

Coscienza della libertà e dimensione pubblica tra Kant e Hegel

di *Cinzia Ferrini**

Abstract

The paper examines how, during the so-called *Goethezeit*, German classical philosophy develops the relation between a metaphysical idea of freedom, human natural rights and political philosophy, reacting to the different phases of the French Revolution. Viewing these philosophical reflections on concrete institutional social relationships from the standpoint of the public and private use of reason reveals significant changes which, between Kant and Hegel, transform the notions of ethics, freedom and “idea”; and likewise approaches to the will’s determining factors, in view of the post-Kantian anthropological, aesthetics and educational revolution, with an unexpected impact on the late Kant.

Keywords: French Revolution and *Goethezeit*, Idealism of freedom, public space of reason, freedom of expression, education of the masses.

I. Idealismo della libertà e libertà della Rivoluzione francese

Klaus Düsing ha scritto una volta che «la filosofia da Kant ad Hegel è essenzialmente idealismo della libertà» (Düsing, 2000, p. 133), e certo esiste una peculiarità in questo senso per questa fase del pensiero filosofico tedesco. Il tratto distintivo e comune a tale concentrazione di riflessioni sul tema della libertà è che qualsiasi forma di “idealismo” da Kant ad Hegel, sia esso trascendentale, soggettivo, oggettivo oppure assoluto, lega costitutivamente, in modo o negativo o positivo, lo speculativo al pratico, l’idea e i principi alla realtà oggettiva e alla loro realizzazione, la forma alla sen-

* Università degli Studi di Trieste; ferrini@units.it..

sibilità, la metafisica alla filosofia politica, raccogliendo in questo l'eredità teorica soprattutto di Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu, Rousseau, nonché reagendo alle fasi costituzionali della Rivoluzione francese.

Per quanto riguarda Kant, è stato osservato che è con la Rivoluzione francese che per la prima volta si realizzano storicamente i principi e i concetti propri della scienza politica moderna, ossia del diritto naturale, e che gli avvenimenti in una nazione coinvolgono tutta l'opinione pubblica e gli Stati d'Europa: «Può sembrare dunque naturale che Kant ravvisi nel sistema che si instaura con la costituzione francese e nel dibattito pubblico che un tale sistema comporta un ambito più consono alla possibilità di affermarsi della ragione. E a ciò è legata quella rilevanza che egli attribuisce alla rivoluzione francese per quel che concerne il giudizio degli osservatori e dunque l'ambito della ragione pubblica» (Duso, 2012, p. 122). Per quanto riguarda invece il nostro *terminus ad quem*, Joachim Ritter ha sostenuto che «non esiste nessun'altra filosofia che, come quella di Hegel, sia altrettanto, e fin dentro i suoi intimi impulsi, filosofia della Rivoluzione» (Ritter, 1970, p. 26). Che la Rivoluzione francese rappresentasse, per la coscienza intellettuale tedesca dell'epoca, un punto di non ritorno a livello europeo per l'organizzazione stessa dello Stato, lo testimonia il fatto che continuasse a rappresentarlo anche nel periodo della Restaurazione, come emerge dal resoconto della prima delle lezioni sulla Rivoluzione del giurista, allievo ma non pedissequo seguace di Hegel, Eduard Gans, nel luglio del 1828:

Questa è la storia dell'età contemporanea in genere. Tutte le altre storie fecero pausa all'epoca della Rivoluzione francese; solo l'effetto che essa ebbe sugli altri stati può esser preso in considerazione: dalla Francia la storia ha preso il suo punto di partenza. A causa dei molti orrori e del Terrore, tuttavia, dopo la Restaurazione ha messo radice un sentimento di odio nei confronti di questo evento, il fondamento di tutta la nostra storia; ma io non posso acconsentirvi, così come non condivido il timore che l'*ancien régime* ritornerà a seguito della Restaurazione: mai nella storia qualcosa è ritornato nelle stesse condizioni. Non si può né ammirare né temere il proprio tempo, lo si deve considerare (*betrachten*; Gans, 2011, p. 83).

Com'è noto, le espressioni politiche rivoluzionarie, nelle loro varie fasi, erano state determinate, sul piano interno, da un concetto giuridico di libertà conforme a una religiosità non confessionale; sul fronte esterno, da uno stato di guerra in Europa e nelle colonie; e su entrambi i fronti, dal problema aperto della schiavitù e della discriminazione razziale e di genere. Nella *Dichiarazione* del 1789, il termine «libertà» appare tre volte nei primi quattro articoli: come attributo degli uomini sia allo stato di natura sia nello stato sociale (art. 1), come diritto naturale e imprescrittibile

che ogni associazione politica ha il fine di salvaguardare (art. 2) e infine come «poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri», avendo come limiti solo quelli che assicurano agli altri membri della società il godimento degli stessi diritti naturali, limiti determinabili solo dalla legge (art. 4; si veda *Declaration* 1789). Nell'art. 6 della *Dichiarazione* del 1793 (Anno I della Repubblica) questa definizione di libertà come esercizio legittimo del proprio potere di azione verrà ampliata con la specificazione del principio da cui deriva (la natura), la regola cui sottostà (la giustizia), la salvaguardia che la protegge (la legge), e il limite morale che la circonda e la ispira (la massima aurea «non fare agli altri ciò che non vuoi sia fatto a te»; si veda *Declaration* 1793).

Uno specifico elogio di questa «libertà di ragione» all'interno di uno stato civile-legale si trova nello scritto sulla *Pace perpetua* di Kant del 1795, contrapposto all'inciviltà della libertà dei folli o alla libertà anarchica, senza legge, dell'umanità degradata dei selvaggi; si tratta di un elogio bilanciato tuttavia dalla denuncia dell'esistenza di una simile condizione di degrado anche fra i popoli cosiddetti «civilizzati», con riferimento alle guerre di aggressione fra Stati (ognuno inteso come un singolo macro-individuo, un corpo comune sotto un capo)¹ in quanto non sottoposti a una coazione legale esterna (Kant, *W* XI, p. 209, trad. it. p. 174). Già nel 1793, nello scritto *Sul detto comune*, Kant aveva prospettato una federazione di Stati e una costituzione cosmopolitica secondo un diritto delle genti (Kant, *W* XI, pp. 169-70, trad. it. pp. 156-7), nel senso di un'associazione possibile di tutti i popoli (*Völkerbund*) come federazione di Stati in conformità a leggi universali che regolano le loro possibili relazioni. Hegel criticherà, nell'annotazione al §333 della sua *Filosofia del diritto*, l'idea del potere sovranazionale di una lega di Stati riconosciuto da ogni singolo Stato e in grado di appianare controversie e impedire guerre, perché tale riconoscimento dipenderebbe pur sempre dalle volontà sovrane particolari, e quindi da condizioni accidentali e interessi contingenti; in questo dipendere di una determinatezza universale dal particolare risiederebbe la debolezza intrinseca di un progetto che non sarebbe in grado di svolgere una funzione determinante di mediatore o arbitro supremo tra gli Stati,

¹ Il riferimento implicito è alle violazioni del cosiddetto *Balance der Mächte* (si pensi alle guerre di successione austriaca con l'invasione prussiana della Slesia, e alla guerra dei sette anni [1756-1763]). Su tale concezione si erano riorientati gli intellettuali tedeschi nel Settecento a fronte della politica di aggressione di Luigi XIV che si era conclusa con il Trattato di Utrecht del 1713, in cui si era fatto esplicito ricorso al bilanciamento per teorizzare la stabilizzazione dei rapporti di forza tra Stati sovrani. In *Sul detto comune* Kant ritiene che una pace universalmente durevole non si otterrà mai attraverso tale principio d'equilibrio, che considera una «pura illusione» (Kant, *W* XI, p. 172, trad. it. p. 158).

rimanendo a livello di un mero *dover essere*². Per Hegel, il principio del diritto internazionale in quanto diritto universale che deve valere *in sé e per sé* tra gli Stati non deve avere a principio la loro sovranità e volontà particolare, ma si costituisce, come storia «del mondo», in un'ottica del tutto "globalizzata", come diremmo oggi, nei trattati che regolano le obbligazioni degli Stati tra di loro, e che *devono* essere osservati. A differenza del cosmopolitismo kantiano, la *Weltgeschichte* conclude la parte dedicata allo Stato o spirito oggettivo, ponendosi, rispetto al diritto statale interno e esterno, come loro genere giuridico ed assoluto potere verso i singoli Stati individuali (§259).

