

Massimo Mori

## La filosofia della storia in Kant

1. *La finalità della storia.* — Kant ha esposto la sua filosofia della storia in una serie di scritti «minori»: *Idea di una storia dal punto di vista cosmopolitico* (1784), *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* (1784), recensione alle *Idee sulla filosofia della storia dell'umanità* di Herder (1785), *Congetture sull'origine della storia* (1786), nonché la seconda parte de *Il conflitto delle facoltà* (1798), dedicata alla discussione del problema «Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio». A queste opere devono essere accostati per affinità tematica i due scritti sul concetto di razza: *Delle diverse razze di uomini* (1777) e *Determinazione del concetto di razza umana* (1785).

Da questi scritti emerge una concezione della storia che si ispira ampiamente ai modelli illuministici affermatasi nel corso del XVIII secolo. Nell'*Idea* l'obiettivo finale del corso storico viene individuato nello sviluppo di quelle «disposizioni dirette all'uso della ragione» di cui la natura ha dotato l'uomo soltanto virtualmente, lasciando tuttavia a lui stesso il compito di esplicitarle progressivamente per mezzo delle sue sole forze. Analogamente, la *Critica del giudizio* (§ 83) indica come termine finale della storia, e contemporaneamente come fine ultimo della natura, la «cultura» intesa come capacità di porsi fini arbitrari in generale, cioè di fare un uso strumentale della ragione al di là dei condizionamenti della natura sensibile dell'uomo. Sviluppo della ragione e progressivo avvicinamento a una condizione di perfetta «cultura» richiedono tuttavia non già sforzi isolati da parte dei singoli, ma una progressiva accumulazione dei risultati conseguiti da ciascuna generazione, attraverso l'utilizzazione delle conquiste fatte dalle generazioni precedenti e la preparazione del lavoro che attende quelle future. Kant ripropone dunque una concezione unilineare del progresso assai simile a quella che si era delineata nelle principali interpretazioni della storia fornite dalla cultura illuministica francese e inglese, ma riprese anche in area di lingua tedesca sia nella loro versione classica (come nel caso del voltairiano svizzero Isaak Iselin, autore di una *Storia dell'umanità* del 1768), sia in interpretazioni più vicine alle istanze religiose dell'illuminismo tedesco (come avviene nell'*Educazione del genere umano* di Gotthold E. Lessing del 1780). Viceversa egli respingeva esplicitamente le tesi antiprogressistiche del «filosofo popolare» Moses Mendelssohn, che nell'opera *Gerusalemme, ovvero del potere religioso e del giudaismo* (1783) aveva

limitato l'efficacia del progresso all'ambito dello sviluppo individuale, così come rifiutava le esigenze «storicistiche» *ante litteram* del suo allievo Johann G. Herder il quale, prima in *Ancora una filosofia della storia* (1774) e poi nelle *Idee sulla filosofia della storia dell'umanità* (1784-91), aveva vivacemente difeso una concezione del progresso compatibile con l'affermazione dell'autonomia assiologica di ciascuna epoca. Criticando le concezioni nelle quali le generazioni precedenti lavorano esclusivamente per quelle future e vengono ad esse sacrificate, Herder rivendicava a ciascun momento dello sviluppo storico e a ciascuna espressione nazionale il diritto di realizzare un proprio concetto di «felicità», formulato in base a criteri autonomi e del tutto incomparabili con quelli di altre epoche o di altre culture. Obiettivo polemico di Herder erano soprattutto le filosofie della storia illuministiche elaborate in terra francese e inglese, ma nella sua critica viene coinvolta anche l'*Idea di una storia universale* di Kant, che è pubblicata quasi contemporaneamente alla prima parte delle *Idee*. Kant infatti non manca di percepire l'attacco mossogli dal vecchio allievo e, recensendone l'opera fondamentale, ribadisce che «nessun membro di tutte le generazioni umane, ma solo il genere raggiunge la sua destinazione» e che lo scopo della storia è «non già questa fantasma della felicità che ognuno si raffigura dentro di sé, bensì l'attività e la civiltà sempre crescenti e progredienti» (*Scritti politici*, Torino, UTET, 1965<sup>2</sup>, pp. 173-74).

