



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

Idea della giustizia e governo rappresentativo: Kant teorico dei concetti democratici

Relatore:

Ch.mo Prof. Lorenzo Rustighi

Laureanda
Gaia Rossi
matricola n. 1234710

ANNO ACCADEMICO 2021-2022

Indice

Introduzione	5
1. Logica del moderno contrattualismo: Hobbes, Rousseau, Kant	9
1.1. Scienza del diritto naturale e nascita dei concetti politici moderni	9
1.2. Concetto di ‘rappresentanza’ e riemersione del problema del governo	13
1.3. Kant, con o contro Hobbes?	17
2. ‘Rappresentatività’ e governo repubblicano in Kant	23
2.1. Una costituzione scientifica	23
2.2. Rappresentanza ideale	28
3. Sulla legislazione: formalismo e contraddizione	31
3.1. Idea di legislazione universale	31
3.2. Moralità o il momento dell’indifferenza rispetto al contenuto della legge	40
4 Conclusioni	44
5 Bibliografia	46

Introduzione

Questo lavoro di tesi si pone l'obiettivo fondamentale di restituire una comprensione concettuale della dottrina kantiana del diritto dello Stato. La domanda da cui muove il mio lavoro di ricerca riguarda la possibile iscrizione della filosofia politica di Kant nella complessa e *aporetica* concettualità che fonda la logica delle moderne democrazie e che ha la sua genesi nel moderno contrattualismo¹. L'elaborato prende le mosse dall'impostazione padovana di ricerca sui 'concetti politici moderni', così come essa viene trasmessa nei testi di Giuseppe Duso e negli insegnamenti accademici di filosofia politica all'interno dell'Ateneo². Il quesito di fondo, che traccia la via argomentativa, sorge anzitutto dalla peculiare trattazione che si suole dare della filosofia di Kant: a buon diritto si dice che in questa «si dia la recezione della concezione giusnaturalistica, ma nello stesso tempo anche una sua radicale complicazione, una *filosofica* complicazione»³. Lungi dall'essere un lavoro semplicemente storiografico di classificazione e determinazione del 'filone' di appartenenza del pensiero del filosofo, questa tesi ha un duplice interesse: comprendere, in primo luogo, in che senso si possa dire che Kant abbia problematizzato e complicato filosoficamente, ossia concettualmente, il moderno contrattualismo che nasce con Hobbes; verificare, in secondo luogo, se e in che modo tale 'differenza' kantiana rispetto al canone giusnaturalistico produca di quest'ultimo una seria trasformazione strutturale. L'ultimo punto consiste essenzialmente nel testare la tenuta interna della concettualità da lui prodotta e mostrare la distanza o meno che questa intrattiene con il paradigma hobbesiano-giusnaturalistico.

Pertanto, si illustrerà brevemente nel capitolo primo la logica del moderno contrattualismo, in particolare il modo in cui questa si configura in pensatori quali Hobbes e Rousseau (§ 1.1.; § 1.2.) e, poi, in Kant (§ 1.3.). L'attraversamento critico di questi autori ha il triplice compito di: a) enucleare il concetto di 'rappresentanza' così come esso viene ineditamente pensato da Hobbes, mostrandone la necessaria, sebbene non voluta, riemersione all'interno del pensiero contrattualistico russoviano; b) individuare, a partire

¹ G. Duso, *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*, in *Oltre la democrazia: un itinerario attraverso i classici*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 2004, p. 120.

² Su ciò, G. Duso, *La logica del potere: storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, 2007.

³ G. Duso, *Idea di libertà e costituzione repubblicana nella filosofia politica di Kant*, Polimetrica, Monza 2012, p. 11.

dal concetto di rappresentanza, le aporie e le problematiche ricadute costituzionali in cui versa la logica contrattualistica – primo tra tutti il contraddittorio riemergere del principio del governo dell'uomo sull'uomo – se a partire da questa si pensa l'istituzione di uno Stato di diritto; c) impostare un confronto tra la dottrina kantiana del diritto e la tradizione giusnaturalistica, in particolare con Hobbes, illustrando quale sia l'elemento di complessità che il filosofo tedesco introduce all'interno del paradigma contrattualistico. In particolare, quest'ultimo punto riconurrà il discorso alla 'filosofia della volontà' kantiana, giacché il distacco dal paradigma hobbesiano tentato da Kant si costituisce con l'assegnazione alla volontà del soggetto, come persona morale, della caratteristica dell'universalità. La volontà ha il potere di essere legge a sé stessa e di distaccarsi nella produzione di leggi universali dalla particolarità e dalla contingenza dell'arbitrio. Secondo Kant, questa ha la facoltà di essere intrinsecamente giusta, perché capace di produrre leggi che consentano l'accordo universale tra arbitri. L'idea di 'contratto originario' – lo si mostrerà poi – è direttamente connessa a quella di legislazione universale, con la particolarità che tale idea di contratto è elemento precipuo del diritto pubblico kantiano, costituendo la 'pietra di paragone' per giudicare sulla legittimità dell'operato del legislatore. In tal modo, nel riferimento possibile della volontà alla ragione e all'idea di 'contratto originario', egli presume di poter assicurare lo Stato contro il dispotismo, cioè proprio contro una volontà, quella del rappresentante, che comandi arbitrariamente secondo la propria personale inclinazione.

Il secondo capitolo presenta un approfondimento dell'idea di contratto originario, in quanto ne mostra i risvolti costitutivi a priori. Da questa deriva il modello dell'unica *costituzione* legittima di uno Stato, quella repubblicana, fondata sull'organizzazione non dispotica del potere legislativo ed esecutivo. Di fatto, per Kant, l'unica costituzione che deriva a priori dall'idea di contratto è quella repubblicana, in cui ciascuno è trattato *come se* fosse insieme sia suddito sia legislatore. La ragione di ciò sta nel fatto che il legislativo, in una costituzione repubblicana, è garante della libertà di ciascuno, essendo la legge a cui i sudditi devono obbedire formulata in riferimento all'idea. Il rappresentante, in questa costituzione, si riferisce all'idea di contratto originario e fa la legge così come sarebbe potuta derivare dalla volontà riunita dei cittadini. È il riferimento alla ragione nell'opera della legislazione che rende un governo repubblicano o rappresentativo: nella legge si rappresenta l'universalità della volontà come tale, e nell'ubbidire alla legge non si

ubbidisce se non al comando della ragione pratica stessa, che appartiene a ciascuno in quanto *soggetto*. L'idea di rappresentatività coincide con il riferimento, nell'opera legislativa, all'idea di volontà universale, alla ragione stessa. La stessa possibilità della giustizia, con ciò, è da intendersi come la possibilità che si dia 'rappresentatività'. Giunti alla fine dell'analisi del secondo capitolo, abbiamo in mano la chiave per cogliere la peculiare differenza tra Kant ed il contrattualismo hobbesiano: il legislatore, nell'opera della legislazione, deve rappresentare la volontà universale riferendosi a quel 'canone' della ragione, all'idea di contratto originario, che viene caratterizzato come 'criterio infallibile' per discernere la legittimità di una legge. Non ci resta che vagliare la consistenza di tale criterio.

Il terzo capitolo, l'ultimo di questo elaborato, ha l'obiettivo preciso di rendere manifeste le contraddizioni in cui Kant incorre, prendendo come criterio infallibile di riferimento per la legislazione pratica la 'pura forma della conformità alla legge in quanto tale'. Ciò sarà dimostrato sulla linea hegeliana della critica al formalismo kantiano. Brevemente, qui verrà mostrato come il criterio infallibile attraverso cui giudicare sulla moralità, sulla legittimità, di una legge non sarà altro dal principio di contraddizione, con l'esito problematico che, a prescindere dal contenuto della legge, questa sarà legittima e buona, se solo è possibile che ad essa si conformino le massime e le azioni di ciascuno senza eccezione. Ciò, dirà Hegel, non è diverso da una vuota tautologia⁴. Ma c'è di più: se la ragione comanda il dovere, e questo dovere è determinato in base alla pura forma della conformità della massima ad una legge universale in generale, l'onere della determinazione del contenuto del dovere stesso non ricadrà in nessun altro 'luogo' se non nella coscienza soggettiva e nell'arbitrio del singolo. La determinatezza della *materia* della legge non è data dalla ragione, in quanto essa offre la semplice *forma* per la massima dell'arbitrio; a questo punto, però, si renderà possibile elevare a legge qualsiasi contenuto particolare (ad es. rispetto della proprietà, non rispetto della proprietà), in quanto la forma della non contraddizione non sarà violata da nessuna delle due massime elevate a legge. La teoria kantiana del dovere, inavvertitamente, ricade nella necessità che la volontà universale venga determinata a partire dall'arbitrio di un individuo particolare, ponendosi in contrasto con i fini specifici che si era posta. Il tentativo di riportare l'universalità

⁴ G. W. F. Hegel, *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridiche positive*, in *Scritti di filosofia del diritto*, a cura di A. Negri, Laterza, Bari 1962, p. 38.

all'interno della struttura stessa della volontà fallisce e mette in crisi la possibilità che sia un comando politico veramente legittimo. Dovendo il legislatore fare appello al proprio arbitrio, il comando risulterà necessariamente dispotico.

Così, alla fine del terzo capitolo, si dovrà riconoscere che la scienza pratica kantiana, per quanto sia «una *filosofica* complicazione» del contrattualismo capace di «*evidenziare* l'aporia contenuta nel tentativo di dare al problema della giustizia una soluzione formale consistente nel *diritto*»⁵ (*contra Hobbes*), non sia ancora in grado di sciogliere l'aporia né di risolvere in maniera meno formale che in Hobbes la questione della giustizia.

⁵ G. Duso, *Idea di libertà e governo repubblicano*, cit., p. 11.

1. Logica del moderno contrattualismo: Hobbes, Rousseau, Kant

1.1. Scienza del diritto naturale e nascita dei concetti politici moderni

La democrazia moderna può essere intesa come quel sistema in cui il potere legittimo è attribuito ad un ‘soggetto collettivo’, il quale è rappresentato da soggetti autorizzati da tutti e da ciascuno a dare forma alla volontà comune, che è resa *una* proprio in virtù della sua rappresentazione, e che è all’origine della decisione politica. Riconoscere alla totalità riunita dei cittadini, ossia al popolo intero, il potere di decidere in ambito politico segue necessariamente dall’assunzione che la ‘funzione di governo’ non è ascrivibile ad alcuno in base ad una qualche qualità, merito o capacità. Essendo però necessario, affinché ci sia relazione politica, che ci sia un momento di comando, la risposta al dilemma della decisione è fatta consistere nell’esercizio del potere politico da parte dell’intera associazione. Se si guarda alla storia della filosofia, si può notare come il tentativo di eliminazione logico-strutturale di un ‘principio del governo’ dalla scienza pratica venga preso seriamente in considerazione solo a partire dalle dottrine contrattualistiche del moderno giusnaturalismo⁶. Il principio di giustizia, cioè di un governo giusto, che per i pensatori classici e medievali rappresentava il punto d’avvio di ogni ricerca pratica, viene subordinato, subendo una radicale trasformazione, al concetto di libertà individuale.

Si può ravvisare in modo preciso nell’intento di farla finita con il governo dell’uomo sull’uomo l’obiettivo fondamentale della costruzione teorica di Hobbes, che denuncia la superbia insita nella convinzione di Aristotele e di una millenaria tradizione di pensiero, per cui è naturale e razionale che tra gli uomini ci sia governo (si veda la nona legge di natura nel cap. XV del *Leviatano*). Che qualcuno governi gli altri risulta infatti insostenibile razionalmente in relazione al duplice assunto: che tutti gli uomini sono uguali e che non è più riconoscibile alcun ordine naturale, cosmico, teologico o giuridico che serva ad orientarsi⁷.

⁶ Su ciò G. Duso, *Genesi e aporie dei concetti*, cit., pp. 107-138.

⁷ *Ivi*, p. 120.

La nuova scienza del diritto naturale, a partire da Hobbes, si impernia sui concetti di uguaglianza e libertà, e sono questi, come spiegheremo a breve, che soppiantano ed eliminano il principio che vi sia, secondo giustizia, chi governa e chi è governato⁸.

Come indicato da Hobbes nella premessa del *De cive*, l'obiettivo ultimo della nuova scienza politica è quello di «disperdere le nubi» prodotte dai «dogmi biformi dei filosofi morali, in parte retti e belli, in parte stolti e brutali, causa di ogni lotta e di ogni strage»⁹, cioè di evitare che alla domanda sul giusto ordine dei rapporti tra gli uomini si possano dare risposte divergenti e contrastanti, causa di ogni conflitto interno. Hobbes stesso si assume il compito di «far sparire una volta per tutte la differenza nomologica tra diritto e giusto, tra legge statale e giustizia amministrata teologicamente e moralmente all'interno dell'autorità esclusiva della legge statale»¹⁰ e di impostare una costruzione teorica capace di mettere all'opera l'idea «che non vi sono dottrine autentiche del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male, eccetto le leggi istituite in ciascuno Stato»¹¹. A partire da qui è possibile concludere che, nell'impostazione hobbesiana, «giusto» sarà obbedire alle leggi. La coerenza di tale criterio formale di giustizia è resa possibile dal fatto che, essendo ciascun essere razionale libero ed indipendente, a nessun soggetto particolare potrà spettare il diritto di determinare la legge, o in generale il contenuto del comando politico, secondo il merito individuale o la capacità. Diviene invece necessario, in forza della radicale indifferenza tra gli uomini, che il comando sia espresso da un corpo comune che tutti li riunisca, in modo da non violare la libertà di nessuno.

Ma com'è possibile far coincidere, all'interno di uno stato di diritto, il «giusto» con l'ubbidienza alle leggi?