Da una prospettiva che unisce libertà, umanità, religione e dimensione giuridico-politica, Hegel vede positivamente, nel corso della Rivoluzione francese, la trasformazione dello Stato a partire dal concetto di diritto, tappa del lungo cammino della storia come progresso nella coscienza della libertà. Il presupposto immediato era il riconoscimento, nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* (tenute tra il 1820 e il 1830), che la coscienza religiosa tedesca era giunta al principio, nel cristianesimo, che l'uomo è libero in quanto uomo, introducendolo e attuandolo nella realtà dello spirito e della vita. Delle fasi rivoluzionarie, Hegel critica il formalismo, o l'astrattezza dei principi filosofici, stabiliti senza tener conto del sentimento religioso: l'iniziale conflitto fra governo e costituzione, e il successivo dominio di una libertà intesa solo come volontà soggettiva e individuale, che governando sulla base della disposizione d'animo, «terribile e coerente», fanatica nella sua concentrazione, si tramuta nella tirannia della virtù. Per Hegel è il lavoro lungo e faticoso della cultura che deve dar forma al principio della libertà cristiana nella sfera terrena e «mai come nell'epoca attuale si è meglio sperimentato che questa libertà è ancora indeterminata ed è una parola avente una varietà infinita di significati, recando in sé infiniti fraintendimenti, confusioni ed errori» (Hegel, 2004, pp. 18-9). Come nota Ritter, per Hegel il problema posto per mezzo della Rivoluzione e «*nello stesso tempo non risolto*» per l'esperienza del Terrore e l'incapacità della Rivoluzione di «giungere a positive e stabili soluzioni politiche» (Ritter, 1970, p. 28), «*sta nel trovare la forma giuridica della libertà*»³.

Ma già Kant, sempre nello scritto sulla *Pace perpetua* del 1795, aveva definito una *vuota tautologia* una nozione di libertà giuridica quale quella

² M. Wolff sostiene che tale giudizio critico di Hegel ricalca quello di Fichte nella sua recensione alla *Pace perpetua*, in cui intende il *Völkerbund* kantiano come *Mittelzustand*, senza tener conto dei mutamenti apportati da Kant al rapporto tra pace perpetua e *Völkerbund* nella sua *Rechtslehre* del 1797 (Wolff, 2016, nota 20, p. 198).

³ Ritter (1970, p. 30); le citazioni virgolettate si riferiscono alla traduzione italiana dell'edizione Lasson (Hegel, 1963, p. 205).

espressa dall'art. 4 della *Dichiarazione* del 1789, ripresa in sintesi da quanto premesso alla Costituzione repubblicana del 1795, in quanto sostanzialmente essa non vorrebbe dire altro che: «non si nuoce a nessuno solo quando non si nuoce a nessuno» (Kant, *W XI*, p. 204, trad. it. p. 170 [nota di Kant]). Kant contrappone ad essa la nozione di libertà come facoltà di non obbedire ad altre leggi se non quelle cui avremmo dato il nostro consenso. In forma negativa, sostiene che ciò che un popolo non può deliberare su se stesso non può essere neppure deliberato dal legislatore di un popolo. D'altronde, aveva costantemente argomentato contro la libertà dell'indifferenza, come se la libertà consistesse semplicemente nella scelta tra più opzioni. La semplice libertà di non nuocere ad altri è sostituita con l'autonomia, il principio interno di auto-determinazione secondo ragione: libertà, infatti, non significa solo capacità di iniziare spontaneamente un'azione indipendentemente dalla necessità del legame causa-effetto nel meccanismo naturale, ma anche indipendenza dalle proprie, ineliminabili, inclinazioni sensibili, attraverso il loro assoggettamento alla regola razionale della universalizzabilità, come proprietà della peculiare dignità della volontà umana per cui essa è capace di dettare leggi a se stessa: è tale capacità infatti che fa di ciascun essere razionale un fine in se stesso. Nello scritto *Sul detto comune*, poiché in uno Stato si è sempre sottoposti a leggi in quanto membri di un corpo comune, contro Hobbes, il diritto è affermato nella misura in cui questo è possibile «secondo una legge universale», categorica perché necessaria e valida senza le condizioni soggettive e accidentali che distinguono un essere razionale da un altro (Kant, *W XI*, p. 144, trad. it. p. 137). È quindi la stessa ragione legislatrice pura *a priori* che vuole tale uguaglianza, come diritto coattivo o limitazione della libertà di ogni suddito alla condizione dell'accordo con la libertà di ogni altro, facendosi legge pubblica (ivi, p. 147, trad. it. pp. 138-9).

In questa continua reazione agli avvenimenti storici come riflessione concettuale sull'andamento di eventi che si ponevano consapevolmente sul piano dell'elaborazione e proclamazione universale dei diritti dell'uomo, risiede a mio parere la particolare ricchezza di significato per il tema della libertà nelle forme dello stato e della politica della filosofia da Kant ad Hegel, tanto più che si tratta anche di un tipo di riflessione che viene sviluppata dai post-kantiani, ma non linearmente, in quanto poi sembra retroagire per certi aspetti su Kant. In questo modo si è creato un intreccio tra filosofia della storia, morale e dottrina del diritto, che ha avuto esiti importanti per un'elaborazione integrata e non divergente delle nozioni di cultura e civilizzazione, come invece accadrà nella temperie culturale della Germania sconfitta della Prima guerra mondiale⁴.

⁴ Mi riferisco a un contributo sugli intellettuali tedeschi, che ricorda come fino all'in-

2. Republicanismo e potere politico in Kant: strategie di libertà e critica della ragione pubblica

Malgrado le prese di distanza che abbiamo ricordato nello scritto sulla *Pace perpetua*, proprio nel 1795, nell'anno III della Repubblica francese in cui si applicherà per la prima volta una costituzione repubblicana, Kant individuerà il fondamento originario di ogni specie di carta costituzionale conforme al diritto, nel modo di governo rappresentativo repubblicano, opposto al dispotico, dove la volontà pubblica viene adoperata dal governante come sua volontà privata. Ogni costituzione è infatti ritenuta, alla stregua di Rousseau, l'atto della volontà generale attraverso il quale una moltitudine informe diventa un popolo. Kant chiama «repubblicanesimo» quella forma di governo, da parte del popolo, per mezzo di chi lo rappresenta e possiede il potere del comando (sia esso un principe, la nobiltà o il popolo stesso), fondata su una costituzione che ha come principio statale la separazione del potere esecutivo dal legislativo. La costituzione di tipo repubblicano è istituita secondo i principi generali della libertà dei membri di una società in quanto esseri umani dipendenti da un'unica comune legislazione razionale (con il concetto di sommo bene come oggetto e scopo finale della ragion pura pratica), pertanto uguali come cittadini; per questo tale costituzione è considerata l'unica atta ad istituire uno stato internazionale di pace, sia a causa della sua fonte, provenendo dall'idea del contratto originario sul quale deve fondarsi ogni legislazione del popolo secondo il diritto, sia per l'effetto deterrente rappresentato dal coinvolgimento di ogni cittadino nel processo decisionale e nelle conseguenze materiali di una guerra fra Stati. Lo scritto ebbe molto successo, tra traduzioni e ristampe, recensioni di Fichte e influenze su Schlegel, e Kant divenne per il pubblico europeo il filosofo della Rivoluzione francese. In una nota al testo, il curatore della edizione italiana del saggio ricorda che il giornalista Huber scrisse sul "Moniteur" del gennaio 1796: «Il famoso Kant, che ha portato a termine in Germania una rivoluzione spirituale che eguaglia quella che doveva provocare la caduta dell'*Ancien régime*, ha con il peso del suo nome preso le parti della costituzione repubblicana» (trad. it. di Kant, *W* XI, p. 204). Se la *Pace perpetua* appare nel 1795, di poco dopo è invece il documento fondatore dell'idealismo tedesco (il cosiddetto *Er-*

circa alla fine del XVIII secolo il termine *Kultur* era inteso nel senso ciceroniano di *cultura animi* e circoscritto soggettivamente alle dimensioni intellettuali, caratteriali ed emozionali della personalità, ma come a poco a poco venne affermandosi un uso più generale secondo il quale «cultura» designava tutti i contributi civilizzatori dell'uomo nella società. Un'estensione che vedremo maturarsi proprio nella filosofia classica tedesca, nella sua riflessione sul percorso politico francese. Tale eredità andrà perduta dopo il trattato di Versailles (cfr. Wolters, 2010, pp. 356-7).