Se nel delineare lo sviluppo complessivo del processo storico Kant si affida soprattutto ai modelli illuministici classici, egli sembra invece recuperare l'insegnamento degli economisti anglo-scozzesi per quanto riguarda la definizione degli strumenti socio-economici che consentono la determinazione del progresso. Riecheggiando temi presenti nella filosofia anglosassone da Mandeville a Smith, egli percepisce infatti le valenze creative e produttive implicite nella conflittualità sociale e individua nella «insocievole socievolezza» (o «antagonismo» sociale) la molla fondamentale del progresso. La natura ha fornito l'uomo di due tendenze opposte ma indissolubili: da un lato egli è un animale socievole, che ricerca il rapporto con gli altri uomini come condizione imprescindibile per la soddisfazione dei propri bisogni e delle proprie aspirazioni; dall'altro egli coltiva una vocazione all'insocievolezza, in quanto tende sempre a utilizzare il rapporto con gli altri non in vista del bene collettivo, ma in funzione esclusiva dei propri interessi. La società è in altri termini ricercata per scopi espressamente antisociali, e il tentativo compiuto da ciascuno di porla al servizio dei propri bisogni particolari si traduce necessariamente nell'esplosione di un diffuso antagonismo sociale. Ma è proprio in virtù di tale «insocievole socievolezza» e delle sue immediate conseguenze — l'emulazione reciproca, la volontà di superarsi a vicenda, lo spirito concorrenziale ecc. — che gli uomini sono indotti a sviluppare quei germi di ragione di cui sono virtualmente dotati e, di conseguenza, a incrementare il progresso storico. In assenza di conflittualità sociale gli uomini sarebbero stati forse più felici, ma il loro sviluppo intellettuale e culturale sarebbe

stato irrimediabilmente compromesso. «L'uomo vuole la concordia; ma la natura sa meglio di lui ciò che è buono per la sua specie: essa vuole la discordia» (ivi, p. 128). Non è difficile scorgere in questa posizione un'eco della tesi mandevilliana per cui i vizi privati (ovvero ciò che è individualmente negativo) si traducono in beneficio pubblico, oppure di quella sostenuta da Adam Smith, secondo cui gli interessi particolari, nella loro sostanziale complementarità, sono compatibili con la promozione dell'utile generale, anche se queste teorie vengono probabilmente lette da Kant alla luce della più generale convinzione — assai diffusa nella cultura settecentesca — secondo la quale nella storia o nella società gli scopi perseguiti dagli individui servono in realtà al conseguimento di una finalità che appartiene esclusivamente alla specie.

Per essere storicamente e culturalmente produttivo, l'antagonismo sociale richiede tuttavia una precisa condizione. Nello stato di natura esso rischia infatti di avere effetti distruttivi, in quanto la componente della «insocievolezza» tende a prevalere su quella della «socievolezza». In termini hobbesiani — da Kant esplicitamente condivisi — lo stato naturale è uno stato di guerra, non già nel senso che la guerra sia sempre realmente presente, ma nel senso che essa è sempre possibile in una condizione di assoluta agiuridicità. Di conseguenza, soltanto all'interno della società civile e sotto il controllo delle sue istituzioni coercitive l'antagonismo può sviluppare quella componente di conflittualità (sociale, economica, culturale) che è indispensabile al progresso storico, senza degenerare nella violenza o nella distruzione fisica. In questa riconduzione entro i limiti della giuridicità la «insocievole socievolezza» non viene tuttavia disciplinata dall'esterno, ma piuttosto si «autodisciplina». Infatti è la stessa guerra che vige nello stato naturale a costringere gli uomini a uscire da una condizione insostenibile — anche in questo Kant appare seguace fedele di Hobbes — per entrare in una società civile che costituisce la premessa di ogni diritto e di ogni cultura.

Se la costituzione della società statale rappresenta il punto di partenza del progresso civile, l'istituzione di una forma di governo repubblicana e la stipulazione di una federazione dei popoli per la pace — cioè la realizzazione di una costituzione giuridicamente perfetta sia all'interno dello stato sia nelle relazioni internazionali — ne rappresentano invece le due tappe fondamentali. La perfetta esplicazione delle disposizioni razionali dell'uomo e il completo sviluppo delle sue possibilità culturali, cioè della sua facoltà di servirsi strumentalmente della ragione in vista di una progettualità arbitraria, presuppongono infatti come condizione imprescindibile l'esistenza e la tutela della libertà esterna, ovvero della possibilità di scegliere liberamente i mezzi che si ritengono più utili al conseguimento della felicità personale e di tutti gli altri fini soggettivi dell'individuo.