Seguendo Hobbes, diremmo in poche parole che è possibile farlo a partire dalla produzione di una forma politica razionale che sia in grado di identificare obbedienza politica e semplice ubbidienza a se stessi. Infatti, se la relazione politica tra governante e suddito ha in verità la forma semplice dell'autogoverno, allora è necessario ammettere, secondo uno schema volontaristico, che non sia possibile né ingiustizia né dominio. Ciò

⁸ G. Duso, *La libertà moderna e l'idea di giustizia*, in *Filosofia politica*, Il Mulino, Bologna 2001/1, pp. 5-28.

⁹ T. Hobbes, *De Cive: elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Editori riuniti, Roma 1999, *Prefazione ai lettori*.

¹⁰ H. Hofmann, *Il diritto e il giusto: la questione della giustizia*, in "Filosofia politica", Il Mulino, Bologna 2001/1, pp. 57-70.

¹¹ T. Hobbes, *De Cive*, cit., *Prefazione ai lettori*.

è dovuto, secondo l'idea di un contratto, alla possibilità che ciascuno si sottometta volontariamente, quindi liberamente, all'autorità politica di un sovrano, nella misura in cui ad esso l'insieme degli individui deleghi la competenza di rappresentare la volontà unita della moltitudine di cui fanno parte; insomma, attraverso un processo di autorizzazione: «l'ubbidienza è dovuta a colui che esercita il potere, per il fatto che quest'ultimo è il potere di tutto il popolo e che le azioni del rappresentante sono azioni autorizzate: dunque azioni di cui tutti i cittadini sono autori»¹².

In questa logica la legge, come espressione della volontà del soggetto collettivo, permette di assicurare a ciascun cittadino quella libertà che Hobbes, nel capitolo XIV del *Leviatano*, definisce come «assenza di impedimenti esterni», semplicemente perché stabilisce con rigore il lecito e l'illecito, il 'mio' e il 'tuo', permettendo agli uomini di perseguire il proprio benessere e di aver salva la vita e la proprietà, che in una situazione non giuridica sono costantemente a repentaglio. È solo attraverso l'uscita da una condizione non civile che ciascun individuo diviene realmente capace di esercitare il diritto alla libera espressione del proprio arbitrio, in quanto all'interno di uno stato di natura il diritto di tutti a tutto, che è l'esito di una libertà senza legge, comporta il conflitto permanente, la presenza in ogni dove di ostacoli all'esercizio del potere di ciascuno e la contraddizione stessa del concetto di una tale libertà naturale¹³. La libertà è così pensabile soltanto nell'ambito di leggi poste da un potere formalmente legittimato ad esercitare un potere coattivo. Si rende allora necessario ammettere, all'interno di questa logica stringente, l'irresistibilità di fondo del comando del sovrano-rappresentante. Non solo perché è attraverso la sua costituzione che ciascun individuo vede salvo il più grande bene tra tutti, cioè, per Hobbes, la vita; bensì perché logicamente «la volontà propria di quel potere non è la volontà di una persona che domina sugli individui, divenuti tutti sudditi, ma è la volontà di tutti in quanto membri del corpo politico, la loro vera volontà politica contro la loro volontà privata»¹⁴. Questo perché dinanzi al sovrano come soggetto collettivo unitario, esistente empiricamente nella persona del rappresentante, non si dà altro se non una massa disgregata di individui, i quali non possono opporre resistenza, né logicamente né costituzionalmente, alla loro stessa volontà politica, quella cioè formata dal rappresentante. Secondo il meccanismo qui descritto, la legge emanata dal

¹² G. Duso, *Genesi e aporie dei concetti*, cit., p. 125.

¹³ T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di C. Galli e G. Micheli, BUR, Milano 2018, XXI.

¹⁴ G. Duso, *Genesi e aporie dei concetti*, cit., p. 123.

rappresentante deve essere riguardata come la volontà della totalità dei sudditi, a cui logicamente è attribuito il potere sovrano. Utile a chiarire il punto, è la distinzione che Hobbes propone tra ‘autori’ e ‘attori’ di determinate azioni. Impostando il discorso sul significato latino della parola ‘persona’, che significa ‘maschera’ o ‘personaggio che recita’, è ammesso che ciascuna persona sia propriamente un attore, il quale può impersonare (rappresentare) se stesso o altri «tanto nei tribunali quanto nei teatri»¹⁵. Una persona ‘naturale’ sarebbe quella che impersona sé stessa, una persona ‘artificiale’ quella che agisce in funzione di un’altra, e ciò è possibile mediante un processo di autorizzazione: «le parole e le azioni di alcune persone artificiali sono riconosciute [owned] da quelli che rappresentano. La persona è allora *attore* e colui che riconosce [come proprie] le sue parole e le sue azioni è *autore*»¹⁶. Il sovrano-rappresentante sarà pertanto quella persona artificiale capace di riunire in sé le voci e le volontà di una molteplicità di persone naturali, le quali dovranno essere considerate autrici e proprietarie delle azioni e delle parole del rappresentante. Ciò permette ad Hobbes di dire che nessuna legge emanata dal rappresentante è ingiusta perché non può essere considerato ingiusto ciò che si sceglie da sé stessi e per sé stessi; infatti, a rigor di logica, il soggetto che ubbidisce e il soggetto come comanda sono lo stesso: ciascuno, obbedendo al rappresentante, non obbedisce che a se stesso. Viene così eliminato il principio del governo e risolto formalmente il problema della giustizia: nessun uomo governa sull’altro perché ciascuno, in quanto cittadino (membro del corpo collettivo) istituisce leggi per sé, ed in quanto suddito le rispetta e, quindi, ubbidisce solo a sé stesso. La questione della giustizia viene data per risolta una volta per tutte, con l’esito costituzionale dell’esclusione, nella politica, della possibilità stessa della domanda sul «giusto». *Giusto rimane obbedire alle leggi*. Tutto ciò è possibile in forza del principio di rappresentanza, che Hobbes trasforma in un senso inedito, nel senso, cioè, che «una moltitudine di uomini diventa una persona, quando è rappresentata... l’unità in una moltitudine non può intendersi in altro modo»¹⁷. Si dovrà ammettere, pertanto, che il rappresentante sarà esso stesso il popolo; *il sovrano-rappresentante è il popolo*, nel senso che rappresenta tutti e

¹⁵ T. Hobbes, *Leviatano*, p. 168.

¹⁶ *Ivi*, p. 170.

¹⁷ Così Hobbes nel *Leviatano*, capitolo XVI: «Una moltitudine di uomini diventa una persona, quando è rappresentata da un uomo o da una persona, per modo che diventi tale con il consenso di ciascun particolare componente la moltitudine. Infatti è l’unità del rappresentatore, non l’unità del rappresentato che fa una la persona, ed è il rappresentante che sostiene la parte della persona e di una persona soltanto».

ciascuno in forza dell'autorizzazione universale: «la volontà del corpo politico è quella che prende forma mediante l'agire rappresentativo. Qui sta il fondamento dell'assolutezza della sovranità e della difficoltà di rintracciare la via per un controllo dei rappresentanti»¹⁸.

1.2. Concetto di 'rappresentanza' e riemersione del problema del governo

Tutti i pensatori del moderno contrattualismo si rifaranno al lavoro di Hobbes, innanzitutto per criticarne l'esito 'assolutistico'. A ben vedere, però, essi saranno costretti, volenti o nolenti, ad ammettere il principio rappresentativo, poiché questo risulta essere l'unico dispositivo che permetta la costituzione di una forma politica fondata sull'assoluta uguaglianza e sull'astratta indifferenza ed irrelatezza degli individui. Questo per il fatto che, lo ripetiamo, una *moltitudine* di individui diviene *un* soggetto politico, solo in grazia dell'unità della persona che la rappresenta. È in questo quadro teorico che il termine 'popolo', in epoca moderna, verrà progressivamente ad assumere un significato del tutto nuovo rispetto alla tradizione. Questo non indica più una realtà composta di parti, o una parte della *polis*, come era in Grecia, ma la totalità e l'unità di tutti gli individui uguali. Inoltre, se il punto di partenza viene ad essere un ipotetico stato di natura, com'è in Hobbes ma anche in Rousseau ed in Kant, che prevede solo individui, non si dà alcun popolo prima della artificiale costruzione di una società civile, cioè di un contratto. In questo popolo dovrà risiedere il potere politico, potere caratterizzato dall'unicità e dall'assolutezza proprio perché è comando della totalità. Dinanzi al soggetto politico non c'è nulla, se non la volontà privata dei cittadini, la quale non può porre limiti o condizioni al potere legittimo¹⁹. «Ci troviamo così di fronte, assieme al concetto di popolo, anche al concetto moderno di sovranità, dell'unico potere del corpo politico, concetto che condiziona ormai il modo di intendere il rapporto sociale e il significato che viene ad assumere l'*imperium*, o il rapporto di subordinazione tra gli uomini»²⁰.

La scienza pratica è per Hobbes in grado di risolvere formalmente la questione della giustizia, costruendo quell'impalcatura teorica che dà forma ad un soggetto politico

¹⁸ G. Duso, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, F. Angeli, Milano 2003, p. 85.

¹⁹ A questo proposito l'immagine riportata nel frontespizio del *Leviatano* è emblematica e suggestiva: dinanzi al sovrano non c'è nessuno, poiché tutti si trovano al suo interno. Egli è raffigurato proprio come un 'soggetto collettivo', che racchiude in sé la totalità degli individui.

²⁰ G. Duso, *Genesi e aporie dei concetti*, cit., p. 122.

unitario a cui si deve solo legittima obbedienza. La sottomissione al potere comune, nella sua logica, è sottomissione alla propria volontà e il ‘diritto di resistenza’ è inammissibile, poiché è assurdo e contraddittorio pensare un diritto di resistere alla propria volontà. Ora, sebbene *logicamente* il rappresentante sia da considerare come persona artificiale autorizzata da tutti a rappresentare la totalità delle volontà, dove perciò ciascuna persona naturale, obbedendo al sovrano, non fa che obbedire a sé, *fattualmente* l’unico modo per rendere possibile tale identità di soggetto che comanda e che ubbidisce è quello di autorizzare una persona particolare, o un gruppo, ad esercitare il potere del soggetto unico, ad esprimere la volontà di tutti, quindi, ad emanare leggi coattive. Il problema sta proprio qui: la persona autorizzata può essere solo una persona naturale, dotata di una volontà propria, particolare e fallibile, ma, in quanto rappresentante della totalità unita, l’espressione della sua propria volontà sarà pur sempre espressione della volontà di tutti²¹. La relazione di governo, in questo modo, riemerge necessariamente all’interno della logica hobbesiana, il che produce una contraddizione in termini coi fini della sua nuova scienza politica. L’esito costituzionale di questa impostazione è quello di una contraddizione che pare essere insanabile, poiché, sebbene a livello politico si dia governo, ossia l’esercizio del potere da parte di un soggetto empirico che comanda, concettualmente risulta impenetrabile ed incomprensibile la possibilità stessa di una ‘relazione di governo’, essendo il potere l’effetto di un dispositivo, quello contrattuale, dove ciascuno si rende autore delle azioni del rappresentante. Questa la contraddizione che pensatori quali Rousseau e Kant s’impegheranno a sanare, in maniera differente, sforzandosi di pensare ad un sistema di controllo dell’esercizio rappresentativo del potere.

Il principio rappresentativo si imporrà nei filosofi che pensano il diritto naturale, e farà la sua comparsa anche nella vita politica a partire dalla Rivoluzione francese. Chi si oppone con decisione al principio rappresentativo è Rousseau, secondo il quale la sottomissione – anche per lui totale – al corpo politico non deve essere sottomissione ad una persona: la sovranità del popolo non è alienabile né rappresentabile... quando però egli deve mostrare come agisce tale sovrano nel momento più alto, quello della costituzione dello Stato, a causa della difficoltà di pensare le azioni concrete di un soggetto che non è costituito, è

²¹ Sulle contraddizioni della concettualità politica moderna la scuola padovana ha prodotto diversi lavori, tra cui G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit.; il già citato *Genesi e aporie dei concetti*; per una introduzione generale al metodo padovano di ricerca sulla filosofia politica G. Duso, *Il potere: Per la storia della Filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 2006.

costretto a ricorrere alla figura del grande legislatore, il quale compie quella divina opera che consiste nel dare leggi agli uomini²².

Com'è noto Rousseau insiste sulla necessità di evitare che il popolo, unico detentore della volontà generale, venga rappresentato da un'autorità ad esso esterna: «nel fatto che uomini isolati... siano successivamente asserviti ad uno solo», dice Rousseau, «io ci vedo soltanto un padrone e degli schiavi, non un popolo e il suo capo» dato che «quest'uomo, anche se avesse assoggettato la metà del mondo, resterebbe sempre un privato; il suo interesse, distinto da quello degli altri, resterebbe un interesse privato»²³. La scommessa rousseauiana è quella di evitare a tutti i costi che la 'volontà generale' venga rappresentata; di pensare, cioè, il popolo, unico soggetto politico e prodotto di un patto universale dove ciascuno aliena la propria persona ed i propri diritti in favore di tutta la comunità²⁴, come effettivamente capace di agire politicamente e di manifestare la propria volontà, l'unica propriamente universale ed infallibile, senza mediazione rappresentativa. Possiamo, però, anticipare che questa impresa è destinata a fallire: «the problem [of representation] unavoidably continues to haunt his Republic from top to bottom»²⁵.