stes Systemprogramm), comune ai giovani Hegel, Schelling e Hölderlin, influenzato tra gli altri da Fichte, Herder e Schiller. Si tratta di un manifesto di cui si conserva solo la parte che coniuga l'idea di libertà con lo spazio pubblico della ragione. Vi si affermava che solo ciò che è oggetto della libertà è idea, e che la filosofia produce idee, sottolineando la necessità di rendere comprensibile a tutti l'idea del filosofo, di mettere in comunicazione intellettuali e popolo, di farsi promotori di un nuovo umanesimo politicamente libertario che superasse la forma di uno Stato coercitivo e automatico le cui leve fossero mosse solo dall'esterno, che trattava «i liberi uomini come ruote di un ingranaggio meccanico». La nuova generazione post-kantiana era insoddisfatta delle soluzioni trascendentali, così come della lentezza di processi storici di liberazione intesi non come lotta politica ma come progressi nell'acculturazione delle masse, così come aveva teorizzato Kant nello scritto del 1784 *Che cos'è l'Illuminismo?* (datato 5 dicembre 1783), che insieme a *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* e *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, è ritenuto comporre una sorta di «critica della ragione pubblica» (Sabbatini, 2007). Kant vede nell'autonomia di pensiero non un elemento contingente e derivato, ma il vero e primario carattere della libertà dell'uomo in società; tuttavia ritiene anche che un popolo di lettori possa pervenirvi solo lentamente (Kant, *W XI*, pp. 54-5, trad. it. p. 46), fruendo dell'esercizio della libertà di scrivere e pubblicare da parte degli intellettuali. A proposito dell'impatto, a livello di coscienza collettiva e formazione della volontà generale di tale progressiva e auspicabile penetrazione dei lumi, nel 1784 Kant aveva in realtà stigmatizzato la corresponsabilità che ognuno aveva nell'affidare ad altri l'esercizio della propria libertà di pensiero, e gli ostacoli non solo esterni, ma interni, al diffondersi dell'Illuminismo, che rimaneva patrimonio di una *élite*, a fronte di una gran massa acritica che avrebbe continuato ad essere irretita da nuovi pregiudizi. Alla nota celebrazione del *Sapere aude* come cifra del nuovo tipo di impegno intellettuale, seguiva infatti la seguente considerazione:

Con una rivoluzione avrà luogo forse una caduta del dispotismo personale o dell'oppressione avida di guadagno o di potere, ma mai un'autentica riforma dell'atteggiamento di pensiero; nuovi pregiudizi, invece, serviranno altrettanto bene dei vecchi da dande (*Leitbände*) per la gran massa che non pensa (Kant, *W XI*, p. 55, trad. it. p. 46).

A quel tempo, il problema di Kant era quello della capacità di penetrazione della mentalità illuminista come stima razionale del valore proprio di ogni uomo e della sua vocazione alla libertà di pensiero. Un esercizio, questo, volto a incidere sulla formazione dell'opinione pubblica, ma, come aveva già sostenuto Spinoza nel capitolo XX del *Trattato teologico-*

politico, con tesi sovrapponibili a quelle kantiane, «senza pregiudizio per il diritto e l'autorità dei massimi poteri legali, e quindi senza turbare la pace nello Stato, riservando a questi ultimi la facoltà di deliberare e legiferare» (Spinoza, 2005, p. 723). Con lo sbarramento alla ribellione e ad ogni prova di forza o resistenza violenta che romperebbe ogni possibilità di coesistenza in uno stato di diritto, Kant sembrerebbe muoversi sempre nell'alveo dell'assolutismo illuminato di Federico il Grande: «ragionate quanto volete, ma obbedite». Tuttavia va notato che qui non siamo più sul piano della metafisica del diritto ma della filosofia politica, e che Kant guarda al problema di *come*, sotto quali condizioni, si possano realizzare nella storia i principi razionali dell'imperativo morale, al punto che si è parlato di una filosofia del compromesso e delle riforme, pragmaticamente prudente (Kersting, 1992, pp. 358-61). Il «repubblicanesimo» auspicato da Kant è infatti sorretto dalla logica dell'*als ob*: governare *come se* le leggi fossero frutto di assemblee legislative costituite da rappresentanti del popolo elette democraticamente permette di conciliare gli *effetti* di una repubblica basata sulla divisione dei poteri con un monarca assoluto, senza che questo sia solo un esercizio mentale privo di significato reale. Il «ragionate quanto volete, ma obbedite» di Federico il Grande manca invece intrinsecamente di ogni apertura essenziale all'ascolto delle ragioni di un corpo sociale. Per Kant, ogni censura sulle opere dell'intelletto è priva di legittimità, non potendosi proibire ad un cittadino che compie il suo dovere istituzionale, ricoprendo un ufficio «pubblico» che richiede l'esercizio «privato» della sua ragione, di esprimere poi i suoi pensieri come studioso, sottoponendoli al giudizio del suo pubblico (Kant, *W* XI, p. 55, trad. it. p. 47)⁵. In *Sul detto comune* Kant aveva affermato che «la libertà della penna (*die Freiheit der Feder*)» era «l'unico palladio dei diritti del popolo (*das einzige Palladium der Volksrechte*)» in un'ottica non conflittuale, ma di stimolo e integrazione, rispetto agli interessi di un capo autocratico di governo in un sistema istituzionale rappresentativo. È l'opinione pubblica a funzionare come organo della ragione ed indicatore della volontà generale qualora quella singola del capo del corpo sociale comandi *con diritto* ai suoi membri, e non ci si trovi in una condizione di dominio violento e brutale. In un condizione di legalità, in cui però si possono verificare mancanze di giustizia e di rispetto di diritti, allora l'esercizio pubblico della penna fornisce al detentore del potere quegli elementi di monitoraggio e conoscenza dell'opinione dei cittadini che sono essenziali per poterne effettivamente rappresentare la volontà generale (Kant, *W* XI, p. 161, trad. it. p. 150). È noto il successo di questa fine argomentazione

⁵ Duso (2012, p. 53) ha notato che l'affermazione kantiana sulla libertà di penna comporta una modificazione radicale del concetto di rappresentanza.

sotto Federico Guglielmo II, con il nuovo ministro dell'educazione, Wöllner, che nel 1788 aveva promulgato un editto religioso che censurava la propaganda di dottrine illuministe da parte di ufficiali pubblici. I confini così accuratamente tracciati tra uso pubblico e privato della ragione si mostrarono estremamente labili negli Stati prussiani, tanto che Kant si vide negare l'*imprimatur* per la seconda parte di uno scritto sulla religione del 1792, in cui l'uomo era visto vincitore nella sua lotta contro il male nella misura in cui non si fosse affidato ai culti confessionali e all'interpretazione legalizzata della Scrittura.