Ma la libertà esterna, a sua volta, presuppone il concetto di diritto, che nella *Metafisica dei costumi* Kant definisce come «l'insieme delle condizioni per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi con l'arbitrio di un altro secondo una legge universale della libertà» (ivi, p. 407). Il diritto infine, dovendo rivestire un

carattere necessariamente coercitivo (poiché un diritto che non è in grado di imporsi coattivamente a coloro che lo vorrebbero negare è un diritto senza valore), contiene nel suo stesso concetto l'idea di uno stato perfetto, nel quale il massimo rispetto della libertà e dei diritti dei cittadini vada congiunto con la massima capacità di costringere. Kant ritiene di poter ritrovare i caratteri di una simile costituzione perfetta nella forma di governo che definisce «repubblicana», nella quale il reggitore dello stato esercita il potere in conformità alla legge espressa dalla volontà popolare, a diversità della forma di governo dispotica, in cui il potere viene esercitato arbitrariamente e la stessa legge non risponde alla volontà del popolo. (La forma di governo repubblicana non è quindi incompatibile con la monarchia, perché riguarda non già il numero delle persone che detengono il potere, bensì il modo in cui quest'ultimo viene esercitato).

Dopo essere stato realizzato all'interno dello stato, il diritto deve inoltre aver luogo anche nei rapporti tra le diverse nazioni. A ciò non è tuttavia possibile provvedere mediante l'istituzione di uno «stato di stati» — cioè attraverso un'estensione perfettamente analogica del modello della società civile dal piano individuale a quello internazionale — sia perché la sovranità nazionale e l'autonomia reciproca degli stati sono principi irrinunciabili, sia perché uno stato universale eliminerebbe non solo l'elemento distruttivo della conflittualità, cioè la guerra, ma anche la sua componente positiva, cioè quell'antagonismo culturale ed economico che è principio di progresso tanto nell'ambito individuale quanto in quello internazionale. L'istituzione sovranazionale che avrà il compito di eliminare la guerra come strumento di definizione delle vertenze fra popoli diversi sarà dunque esclusivamente una «federazione di stati» che non disporrà di alcuno strumento coercitivo, ma soltanto di un Parlamento o Congresso permanente inteso come sede di discussione e di mediazione pacifica.

Costituzione repubblicana e federazione per la pace sono due finalità fondamentali del processo storico. Esse non sono tuttavia finalità ultime, bensì piuttosto — come si è detto — condizioni essenziali allo sviluppo della ragione e della cultura: la finalità politico-giuridica è subordinata a quella razionale-culturale. Kant intervenne personalmente per fare questa precisazione scrivendo *l'Idea di una storia universale* in risposta a una notizia apparsa sul «Giornale erudito di Gotha» del 11.2.1784, in cui si sosteneva che «un'idea favorita del prof. Kant è che lo scopo finale della storia umana sia lo stabilimento dell'ottima costituzione politica». Ma alcuni interpreti kantiani — dapprima di matrice idealistica o spiritualistica, poi anche di diversa ascendenza culturale — hanno sostenuto o sostengono tuttora che la finalità ultima della storia per Kant non è neppure la cultura, che ancora svolgerebbe una funzione strumentale, ma soltanto la destinazione morale dell'uomo. E tale interpretazione è del resto confortata da alcune ambiguità contenute negli scritti kantiani di filosofia della storia, dove spesso si parla di una tendenza, di una destinazione o di un progresso «morali» del genere umano. Kant stesso, tuttavia, nel *Conflitto delle facoltà* del 1798,

chiarisce senza residui di dubbio che il progresso storico comporterà «non una quantità sempre crescente della *moralità* dell'intenzione, ma un aumento degli effetti della sua *legalità* negli atti doverosi, quale che sia il movente che li determina» (ivi p. 226). Certamente — come viene spesso accennato negli scritti kantiani — lo sviluppo culturale, favorito dallo sviluppo politico-giuridico, favorirà in qualche modo, per così dire propedeuticamente, anche lo sviluppo della moralità. Ma quest'ultimo, essendo il regno della libertà noumenica del soggetto, va completamente al di là del piano della storia, le cui manifestazioni cadono invece sempre nell'ambito empirico e fenomenico. Ed anche questo è un segno, ineludibile, del fatto che la filosofia kantiana della storia si collochi pienamente nella cornice della cultura settecentesca.