Il problema della rappresentazione, come anticipato con il riferimento a Duso, si ripresenta in primo luogo nel momento della creazione della costituzione di uno Stato, ossia, nella formulazione di una legge che provenga da tutto il popolo e che deliberi su tutto il popolo²⁶. L'atto di legislazione, infatti, deve essere inteso come un atto della volontà generale, la quale, però, non coincide immediatamente con l'espressione delle volontà dei semplici individui, uniti in assemblea, «poiché il popolo vuole sempre il bene, ma non sempre lo vede da sé»²⁷. Per questa ragione «any legislative process so understood must indeed render present something that is absent in the bare multitude. As a matter of fact, these individuals can only declare a unitary will provided that someone objectifies their very unity outside of them»²⁸. Per questa ragione Rousseau si trova costretto ad ammettere l'ingresso in scena della figura del legislatore, il quale, sebbene non sia

²² G. Duso, *Dal potere naturale al potere civile*, in *Il Potere*, cit., p. 118.

²³ J. J. Rousseau, *Il contratto sociale*, a cura di A. Marchilli, J. Bertolazzi, A. Burgio, Feltrinelli, Milano 2003, p. 76.

²⁴ *Ivi*, p. 79.

²⁵ L. Rustighi, *Back over the sexual contract: A Hegelian critique of Patriarchy*, Lexington Books, Lanham MD 2021, p. 117.

²⁶ J. J. Rousseau, *op. cit.*, p. 108.

²⁷ *Ivi*, p. 110.

²⁸ L. Rustighi, *op. cit.*, p. 118.

formalmente un rappresentante autorizzato ad impersonare la volontà dei cittadini, provvede al riempimento di quello spazio vuoto che la volontà popolare sarebbe senza un contenuto determinato posto da un *altro*. Questo altro è colui che dà forma alla volontà generale: è esso stesso che rende pensabile il popolo come uno e non come un semplice aggregato di volontà particolari.

Il secondo luogo in cui emerge l'istanza della rappresentazione è quello della maggioranza assembleare²⁹. Il problema radicale è che, ammesso che il 'popolo' si sia dato una costituzione (attraverso il legislatore), quello stesso 'popolo' non esisterà come alcunché di unitario, sebbene in assemblea sia presente la totalità degli individui, fintanto che un *altro* non sia pervenuto alla messa in forma di tale unità. Infatti, ai cittadini uniti in assemblea, anche dopo la costituzione della Repubblica, spetterà l'onere di portare alla luce la volontà generale: con l'inconveniente che durante la deliberazione «they keep expressing only a sum of individual opinions [and, therefore, they] continue to be 'blind' because they keep acting as a multitude». Rousseau si serve del criterio di maggioranza come di un parametro che a priori consenta la manifestazione inequivocabile della volontà generale: «the only way to determine the common will of such an association is the same as before: a further will must represent it, which in this case is the will of the majority»³⁰.

Il riemergere del dispositivo rappresentativo si dà anche nel potere esecutivo, così come esso viene pensato dal Ginevrino: «il potere legislativo appartiene al popolo, e non può che appartenere ad esso. Al contrario... il potere esecutivo non può appartenere al complesso dei cittadini... perché questo potere consiste soltanto in atti particolari, che non sono di competenza della legge» e, ancora, «il governo... è un corpo intermedio istituito tra i sudditi e il corpo sovrano per la loro reciproca corrispondenza, incaricato dell'esecuzione delle leggi»³¹. All'esecutivo viene assegnata quella funzione imprescindibile di rendere esplicita la coincidenza che si dà, secondo Rousseau, tra i cittadini come titolari del potere sovrano e i cittadini come soggetti a quello stesso potere. Ad ogni modo è necessario riconoscere, all'interno di questa logica, non solo che l'istanza di governo è una 'emanazione' del potere sovrano, in quanto riunisce il generale con il particolare, ma che *realizza* il potere sovrano stesso; esso è quell'*altro* che è necessario

²⁹ Cfr. L. Rustighi, *op. cit.*, cap. III, al quale questa breve esposizione della teoria contrattuale rousseauiana si rifà.

³⁰ *Ivi*, p. 120.

³¹ J. J. Rousseau, *op. cit.*, p. 133-134.

per dar forma alla volontà generale, dunque una volontà particolare: «When the Prince commands it is as though the whole people did and there can be no other political will besides this»³². Contro tale potere non è ammessa resistenza, poiché esso dà esecuzione alla volontà infallibile del sovrano.

Il principio rappresentativo, com'è stato visto, riemerge necessariamente dall'interno della dottrina contrattuale rousseviana e, come fa notare Rustighi, «as long as Rousseau continues to postulate “a blind multitude” as the true foundation of the state and bases popular sovereignty on a free contract between individuals, he cannot really get rid of the Hobbesian process of representation and is obliged to make it resurface one way or another»³³.

1.3. Kant, con o contro Hobbes?

Alla radice del riemergere del dispositivo rappresentativo, nella produzione filosofica di Rousseau, sta un'aporia: non è possibile che compia l'azione determinata di mettere in forma la volontà popolare un soggetto (il popolo) che non è esso stesso costituito, che è informe, inesistente. Il problema sta nel fatto che il concetto di popolo, inteso come la totalità degli individui e tuttavia come soggetto unico, il popolo come grandezza costituente e non come realtà costituita, non è una realtà empirica, bensì una grandezza ideale³⁴. Kant svilupperà e renderà operativa questa impostazione, riportando la questione politica all'altezza della dimensione dell'idea o della ragione pratica. Egli reintroduce la necessità inaggirabile della rappresentazione, ma in un senso pienamente ideale: il tentativo kantiano è propriamente quello di rimuovere la particolarità dalla struttura stessa della volontà e, dunque, dal momento del comando: esso, sì, esisterà necessariamente come comando particolare, ma avrà la 'forma' di una volontà intrinsecamente universale. L'universale, in Kant, è propriamente il piano dell'a priori, della ragione pura, la quale si esprime nel discorso incontrovertibile ed incontraddittorio della scienza. Se per Hobbes il compito della scienza politica può dirsi concluso una volta per tutte dopo la costruzione di un 'dispositivo del potere', che altro non è che un sistema basato sul principio rappresentativo, e, nel momento in cui una nuova meccanica dell'agire politico viene

³² L. Rustighi, *op. cit.*, p. 126.

³³ *Ivi*, p. 115.

³⁴ G. Duso, *Genesi e aporie dei concetti*, cit., p. 132.

teorizzata e realizzata, la scienza ha esaurito il suo compito e non interferisce nel campo della pratica politica, per Kant non possiamo affermare lo stesso.

In questa sezione tenterò di mostrare come per Kant la scienza possa e debba esaurire la prassi, oppure, che è lo stesso, come una filosofia del diritto, fondata sulla dimensione dell'*idea*, debba per lui essere il modello fondamentale di riferimento rispetto all'operato del rappresentante: «Kant's effort is thus to separate the rational objectivity of the law from the subjective will of rulers, which the Hobbesian theory renders indiscernible»³⁵.

In Kant sia la 'dottrina della virtù' sia la 'dottrina del diritto' rientrano nel quadro della ragione pratica e trovano il loro fondamento a partire dall'idea di libertà. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, parlando della libertà, Kant si pronuncia così: «ad ogni essere razionale che abbia una volontà, dobbiamo necessariamente accordare anche l'idea della libertà sotto la quale, soltanto, egli agisca. Infatti, in un tale essere noi ci raffiguriamo una ragione che è pratica, ossia che ha causalità riguardo ai propri oggetti»³⁶. Diritto ed etica hanno entrambi a che fare con la questione della volontà e della libertà ad essa connessa. Ponendosi, dunque, la questione del potere legittimo, formulata nel contesto teorico del contrattualismo, all'altezza di una filosofia della volontà, è necessario, prima di procedere con l'analisi del pensiero politico kantiano, delineare brevemente i tratti peculiari delle nozioni di arbitrio e volontà ed il loro rapporto con la facoltà di desiderare, nonché con la ragione.

La 'facoltà di appetire', da un punto di vista teoretico, è la capacità del soggetto di essere causa degli oggetti delle proprie rappresentazioni³⁷; rispetto all'ambito della prassi questa facoltà si traduce nella possibilità di definire per sé scopi particolari e di realizzarli mediante azioni, ossia di 'fare e non fare a piacimento'. Se a questa facoltà del soggetto è legata «la coscienza della capacità che può avere la sua azione di produrre l'oggetto, essa [la facoltà di desiderare] si chiama arbitrio»³⁸, mentre «la facoltà di appetire il cui motivo interno di determinazione, e in conseguenza la scelta stessa, si deve ricercare nella ragione del soggetto, si chiama volontà»³⁹. Questa volontà, in quanto può determinare l'arbitrio, coincide con la ragione pratica stessa e l'arbitrio si dice 'libero' proprio in virtù del fatto che può essere determinato dalla ragione a prescindere da ogni impulso sensibile.

³⁵ L. Rustighi, *op. cit.*, p. 181.

³⁶ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Bari 1997, p. 131.

³⁷ I. Kant, *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, Laterza, Roma 2009, p.11.

³⁸ *Ivi*, p. 13.

³⁹ *Ivi*, p. 14.

In questo senso l'uomo, in quanto essere razionale, può discostarsi dall'inclinazione e determinarsi all'azione secondo una causalità che, nel suo caso, si dice libera proprio perché fondata sulla volontà, che è la ragion pratica stessa:

la volontà è una specie di causalità... e libertà sarebbe la proprietà di tale causalità per cui essa può essere efficiente indipendentemente da cause estranee che la determinino; così come necessità naturale è la proprietà della causalità di tutti gli esseri non razionali, per cui sono determinati ad agire per mezzo dell'influsso di cause esterne⁴⁰.

A questa definizione di libertà cosiddetta negativa è connesso un concetto positivo della stessa. Poiché, infatti, il concetto di causalità in generale è connesso a quello di legge, il quale stabilisce che data una causa, allora deve essere posta una conseguenza, a Kant è permesso dire che la libertà “non è affatto senza legge, bensì deve essere una causalità secondo leggi immutabili [della ragione pura pratica]”⁴¹ e che ciò non è possibile se non “con l'assoggettamento della massima [principio soggettivo] di ogni azione alla condizione di essere atta a diventare legge universale”⁴². Se la causalità naturale è un'eteronomia delle cause efficienti, allora la volontà, nella sua capacità di determinare l'arbitrio per sé sola ed a partire da una legislazione a priori, non è altro che autonomia, avendo, di fatto, il *potere* di essere ‘legge a sé stessa’. Il concetto di libertà, così com'è stato delineato, è un concetto razionale puro e per questo è un concetto trascendente per la filosofia teoretica, non potendosi esso riferire ad alcun oggetto dell'intuizione. Dal punto di vista pratico, però, per quanto riguarda l'ambito di determinazione dell'agire, esso assume lo statuto dell'idea (principio regolativo) e rende manifesta la valenza costitutiva a priori che la ragione stessa possiede⁴³.

Sebbene Kant faccia una distinzione tra legislazione interna e legislazione esterna, oggetto rispettivamente l'una dell'etica e l'altra della dottrina del diritto, bisogna

⁴⁰ I. Kant, *Fondazione*, cit., p. 127.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² I. Kant, *Metafisica*, cit., p. 14.

⁴³ G. Rametta, *Potere e libertà nella filosofia politica di Kant*, in *Il potere*, cit., p. 256. Su ciò lo stesso Kant a pagina 28 della *Metafisica*, cit.,: «riguardo a questa meraviglia suscitata dalla facoltà della nostra ragione di determinare la volontà mediante la pura idea dell'adattamento di una massima all'*universalità* di una legge pratica, si pensi che appunto, queste leggi pratiche (leggi morali) ci rivelano anzitutto una proprietà del libero arbitrio, a cui non sarebbe riuscita nessuna ragione speculativa né per mezzo di principi a priori né tramite qualsiasi esperienza, e di cui essa non avrebbe nessun mezzo, se anche vi riuscisse, di dimostrare teoricamente la possibilità, mentre invece queste leggi pratiche dimostrano inconfutabilmente quella proprietà, cioè la libertà» e permettono di vedere «aprirsi davanti a sé tutto un campo di conoscenze pratiche, il quale resta assolutamente chiuso alla ragione quand'essa considera questa stessa idea della libertà e tutte le altre idee delle cose sopra-sensibili in modo soltanto teoretico».

riconoscere che ambedue le discipline si riferiscono alla dimensione dell'idea, essendo il fondamento su cui entrambe poggiano quello della ragione pura pratica. Il concetto della ragione che presiede alla legislazione giuridica e alla costituzione dello Stato è propriamente quello di 'contratto originario'⁴⁴. Considerando il testo *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, dobbiamo evidenziare come, diversamente da quanto visto in Hobbes, l'operato del legislatore debba sempre avere come pietra di paragone quell'idea di contratto che sola rende legittima qualsiasi legge pubblica. Si è visto come nella logica hobbesiana la produzione del comando politico, sotto forma di una legge, risultasse sempre giusta e legittima, *a priori*, in forza del principio rappresentativo da lui pensato. È il legislatore stesso, invece, secondo Kant, che deve adeguarsi, nel suo operare, ai principi della ragione, ossia ad una teoria "che sia fondata sul concetto del dovere": il "valore della prassi consiste interamente nella sua conformità alla teoria che le sta a fondamento"⁴⁵. Per comprendere tutta la significatività di tale assunto è necessario riferirsi all'idea di legislazione universale. Questa è possibile nella misura in cui ciascuno, in quanto essere razionale, ha la facoltà di determinare il proprio arbitrio indipendentemente da qualsiasi impulso sensibile (felicità, benessere) e di conformare il principio soggettivo dell'azione al principio di una legislazione universale. Quindi, così come l'imperativo categorico prescrive a ciascuno di agire secondo una massima dell'azione la quale possa valere come legge universale⁴⁶, anche la legge positiva che viene prodotta dal legislatore deve rendere conto del principio di universalizzabilità, poiché se una legge «è fatta in modo tale che per un intero popolo sia impossibile darle il suo assenso, allora non è giusta: se è però solo possibile che un popolo le dia il suo assenso, è un dovere ritenere giusta la legge»⁴⁷. Il riferimento all'idea di contratto originario deve quindi «obbligare ogni legislatore ad emanare le sue leggi così come esse sarebbero potute nascere dalla volontà riunita di un intero popolo, e considerare ogni suddito, in quanto vuole essere cittadino, come se avesse dato il suo assenso ad una tale volontà»⁴⁸.