3. Libertà e ragione in Kant e nei post-kantiani

Lo *Erstes Systemprogramm* del 1796 o 1797 presenta invece l'istanza etica, educativa e sociale di una «mitologia» della ragione, che attraverso la trasformazione estetica, figurativa e sensibile delle idee razionali conquista, motivi ed eleva le masse popolari; le quali vengono ritenute più facilmente e rapidamente raggiungibili e permeabili alle idee della ragione attraverso l'immediato coinvolgimento dell'immaginazione (Hegel, *W* I, pp. 234-6, trad. it. pp. 247-54). Il programma dell'idealismo post-kantiano è di promuovere l'unità di pensiero e sensibilità, laddove sul piano teoretico senso e intelletto erano notoriamente, per Kant, due distinti tronchi dell'umana conoscenza, nell'ambito degli oggetti di esperienza possibile. Due tronchi di cui veniva ammesso che, «forse», nascevano da una radice comune, ma a noi sconosciuta (Kant, B29, trad. it. p. 107) e quindi inattuabile; inoltre Kant aveva provato sul piano teoretico la semplice non contraddittorietà del pensiero di una causalità spontanea riguardo alla volontà, come facoltà sia di produrre gli oggetti che si rappresenta, sia di autodeterminarsi a un corso causale per attuarli, modificando o iniziando da sé l'ordine degli eventi, dando così corso ad azioni morali come nuovi dati di esperienza. Nella prima *Critica*, l'antinomia tra la tesi che sia necessario ammettere anche una causalità per libertà per la spiegazione dei fenomeni del mondo, e l'antitesi dell'eshaustività della necessità meccanica per tutto ciò che accade, poteva essere risolta solo a livello di una doppia rappresentazione di sé dell'uomo. Vale a dire, secondo due forme irriducibili l'una all'altra, logica e psicologica, intellettuale ed empirica che non devono e non possono essere identificate: coscienza di sé come pensante, atto, e coscienza di sé come oggetto di pensiero, stato. Nella *Spiegazione dell'idea cosmologica di libertà* nella prima *Critica*, Kant aveva chiarito le caratteristiche non sensibili del dovere (*das Sollen*), in contrasto con i principi naturali che stimolano il volere, in quanto il dovere è costruzione della ragione, in piena spontaneità, di *un suo proprio* ordine (necessario) secondo idee, cui

adattare le condizioni empiriche, presupponendo di poter causare degli effetti fenomenici:

Ora, che questa ragione abbia una causalità, o per lo meno che noi ci rappresentiamo una tale causalità in essa, risulta chiaramente dagli *imperativi*, che nell'intero ambito pratico noi assegniamo come regole alle nostre capacità esecutive. Il *dovere* esprime una specie di necessità e connessione con dei fondamenti, che non si presenta altrove in tutta la natura [...]. Per quante possano essere le ragioni naturali che mi spingono al *volere*, e per quanti possano essere gli stimoli sensibili, essi non possono mai produrre il *dovere*, ma solo un volere che è ben lungi dall'essere necessario ed anzi è sempre condizionato (Kant, B576, trad. it. pp. 805-7)⁶.

Nella seconda *Critica* (1788) Kant ribadisce che la ragione pura pratica basta per sé sola, senza i condizionamenti e limiti della ragione empirica, a costituire il motivo determinante della volontà, poiché la legge della causalità per la libertà è proprietà della volontà umana e di tutti gli esseri razionali. È stato osservato come la lettura critica hegeliana di una tale morale del dovere, pur tesaurizzando l'aspetto secondo cui è con la filosofia kantiana che si ha il riconoscimento della volontà, evidenzia al tempo stesso che essa rende impossibile una teoria *immanente* della volontà stessa (Jalley, 2001, pp. 162-3). L'accusa dei post-kantiani a Kant è così quella di una filosofia morale radicalmente tagliata dalla sensibilità e dalla conoscenza antropologica dell'uomo.

Proprio istituendo un parallelo piano antropologico, Kant distinguerà infatti sempre nell'uomo il suo essere sensibile o disposizione fisica, indirizzata al raggiungimento di fini puramente dettati dalla sua natura organica, sottoposta alle leggi meccaniche della natura a loro volta inserite nel quadro generale del legame necessario fra causa ed effetto, dal suo essere pensante e dalla sua destinazione morale per causalità finale. Il rapporto tra predisposizione naturale e destinazione morale, stigmatizzato dall'ossimoro della «insocievole socievolezza» (*ungesellige Geselligkeit*: Kant, *W* I, p. 37, trad. it. p. 33), dalle considerazioni sul «legno storto» di cui è fatto l'uomo da cui non potrà mai trarsi qualcosa di completamente diritto, è espresso nell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*

⁶ Il problema di come possiamo essere motivati ad agire in base ai principi della ragione è affrontato nella seconda *Critica*, che innesta il piano morale su quello teoretico ricorrendo all'autorità della legge morale come «fatto della ragione», da cui Kant passa alla realtà della volontà libera: la realtà oggettiva delle idee della ragione è «dimostrata dal fatto che la libertà è effettivamente reale (*wirklich*) perché quest'idea si rivela (*offenbart sich*) come legge morale» (Kant, *KpV*, p. 4.2-6, trad. it. mod. p. 4). In questo modo, è il nostro riconoscimento stesso di un dovere o un obbligo morale, cui attribuiamo una normatività che può andare anche contro il nostro desiderio o tornaconto, a provare che noi siamo liberi (Reath, 2006, p. 289).

del 1784. I termini della *Sesta Tesi* sono quelli di un conflitto impossibile da armonizzare *a livello individuale* tra due aspetti radicati nello stesso essere ma impermeabili l'uno all'azione dell'altro perché su piani coscienziali diversi, interiore ed esteriore: l'uomo si ha ad oggetto e si rappresenta sia come essere in sé, nella coscienza pura, con azioni fenomeniche in quanto determinate da principi della ragione, sia come essere sensibile nella coscienza empirica, con azioni fenomeniche in quanto determinate fisiologicamente da cause motrici (Kant, *W* 1, pp. 40-1, trad. it. pp. 35-6). In una nota della *Prefazione* alla seconda *Critica*, Kant ammette che senza questa doppia rappresentazione coscienziale la contraddizione della ragione con se stessa sarebbe inevitabile, così come risulterebbe «impossibile» unire in un solo e medesimo soggetto causalità come libertà e causalità come meccanismo naturale (Kant, *KpV*, p. 6*; trad. it. p. 7, nota*). Il conflitto è dunque tra un'aspirazione razionale (che comunque legittima gli sforzi di organizzare un corpo civile comune in chiave cosmopolitica)⁷ e un'obbedienza immutabile ad una legge della propria natura fisica, con conseguenze però pesanti sull'esercizio della libertà dei *singoli individui* nel loro contesto sociale. Scrive infatti Kant nella *Sesta Tesi* del saggio del 1784:

l'uomo è un animale che quando vive fra gli altri del suo genere ha bisogno di un padrone. Infatti [...] anche se come creatura ragionevole desidera una legge che ponga limiti alla libertà di ognuno, la sua egoistica inclinazione animale lo conduce a trarsene fuori non appena gli sia possibile. Egli ha dunque bisogno di un padrone che spezzi la sua volontà particolare e lo costringa ad obbedire ad una volontà universalmente valida secondo cui ognuno possa essere libero (Kant, *W* 1, p. 40, trad. it. p. 35).

