizzare pienamente le sue naturali disposizioni; dall'altro ha comportamenti antisociali, poiché vuole utilizzare l'organizzazione sociale per i propri scopi personali e si pone in rapporto antagonistico con gli altri individui. Ma è proprio questa tensione tra le due tendenze a generare una condizione di generale competizione che costringe gli uomini a esplicitare le loro energie, dando avvio a un processo di crescita materiale e culturale in cui ciascuno, cercando il proprio interesse, promuove il bene generale e l'avanzamento della specie. Se gli uomini avessero un carattere esclusivamente socievole, «tutti i talenti sarebbero rimasti per sempre nascosti nei loro germi in una arcadica vita pastorale, fatta di perfetta armonia, frugalità e amore reciproco». La compresenza dell'inclinazione antisociale ha invece imposto a ciascuno di sviluppare progressivamente le proprie disposizioni naturali, impegnandolo in un faticoso processo di emulazione con gli altri. Ritorna, ancora una volta, la contrapposizione tra i fini dell'individuo e quelli della specie. «L'uomo vuole la concordia, ma la natura sa meglio di lui ciò che è bene per la sua specie; essa vuole la discordia» (VIII, 21).

L'idea di un processo conflittuale, nel quale l'insorgenza del nuovo è subordinata al sacrificio di una parte del vecchio, era già stata espressa da Kant in un contesto molto più ampio nell'*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* del 1755. In base ai principi della fisica newtoniana, egli aveva ipotizzato un processo di organizzazione della materia verso le regioni centrali dell'universo; a questa fase, una volta conseguita

⁸ Tra le molte indicazioni che si possono dare in proposito cfr. A. Wood, *Ungesellige Geselligkeit: Die anthropologischen Grundlagen der Kantischen Ethik*, in *Recht, Staat und Völkerrecht bei Immanuel Kant*, a cura di D. Hüning e B. Tusching, Berlin, Duncker & Humblot, 1998, pp. 36-52.

la massima densità possibile, sarebbe però seguito un opposto processo di disgregazione per consentire lo spostamento delle regioni organizzate verso la periferia e la formazione di nuovi sistemi cosmici (I, 306-316). Il principio generale – nel processo di trasformazione naturale l'annientamento di ogni essere finito è condizione dell'emergenza di nuove realtà – era fondato sull'analogia con quella parte della natura che cade sotto l'osservazione empirica. Considerevoli porzioni del suolo terrestre sono gradualmente assorbite dal mare per consentire l'emergenza da esso di altri territori; un infinito numero di piante e di animali sono quotidianamente distrutte per far posto a nuovi esseri; e, per quanto riguarda la specie umana, interi popoli periscono a causa delle calamità naturali senza che ciò ostacoli il progresso demografico dell'umanità (I, 317-318): tutti questi rivolgimenti non sono altro che «le vie ordinarie della provvidenza» (I, 319). La legge dell'alternanza della distruzione e riproduzione investe infatti ogni cosa: e «l'uomo, che sembra essere il capolavoro della creazione, non è escluso da questa legge» (I, 318)⁹.

Rispetto al piano delle trasformazioni cosmiche il corso della storia umana ha tuttavia caratteristiche specifiche. In primo luogo, nella storia il conflitto, l'antagonismo sociale non investe soltanto la continua trasformazione e rigenerazione della realtà, ma ha una funzione esplicitamente progressiva. In secondo luogo, la dimensione progressiva implica una valutazione morale, ancorché considerata qui soltanto sul piano antropologico e non espressamente etico: si tratta di passare dal male al bene. Per un verso infatti, come si è visto, l'impulso al male (l'egoismo connesso alla componente «insocievole» della socievolezza) è indispensabile. Sin da *Von den verschiedenen Racen der Menschen* del 1775 Kant critica il progetto di eugenismo morale elaborato da Maupertuis, che

⁹ H. Saner, *Kants Weg vom Krieg zum Frieden. I. Wiederstreit und Einheit: Wege zu Kants politischem Denken*, München, Piper, 1967, sostiene che in Kant l'analogia tra la nozione di antagonismo esposta nella *Idee* e quella di conflitto nel mondo naturale sia documentabile attraverso il confronto anche con la *Monadologia physica*, oltretutto con l'*Allgemeine Naturgeschichte*: la tesi generale è che Kant riprenda in forme diverse – tanto nell'ambito naturale quanto in quello umano – l'idea del passaggio dal caos all'ordine, dalla distruzione alla costruzione, dalla differenza all'identità, dalla guerra alla pace.