⁴⁴ Kant, *Metafisica*, cit., § 47.

⁴⁵ I. Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma 2011, p. 125.

⁴⁶ I. Kant, *Fondazione*, cit., p. 111.

⁴⁷ I. Kant, *Sul detto comune*, cit., p. 144.

⁴⁸ *Ibid.*

È nella dimensione ideal-razionale che Kant trova il luogo di vera legittimazione del comando politico, cioè della legge giuridica in uno Stato:

Se non si intende l'idealità caratterizzante la libertà e il suo legame con le leggi della ragione, si è tentati di risolvere l'idea della costituzione che tende a promuovere la libertà in una costruzione formale, segnata da regole procedurali, come è avvenuto nel cammino delle moderne costituzioni. In tal caso però la libertà viene ridotta all'arbitrio dei singoli, il quale dovrebbe esplicitarsi a livello politico-costituzionale mediante l'elezione, e dovrebbe comportare quella compossibilità che è garantita dall'ordine prodotto dalle leggi, dal comando irresistibile che è proprio della sovranità. Ma le regole procedurali e la costruzione formale non permettono di interrogarsi sull'eccedenza dell'idea di cui parla Kant⁴⁹.

La dimensione dell'idea è propriamente la dimensione della ragione pratica, da cui la scienza del diritto procede. Ciò che è importante notare ai fini dell'esposizione è che per Kant non esiste comando legittimo se non quello che sia illuminato, guidato dai principi della ragione. La conformità all'idea diviene qui metro di paragone per testare la *Rechtmäßigkeit* di ogni legge e di ogni costituzione. È corretto ammettere che Kant si muova su un piano di legittimazione differente da quello hobbesiano: di fatto Kant nega che si debba dare una legittimazione immanente, empirica all'istanza del comando e del potere che, beninteso, rimane pur sempre dotato di una forza incontrastabile, pena la contraddizione stessa del sistema del diritto e dello Stato. Al contempo, è legittimo sostenere che l'esito kantiano della legittimazione 'nell'idea' è inevitabile se si intende la costruzione dello Stato come fondata sulla posizione arbitraria di molteplici volontà particolari rese identiche attraverso un contratto: queste formeranno un'unità possibile solo attraverso un potere irresistibile che tutte le trascende e che le mantiene nell'identità formale prodotta nel contratto.

Su ciò nel *Gemeinspruch*, non senza un certo imbarazzo, Kant dice:

Se una legge pubblica è conforme al diritto e, di conseguenza, ineccepibile rispetto a quest'ultimo, allora a ciò è anche legata la facoltà di costringere e, dall'altro lato, il divieto di resistere coi fatti alla volontà del legislatore; vale a dire: *il potere nello Stato che dà effetto alla legge è anche incontrastabile (irresistibile), e senza una tale forza, che reprime ogni resistenza interna, non c'è alcun corpo comune giuridicamente sussistente...* in una costituzione civile già sussistente il popolo non dispone più di alcun giudizio giuridicamente valido che determini come essa debba essere amministrata⁵⁰.

⁴⁹ G. Duso, *La libertà moderna*, cit., p. 18.

⁵⁰ I. Kant, *Sul detto comune*, pp. 145-146, corsivo mio.

E ancora, nell'introduzione alla *Rechtslehre*, § D, si dice che «il diritto è unito alla facoltà di costringere». La necessità che la legge sia 'conforme al diritto' è una necessità della ragione, un'idea regolativa. Il legislatore nel suo operato deve riferirsi a tale idea, e cioè all'idea di contratto originario: «quando dunque un popolo, sotto una certa legislazione oggi in vigore, dovesse giudicare di perdere molto probabilmente la sua felicità, cosa dovrebbe fare?... la risposta può essere una sola: per esso non vi è altro da fare che obbedire»⁵¹:

In questo giudicare se la misura sia stata presa o no con prudenza [tenendo conto della felicità], il legislatore può certo errare, ma non quando si domandi se la legge si accordi anche con il principio del diritto o no; infatti, egli dispone, come infallibile criterio, di quell'idea di contratto originario, e ne dispone appunto a priori (e non deve, come nel principio della felicità, attenersi comunque ad esperienze che dovrebbero in precedenza insegnargli l'idoneità dei suoi mezzi). Infatti, se solo non è contraddittorio che un intero popolo dia l'assenso ad una tale legge, per quanto aspra possa risultare per esso, questa è conforme al diritto⁵².

Possiamo concludere affermando che in Kant la pratica politica debba avere come pietra di paragone l'idea, ossia la ragione pratica. La legittimazione del comando non coincide con l'espressione empirica della volontà degli individui come membri del corpo sovrano, come del resto non poteva essere in Rousseau e, a ben vedere, neanche in Hobbes: ogni legittimazione si basa piuttosto sull'idea di un'autorizzazione universale che è *supposta* esserne a priori il fondamento e che, così, rende legittimo il comando e, in sostanza, il governo. In altri termini, il meccanismo della votazione non è in Kant il momento determinante la legittimità del comando⁵³ poiché è la volontà stessa, nella sua universalità, a rendere giusta e legittima l'istanza del comando, del potere. Solo la conformità dell'operato del rappresentante all'idea di una legislazione universale ne rende la decisione legittima: l'autorizzazione, nei confronti del rappresentante, non è empirica. A questa logica è sottesa la necessità di un requisito razionale di legittimazione, in quanto egli crede che sia possibile che la volontà (ragione pura pratica) sia, nella sua struttura, intrinsecamente giusta, la quale, così, renderebbe legittima la coazione. Per comprendere meglio la significatività di tale assunto, si rende necessaria l'esposizione di ciò che il

⁵¹ *Ivi*, p. 144.

⁵² *Ivi*, p. 145.

⁵³ Cfr. G. Duso, *Idea di libertà e costituzione repubblicana*, cit., capitolo ottavo.

termine ‘rappresentanza’ viene ad assumere in Kant. Per far ciò ci avvarremo, nel prossimo capitolo, del testo *Per la pace perpetua*.

Mi sembra necessario aggiungere, in ultima analisi, una considerazione. Che l’istanza autorizzativa non ricada più nel campo dell’immediata identità di autore e attore (Hobbes) ci permette di porre almeno una domanda rispetto alla filosofia del diritto kantiana: la legittimazione ideal-razionale del comando politico è meno formale e contraddittoria, nell’esito, di quella hobbesiana in cui la legittimità del comando si risolveva nella pura coincidenza della volontà di rappresentante (attore) e rappresentato (autore)? Ritourneremo in seguito su questo punto, avvalendoci, nel ragionamento, della critica hegeliana alle dottrine del diritto naturale e alla “filosofia della riflessione” kantiana.

2. ‘Rappresentatività’ e governo repubblicano in Kant

2.1. Una costituzione scientifica

«L’unica costituzione che deriva dall’idea di contratto originario, sul quale dev’essere fondata ogni legislazione del popolo secondo il diritto, è la costituzione repubblicana»⁵⁴. Oltre ad essere l’unica costituzione capace di «condurre alla pace perpetua», questa è quella costituzione all’interno della quale ogni suddito possa anche considerarsi cittadino⁵⁵. Vediamo come.

La libertà esterna, in una tale costituzione (secondo il diritto), è da definirsi così: «la facoltà di non obbedire ad altra legge se non a quella a cui avrei potuto dare il mio consenso»⁵⁶ e «questa costituzione, per ciò che riguarda il diritto, è in quanto tale quella che sta *originariamente* a fondamento di ogni specie di carta costituzionale civile»⁵⁷. Uno Stato ideale, cioè uno Stato costruito interamente a partire dall’idea di libertà e dal concetto di diritto, non potrà che avere una costituzione repubblicana. La costruzione di uno ‘Stato nell’idea’ «serve (interiormente) come filo conduttore (norma) a ogni associazione reale intesa a formare un corpo comune»⁵⁸, perciò possiamo asserire che la

⁵⁴ I. Kant, *Per la pace perpetua*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 170.

⁵⁵ *Ivi*, p. 171.

⁵⁶ *Ivi*, p. 170, annotazione dell’autore.

⁵⁷ *Ibid.*; poco dopo Kant insiste sulla «limpidezza della sua origine, per essere scaturita dalla fonte pura del concetto di diritto».

⁵⁸ I. Kant, *Metafisica*, cit., p. 142.

scienza pratica offre un modello razionale infallibile per la costituzione di uno Stato giuridico: quello di una costituzione repubblicana.

L'idea di una costituzione repubblicana si basa sulla distinzione che Kant pone tra due 'forme di governo' possibili: repubblicanesimo o dispotismo⁵⁹. La forma di governo (*forma regiminis*) è da distinguersi dalla forma di dominio (*forma imperii*). Quest'ultima si determina a seconda del numero di persone che detengono il «supremo potere statale» e «ne sono possibili solo tre: o solo uno, o alcuni, o tutti coloro che insieme costituiscono la società civile, possiedono il potere di comando (autocrazia, aristocrazia e democrazia)»⁶⁰. Il 'tipo di governo' riguarda il modo in cui uno Stato fa uso dei suoi poteri, in particolare del legislativo e dell'esecutivo. I poteri dello Stato, così come vengono classificati nella *Rechtslehre*, sono tre: legislativo, esecutivo e giudiziario⁶¹. Ciascun potere dello stato è articolazione della volontà del popolo come soggetto collettivo, così come esso è pensabile a partire dall'idea di contratto originario. Non solo, infatti, l'idea di contratto originario permette di guidare e, con ciò, di giudicare l'opera del legislatore come legittima o meno, ma è anche condizione trascendentale spontaneamente posta dalla ragione per rendere possibile l'instaurazione del diritto. Nella misura in cui il contratto è considerato da Kant come un'idea fornita a priori dalla ragione pratica, la quale, in quanto capacità di determinare l'arbitrio si chiama volontà, non è lecito immaginare il contratto come un dispositivo da cui si produca l'universalità della volontà stessa. A fondamento dello Stato, cioè, non può essere posta una decisione arbitraria degli individui:

La volontà, in quanto esprime l'efficacia della ragione in ambito pratico, è ciò da cui si origina spontaneamente l'idea del "contratto originario", [quindi] non può essere a sua volta il risultato artificialmente prodotto ad opera di questo. Non sarebbe possibile alcun accordo tra volontà singolari, in altri termini, se la volontà singolare non fosse già di per sé permeata da un'incomprimibile istanza di universalità, tale da esigere per le proprie decisioni un piano di validità categorica⁶².

⁵⁹ I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 172; nel *Detto comune* il «massimo dispotismo pensabile» viene definito come quel governo «fondato sul principio della benevolenza verso il popolo, come di un padre verso i suoi figli, vale a dire un governo paterno, dove dunque i sudditi, come i figli minorenni, che non sanno decidere cosa sia loro veramente utile o dannoso, siano costretti a comportarsi in modo puramente passivo, così da dover aspettare soltanto dai giudizi del capo dello Stato come debbano essere felici», cit., p. 138.

⁶⁰ I. Kant, *Per la pace perpetua*, p. 171.

⁶¹ I. Kant, *Metafisica*, §§ 45-47.

⁶² G. Rametta, *Potere e libertà*, cit., p. 259.

Ciò significa che il contratto si limita ad esprimere l'universalità già operante all'interno delle singole volontà individuali, ossia che la volontà è già universalmente presupposta come una in quanto funzione a priori della soggettività in generale. Trasposto tale assunto da una dimensione puramente razionale a una relazionale, la quale implica una pluralità di persone, tale universalità a priori si esercita in forma di 'volontà generale'⁶³.

Su questa linea, se si intende lo Stato come «la forma istituzionale di cui la volontà si dota per costringere l'arbitrio della moltitudine a obbedire coattivamente all'istanza della libertà»⁶⁴, si può ben intendere come i poteri che formano lo Stato non siano altro che articolazioni di quell'unica volontà «che si è istituita in volontà "generale", nel senso che ha fatto valere, a fronte di una molteplicità di volontà singole, l'istanza dell'universalità già operante all'interno di queste»⁶⁵. Sebbene i poteri dello Stato siano pensati come divisi, non è per questo lecito dedurre che essi si limitino a vicenda; ciò sarebbe una contraddizione in termini, essendo questi l'incarnazione istituzionale di un'unica volontà generale. Essi semplicemente cooperano al fine di rendere effettuale l'esercizio del potere e sono l'un l'altro subordinati: «Il potere sovrano», che guida dall'alto gli altri due, è il legislativo – a questo potere è necessariamente collegata l'idea di una volontà universalmente legislatrice; l'esecutivo esprime il comando, cioè prescrive di comportarsi secondo la legge – ciò lo fa attraverso decreti ed ordinanze che si applicano a casi particolari, non attraverso leggi; quello giudiziario «assegna a ciascuno il suo secondo la legge»⁶⁶.

Il modo in cui i poteri si organizzano all'interno di uno Stato è fondato sulla costituzione, quindi se la costituzione è repubblicana, allora si avrà un modo repubblicano di organizzare i poteri, ossia conforme al concetto puro di diritto. «Il repubblicanismo è il principio statale della separazione del potere esecutivo (del governo) dal legislativo; il dispotismo è il principio statale dell'*esecuzione* arbitraria, da parte dello Stato, di leggi che esso stesso ha dato» con l'esito che «la volontà pubblica viene adoperata dal

⁶³ *Ivi*, p. 260.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ivi*, p. 261.