Da qui la nozione di una società civile come «recinto» che attraverso l'arte forzata della coazione della legge permetta la massima libertà o antagonismo dei suoi membri insieme alla più rigorosa determinazione del suo limite, in modo che la libertà di ciascuno possa coesistere con quella degli altri: «ogni cultura ed arte che adorni l'umanità, l'ordine sociale più bello, sono frutti dell'insocievolezza, che è costretta da se stessa a disciplinarsi», scrive Kant nella *Quinta Tesi* (*ibid.*). Quando l'uomo abbassa il livello della propria ragione, la causalità interna della libertà in lui resta muta: e quando egli rifiuta di conoscere e riconoscere il dovere giuridico come un obbedire alla propria ragione stessa, allora è lecito esercitare coazione, causalità esterna, all'autodisciplina non fornita volontariamente: ma ciò è legittimo solo se ci si può richiamare al dovere e all'obbligo morale. In *Sul*

⁷ È questa la chiave dell'analisi di Cafagna delle garanzie kantiane per la realtà dell'idea di pace perpetua (Cafagna, 2007, p. 93).

detto comune, Kant scrive che in ogni «essere comune» (*gemeinen Wesen*) ci deve essere un'obbedienza sotto il meccanismo della costituzione statale secondo leggi coattive, ma insieme «uno spirito della libertà», perché ognuno, in ciò che riguarda il dovere dell'uomo in generale, ha bisogno di essere *persuaso* dalla ragione che questa coazione sia legittima, così che non cada in contraddizione con se stesso (Kant, *W* XI, p. 163, trad. it. p. 151).

Il raffronto di queste istanze con quella espressa da Kant nello scritto *Risposta alla domanda cos'è l'Illuminismo?* ci dà la misura di come il percorso filosofico da Kant a Hegel, benché riassumibile nella definizione di Düsing di «idealismo della libertà», in realtà si articoli al suo interno passando attraverso una diversa valutazione dei rapporti tra ragione e naturalità delle inclinazioni umane e quindi, sul piano politico, delle difficoltà e delle conseguenze di un'uscita dell'uomo da ogni forma di minorità intellettuale, portato dei tempi nuovi. Il problema che siamo andati delineando è quello del ruolo che la libertà ha all'interno dell'assetto teorico di una filosofia e del significato che essa assume per quella stessa filosofia quando viene declinata sul piano pratico, al punto di confluenza fra diritto e morale, cultura e civilizzazione.

**4. La rivoluzione antropologica e politica dei critici di Kant:
*gleiche Ausbildung aller Kräfte,
des Einzelnen sowohl als aller Individuen***

I giovani idealisti reagiscono proprio alla teoria del doppio ordine kantiano di rappresentazioni dell'io: la coscienza di sé come esseri pensanti, il vero e proprio me-stesso, deve cessare di essere qualcosa di inattingibile, deve poter essere esperito e conosciuto nella coscienza empirica, in quanto sia la libera spontaneità razionale che la recettività sensibile sono tutte forze della nostra natura. Il frammento sul *Primo programma di sistema* si apre con l'affermazione che con i suoi primi due postulati morali (immortalità dell'anima e Dio), Kant ha dato «solo un esempio» della ragion pratica, mentre il compito è quello di risolvere la metafisica nell'etica, fare dell'etica nient'altro che un sistema completo di idee, vale a dire, di tutti i postulati pratici. La prima idea è, naturalmente, «la rappresentazione *di me stesso* come di un essere assolutamente libero», che ha per conseguenza la scomparsa di ogni Stato meccanicistico che tratta i liberi uomini come ingranaggi, con l'imperativo di andare oltre ogni forma statale costrittiva: *Wir müssen also über der Staat hinaus!* (Hegel, *W* I, p. 234, trad. it. pp. 249-50). È palpabile l'influenza esercitata dal sistema della libertà di Fichte: un sistema filosofico con a fondamento l'Io come tendenza spontanea ad autoporsi, manifestarsi, spinta originaria

ad attuarsi ed esplicitarsi incondizionatamente. Nel contesto dello *Erstes Systemprogramm*, Fichte non rimane intrappolato nell'orizzonte formale del criticismo di Kant, ma rappresenta la connessione indissolubile di agire ed essere, atto e fatto, spontaneità e dato, con a fondamento la libertà intesa come esigenza razionale pratica infinita, dove l'uomo esiste per agire secondo il suo sapere e dove è il suo agire che ne determina il valore. In questo quadro, il compito pubblico dello Stato, più che fornire garanzia giuridica ai diritti naturali (esistenza e proprietà) o di fondarsi sul diritto come regolatore reciproco delle libertà individuali, sarà di educare alla libertà in modo da promuovere l'autogoverno e l'ottimizzazione delle proprie risorse.

Lo *Erstes Systemprogramm* prosegue in questa sua reazione anti-kantiana, delineando un programma filosofico di elevazione del singolo, e non già e solo del genere umano, al sapere e alla scienza, attraverso una scala *accessibile* ad ogni coscienza di tutti i contenuti educativi, che proponendosi di eliminare discriminazioni e stati di soggiogamento spirituale assume così un significato non solo sociale, ma politico, allargando le basi elitarie delle iniziative illuministiche. Si tratta di una concezione della libertà universale profondamente radicata in una rivoluzione antropologica di stampo herderiano (il soggetto come fascio di funzioni erogate da forze interrelate) che pone al centro la nozione di *Ausbildung* come uguaglianza spirituale:

Anche oggi sentiamo dire sovente che la gente comune ha bisogno di una *religione sensibile*. Non solo la gente comune, anche il filosofo ne ha bisogno. Monoteismo della ragione e del cuore, politeismo dell'immaginazione e dell'arte, ecco ciò di cui abbiamo bisogno [...]. Prima che le idee vengano da noi trasformate in forma estetica, cioè mitologica, nessun interesse esse suscitano *nel popolo* [...]. Alla fine dunque gli illuminati e quelli che non lo sono devono darsi la mano, la mitologia deve diventare filosofica e il popolo razionale, la filosofia deve diventare mitologica per rendere comprensibili al senso (*sinnlich*) i filosofi [...]. Non più lo sguardo sprezzante, il cieco tremare del popolo di fronte ai suoi sapienti e ai suoi preti. Allora soltanto ci attende *uguale* educazione (*gleiche Ausbildung*) di *tutte* le forze (*Kräfte*), del singolo come di tutti gli individui (*des Einzelnen sowohl als aller Individuen*). Non sarà più repressa nessuna forza. Allora, libertà universale e uguaglianza degli spiriti! (*allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister*: Hegel, *W* I, pp. 235-6, trad. it. mod. p. 252).

Nelle *Ideen* (1785), Herder aveva sostenuto la disposizione organica, naturale dell'uomo alla libertà (attraverso la stazione eretta), pensato a compagini statali *naturali* costituite da popoli con uno stesso carattere nazionale, e rovesciato letteralmente la posizione kantiana che abbiamo ricordato prima, scrivendo: «l'uomo che ha bisogno di un padrone è un animale. Non appena diventa un uomo, non ha più bisogno di un pa-

drone». Per Herder hanno bisogno di un padrone solo uomini deboli, in stato di minorità, selvaggi o scellerati: «tutti i governi umani sono nati soltanto da questo bisogno e sussistono soltanto per il permanere di questo bisogno» (Herder, *W III/1*, p. 337, trad. it. p. 239). Nella sua *Metacritica* (1799) alla *Critica della ragion pura* kantiana, Herder osserverà: «tutte queste forze (*Kräfte*) non solo nell'uso, ma anche nel loro sviluppo, e forse anche nella loro origine, sono così vicine una all'altra, così coefficienti, così intrecciate, che non possiamo immaginare (*nicht wäbnen dürfen*) di aver nominato un altro soggetto quando abbiamo nominato un'altra sua funzione (Herder, *SW XXI*, pp. 18-9, trad. mia). Va notato che è grazie a quest'ottica che diventa possibile progettare un'uguale educazione di tutte le facoltà, sensibili e intellettuali, del singolo come di tutti gli individui, con effetti formativi e culturali di massa, liberatori, sul piano della coscienza di sé, rispetto ad ogni tipo di repressione, subordinazione e sottomissione ai vari padroni. Ricordiamo inoltre che Herder accusa Kant di fare della filosofia «scismatica», di introdurre il dissidio all'interno della stessa ragione, assumendo come originarie distinzioni che invece sono differenziazioni di un'unità più profonda, scrivendo, nella *Metacritica*: «è la medesima anima che pensa e vuole, che intende e sente, che applica la ragione e desidera [...]. L'anima che sente e si forma delle immagini, quella che pensa e che si forma dei principi, sono Una facoltà vivente (*Ein lebendiges Vermögen*) in diversi effetti» (Herder, *SW XXI*, pp. 18-9, trad. mia).