aveva considerato la possibilità di selezionare geneticamente una generazione di uomini, in modo da rendere ereditarie le capacità intellettuali e la disposizione morale: la natura impedisce l'attuazione del progetto, «poiché proprio nelle mescolanze del bene e del male si trovano le molle più robuste per mettere in gioco le forze dormienti dell'umanità, costringendola a sviluppare tutti i suoi talenti e ad avvicinarsi alla perfezione della sua destinazione» (II, 431). Per altro verso, il male è soltanto il punto di partenza per giungere al bene. L'educazione impartita dalla provvidenza – scrive Kant nell'*Anthropologie* (VII, 328) – mira «a produrre il bene – che l'uomo non si è proposto, ma che una volta prodotto si mantiene e dura – a partire dal male, che è sempre in conflitto interno con se stesso». Non si tratta (ancora) di una correzione morale del male: piuttosto si mette in moto un meccanismo automatico per cui la condizione di instabilità connessa al conflitto (al male) si traduce in una condizione di relativo equilibrio (il bene), seppure provvisorio e gravido di nuove forme di conflittualità. Il male esercita quindi una funzione dinamica di mediazione verso una condizione più avanzata, cioè una funzione di promozione del progresso. «Il male – si legge nella *Reflexion* 1391, XV, 605 – deve fungere da causa intermedia per rendere necessaria l'unione degli uomini e la costrizione che li coarta a sviluppare i loro talenti». Per questo il male antropologico di cui si parla negli scritti di filosofia della storia ha poca attinenza con il male morale, soprattutto con quel «male radicale» che verrà illustrato nella *Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft*. È vero che in entrambi i casi il male non è che un capovolgimento del bene: come il male radicale consiste in una inversione dell'ordine di priorità dei moventi, per cui il movente sensibile viene anteposto al motivo autenticamente morale, così l'insocievolezza viene a turbare la funzione della socievolezza, che dovrebbe svolgere un ruolo primario (anche grammaticalmente, l'aggettivo «insocievole» è solo un elemento di determinazione del sostantivo «socievolezza»). Ma il male morale non ha alcuna funzione positiva nell'esperienza individuale del progresso verso la moralità: esso dev'essere semplicemente combattuto e limitato nella direzione di un asintotico conseguimento della santità. Nel caso della storia, invece, il male antropologico è un'essenziale componente del progresso, senza la quale la

disposizione al bene (la tendenza a realizzare le finalità razionali dell'uomo) rimarrebbe necessariamente inefficace.

Questa nascita del bene dal male o, più in generale, del positivo dal negativo può far pensare a un movimento dialettico. E in effetti non è infrequente nella critica il richiamo al *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* del 1763, nel quale Kant sviluppa il concetto di opposizione reale: diversamente dall'opposizione logica, nella quale gli opposti si elidono a vicenda, nell'opposizione reale le quantità opposte danno luogo a una risultante che rappresenta una realtà terza, in quanto comporta non la loro negazione ma la loro composizione reciproca (II, 171-174). Tuttavia questo riferimento non può essere sopravvalutato. In Kant manca ancora completamente, almeno sul piano della concezione della storia, quel movimento di pensiero dialettico che si può forse già riscontrare *in nuce* nella filosofia della storia di Herder e che troverà piena espressione in quelle di Fichte e di Hegel. In lui agisce piuttosto il modello concettuale della composizione meccanica delle forze, che egli aveva probabilmente ritrovato nelle analisi sociali di Bernard de Mandeville e di Adam Smith. Nella teoria mandevilliana del *private vices, public benefits*, ad esempio, si ritrova chiaramente l'idea che la generazione del positivo dal negativo sia il risultato di una combinazione meccanica di interessi che muta la natura del tutto rispetto a quella delle parti. La filosofia pratica di Mandeville – osserva Kant – è fondata su «inclinazioni puramente egoistiche»¹⁰; tuttavia nella rete di condizionamenti che provengono dal «governo civile» queste inclinazioni si traducono nei moventi che determinano il principio della moralità¹¹. In Adam Smith – che Markus Herz annovera tra gli autori preferiti di Kant¹² – la composizione meccanica degli interessi, di per sé potenzialmente divergenti, in un insieme armonico funzionale alla dinamica economico-sociale è chiara sin dalla famosa apertura dell'*Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*¹³.

¹⁰ R 6637, XIX, 122; cfr. anche R 6631, XIX, 118.

¹¹ Cfr. *Kritik der praktischen Vernunft*, V, 40, dove Mandeville figura come sostenitore dei «motivi soggettivi esterni relativi al governo civile», cioè di un'azione che trova il proprio fondamento – dichiaratamente eteronomo – negli stimoli provenienti da una determinata struttura sociale.

¹² Lettera a Kant del 9/7/1771 (X, 126).