⁶⁶ I. Kant, *Metafisica*, cit., p. 45.

governante come sua volontà privata»⁶⁷. In questo passo Kant argomenta basandosi sulle nozioni di arbitrio e volontà; risulta utile, quindi, ricordare che cosa siano e quale sia il loro rapporto al fine di comprendere il testo: l'arbitrio è per l'uomo consapevolezza della capacità di essere causa degli oggetti per il tramite di rappresentazioni o, concretamente, di azioni; la volontà è considerata come la facoltà di determinazione dell'arbitrio all'azione secondo un movente proveniente dalla ragione: la rappresentazione di un comando⁶⁸. Nel momento in cui Kant rinviene una sovrapposizione tra volontà pubblica e volontà privata, nell'uso dispotico del potere, egli si riferisce al mancato riferimento alla volontà come ragione pratica legislatrice da parte del soggetto che esercita il potere. In un passo nel *Gemeinspruch*, Kant, riferendosi alle leggi pubbliche in uno Stato, asserisce che «il sovrano che le emana, è per così dire invisibile; *egli è la legge stessa personificata*, non l'agente»⁶⁹ dove con 'agente' si intende «quella persona ch'è investita del potere esecutivo»⁷⁰ che deve essere separata dal legislatore. «Il dispotismo appare... come la distruzione dell'idea stessa di volontà, provocata dalla pretesa di assegnare all'arbitro potere coattivo»⁷¹. In una forma di governo dispotica la legge non è più personificazione del sovrano, che in uno Stato ideale è il popolo, poiché non ci si riferisce più a quel contratto originario che, come abbiamo visto, dovrebbe essere tenuto in considerazione nella formulazione di una legge⁷². La legge non è più riferibile ad una volontà universale, ad una ragione comune, ma esclusivamente ad una volontà privata (non illuminata), quella del governante stesso, la quale può solo produrre una legge *accidentalmente* legittima, in quanto è formulata a partire da scopi particolari, e non invece sull'universalità della forma propria di una ragione che trascende qualsiasi determinazione sensibile. È la ragione, con i suoi principii formali, a fondare propriamente la dimensione di un potere legittimo coattivo che renda possibile l'autonomia di ciascuno. A questo riguardo mi sembra significativo il passo in cui Kant designa la 'libertà' su cui si fonda la legislazione universale della ragione come «un

⁶⁷ I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 172, corsivo mio; ciò che differenzia le due forme di governo è ciò che, in analogia, distingue volontà pubblica e volontà privata, punto di vista universale e particolare, ragione pratica e arbitrio (come determinabile dalla sensibilità).

⁶⁸ I. Kant, *Metafisica*, cit., p. 14, corsivo mio.

⁶⁹ I. Kant, *Sul detto comune*, cit., p. 141, annotazione dell'autore.

⁷⁰ I. Kant, *Metafisica*, cit., p. 146.

⁷¹ G. Rametta, *Potere e libertà*, cit., p. 264.

⁷² Kant si muove sulla stessa linea di Rousseau, asserendo nella *Metafisica* che «Il potere legislativo può spettare soltanto alla volontà collettiva del popolo», p. 142.

potere»⁷³ (*Vermögen*), una capacità di determinazione dell'arbitrio a partire dall'universale rappresentazione di una legge formulata a priori, mentre «la possibilità di deviare da questa è una impotenza»⁷⁴. Da questa prospettiva si può osservare, infatti, come una *forma regiminis* dispotica sia quella in cui alla volontà viene negata ogni valenza costitutiva: il potere coattivo proprio del *Sollen* viene usurpato dall'arbitrio, il quale, senza la ragione che lo determina, non rimanda a nient'altro che all'«'impotenza' di un vacuo oscillare e librarsi all'interno dell'immaginazione soggettiva»⁷⁵.

Affinché si realizzi una costituzione repubblicana, è necessario che la forma di governo sia 'rappresentativa' dell'idea; la prassi politica, cioè, non deve essere dipendente dall'arbitrio del singolo, ma deve riallacciarsi all'idea di una volontà *überhaupt*. In altri termini, deve essere possibile identificare il comando impartito dallo Stato, sotto forma di legge, con il comando stesso della ragione, che opera a priori in ciascun soggetto, affinché l'obbligo di obbedire alle leggi non sia più inteso come istanza dispotica di dominio, ma solo come necessaria sottomissione che si deve, secondo Kant, al comando della propria ragione:

La soggettività razionale [del suddito] si esprime... in una persona collettiva che lo rappresenta come soggetto noumenico, onde per cui se egli come suddito non può far altro che obbedire, come autore dell'obbligazione nella forma di un rappresentante collettivo della ragione (la cui necessità è rappresentata a priori) egli non obbedisce che a sé stesso (obbedendo alla sua stessa ragione)⁷⁶.

Kant si ritrova a dover giustificare l'obbedienza senza riserve che è dovuta a colui che governa. Ciò lo fa considerando il dovere di obbedire al comando politico, come totalmente identificabile con il 'dover essere' imposto dalla ragione pratica, la quale ha la forma dell'universalità ed è capace di essere intrinsecamente giusta, nel momento in cui essa produce una legge a prescindere da ogni impulso sensibile. Alla legge in uno Stato si deve riconoscere la stessa autorità che si riconosce alla legge morale, che l'uomo, non essendo santo, si rappresenta in forma di imperativi categorici incontrastabili⁷⁷. Il

⁷³ I. Kant, *Metafisica*, cit., p. 30.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ G. Rametta, *Potere e libertà*, cit., p. 254.

⁷⁶ F. Fiore, *L'idea di contratto originario nella filosofia del diritto kantiana*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, F. Angeli, Milano 1993, p. 266.

⁷⁷ Così Kant nella *Fondazione*, cit.: «[nell'uomo] le azioni che oggettivamente vengono riconosciute come necessarie sono soggettivamente contingenti, e la determinazione di una tale volontà in conformità a leggi oggettive è *costrizione*; in altre parole, il rapporto delle leggi oggettive con una volontà non assolutamente buona viene rappresentato come la determinazione della volontà di un essere razionale per mezzo di

rispetto che accompagna necessariamente la formulazione dell'imperativo, e che spinge la persona all'azione, deve essere esso stesso riservato alla legge giuridica, se questa è prodotta a partire dalla ragione. Anche nel caso in cui la legge non sia prodotta a partire dall'idea di contratto originario, ad ogni modo, dinanzi alla legge non si può far altro che obbedire, pena l'intervento del diritto a sanare l'*Unrecht*.

Si ritorna così ai concetti di rappresentanza, autoreferenzialità e irresistibilità del comando che abbiamo visto in principio con Hobbes e che informano le moderne costituzioni democratiche. Non ci spetta, ora, che volgere lo sguardo all'idea di 'rappresentatività' per comprendere la portata scientifica che tale concetto viene ad assumere in Kant.

2.2. Rappresentanza ideale

Ad una costituzione repubblicana, «quando debba essere conforme al concetto di diritto, va applicato il sistema rappresentativo, secondo cui soltanto è possibile una forma di governo repubblicana, e senza cui (qualunque sia la costituzione) questa è dispotica e violenta»⁷⁸.

La democrazia, intesa nel suo significato letterale, è necessariamente un dispotismo perché la sua forma di governo non è rappresentativa, bensì esige che sia *tutto* il popolo a deliberare su qualsiasi cosa. Come Rousseau, Kant intende 'democrazia' come quello Stato in cui la totalità dei cittadini è tanto legislatrice quanto esecutrice, dove cioè il popolo non è rappresentato nel governo ma è il governo stesso. Ciò costituisce un problema per il fatto che, essendo la totalità empirica degli individui a dover produrre la volontà generale, ipoteticamente unita in assemblea, questi penserebbero di poter scovare la volontà pubblica semplicemente tenendo in considerazione l'opinione di ciascuno, compiendo una somma degli arbitrii, oppure impiegando il meccanismo della votazione, il che, secondo Kant, costituirebbe una contraddizione perché qui «tutti [potrebbero] deliber[are] su uno e nel caso anche contro uno (che dunque non dà il suo consenso), quindi tutti che però non sono tutti; ciò che costituisce una contraddizione della volontà

fondamenti della ragione che però questa volontà, secondo la sua natura, non osserva necessariamente»; p. 57.

⁷⁸ I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 173.

generale con sé stessa e con la libertà»⁷⁹. Tutto ciò è oltremodo inconcepibile secondo la filosofia del diritto kantiana, in quanto non è a partire dall'arbitrio solo che si possa formulare una legge universale che permetta l'accordo tra una molteplicità di volontà. La vera volontà di un popolo, il vero comando legittimo è da ritrovare unicamente nella ragione e nei suoi principii, nell'idea, poiché essa è in grado di offrire ad ogni possibile legislatore le coordinate infallibili, universali ed a priori, su cui orientarsi nell'opera. Si dà rappresentatività in una costituzione in cui ciascuno è considerato proprio *come se* fosse sia suddito sia cittadino, ossia in una costituzione repubblicana, completamente derivata dall'idea di contratto originario, per la quale «nessuna volontà particolare può essere legislatrice per un corpo comune»⁸⁰. L'operato del legislatore, se vuole essere compatibile con il principio della 'rappresentatività', deve riferirsi costantemente all'idea di una volontà generale, ossia alla ragione pratica stessa, che come tale è in grado di fornire principi universali e per tutti validi. Una «volontà generale (riunita) del popolo» è possibile considerando ciascun membro dello Stato come possibile co-legislatore, ossia come partecipante di quell'ideale volontà pubblica che la ragione pratica costituisce *a priori*. Il che non è altro da ciò che implica l'idea di 'contratto originario'.

A questo punto si rende necessario evidenziare la sovrapposizione tra volontà generale, appartenente al popolo come soggetto politico unitario, e ragione pratica universale che, in quanto coincide con la volontà pura, ai cui comandi ciascun individuo deve conformare le massime per l'azione, appartiene alla totalità dei sudditi. Per questo il legislatore deve necessariamente riferirsi ai concetti della ragione, nel momento in cui produce una legge: «una legge pubblica che determini per tutti cosa sia permesso o vietato è l'atto di una volontà pubblica dal quale proviene ogni diritto, e che perciò non può recare ingiustizia a nessuno. Ma ciò non è possibile a nessun'altra volontà se non a quella di un intero popolo (in cui tutti deliberano sopra tutti, e così ognuno su se stesso); perché solo a se stessi non si può fare ingiustizia»⁸¹. Governare rappresentativamente significa riferirsi, nel momento della legislazione, ai principi della ragione, alla «fonte pura del concetto di diritto», cioè al piano dell'*als ob* che costringe colui che legifera, esclusivamente a priori, a pensare ed emanare una legge che renda possibile l'accordo degli arbitrii di ciascuno, secondo una legge universale, appunto. Dispotica è quell'azione di governo guidata da

⁷⁹ *Ivi*, p. 172.

⁸⁰ I. Kant, *Sul detto comune*, cit., p. 141.

⁸¹ *Ibid.*

moventi sensibili, empirici, d'interesse personale: questo perché in questo caso il 'capo' dello Stato non si considera come *Staatsgenosse*, come membro della 'cosa pubblica', bensì come proprietario della volontà pubblica stessa. Egli vorrebbe essere rappresentante immediato della volontà collettiva, così come i cittadini di una forma di governo dispotico-democratica⁸² presumono di potersi riferire ad una volontà generale a prescindere da ogni riferimento all'idea.

Nell'asserire che «ogni forma di governo che non sia rappresentativa è...una non-forma, perché il legislatore può essere in una sola e medesima persona anche esecutore della *sua* volontà»⁸³, Kant sta ribadendo la necessità che si dia distinzione e subordinazione di legislativo ed esecutivo. È interessante notare come Kant riporti il discorso all'altezza di quel sillogismo pratico che aveva formulato nel §45 della *Rechtslehre*: «la premessa maggiore contiene la *legge*... la minore contiene il *comando* di comportarsi secondo la legge, vale a dire il principio della sussunzione delle azioni sotto di essa legge»⁸⁴, mentre in una forma di governo non rappresentativa «l'universale della premessa maggiore... [è] insieme la sussunzione del particolare sotto di esso»⁸⁵. Ora, può forse esser detto che l'infermità di un modo di governo dispotico sarebbe data propriamente dalla mancanza di una *forma*, di un principio, che renda possibile la sussunzione di azioni particolari sotto una legge universale. Così si potrebbe ammettere, pertanto, che *in un governo dispotico non c'è forma perché non c'è rappresentazione, nel momento della legislazione, della forma della conformità delle azioni ad una legge universale in generale*, dato che la volontà particolare del governante diviene, senza mediazione dell'idea, essa stessa volontà universale. Questo ci porta direttamente al tema che tratteremo a breve nel prossimo capitolo.

Per concludere, possiamo affermare che attribuire il potere di esprimere il volere del popolo intero ad una persona empirica è senz'altro necessario in Kant, così come è necessario ammettere un'ubbidienza totale e senza riserve all'istanza del comando. Ma

⁸² Dopo aver individuato, nel *Primo articolo per la pace perpetua*, le due 'forme di governo', Kant precisa che l'unica forma di stato *pienamente* dispotica è quella democratica, dato che non è possibile «che [essa] assuma una forma di governo conforme allo *spirito* di un sistema rappresentativo, perché in essa ognuno vuole essere signore», mentre, per quanto riguarda le forme di stato autocratiche ed aristocratiche è comunque possibile che assumano una forma di governo conforme allo «spirito» di un sistema rappresentativo, sebbene siano difettose, cioè non siano costituzioni repubblicane; *Per la pace perpetua*, p. 172.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ I. Kant, *Metafisica*, cit., p. 142.