In questo spirito i giovani idealisti propongono la mediazione di ragione e naturalità delle passioni ed emozioni, proponendosi di superare ciò che percepivano come astrazione e frammentazione della soggettività in Kant, rimandando anche all'elaborazione di motivi insieme estetici e politici di Schiller. Per esempio, nella poesia *Der Spaziergang* (composta tra agosto e settembre 1795), pubblicata lo stesso anno nella rivista "Die Horen" col titolo di *Elegie*, Schiller aveva analizzato istanze e mali della modernità, in una critica *ante litteram* ai valori dell'età positivista: il suo messaggio era che lo spirito creatore dell'uomo indaga sulla materia, ne scopre le leggi, si libera dalla superstizione, dalla soggezione al principio di autorità secondo un uso autonomo della ragione, ma anche disinibito, puramente strumentale, non ancorato ad un autentico senso morale e religioso, isolato, privo di capacità di interazione con il mondo primitivo e sfrenato degli istinti⁸. Per Schiller la ragione moderna si era storicamente sviluppata *sulle altre* facoltà senza darsi naturalmente *anche* la misura del proprio limite nell'agire pratico

⁸ Ho evidenziato aspetti della riflessione di Schiller sulla condizione dell'uomo moderno in antitesi a quelle dell'uomo greco in Ferrini (2008, pp. 327-35).

e nella sfera naturale dei bisogni, istinti, sentimenti dell'uomo: «L'uomo spezza le sue catene. Felice lui! Se solo non spezzasse, insieme alle catene della paura, anche i freni del pudore»; un concetto che ritorna anche nel confronto tra l'umanità attuale e quella greca nella *Lettera sesta dell'Educazione estetica*⁹. La critica alla categoria dell'utile è quella ad un'etica materialistica (*materialistische Sittenlehre*), che «trionfa necessariamente» dove lo Stato, a differenza della *polis* greca, diventa un ingranaggio artificioso (*kunstreicher Uhrwerke*; Schiller, 1971, p. 44). Nella *Lettera terza*, Schiller arriva a far precedere la bellezza alla libertà, nella convinzione che solo un'educazione estetica che rivoluzioni il modo di sentire dell'uomo conciliandolo con la ragione possa evitare di cadere negli estremi di un puro materialismo o un puro razionalismo. Una libertà non frenata dal pudore, non guidata dalla moralità, non integrata in un'organizzazione organica vivente della concorrenza e concomitanza di tutte le forze dello spirito umano, comprese quelle conoscitive, l'intuizione e il sentimento, l'immaginazione, è una libertà che non costituisce di per sé un modello per le determinazioni della nostra volontà, capace di dare forma al mondo sensibile come a un insieme di esseri che sono fini in se stessi, secondo i termini della seconda *Critica*. L'essere artefice della propria ricerca del bene mediante la propria scelta in quanto ogni essere razionale ha in sé la libertà quale principio a priori, come aveva affermato Kant in *Sul detto comune*, diventa, in quest'ottica post-kantiana, una condizione necessaria ma non sufficiente a caratterizzare la vera libertà. Nella *Lettera quinta* Schiller giudica che la Rivoluzione francese, pur avendo creato le condizioni *fisiche* per la fine dell'autoritarismo e dell'arbitrio, cadendo in fasi barbare e feroci, ha reso vana la speranza di onorare l'uomo come fine a se stesso e di mettere la vera libertà alla base dell'unione politica: proprio perché è mancata la «possibilità morale», rimanendo la moralità separata dalle capacità e condizioni fisiche della sua attualizzazione.

Nella seconda *Critica*, Kant aveva scritto che la legge morale deve procurare una natura sovrasensibile, indipendente da ogni condizione empirica, al meccanismo della natura fenomenica e sensibile dell'essere umano razionale; tuttavia la legge morale governa solo un mondo puro dell'intelletto, è una *natura archetypa*. La natura che contiene l'effetto possibile (*die mögliche Wirkung*) dell'idea della natura sovrasensibile come motivo determinate della volontà, lo contiene solo come «controparte»

⁹ Delle *Lettere* (scritte al fratello dal febbraio al dicembre 1793), quelle dalla prima alla nona furono, dopo revisione, pubblicate nel gennaio 1795 nel primo fascicolo della rivista diretta dallo stesso Schiller, "Die Horen", di cui Hegel (allora a Berna come precettore presso famiglia von Steiger) era sottoscrittore.

(*Gegenbild*), ed è una *natura ectypa*. Scrive Kant che la legge morale «ci trasporta secondo l'idea in una natura in cui la ragion pura, *se fosse accompagnata* [corsivo mio] dal potere fisico conveniente, produrrebbe il sommo bene» (Kant, *KpV*, p. 43, trad. it. p. 55). In altre parole, l'aspetto fisico dei mezzi con cui si realizza la causalità finale, libera, della ragion pura, è un fattore ipotetico, e cade fuori dall'ambito di determinazione dell'idea, in quanto si tratterebbe comunque di un «accompagnamento» (Kant usa il verbo *begleiten*) oppure di un «accordo» dei mezzi per la realizzazione dell'idea con la moralità.

Nell'ambito complesso della filosofia “da Kant a Hegel” si elabora dunque anche un significato ambiguo e condizionato dell'idea di libertà, per cui essa si mostra da un lato, come *sapere aude*, effettivamente capace di affrancare la mente da ogni tipo di pensiero unico come condizionamento ideologico dei poteri forti della classe dominante, dandole autonomia e criticità, ma insieme, come nel *Don Carlos*, rappresenta un ideale che per essere realizzato potrebbe anche essere *accompagnato* da una disposizione strumentale del destino degli individui, sacrificandone l'umanità, come accadrà per l'azione del Marchese di Posa, anche nei confronti di se stesso. In altre parole, la conquista moderna della libertà viene anche mostrata come inscindibile dallo scatenamento degli istinti, e dal conflitto fra doveri, qualora alla caduta dei monoliti dell'autorità e della tradizione, religiosa, politica, intellettuale, non si affianchi una crescita sociale, civile e culturale.

Hegel contrae un debito con queste concezioni all'inizio e alla fine della sua *Fenomenologia* del 1807: nella *Prefazione*, la filosofia svolge il compito culturale di liberare il sapere oggettivo della coscienza naturale da condizionamenti estrinseci, mostrando dall'interno delle varie esperienze conoscitive come il contenuto o forma della rappresentazione di un oggetto sia un operare proprio del soggetto, risultando così in un'appropriazione concettuale da parte di tutti, non di una *élite* (Hegel, *W* III, p. 20, trad. it. cpv. 13, p. 10). In chiusura, la *Fenomenologia* riporta (modificato) un verso di Schiller, a siglare il raggiungimento del concetto di sapere assoluto: un conoscere filosofico concettuale, scientifico, come sapere di sé, cui il sapere ordinario si è elevato una volta presa coscienza che le proprie determinazioni soggettive sono altrettanto determinazioni oggettive dell'essenza delle cose, principio vero sia della conoscenza che dell'esistente¹⁰.

¹⁰ Nel §55 dell'*Enciclopedia* Hegel sostiene che nell'idea del bello artistico Schiller è andato oltre Kant, trovando l'unità concreta tra pensiero e rappresentazione sensibile: cfr. Ferrini (2008, p. 321).

5. Da Kant a Hegel e ritorno: la coscienza della libertà e la dimensione pubblica

Va sottolineato che esistono segnali testuali che il tipo di istanze evidenziate dal manifesto dei giovani idealisti abbiano retroagito sulle posizioni kantiane circa l'uso pubblico della ragione, rimaste pressoché immutate dallo scritto sull'Illuminismo fino alla *Pace perpetua*. Come abbiamo visto, per Kant era necessario che la realtà pratica che la legge morale si dava, in quanto causa efficiente nel campo dell'esperienza, mutando il suo uso trascendentale nel campo speculativo in un uso immanente in quello pratico, non avesse valenze conoscitive sul piano fenomenico, fosse priva di intuizioni, non fosse condizionabile dalla sensibilità e dal sentimento (si veda su questo aspetto De Pascale, 2000, p. 92).