2. *L'origine della storia.* — Se il fine ultimo della storia è la completa esplicazione delle disposizioni razionali, l'origine di essa è invece da ricercarsi nel momento in cui la ragione fa la sua comparsa, emergendo dalla non-ragione, cioè dall'istinto. Per indagare tale origine, in uno scritto che intitola appunto *Congetture sull'origine della storia* (1786), Kant ricorre alla esegesi dei primi libri del *Genesi* biblico, come aveva già fatto Herder ne *Il più antico documento del genere umano* del 1774. Ma mentre il suo allievo mirava a mostrare l'autenticità della scrittura, fondandola sull'elemento poetico che in essa esprime l'originario contatto con la divinità, Kant si serve della Bibbia esclusivamente come ipotesi euristica, da reinterpretare alla luce della ragione, per avanzare «congetture» filosofiche su ciò che, per il suo carattere primitivo, non è testimoniato da alcun documento. In questo quadro schiettamente razionalistico il Paradiso terrestre, in cui viene collocata la prima coppia di uomini, è interpretato come la condizione naturale originaria in cui l'uomo è completamente determinato dall'istinto, «questa voce di Dio cui tutti gli animali obbediscono» (ivi, p. 197). In contrapposizione all'istinto, la ragione è la facoltà di determinare arbitrariamente le proprie scelte e i propri comportamenti, cosicché la sua insorgenza segna il passaggio dallo stato di pura naturalità alla condizione della artificialità e della libertà e, nello stesso tempo, essa costituisce l'origine della storia.

Tale passaggio avviene tuttavia gradualmente, attraverso quattro fasi. In primo luogo l'istinto viene sostituito dalla ragione in uno dei due bisogni fondamentali dell'uomo, quello della nutrizione. La consumazione del frutto proibito dalla «voce di Dio» viene infatti interpretata da Kant come la prima scelta razionale dell'uomo: la ricerca del cibo non viene più condotta in base alle indicazioni del gusto e dell'olfatto, che sono i sensi più vicini all'istinto, ma a quelle della vista, che presenta all'uomo una serie di alternative possibili, entro le quali egli può scegliere liberamente. In secondo luogo, la ragione interviene nella determinazione delle modalità in cui può essere soddisfatto il secondo bisogno fondamentale, quello sessuale. La foglia di fico esprime la coscienza del fatto che la soddisfazione sessuale, a diversità di quanto comanderebbe l'impulso, può

essere rinviata per prolungarne il piacere o per sostituirla con più elevati stimoli ideali. In terzo luogo, l'affermarsi della ragione conduce all'attesa dell'avvenire, sconosciuta agli animali e all'uomo puramente naturale: e con l'aspettazione del futuro nasce la possibilità di progettare e di lavorare in vista di un fine, ma anche l'ansia di ciò che ancora non si conosce e la paura della morte. In quarto e ultimo luogo, infine, l'uomo si rende consapevole, in virtù delle sue qualità razionali, della sua superiorità rispetto agli animali e, nel contempo, della sua eguaglianza rispetto ai suoi simili. «Compiuto questo passo, l'uomo dovette necessariamente essere espulso dal seno materno della natura: mutamento onorevole senza dubbio, ma non perciò meno pericoloso» (ivi, p. 201).