⁸⁵ I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 172.

affermare, sulla scia di Hobbes, che il «capo dello Stato» non possa «compiere ingiustizia verso il cittadino (comunque ne voglia disporre)» sembra essere troppo per lui⁸⁶. A questo riguardo sembra corretto considerare ‘ingiusto’ l’uso dispotico del potere, perché illegittimo. L’ingiustizia è pensata da Kant come l’effetto inevitabile prodotto da un comando non ‘rappresentativo’, non riferentesi, cioè, all’idea. Se il legislatore, nel suo operato, non si riferisse più ad una ragione universale, ma volesse determinare il comando esclusivamente a partire dalla propria volontà empirica, egli usurperebbe il potere legislativo stesso (la ragione pratica), tramutandosi in un governante dispotico. Ma c’è di più: «il suddito non ribelle deve poter ammettere che il suo signore non voglia fargli ingiustizia... l’ingiustizia che secondo il suo opinare gli tocca proviene, in base a quel presupposto, dalle leggi del supremo potere solo per *errore* o per l’inesperienza»⁸⁷. Ammettere che l’ingiustizia che caratterizza l’operato del legislatore sia il prodotto di un errore, significa portare *tout court* il problema del giusto su un piano teoretico-conoscitivo. In ciò Kant non si differenzia da Hobbes, il quale tenta di riportare il problema della giustizia entro un quadro scientifico-razionale, dove l’ingiustizia viene riportata ad “assurdità”, ossia a contraddizione⁸⁸: trovandosi, in entrambi, il criterio per stabilire se un’azione sia giusta o ingiusta esclusivamente nella pura conoscenza, la quale si presenta sotto forma del discorso incontrovertibile della scienza, si apre la possibilità di pensare ad un modo puramente formale, mentale, di risolvere la questione sulla giustizia.

Non ci resta che indagare da vicino quale sia e come funzioni la procedura infallibile che permette a Kant di definire una legge universale «giusta», sulla base della possibilità dell’accordo della massima per l’azione di ciascun essere razionale ad essa. Al fine di comprendere in maniera profonda la portata filosofica della dottrina del diritto kantiana, nonché le sue contraddizioni e, in seguito, la relazione che questa intrattiene con la concettualità che sta alla base delle moderne democrazie rappresentative, dovremo prendere in considerazione le critiche che Hegel, da studioso del diritto naturale, compie nei riguardi delle teorie contrattualistiche, in particolare facendo riferimento al saggio

⁸⁶ I. Kant, *Sul detto comune*, cit., p. 150.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Cfr. G. Duso, *Libertà moderna e idea di giustizia*, cit., p. 11. Dello stesso autore *La rappresentanza politica*, cit., p. 87.

jenese *Sulle maniere di trattare scientificamente il diritto naturale* ed alla sua produzione matura riguardante la *Philosophie des Rechts*.

3. Sulla legislazione: formalismo e contraddizione

3.1. Idea di legislazione universale

A partire dall'idea di libertà come autonomia, cioè come capacità della volontà di dare una legge che comandi a priori l'accordo universale tra le massime di ogni individuo, a Kant è permesso dire che esiste un criterio infallibile per la produzione di leggi per un insieme di sudditi: la conformità di queste all'idea di contratto originario. Esso implica, lo ripetiamo, che «se solo non è contraddittorio che un intero popolo dia l'assenso ad una tale legge... questa è conforme al diritto»⁸⁹. L'idea di legislazione universale che è qui implicata, si fonda sul principio di non contraddizione, come si evince dal testo. Ci occuperemo, perciò, di comprendere in che senso una legge possa essere dichiarata valida, così nella morale come nel diritto, a partire dal principio di non contraddizione, che è a sua volta connesso all'idea di consenso o accordo universale tra arbitrii, giungendo così a comprendere quale sia quel «criterio infallibile»⁹⁰ che deve guidare a priori l'operato del legislatore e che si potrebbe chiamare propriamente metodo di legislazione universale, visto che proprio ad esso il potere legislativo deve riferirsi come ad un canone, a priori, per attestare la legittimità della legge.

Vediamo, allora, da dove nasce l'idea di universalità come non contraddittorietà:

Poiché l'universalità della legge secondo cui accadono effetti costituisce ciò che propriamente si chiama *natura* nel senso più generale (secondo la forma), ossia l'esistenza delle cose in quanto è determinata secondo leggi universali, allora l'imperativo universale del dovere potrebbe anche suonare così: *agisci come se la massima della tua azione dovesse diventare per mezzo della tua volontà una legge universale della natura*⁹¹.

In generale l'universalità di una legge è intesa da Kant come la possibilità che ogni massima particolare cada sotto la sua giurisdizione e «natura, nel senso più generale, è

⁸⁹ I. Kant, *Sul detto comune*, cit., p. 145.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ I. Kant, *Fondazione*, cit., p. 75.

l'esistenza di cose sotto leggi»⁹². Ora, è evidente che l'oggetto che cade sotto una legislazione pura a priori non è nulla di empirico, bensì, è la volontà stessa, la quale può essere pura proprio in virtù di ciò. Per questa ragione a Kant è permesso pensare un «mondo dell'intelletto puro» a partire da ciò che egli chiama *Faktum der Vernunft*: la capacità della ragione pura di essere per se stessa pratica, ossia di determinare l'arbitrio a partire da una legge universale della libertà, un imperativo categorico⁹³. L'idea di una natura extra-sensibile, quindi, è un prodotto necessario della ragione, nel momento in cui essa è riconosciuta come legislatrice a priori e collegata all'idea di una volontà pura, capace cioè di essere legge a sé stessa. Affinché la legge, però, possa essere determinata a priori, la ragione, come facoltà di desiderare, non deve essere affetta per nulla dalla sensibilità, da un oggetto del desiderio o dall'inclinazione 'patologica' a cui è soggetto l'uomo in quanto appartenente ad una natura sensibile, o, in altri termini, non avendo esso una volontà 'santa'. A questo proposito Kant ravvisa nelle dottrine morali che lo precedono, non avendo posto a tema il concetto di autonomia della volontà come capacità di autodeterminazione, un errore di metodo:

[esse] andavano alla ricerca di un oggetto della volontà quale materia e fondamento della legge (la quale, in tal caso, dovrebbe fungere da motivo determinante della volontà, non immediatamente, ma mediante quell'oggetto riferito al sentimento del piacere e del dispiacere), quando avrebbero invece dovuto cominciare col cercare una legge che determinasse a priori e immediatamente la volontà, e successivamente l'oggetto conforme a questa legge⁹⁴.

Il passo qui riportato si connette direttamente alla capacità della volontà di determinare a priori l'arbitrio, il quale è destinato alla produzione della massima, secondo il principio che comanda la compatibilità di questa con una legislazione universale, si lega, cioè, all'idea di imperativo categorico. Nel caso in cui un oggetto della volontà fosse il motivo determinate della massima per l'azione, questa non potrebbe essere pensata come principio universale di legislazione, in quanto la sua determinazione risiederebbe in qualcosa di contingente, cioè di non necessariamente «valido per la volontà di ogni essere razionale»⁹⁵ possibile. Si rende necessario, dunque, negare alla facoltà di desiderare,

⁹² I. Kant, *Critica della ragione pratica*, cit., p. 181.

⁹³ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, in *Critica della ragion pratica e altri scritti morali* a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 2006, p. 181.

⁹⁴ *Ivi*, p. 204.

⁹⁵ *Ivi*, p. 153.

quando questa volesse produrre una legge universale, qualsiasi appiglio alla *materia* della legge della volontà, e riferirsi soltanto alla sua *forma*. Siffatto spostamento, dal piano materiale al piano formale di legittimazione della legge, è la chiave di volta della filosofia pratica di Kant, e, allo stesso tempo, ciò che produce una contraddizione interna al sistema, poiché «[il] reale è sostanzialmente situato fuori della ragione e la ragione pratica è soltanto nella differenza da esso», nella sua separazione ed opposizione alla materia (molteplicità) della sensibilità, sebbene poi «si pretenda che in questa ragione pratica l'ideale e il reale siano identici»⁹⁶, ossia, siano ricondotti ad uno. Ma questa unità prodotta dalla ragione pura, che nasce dalla volontà come spontaneità ed autonomia, si estrinseca nel «porre limiti e nel dominare quella sensibilità»⁹⁷ che era stata estromessa per non compromettere la purezza della ragione e della volontà legislatrice stessa. Vedremo in seguito come questa unità di molteplicità sensibile e unità razionale, che pure costituisce il concetto di *Sittlichkeit*, e, quindi, ha a che fare con ciò che è sommamente pratico, venga ridotta all'astrazione di una vuota identità formale tra molti e uno, dove l'uno risulterà in quell'istanza di dominio, un potere, che porterà «il vuoto nome di un'armonia esteriore e senza forma in luogo del nome di società e di Stato»⁹⁸.

Continuando con Kant, possiamo affermare che ciò che comanda la volontà, in quanto essa «è stata spogliata da tutti gli impulsi» non è altro che la «universale conformità alla legge delle azioni in generale»⁹⁹, cioè che «*non devo comportarmi se non in modo che io possa anche volere che la mia massima debba diventare una legge universale*»¹⁰⁰. Ciò significa, però, che se solo non è contraddittorio che la mia massima sia conforme ad una legge universale, allora questa è morale e l'azione è necessaria. Possiamo così riconoscere che ciò che la ragione comanda non è propriamente un'azione particolare, essa semplicemente ci offre il metodo per conoscere la possibilità morale della nostra massima, intendendo, con ciò, che essa ci offre a tutti gli effetti un criterio per giudicare rispetto alla moralità o all'immoralità di un principio soggettivo per l'azione, e, così facendo, comanda la conformità alla legge in generale: «the moral law determines the will not by commanding particular actions per se, but rather by commanding *the*

⁹⁶ G. W. F. Hegel, *Le maniere di trattare scientificamente*, cit., p. 32.

⁹⁷ *Ivi*, p. 36.

⁹⁸ *Ivi*, p. 20.

⁹⁹ I. Kant, *Fondazione*, cit., p. 33.

¹⁰⁰ *Ibid.*

universally lawful form of maxims»¹⁰¹. A questo riguardo Kant assume come valido, per il giudizio sulla moralità di un'azione, il 'tipo' di una legge di natura, per ciò che riguarda la sua forma¹⁰². Con ciò egli intende assicurare a ciascuna persona un metodo per discernere l'universalità della massima dell'azione stessa, attraverso un esperimento ideale: si dovrà domandare, ciascun soggetto, se l'azione che intende compiere potrebbe essere considerata come possibile per la volontà, nel caso in cui essa dovesse aver luogo secondo una legge della natura. In base a questa regola ciascuno saprebbe giudicare rispetto alla moralità o immoralità di un'azione e della sua massima¹⁰³. Ora, nel considerare la natura e la sua legislazione, nella forma, come il *typus* per una natura sovrasensibile regolata da una legislazione a priori, Kant intende presupporre la completa identità, nella forma, dei due tipi di legislazione, quella che descrive la causalità naturale e quella pratica, che ha a che fare con la libera causalità di persone morali. Ossia, nella sussunzione del caso particolare 'azione', al fine di determinarne il valore morale, se abbia ad oggetto, cioè, il bene o il male pratico (*Gute, Böse*), secondo leggi pure a priori, si rende necessario riferirsi ad un *terzo* che medii l'applicazione della legge morale a un oggetto della sensibilità, all'azione stessa. Il 'medio' è assente nell'ambito pratico perché la legge morale, come prodotto della volontà *noumenica* del soggetto, non può applicarsi immediatamente alla realtà empirica come natura *fenomenica*. Pertanto questa funzione mediatrice deve essere attribuita all'intelletto che presiede all'organizzazione a priori dei dati della sensibilità, secondo la «pura forma della conformità alla legge in generale»¹⁰⁴, ossia lo schema di una legge in sé. In questa pura conformità alla legge, nel giudizio sulla moralità di un'azione, il principio di non contraddizione gioca un ruolo fondamentale: di fatto, per Kant, l'universalità nel giudizio è veramente tale se e solo se questo non ammette eccezioni, ossia, se il giudizio, essendo dato a priori dalla ragione, porta con sé l'impossibilità della contraddizione. In questo senso,

L'esperienza non fornisce mai ai suoi giudizi un'universalità vera o rigorosa, ma a essi dà soltanto un'universalità assunta e comparativa (mediante induzione), cosicché propriamente si dovrà dire: per quello che osservato sin qui, non risulta alcuna eccezione a questa o a quella regola. Se un giudizio è quindi pensato con universalità rigorosa, cioè in

¹⁰¹ A. Westra, *The typic in Kant's Critique of Practical Reason: moral judgment and symbolic representation*, De Gruyter, Berlin Boston 2016, p. 51.

¹⁰² Su ciò, l'importante lavoro di Westra, citato sopra.

¹⁰³ I. Kant, *Critica della ragione pratica*, p. 210.

¹⁰⁴ *Ibid.*

modo tale che non sia ammessa come possibile proprio nessuna eccezione, esso è allora non già derivato dall'esperienza, ma valido assolutamente a priori... quando un'universalità rigorosa appartiene essenzialmente ad un giudizio, essa accenna allora ad una particolare fonte conoscitiva di tale giudizio, cioè ad una facoltà di conoscenza a priori¹⁰⁵.

Questo criterio dell'universalità come impossibilità di eccezione o disaccordo è anche quello che guida l'attestazione, per la massima, dell'attributo dell'universalità¹⁰⁶. Infatti, una regola pratica può essere assunta come legge pratica se ad essa si confà la possibilità che sia presa come principio per l'azione di ciascuno. Il che, di converso, vuol dire che un principio soggettivo per l'azione è capace di elevarsi all'altezza della moralità, se può essere preso come principio soggettivo da tutti e da ciascuno, senza eccezione e senza contraddizione.