Nella seconda sezione del *Conflicto delle Facoltà* del 1798, dopo che Kant aveva lasciato l'ufficio universitario, e quindi non era più soggetto agli obblighi del suo ruolo, risponde affermativamente alla domanda se il genere umano, non come somma di singoli individui, ma come totalità degli uomini riuniti in società sulla terra suddivisa in popoli, progredisca costantemente verso il meglio. Kant ora trova la dimostrazione dell'esistenza reale di una tendenza morale dell'umanità nell'effetto di *partecipazione*, sul piano delle aspirazioni, suscitate dalla costituzione repubblicana e dalla forza di fascinazione della Rivoluzione francese per spettatori non direttamente coinvolti in eventi anche tragici e dai costi altissimi. Il punto chiave è la manifestazione pubblica di questa partecipazione, che potendo incorrere in ritorsioni e repressioni, non era scevra di pericolo: da qui la diagnosi che non poteva essere causata se non da una disposizione morale. La causa libera all'origine di tali espressioni pubbliche, generalmente diffuse, e disinteressate, è per Kant duplice: risiede nel diritto di ogni popolo di non essere impedito da altri nel dotarsi della costituzione civile che ritiene migliore, e nell'intrinseca conformità al diritto e alla moralità di una costituzione secondo l'idea repubblicana, il cui fine o dovere, come abbiamo visto nella *Pace perpetua*, coinvolgendo i cittadini nel processo decisionale, era di evitare sulla base di tali principi la guerra di aggressione. Ci pare significativo che l'elemento *pubblico* sia qui ripreso come insopprimibile espressione ed esigenza di individui liberi, capace di muoversi sulla base di principi che per loro sono sacri, anche se non utili o convenienti sul piano delle conseguenze personali. Si assiste al fenomeno di un popolo (il tedesco) che sostiene, anche dall'esterno, la lotta di un altro popolo (il francese), nella misura in cui tale lotta coinvolge la coscienza della *propria* libertà. L'agire rivoluzionario dei francesi viene così ad esibire la tendenza morale del genere umano, dimostrandola non attraverso un giudizio esterno sugli eventi (opinabile), ma sulla base del modo di

pensare suscitato negli osservatori, e per il *fatto* che tale atteggiamento sia stato *pubblicamente manifestato*.

Rispetto alla lentezza con cui il *sapere aude* illuminista si sarebbe diffuso nel popolo attraverso la libertà di penna, e all'ineluttabilità della manipolazione della mentalità acritica delle masse anche se fosse avvenuta una rivoluzione, ora Kant afferma che il popolo ha poca o nessuna notizia dei propri doveri e diritti di cittadino dagli scritti degli studiosi illuministi. Kant sembra più sensibile all'istanza di un rapporto fenomenologico diretto e più incisivo fra filosofia e popolo quando vede, non in una mitologia della ragione, ma nella pubblica istruzione, l'unico modo di educare le masse alla libertà, alla coscienza di sé riguardo a quei diritti naturali che vengono dal comune intelletto umano: un'istruzione da affidare non a giuristi come funzionari dello Stato, ma a giuristi liberi, cioè ai filosofi. Inoltre, adesso individua nella censura o divieto della pubblicità un ostacolo governativo al progresso di un popolo verso il meglio, e nella libertà che i filosofi concedono a loro stessi la ragione per cui sono invisibili allo Stato e ritenuti pericolosi per il suo ordine. Nel §51 della *Rechtslehre* (1797), la realtà pratica obiettiva dell'idea di sovranità popolare che nella *Pace perpetua* si dava attraverso la mediazione delle tre forme della monarchia, aristocrazia e democrazia, ora è presentata sostituendo al termine monarchia quello di *autoarchia*, in cui la persona che detiene il potere rappresenta solo se stessa, e quindi esercita il potere in modo autoreferenziale e dispotico. Come nota Duso, ora è solo la democrazia, vale a dire la volontà sovrana del popolo che si costituisce come soggetto attraverso l'assemblea costituente che è in grado di esprimere, senza *als ob*, l'uguaglianza giuridica del contratto originario della società, benché Kant non aderisca all'idea di una democrazia diretta e non identifichi la soluzione costituzionale francese con la vera rappresentanza repubblicana (Duso, 2012, p. 124).

Se lo scritto del 1798 segna il punto di vista più avanzato di Kant sull'idea di libertà in rapporto al binomio pubblico-privato e alle forme della politica e dello Stato, esso ne segna anche il limite, proprio per la sua accezione del termine «ideale». In quella stessa nota di Kant apposta alla II parte del *Conflitto delle Facoltà* in cui si sottolinea l'esigenza formale della ragione a legiferare, il termine «idea» viene mostrato carico di tutti i suoi condizionamenti sul piano reale: il diritto del popolo a legiferare è solo un'idea, la cui attuazione è limitata dall'*accordo* dei suoi mezzi con la moralità. In altre parole, è la moralità, che, dal di fuori, dà la misura della liceità dei mezzi da usare che l'accompagnano. Su questo preciso punto possiamo misurare tutta la distanza fra Kant e Hegel.

Nella *Logica soggettiva* di Hegel, l'universalità del concetto è una forma che si è sviluppata dialetticamente come verità del rapporto sostan-

ziale tra l'essere e l'essenza di una cosa, come unità delle determinazioni logiche oggettive, immediate e riflessive delle cose. Ma il concetto è solo in sé la verità, è solo un interno che non è in pari tempo anche un esterno. La sua realizzazione è l'idea. La ragione è la sfera dell'idea, della verità rivelata a se stessa, dove il concetto ha la sua realizzazione assolutamente adeguata ed in tanto è libero in quanto conosce questo suo mondo oggettivo nella sua soggettività e la sua soggettività nel suo mondo oggettivo. Nell'ottica hegeliana, *ideale, idea*, non sono, né sul piano teorico né sul piano pratico, termini da *dover* rendere attuali. Mentre anche per l'ultimo Kant «la costituzione razionale che ha a suo principio la libertà, unica vera condizione della costrizione statale [...] è una tendenza, possibile nella realtà dell'esperienza proprio in quanto tale costituzione originaria è un'idea» (Duso, 2012, p. 125), l'idea assoluta di Hegel è un fare che consiste in un sapere e un sapere che è un fare, e con tale finalità, di un fare che è sapere, è libertà assoluta, verità consapevole di sé, che nel suo altro ha per oggetto la sua propria oggettività. Questa forma logica assoluta sul piano astratto del pensiero corrisponde, sul piano reale, al darsi l'esistenza soltanto in quanto propria, conforme a sé, libera, nella dimensione del *Geist*. Sia la *Fenomenologia* che la *Filosofia dello spirito e del diritto* mostrano, a livelli diversi, come si arrivi a conoscere l'essenza dell'esteriorità, ritrovandosi in essa come nella propria dimora, e facendo, operando, costruendo spiritualmente un mondo della ragione umana autocosciente, in cui riconoscersi. Quando lo spirito ha attinto il suo concetto, nella sua propria differenza dagli oggetti esterni è coscienza sensibile, certezza dell'immediato. Ciò che Hegel chiama «la libertà suprema» (*die höchste Freiheit*), è adesso intesa come la sicurezza del sapere di sé dello spirito nel suo proprio rapporto con l'oggetto come altro, nel suo libero accadere (Hegel, *W* III, p. 590, trad. it. p. 304). Nell'aggiunta al §431 della *Filosofia dello Spirito*, l'immediatezza naturale contrappone e divide gli uomini in quanto singoli, e la libertà esige che il soggetto autocosciente non lasci sussistere determinazioni immediate come desideri ed arbitri né in sé né in altri: ma deve essere capace di astrarne, mettendo in gioco la propria e l'altrui vita. Chi riesce a guadagnare tale negatività rispetto alle cose, a prescindere dal sentirsi interamente risolto nelle determinazioni e legami naturali, accettando di metterli a rischio, si conquista l'universalità e quindi la libertà. Solo attraverso la lotta per il riconoscimento, sopportando il pericolo della morte, l'uomo prova la capacità di essere libero.