È Kant stesso ad ammettere che l'uscita dallo stato di natura fu per l'uomo origine di molti mali. Sul piano morale essa fu una «caduta», perché l'uomo, ormai responsabile delle proprie azioni, divenne capace di errore e di colpa; sul piano fisico essa fu una «pena», perché l'allontanamento dalla natura fu principio di malattie e mali fisici fino allora ignorati. Oltre a questi inconvenienti generici, la cacciata dall'Eden comportò soprattutto due mali specificamente determinati dai nuovi rapporti che vennero a instaurarsi tra uomo e natura da un lato e uomo e uomo dall'altro. La comparsa di nuovi bisogni artificiali, e quindi non immediatamente soddisfacibili dalla natura, ebbe come conseguenza il lavoro, e diede vita alle attività della pastorizia e dell'agricoltura. Nello stesso tempo le diverse forme di vita e i diversi interessi che dividevano i pastori dagli agricoltori — nomadi e in cerca di pascoli sempre nuovi i primi, sedentari e legati al possesso permanente della terra i secondi — non tardarono a far nascere tra loro prima la discordia e poi la guerra. Infine, per difendere se stessi e i loro campi dagli erramenti dei pastori e dai danneggiamenti provocati dalle loro mandrie, gli agricoltori si riunirono in villaggi retti da un'autorità comune. Queste prime, rudimentali forme di società politica diedero progressivamente origine alle arti, alle istituzioni pubbliche e a tutti i ritrovati della vita civile. Ma esse costituirono anche il luogo in cui nacque e sempre più si sviluppò l'ineguaglianza tra gli uomini, «questa copiosa fonte di tanti mali e, nello stesso tempo, di tanto bene» (ivi, p. 307).

Da quanto precede emerge chiaramente come le *Congetture* kantiane, ricostruendo ipoteticamente l'origine della storia, ripercorrono una linea di sviluppo assai simile a quella proposta trent'anni prima da Rousseau nel *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini* (1755). Tuttavia, malgrado queste convergenze, le conclusioni a cui perviene Kant sono opposte a quelle di Rousseau.

Quest'ultimo, dopo aver mostrato come le istituzioni civili fossero la causa dell'ineguaglianza tra gli uomini, aveva pronunciato un giudizio di condanna sull'intero processo di civilizzazione dell'umanità, almeno nella forma in cui esso era storicamente avvenuto. Kant invece — riprendendo una distinzione già affiorata nell'*Idea* — sostiene che il passaggio dalla natura alla civiltà è stato un male per l'individuo, ma un bene per la specie. Il fine naturale dell'individuo è

infatti la felicità personale: e tale obiettivo viene sicuramente realizzato meglio in una condizione in cui la natura soddisfa immediatamente e spontaneamente i bisogni degli uomini piuttosto che in uno stato civile in cui responsabilità, lavoro, discordia e disuguaglianza rendono la vita difficile. Ma per la specie, alla quale interessa non già il benessere del singolo, bensì il conseguimento dei fini razionali e culturali della storia, quei mali individuali diventano un prezioso strumento per indurre gli uomini alla competizione reciproca e al progresso collettivo. Nella prospettiva kantiana la condanna di Rousseau perde dunque ogni valore, poiché il criterio (individuale) della felicità è del tutto incomparabile con quello (generale) della cultura: «non si tratta più di chiedere se l'uomo ha perduto o guadagnato in questo mutamento, quando si ammette che il destino della sua specie non consiste in altro che nel procedere verso la perfezione» (ivi, p. 202). La subordinazione dell'individuo alla specie e il privilegiamento della cultura sulla felicità — che sarà ribadito qualche anno dopo nella *Critica del giudizio* del '90 — sono gli strumenti concettuali con cui Kant risponde nel 1786 a Rousseau, così come l'anno precedente aveva risposto a Herder. Ma replicando ai due autori che nella seconda metà del Settecento avevano mosso le critiche più radicali alla filosofia illuministica della storia Kant suturava, almeno momentaneamente, le ferite che essi avevano inferto alla fiducia settecentesca nella linearità e nella positività del progresso storico e si riconnetteva con la tradizione che essi avevano tentato di interrompere.

3. *Il soggetto della storia.* — La filosofia kantiana della storia presenta una forte valenza normativa. La realizzazione del diritto e della pace, nonché l'esplicazione perfetta delle disposizioni razionali, sono comandi incondizionati della ragione pratica universalmente legislatrice. Può essere che la natura corrotta dell'uomo, «legno storto» che è impossibile raddrizzare, impedisca di realizzare pienamente la costituzione perfetta; può darsi che la pace perpetua sia di fatto un'«idea impraticabile» che può valere solo come ideale normativo; può anche essere, di conseguenza, che il fine culturale della storia — la piena esplicazione della ragione — indichi un obiettivo al quale ci si può avvicinare solo asintoticamente senza conseguirlo mai nella sua pienezza. Ciononostante la ragione pura pratica continuerà a imporre come dovere la piena realizzazione del diritto, l'eliminazione della guerra e il perseguimento della cultura. In questo senso il soggetto della storia non può che essere lo stesso soggetto morale (noumenico) al quale soltanto la ragione si rivolge o, meglio, nel quale soltanto la ragione risiede.