¹³ «Non è certo dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio

Negli scritti di filosofia della storia e della politica Kant usa più volte l'espressione «meccanismo della natura» o termini analoghi. In realtà, nei testi kantiani termini come «meccanismo», «meccanico», «macchina», «apparato meccanico» hanno solitamente un'accezione negativa quando sono riferiti all'uomo che, essendo espressione di autonomia, deve essere considerato «più che una macchina» (*Was ist Aufklärung*, VIII, 42). Tuttavia ci sono situazioni nelle quali la meccanicità facilita la funzione ed è miglior garanzia di un esito felice. Soprattutto, l'elemento meccanico è importante in quei processi in cui produce effetti che vanno al di là del meccanismo stesso. Ad esempio, la vita delle società politiche nasce, si sviluppa e si mantiene sulla base dell'imposizione e dell'esercizio «meccanico» della forza, in maniera sostanzialmente illiberale e in qualche caso esplicitamente dispotica: tuttavia questi meccanismi non solo consentono la formazione dello Stato, ma promuovono il graduale realizzarsi di sempre più elevate condizioni di diritto e di libertà politica. La maggior parte dei meccanismi della natura-providenza è di questo tipo e conserva l'ambivalenza di ciò che è negativo in sé, ma positivo per gli esiti cui conduce. Il meccanismo può quindi rivestire una funzione pedagogica nel condurre gli uomini da una condizione di incoscienza e condizionamento necessario (il cui limite estremo è l'istinto animale posto all'origine della storia) a uno stato di consapevolezza e di libertà (esemplificato nella forma più piena dal completo sviluppo delle facoltà razionali). Del resto, pur non intaccando la purezza dell'autonomia morale, Kant riconosce che i meccanismi rappresentati dal desiderio del premio o dal timore del castigo sono mezzi utili per istradare un animo rozzo sul cammino della moralità, anche se essi devono essere sostituiti dalla pura rappresentazione del movente morale non appena hanno sortito il loro effetto incoativo¹⁴. È probabile dunque che egli pensasse negli stessi termini, nell'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, per quanto riguarda quella «salutare, ma rude e severa» educazione del genere umano che «viene dall'alto della provvidenza» (VII, 328). A volte traspare la preoc-

che ci aspettiamo il nostro pranzo, ma dal fatto che essi hanno cura del proprio interesse»: *The Works of Adam Smith*, 5 voll., Aalen, Zeller, 1963 (= ed. 1811-12), vol. II, pp. 21-22.

¹⁴ Cfr. *Kritik der praktischen Vernunft*, V, 152.

cupazione che l'istinto attraverso cui si esplica il meccanismo della natura-providenza sia «mitigato» e talora «sostituito» dalle massime della ragione¹⁵. L'intervento della ragione può perfino avere una funzione correttiva del meccanismo naturale. Il passo sopra citato della *Idee*, secondo cui l'uomo vuole la concordia ma la più saggia natura cerca la discordia, viene corretto da una delle pagine finali dell'*Anthropologie*, in cui si dice che «la natura ha posto e voluto nella specie umana il germe della discordia e la ragione ne trae la concordia o almeno il costante avvicinamento a essa» (VII, 322). In questo modo da un lato la natura educa rudemente l'uomo con il «mezzo» meccanico della discordia, dall'altro la ragione mitiga la natura usando la discordia in funzione del «fine» razionale della concordia. Si realizza così una sinergia tra la natura (con i suoi meccanismi) e la ragione che, pur essendo essa stessa una disposizione naturale, opera in vista dell'emancipazione dalla natura (e dai suoi meccanismi). Ma ciò vale solo fino a che l'uomo non abbia più bisogno della ruvida pedagogia della natura-providenza. «A poco a poco tutte le macchine, che servono come impalcatura, devono cadere, quando sia eretto l'edificio della ragione» (R 1415, XV, 616).

X

4. La storia e il diritto

Affinché l'antagonismo sociale sortisca i suoi effetti positivi occorre tuttavia che la componente insocievole della natura umana non prevalga su quella socievole. In caso contrario il conflitto ha un esito esclusivamente distruttivo, come avviene nello stato di natura, che Kant seguendo Hobbes assimila allo stato di guerra. La prima condizione del progresso è quindi il passaggio dallo stato di natura alla società civile. Soltanto «nel recinto della società civile» – sostiene Kant nell'*Idee* – gli impulsi alla competizione, che rendono impossibile la convivenza nello stato di natura, producono viceversa un effetto positivo, «così come gli alberi in un bosco, proprio perché ciascuno cerca di togliere aria e sole all'altro, si costringono reciprocamente a cercare l'una e l'altro sopra di sé e perciò crescono belli e diritti, mentre quelli che in libertà e separati

¹⁵ Cfr. R 1499, XV, 783; R 1353, XV, 591.