In uno scritto del 1786 Kant aveva proposto la congettura che l'ultimo passo che la ragione aveva compiuto nel sollevare l'uomo al di sopra dello stato animale era stata la comprensione di essere il fine della natura, in quanto poteva utilizzare gli altri animali come strumenti e mezzi del suo volere per i propri scopi. Questa rappresentazione, notava Kant, contiene,

per quanto oscuramente il concetto dell'inverso: l'uomo non poteva dire nulla di simile a nessun altro uomo. Si perveniva così al principio dell'uguaglianza con tutti gli esseri razionali: «riguardo all'esigenza di essere fine a se stesso, di essere riconosciuto da ogni altro come tale e di non essere utilizzato da nessuno semplicemente come mezzo per altri fini» (Kant, *W* XI, p. 91, trad. it. p. 108). Per Hegel l'uguaglianza di tutti gli esseri razionali non è invece né un presupposto né un dato né un giudizio analitico, ed è impensabile che tale riconoscimento avvenga, per quanto oscuramente, ad uno stadio naturale dell'autocoscienza. Tale naturalità va superata attraverso la lotta, la conquista dell'universalità, con il riconoscimento che l'idea della libertà è vera, riconoscimento che è, filosoficamente, a fondamento dell'idea di Stato. Nell'aggiunta al §432 della *Filosofia dello spirito soggettivo*, Hegel chiarisce che nello Stato, dove dominano lo spirito del popolo, i costumi e la legge, l'individuo viene trattato come essere ragionevole, come libero, come persona, e il singolo, per parte sua, obbedisce, superando la naturalità della propria autocoscienza, ad un universale, alla volontà in sé e per sé essente, alla legge. Egli si comporta pertanto nei confronti di altri in modo universalmente valido, riconoscendo a sua volta gli altri come lui stesso vuole essere considerato. Lo Stato è quindi l'unità della volontà universale (il governo) e di quella particolare (del popolo quale pluralità delle singole volontà soggettive), l'idea dello Stato è la vita di un organismo, dove in ogni cellula, in ogni singolo soggetto, è presente l'universale della volontà. Lo Stato è così la totalità della realtà spirituale che sta per sé e ha come suo fondamento, come sua materia, l'unità della singolarità e dell'universalità, dove i singoli esistono soltanto per far emergere il tutto «come in una costruzione gotica», chiosa Hegel, da buon tedesco (Hegel, 2001, p. 77).

Abbreviazioni

Declaration (1789)

(<https://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789>; consultato il 4.02.17).

Declaration (1793)

(http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/les-constitutions-de-la-france/constitution-du-24-juin-1793_5084.html; consultato il 4.02.17).

Hegel, *W* I = HEGEL G. W. F. (1986), *Frühe Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Id., *W* III = HEGEL G. W. F. (1986), *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Herder, *SW* XXI = HERDER J. G. (1967), *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*. I: *Verstand und Erfahrung*; II: *Vernunft und Sprache*, hrsg. von B. Suphan, Olms, Hildesheim.

- Id., *W III/1* = HERDER J. G. (2002), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hrsg. von W. Pross, Hanser, München-Wien; trad. it. *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Zanichelli, Bologna 1971.
- Kant, B = KANT I. (1968), *Kritik der reinen Vernunft* [2 Auflage 1787], Akademie Textausgabe, vol. III, De Gruyter, Berlin; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004.
- Id., *KpV* = KANT I. (1968), *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], Akademie Textausgabe, vol. V, De Gruyter, Berlin 1968, pp. 1-163; trad. it. *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, riv. da E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1974.
- Id., *W XI* = KANT I. (1977), *Schriften zur Anthropologie, Geschichts-philosophie, Politik und Pädagogik I*, hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., trad. it. *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2007.

Nota bibliografica

- CAFAGNA E. (2007), *Pace perpetua e teodicea nella filosofia pratica di Kant*, in C. De Pascale (a cura di), *La Civetta di Minerva. Studi di Filosofia Politica tra Kant e Hegel*, ETS, Pisa, pp. 79-127.
- DE PASCALE C. (2000), *Sul tema della libertà nella Critica della ragion pratica di Kant*, in R. Bonito Oliva, G. Cantillo (a cura di), *Natura e Cultura*, Guida, Napoli, pp. 85-104.
- DÜSING K. (2000), *Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto in Hegel*, in G. Duso, G. Rametta (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Franco Angeli, Milano, pp. 133-46.
- DUSO G. (2012), *Idee di libertà e costituzione repubblicana nella filosofia politica di Kant*, Polimetrico, Monza.
- FERRINI C. (2008), *Modelli della grecità in Schiller e Hegel*, in P. Chiarini, W. Hinderer (Hrsg.), *Schiller und die Antike*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 317-46.
- GANS E. (2011), *Storia della Rivoluzione francese*, testo tedesco e traduzione italiana a cura di C. Bertani, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- HEGEL G. W. F. (1963), *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. di C. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze, vol. IV.
- ID. (1967), *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus (1796 oder 1797)*, in Hegel, *W I*, pp. 234-6; trad. it. *Il cosiddetto «Erstes Systemprogramm» (Frühsommer 1796): un testo fondamentale per l'idealismo tedesco*, in A. Massolo, *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, Vallecchi, Firenze, pp. 247-54.
- ID. (2001), *Filosofia della storia universale*. Secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23. Sulla base degli appunti di K. G. J. von Griesheim, H. G. Hotho, F. C. H. V. von Kehler, trad. it. di S. Dellavalle, Einaudi, Torino (ed. or. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, hrsg. von K. H. Ilting, K. Brehmer, H. N. Seelmann, Meiner, Hamburg 1996).

- ID. (2004), *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, Mondadori, Milano.
- JALLEY M. (2001), *Kant, Hegel e l'etica*, in R. Racinaro (a cura di), *Hegel e l'Illuminismo*, trad. it. di A. Magini, Guerini, Milano, pp. 159-78 (ed. or. *Hegel et le siècle des Lumières*, éd. par J. D'Hondt, PUF, Paris 1974).
- KERSTING W. (1992), *Politics, Freedom and Order: Kant's Political Philosophy*, in P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, CUP, Cambridge, pp. 342-66.
- KEATH A. (2006), *Kant's Critical Account of Freedom*, in G. Bird (ed.), *The Companion to Kant*, Blackwell, Oxford, pp. 275-90.
- RITTER J. (1970), *Hegel e la Rivoluzione francese*, trad. it. di A. Carcagni, Guida, Napoli (ed. or. *Hegel und die französische Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1965).
- SABBATINI C. (2007), *Critica della ragione pubblica. La valenza politica della religione negli scritti minori kantiani*, in C. De Pascale (a cura di), *La Civetta di Minerva. Studi di Filosofia Politica tra Kant e Hegel*, ETS, Pisa, pp. 25-79.
- SCHILLER F. (1971), *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo e Callia o della bellezza*, a cura di A. Negri, Armando, Roma.
- SPINOZA B. (2005), *Etica. Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, UTET, Torino.
- WOLFF M. (2016), *Naturzustand und Völkerrecht, Hegel über Kants Idee eines Föderalismus freier Staaten, auf den das Völkerrecht zu gründen sein*, in D. H. Heidemann, K. Stoppenbrink (Hrsg.), *Join, or Die – Philosophical Foundations of Federalism*, De Gruyter, Berlin, pp. 187-208.
- WOLTERS G. (2010), *Intellettuali tedeschi tra le due guerre*, in A. D'Orsi, F. Chiarotto (a cura di), *Intellettuali: preistoria, storia e destino di una categoria*, Aragno, Torino, pp. 353-71.