A questo punto è utile riportare il discorso all'ambito del diritto. Nel *Gemeinspruch* viene detto che la pietra di paragone infallibile per la produzione di una legge è l'idea di contratto originario: il legislatore è obbligato a fare le sue leggi così *come esse* sarebbero potute nascere dalla volontà riunita di un intero popolo, e considerare ogni suddito *come se* avesse dato il suo *assenso* ad una tale volontà¹⁰⁷. Poter dare l'assenso alla volontà significa, di fatto, dare l'assenso all'opera di legislazione stessa, il quanto la volontà è essa stessa *Vermögen* di essere legge a sé, la facoltà di desiderare è essa stessa il luogo di produzione della legge e della possibilità dell'adeguazione alla legge da parte dell'arbitrio. È stato messo in luce come l'universale sia in sé l'incontraddittorio, ossia il luogo della inammissibilità dell'eccezione, e di come ciò rimanga invariato nelle due legislazioni (natura e libertà), dato che la ragione pura «è autorizzata, anzi obbligata, a servirsi della natura [come *natura formaliter spectata*, cioè come il regno dell'universale e sistematica conformità alla legge in generale], (secondo la pura forma intelligibile di essa) come tipo del giudizio [puro pratico]»¹⁰⁸; e come l'universalità della legge possa esser detta, secondo il giudizio, unicamente nel riferimento ad una conoscenza pura a priori, ossia nella rappresentazione intellettuale della *forma* della conformità alla legge in generale, in quanto ogni oggetto sensibile è stato estromesso nel giudizio

¹⁰⁵ I. Kant, *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, terza edizione riveduta, Adelphi, Milano 1976, p. 48.

¹⁰⁶ A. Westra, *op. cit.*, p. 80.

¹⁰⁷ I. Kant, *Sul detto comune*, cit., p. 144.

¹⁰⁸ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 211.

sull'universalità. Ora che si è visto ciò, risulta più comprensibile l'affermazione kantiana sull'*infallibilità* del canone della ragione per giudicare sulla legittimità di una legge, così come viene espressa nel concetto razionale di contratto in base a cui opera il legislatore. L'idea di contratto originario mette in atto, nel diritto, ciò che viene pensato puramente nel concetto dell'intelletto dell'universalità come conformità alla legge in generale, ossia come impossibilità di dissenso, nel giudizio, su tale universalità e impossibilità di contraddizione, per qualsiasi oggetto che cada sotto la sua giurisdizione, con la legge stessa. Così, se una legge «è fatta in modo tale che per un intero popolo sia *impossibile* darle il suo assenso, allora non è giusta»¹⁰⁹, cioè: se non è possibile che la massima dell'arbitrio di ciascuno possa accordarsi ad una tale legge, allora non è giusta, poiché porta con sé la contraddizione tra arbitrii, e con ciò, l'impossibilità che la legge sia giudicata come universale; «se però è *solo possibile* che un popolo le dia il suo assenso, è un dovere ritenere giusta la legge»¹¹⁰, che vuol dire: è un *dovere*, ossia è un comando stesso della ragione, ritenere giusta una legge, se questa implica l'accordo possibile tra arbitrii, ossia se può essere assunta a massima per l'azione da tutti senza contraddizione.

Così il pratico viene ricondotto al teoretico perché il metodo per giudicare sulla legittimità di una legge è propriamente formale ed a priori, essendo fondato sulla ragione pura come facoltà di conoscere *in thesi* ciò che è giusto, ossia ciò che esclude la possibilità che si produca una contraddizione tra arbitrii, la quale, così, fonda e guida la prassi: «the universality of freedom as non-contradiction ultimately relies on naturalistic non exception. Kant's formalization of duty thus brings forth the reduction of practical science to theoretical science»¹¹¹. Questa sovrapposizione ha a che fare da un lato con la riduzione della struttura della legge pratica a quella della legge naturale, il che comporta, a sua volta, considerare il contenuto della prassi allo stesso tempo come prescrizione e descrizione di come gli individui agiscono, con l'esito che il rapporto sociale viene considerato come dotato di una normatività interna, di una verità da svelare, la quale corrisponderebbe, poi, a ciò che è «giusto»; dall'altro lato, questa sovrapposizione si manifesta nel fatto che la pura conoscenza esaurisce integralmente il campo della prassi, ed è sufficiente a determinarla. La conoscenza, qui, è conoscenza del noumeno, della realtà intelligibile che costituisce la verità dell'agire umano e che consente di

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ L. Rustighi, *op. cit.*, p. 169.

comprenderne la manifestazione sensibile, ma sebbene, secondo Kant, questa unità di idea e realtà sia vera, una simile dimensione razionale è ancora solamente giustapposta al sensibile, ne costituisce l'essenza solo accidentalmente, perché è presupposta come tale da fornire ad essa il principio solamente *esteriore* della sua organizzazione¹¹².

Un'altra importante considerazione va fatta in relazione alla duplicità che caratterizza la natura dell'uomo, cioè il suo esser costituito in maniera tale da rapportarsi, insieme, alla propria natura sensibile e alla propria natura razionale o ideale. Da un lato l'uomo come *fenomeno* è colui le cui azioni sono sempre sottoposte, al pari degli altri fenomeni, alle leggi di causalità della natura; dall'altro il soggetto si pensa e si sa, attraverso la rappresentazione della legge morale¹¹³, come *noumeno*, ossia esso è in sé coscienza di libertà e di causalità della propria volontà e, per ciò, egli si «trasporta in un ordine intelligibile delle cose»¹¹⁴. A questo proposito Kant ci istruisce su ciò che noi effettivamente possiamo conoscere di questo «mondo dell'intelletto puro», vale a dire, sul fatto che la ragione determina positivamente qualcosa di questo mondo, *una legge*, la quale è indubbiamente la legge morale. Se l'esistenza degli uomini sotto la legge naturale, in quanto empiricamente condizionata, deve essere propriamente intesa come eteronomia della ragione, allora l'esistenza sotto leggi pure della ragione, trovate a priori senza influsso alcuno della sensibilità, deve essere intesa come un'esistenza sotto leggi adeguate alla natura di essere razionale propria dell'uomo, leggi che sono possibili in base all'autonomia del soggetto, in base alla capacità della volontà, cioè, di formulare a priori una legge universale che possa essere adottata da tutti e da ciascuno senza contraddizione.

La legge di questa autonomia è la legge morale che è dunque la legge fondamentale di una natura soprasensibile e di un mondo dell'intelletto puro, la cui copia deve esistere nel mondo sensibile, senza però pregiudizio per le leggi di esso. Si potrebbe chiamare archetipa (*natura archetypa*) quella natura che conosciamo soltanto nella ragione e chiamare invece

¹¹² Cfr. G. W. F. Hegel, *Le maniere di trattare scientificamente*, cit., cap. I e II.

¹¹³ Si ricordi l'affermazione di Kant a proposito dell'apparente circolarità nell'esposizione della libertà come presupposto ed effetto della legge morale: «ricorderò semplicemente che la libertà è la *ratio essendi* della legge morale, ma che la legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà. Infatti, se la legge morale non fosse in primo luogo pensata chiaramente nella nostra ragione, non ci considereremmo mai autorizzati ad ammettere qualcosa come la libertà (anche se essa non importa contraddizione). Ma se non ci fosse libertà di sorta, non sarebbe assolutamente possibile trovare in noi la legge morale»; *Prefazione alla Critica della ragion pratica*, cit., p. 136.

¹¹⁴ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, p. 180.

ectipa (*natura ectypa*) quella che contiene l'effetto possibile dell'idea della prima quale motivo determinante della volontà¹¹⁵.

La possibilità di tenere in considerazione la natura soprasensibile, la quale è un'idea della ragione, come archetipo o modello per una natura sensibile che si direbbe così ectipa o derivata, la quale, però, non dovrebbe recar 'pregiudizio' alle leggi della natura, è direttamente connessa alla funzione che nella *Tipica del giudizio* è stata attribuita alla forma di una legge naturale in generale, in relazione alla possibilità di asserire l'universalità della legge morale stessa, ciò che fu messo a tema poco sopra. Il fatto di assumere come *typus*, per cogliere l'universalità di una legge della ragione, il concetto di sistematica conformità alla legge in generale, significa riportare la legge morale entro il paradigma della legislazione naturale: significa pensare alla possibilità che la legge della ragione implichi una coazione necessaria ma irriflessa, del tutto simile a quella delle leggi empiriche, del mondo sensibile.

The law of natural causality determines how people actually act – i.e., not merely how everyone ought to act or may act – and therefore a maxim can stand the test of a law of nature if and only if everyone could actually perform (or attempt to perform) the action prescribed by the law in every relevant situation without fail¹¹⁶.

In questo senso Kant può sostenere che quella *natura ectypa*, che è l'effetto possibile dell'idea della *natura archetypa* come motivo determinante la volontà, sarebbe in grado di produrre il sommo bene, se la ragione pura «fosse accompagnata dal potere fisico richiesto» a tale scopo. Potremmo intendere quel 'potere fisico richiesto', qui, come 'forza coattiva' del tutto simile a quella della natura, la quale, in quanto meccanismo, descrive necessariamente il modo in cui ciò che cade sotto la sua giurisdizione deve, senza eccezioni, comportarsi. Ora, sebbene la distinzione tra natura archetipa ed ectipa ricada tutta all'interno dell'ambito morale, si potrebbe considerare il progetto della costituzione di uno Stato repubblicano come la realizzazione di quello stesso 'sommo bene' che è accompagnato dalla 'forza fisica' richiesta al fine di produrlo. In esso la legge sarebbe, sì, coattiva (forza fisica) ma non costringerebbe nessuno se non ad essere libero: a rispettare, cioè, le leggi della ragione (sommo bene), così come queste vengono espresse da un rappresentante della volontà universale determinata secondo ragione. In questo caso

¹¹⁵ *Ivi*, p. 181.

¹¹⁶ A. Westra, *op. cit.*, p. 81.

potremmo affermare che lo Stato sarebbe il luogo in cui la ragione, come istanza di produzione della libertà e della legge morale, cesserebbe di avere forza coattiva solamente *interna*, e verrebbe ad avere potere coercitivo *esterno*:

It must be acknowledged that legality is in fact nothing but a substitute for morality; however subtly we may endeavour to put it, for Kant public laws are necessary only because the individuals are non-moral; if they were moral, if they acted upon universalizable maxims, there would be no conflict among them and no legal coercion would be needed¹¹⁷.

A questo punto, seguendo la critica di Hegel al formalismo kantiano, si tratta di comprendere in che modo una legge universale della ragione possa determinare, a priori, che cosa sia il ‘bene’ e il ‘giusto’ per gli uomini, nonché le contraddizioni che, con ciò, si producono. Kant, a proposito, non ha dubbi: se un principio razionale è concepito come il motivo determinante della volontà, in quanto esclude il riferimento ad un oggetto del desiderio, quello stesso principio è la legge pratica in quanto tale e, perciò, l’azione conforme alla legge è buona¹¹⁸. L’idea di sommo bene, a questo punto, può già essere caratterizzata come ciò che, per la volontà soggettiva, rappresenta «il semplicemente essenziale, ed essa ha valore e dignità, soltanto in quanto essa nella sua intellesione e intenzione è conforme al medesimo»¹¹⁹, per cui il fine ultimo dell’umanità in quanto tale dovrà essere la realizzazione stessa di questo sommo bene: dare quanto più alla natura sensibile la forma di una natura intelligibile¹²⁰.

3.2. Moralità o il momento dell’indifferenza rispetto al contenuto della legge

Soltanto una legge formale, cioè un imperativo che prescriva null’altro che la forma della legislazione universale quale condizione suprema delle massime, può costituire a priori un motivo determinante della ragione pratica¹²¹. In quest’ottica la ragione costituisce il luogo della pura unità ed universalità (forma), la quale si definisce proprio nella differenza dalla molteplicità della sensibilità (materia). È a partire da questo assunto

¹¹⁷ L. Rustighi, *op. cit.*, p. 197.

¹¹⁸ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 202.

¹¹⁹ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto: diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma 2001, § 130.

¹²⁰ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 181.

¹²¹ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 205.

kantiano che muove la radicale critica hegeliana. Si deve riconoscere innanzitutto, dice Hegel, che tutto ciò che eccede il puro concetto di dovere e che va oltre l'astrazione di una legge, non appartiene più, a rigore, alla ragione pura, come lo stesso Kant riconosce¹²². S'intende dire, così, ciò che noi già sappiamo, cioè che la determinatezza della materia della legge non è data dalla ragione, in quanto essa offre la semplice forma per la massima dell'arbitrio. Eppure, una legge che non sia semplicemente una regola formale per la produzione della legge stessa, un contenuto deve pur averlo:

la massima dell'arbitrio ha però un contenuto e racchiude in sé una determinatezza: la volontà pura, per contro, è libera da determinatezze; la legge assoluta della ragione pratica consiste nell'elevare quella determinatezza, nella forma dell'unità pura, e l'espressione di questa determinatezza, accolta nella forma, è la legge. Se è possibile che la determinatezza venga accolta nella forma del puro concetto e che non si sopprima grazie a questa forma, allora essa è giustificata ed è divenuta essa pure assoluta, legge e diritto o dovere¹²³.

Il nostro esame si è già riferito all'idea di legislazione universale come al momento nel quale alla ragione veniva chiesto di giudicare sulla possibilità morale di un'azione o di una massima, a partire dal concetto di universalità. Esso ci è apparso, nella sua indeterminatezza, come quell'istanza che pone nella possibilità dell'accordo generale degli arbitrii di tutti, nell'incontraddittorietà, cioè, dell'assunzione della massima come principio per l'azione di ciascuno, il proprio fondamento. A tale idea di legge universale, poi, si connetteva immediatamente il concetto del dovere e del bene come oggetto della legge, in caso di esito positivo del test di universalizzabilità. Ma l'universale formalità della volontà, così come viene impostata da Kant, la moralità, per sé sola, «expresses only the pure indeterminateness of *duty*»¹²⁴. Il bene, cioè, deve essere realizzato dal soggetto, ed è propriamente il fine oggettivo delle particolari azioni del soggetto, ma nella misura in cui ciò che è particolare è differente dal bene, e la determinazione di questo ricade entro la coscienza soggettiva, ci si trova dinanzi alla più completa arbitrarietà rispetto al contenuto dell'azione. D'altronde, «il diritto di non riconoscere nulla di cui l'Io non abbia intellesione come di razionale, è il più alto diritto del soggetto, ma per il fatto della sua determinazione soggettiva è in pari tempo *formale*»¹²⁵; ciò per il fatto che la

¹²² G. W. F. Hegel, *Le maniere di trattare scientificamente*, cit., p. 37.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ L. Rustighi, *op. cit.*, p. 171.

¹²⁵ G. W. F. Hegel, *Lineamenti*, cit., § 132 Ann.

determinazione del dovere non è contenuta nella determinazione del dovere stesso, in quanto esso si esprime nella forma semplice del ‘dovere per il dovere’.

Il diritto della volontà soggettiva è che quel ch’essa deve riconoscere come valido venga da essa fatto oggetto di intellesione (come buono), e che ad essa un’azione, intesa come il fine entrante nell’oggettività esteriore, venga imputata come buona o cattiva... secondo la sua cognizione del valore che l’azione ha in questa oggettività¹²⁶.

È solo attraverso il giudizio del singolo che la particolarità e l’universalità, il contenuto e l’universale determinazione del dovere, possono corrisondersi, con l’esito problematico che il contenuto della legge è lasciato alla pura accidentalità, in quanto «a cagione della sua determinazione formale l’intellezione è altrettanto capace di esser *vera*, quanto mera *opinione ed errore*»¹²⁷.

Ciò che è da imputare a Kant, è l’inconsequenza prodotta dall’astratta idea di legge universale: ad essa dapprima è negato qualsiasi contenuto determinato, poiché qualsiasi materia nella legislazione interferirebbe con la purezza stessa dell’opera; in seguito, però, viene introdotta necessariamente una determinazione, se non si vuol cadere nell’assurdità di una legge che non comandi nulla. Insomma, un contenuto, se si vuol formulare una legge, deve pur darsi, ma il modo in cui tale contenuto viene scelto rimane del tutto impensato, tanto che la questione stessa della determinazione del contenuto della legge viene occultata. La contraddizione in cui si incorre, seguendo questa impostazione formale del problema della legislazione, è propriamente quella per cui potranno essere prese, nella formulazione del dovere, due determinazioni opposte (ad esempio: proprietà, non proprietà), senza che nessuna delle due leggi, formulate a partire da quei principi opposti, infranga, con ciò, il principio di non contraddizione: «ognuna delle due determinatezze è nella stessa maniera atta ad essere pensata, ed è affatto libera ed indeterminata la decisione su quale delle due debba essere accolta nell’unità [della ragione, della legge universale] o pensata e su quale delle due debba operarsi l’astrazione»¹²⁸. Conseguentemente,

che *non* abbia luogo *proprietà*, contiene per sé tanto poco una contraddizione, quanto che non esista questo o quel singolo popolo, famiglia ecc., o che in genere *non vivano uomini*. Se peraltro è per sé stabilito e presupposto che *proprietà* e *vita umana* dev’essere

¹²⁶ *Ivi*, § 132.

¹²⁷ *Ivi*, Ann.

¹²⁸ G. W. F. Hegel, *Sulle maniere di trattare scientificamente*, cit., p. 39.

ed esser rispettata, allora si è una contraddizione commettere un furto o assassinio; una contraddizione può darsi solo con qualcosa che è, con un contenuto che in anticipo sta a fondamento come principio stabile¹²⁹.

Ancora più radicalmente, potremmo affermare che non farebbe alcuna differenza, per il concetto astratto di universalità del dovere, se la legge venisse fatta da ‘diavoli’ o da ‘santi’. Infatti, la coscienza morale ha in sé la capacità di costituire a principio l’arbitrio, la propria particolarità, ma questo, per Kant, deve essere negato, in quanto renderebbe la coscienza *cattiva*. Nel far ciò, però, non ci si accorge del fatto che l’universale determinazione del dovere può prendere per contenuto anche quanto è massimamente malvagio, ciò che nella sua determinatezza si oppone al ‘sommamente buono’, poiché a partire «da quella determinazione del dovere, intesa come *la mancanza della contraddizione*»¹³⁰ non c’è alcun criterio per decidere se un determinato contenuto sia da assumere come dovere o meno. Pertanto «ogni illecito e immorale modo d’agire può in questo modo venir giustificato»¹³¹, il che produce la massima contraddizione, in quanto, data questa formale impostazione al problema della legislazione «the Devil in person might as well give good laws to a multitude»¹³².

L’esito inevitabile dell’impostazione formale del problema del giusto è quello di sovrapporre il punto di vista universale ed oggettivo con quello semplicemente generale ed arbitrario o soggettivo. Con ciò intendo riferirmi al fatto che, se il dovere non comanda nient’altro che la semplice conformità alla legge, ossia comanda il dovere stesso, ogni contenuto determinato si rende suscettibile di essere introdotto nella legge, la quale si riduce ad essere mera generalizzazione della determinazione coscienziale del singolo, ciò che in principio si voleva negare recisamente.

Visto tutto ciò, però, e tratte le debite conclusioni, è impossibile ammettere che la dottrina kantiana del diritto si scosti significativamente dalla scienza politica hobbesiana. La *Rechtslehre*, al contrario, può essere intesa come la realizzazione più limpida e coerente, nella sua incoerenza, della concettualità che nasce con il moderno giusnaturalismo di Hobbes. In Kant, come in Hobbes, la determinazione del comando rimanda ancora all’arbitrio soggettivo di una volontà particolare, la quale deve essere

¹²⁹ G. W. F. Hegel, *Lineamenti*, cit., §135 Ann..

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*

¹³² L. Rustighi, *op. cit.*, p. 195.

riguardata 'come se' fosse stata autorizzata da tutti e da ciascuno a formare la volontà del soggetto collettivo. Ancora, può essere detto che il rapporto tra governanti e governati rimane impensato ed impensabile dalla scienza pratica, e viene perciò spolicizzato, dal momento che la legge è ancora assunta come espressione della volontà stessa di chi obbedisce, il quale ne è formalmente l'autore, e, al contempo, è aperta a qualsiasi determinazione, senza che ciò ne comprometta la legittimità. Con il duplice esito aporetico di una *de-politicizzazione del singolo*, in quanto semplice autore del comando politico, ed una *de-responsabilizzazione del rappresentante*, come mero attore che impersona quella supposta volontà generale irresistibile a cui esso stesso, in verità, dà forma.

4. Conclusioni

La scelta dell'attraversamento della produzione kantiana, nell'ambito della scienza pratica, che qui si è proposto, nasce dall'esigenza filosofica di comprendere ed approfondire la concettualità che permea ed informa le moderne democrazie rappresentative. Alla base del concetto moderno di rappresentanza, che vede in Hobbes il suo 'venerando e terribile' padre, si trova l'idea di potere del soggetto collettivo. Il popolo, come è stato mostrato, non esiste nella realtà all'infuori di una persona che lo rappresenta, ed è una grandezza ideale. La ragione per cui Kant intrattiene un legame solido con il presente stato di cose è a mio avviso da ritrovare nella mai totale e di fatto impossibile identificazione, in democrazia, tra la resa effettiva dell'idea (rappresentazione), e la volontà generale stessa, nella sua supposta verità (l'idea). Tra le due si pone il soggetto nella sua libertà, che deve vagliare la legittimità dell'empiria stessa in riferimento all'idea. Ma quest'idea, per Kant, è ancora qualcosa che ha a che fare con la libertà soggettiva della critica, con un mondo che è solo per l'individuo, con l'infinita particolarità della volontà del singolo.

La questione fondamentale, che anima la necessità di una comprensione filosofica della logica delle moderne democrazie, è quella dell'intima contraddizione in cui quella stessa logica ricade, le cui conseguenze costituzionali sono state sopra tematizzate. Innanzitutto, la *spoliticizzazione del rapporto di governo*, dovuto alla formale identità tra i *molti* dell'obbedienza e l'*uno* del comando, e quindi alla loro *impensabile* differenza,

che pure torna ad imporsi contraddittoriamente tanto nella teoria quanto nella prassi. I concetti impiegati per comprendere questa identità non sono infatti in grado di rendere ragione degli effetti che essi stessi producono. Dalla presupposizione di un razionale accordo universale che *deve essere pensato* affinché si dia la legittima instaurazione dello Stato di diritto, l'assicurazione della libertà degli individui e la loro convivenza pacifica, si ha l'esito contraddittorio di *de-politicizzare il singolo* e *de-responsabilizzare il rappresentante*. Anche questo costituisce uno degli aspetti problematici e non padroneggiati del costituzionalismo democratico moderno.

La *risoluzione a priori del problema della giustizia* costituisce un altro elemento peculiare delle democrazie moderne, le quali realizzano la pretesa della scienza politica moderna di produrre un criterio che consenta di stabilire una volta per tutte ed incontrovertibilmente che cosa sia giusto per gli uomini: obbedire alla legge, come emanazione dell'atto volitivo perfetto della volontà generale, della quale ciascuno è membro ideale. Questa legge, però, come abbiamo visto, non può mai essere altro dalla volontà particolare di un singolo individuo o di un'assemblea, a cui spetterà il compito di rendere presente il fantasma o l'idea della volontà generale. Ciò ci riporta, poi, al concetto di *incondizionatezza* del comando, al quale si deve obbedienza a prescindere dal suo contenuto.

Ciò che si evince da questa trattazione, è l'evidente aporeticità nella quale versa l'impostazione contrattualista della scienza del diritto e dello Stato. Oltremodo, essa promette qualcosa di diverso da ciò che realizza. Essa s'impone di eliminare il principio del governo in forza dell'uguaglianza e della libertà di ciascuno, ma questo problema viene solo formalmente eluso e riemerge dall'interno del sistema stesso, come un che di ineliminabile. Ancora, la costruzione moderna dello Stato come fonte del diritto prende le mosse dalla domanda della giustizia e tende ad ogni modo a neutralizzare quella stessa questione. Quel che è da imputare alla scienza politica moderna, in realtà, è la propria incapacità di produrre un discorso scientifico sulla politica, di essere *scienza* in quanto tale, dato che essa non riesce a mediare le contraddizioni che le si parano davanti, ma, al contrario, occulta e risolve solo formalmente quelle stesse determinazioni antitetiche.

Se le cose stanno così, però, si apre la positiva possibilità, anzi la necessità filosofica di produrre un sapere sulla politica che abbia lo statuto della scienza, che sappia, cioè, mediare e togliere le contraddizioni prodotte dall'astratta scienza politica moderna e che

riesca a cogliere il *reale* in tutta la sua complessità per «conquistare al contenuto già in se stesso razionale anche la forma razionale, affinché esso appaia giustificato per il pensiero libero, il quale non sta fermo a ciò che è *dato*»¹³³.

5. Bibliografia

Letteratura primaria

Hegel, G. W. F., *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridiche positive*, in *Scritti di filosofia del diritto*, a cura di A. Negri, Laterza, Bari 1962.

Hegel, G. W. F., *Lineamenti di filosofia del diritto: diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma 2001.

Hobbes, T., *De Cive: elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Editori riuniti, Roma 1999.

Hobbes, T., *Leviatano*, a cura di C. Galli e G. Micheli, BUR, Milano 2018.

Kant, I., *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, terza edizione riveduta, Adelphi, Milano 1976.

Kant, I., *Critica della ragion pratica*, in *Critica della ragion pratica e altri scritti morali* a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 2006.

Kant, I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Bari 1997.

Kant, I., *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, Laterza, Roma 2009.

Kant, I., *Per la pace perpetua*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma 2011.

Kant, I., *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma 2011.

Rousseau, J. J., *Il contratto sociale*, a cura di A. Marchilli, J. Bertolazzi, A. Burgio, Feltrinelli, Milano 2003.

¹³³ G. W. F. Hegel, *Lineamenti*, cit., *Prefazione*, p. 5.

Letteratura secondaria

Duso, G., *Idea di libertà e costituzione repubblicana nella filosofia politica di Kant*, Polimetrica, Monza 2012.

Duso, G., *Il potere: Per la storia della Filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 2006.

Duso, G., *La libertà moderna e l'idea di giustizia*, in "Filosofia politica", Il Mulino, Bologna 2001/1.

Duso, G., *La logica del potere: storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, 2007.

Duso, G., *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, F. Angeli, Milano 2003.

Duso, G., *Oltre la democrazia: un itinerario attraverso i classici*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 2004.

Fiore, F., *L'idea di contratto originario nella filosofia del diritto kantiana*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, F. Angeli, Milano 1993.

Hofmann, H., *Il diritto e il giusto: la questione della giustizia*, in "Filosofia politica", Il Mulino, Bologna 2001/1.

Rametta, G., *Potere e libertà nella filosofia politica di Kant*, in *Il potere: Per la storia della Filosofia Politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 2006.

Rustighi, L., *Back over the sexual contract: A Hegelian critique of Patriarchy*, Lexington Books, Lanham MD 2021.

Westra, A., *The typic in Kant's Critique of Practical Reason: moral judgment and symbolic representation*, De Gruyter, Berlin-Boston 2016.