Ma Kant non si accontenta di questa valenza normativa e ideale della storia. La sua affinità con la cultura lo induce ad assegnare alla filosofia della storia una funzione cognitiva, oltreché pratica. Si tratta per lui non soltanto di dire a che cosa la storia deve condurre e che cosa gli uomini devono fare a questo scopo, ma anche dove essa effettivamente va e che cosa gli uomini effettivamente fanno. In

altri termini, la storia non è soltanto un insieme di imperativi giuridici, politici e culturali, che non vanno al di là del piano ideale del «dover essere». Il processo storico è soprattutto un insieme di azioni e avvenimenti fenomenici che devono avere un significato complessivo nella fatticità del loro «essere». Ma perché ciò sia possibile occorre presupporre che la storia non sia soltanto il risultato delle azioni arbitrarie di singoli uomini, obbedienti a inclinazioni, opinioni e interessi diversi, poiché essa non sarebbe in questo caso che «un miscuglio di stoltezza, di infantile vanità, spesso anche di infantile malvagità e mania di distruzione» (ivi, p. 124). È invece necessario scoprire in essa un «disegno della natura, da cui si possa, da esseri che procedono senza un piano proprio, trarre ciononostante una storia che si svolga secondo un piano naturale determinato» (*ibidem*). Il soggetto della storia non può quindi essere costituito esclusivamente dal soggetto morale noumenico, che è depositario soltanto del dover essere, né dal soggetto empirico individuale, che è in balia di impulsi e interessi particolari; esso deve consistere piuttosto in una forza storica sovraperonale, che agisce coartando dolcemente gli individui, in modo che essi «promuovano quell'avanzamento che essi stessi ignorano e al quale, anche se lo conoscessero, non farebbero gran caso» (*ibidem*). A questa forza Kant dà ora il nome di Natura, per indicare come essa sia immanente allo stesso mondo storico e operi servendosi delle stesse forze inerenti alla costituzione psico-fisica dell'uomo; ora quello di Provvidenza, per esprimere la presenza in essa di un principio che garantisce l'ordine e la finalità del tutto.

Soltanto la Natura-Provvidenza può offrire una garanzia assoluta del fatto che la storia conseguirà realmente i suoi scopi: «Quando io dico che la natura *vuole* che questa o quella cosa avvenga, non voglio dire che essa imponga a noi il dovere di attuarla (ciò può solo fare la ragione sottratta a qualsiasi coazione), ma significa che essa lo fa, sia che noi lo vogliamo, sia che non lo vogliamo (*fata volentem ducunt, nolentem trabunt*) (ivi, p. 311). Non è difficile scorgere in queste parole l'adesione di Kant alla istanza illuministica di elaborare un sapere storico che fornisca una giustificazione teorica del concetto di progresso. A tal scopo occorre formulare una filosofia della storia che consentisse, in primo luogo, di ricondurre il molteplice storico a un'unità di significato e, in secondo luogo — qualora il progresso fosse inteso, come nel caso di Kant, non come semplice accumulazione di sapere, ma come progressivo avvicinamento a un *telos* finale — riconoscere l'esistenza nel mondo storico di una causalità finale che opera accanto alla, e al di sopra della, causalità puramente meccanica.

Il concetto di progresso implicava quindi il ricorso a due nozioni — quelle di totalità incondizionata e di fine — che nel quadro della filosofia trascendentale cadono al di fuori del sapere costitutivo, fondato sulla sintesi a priori del molteplice empirico dato. Kant si viene quindi a trovare di fronte a un'alternativa irriducibile: o insistere sul valore cognitivo del sapere storico, nonché sulla validità della sua teoria del progresso, e necessariamente ricadere in presupposti metafisici classici, riconoscendo la *reale* esistenza di una provvidenza che ordina il

tutto rispetto a un unico fine; oppure conferire alla propria interpretazione della storia e del progresso un valore esclusivamente regolativo, vuoi come ipotesi euristica per ritrovare un *possibile* «filo conduttore» della storia, vuoi come rappresentazione ideale intesa a corroborare, sul piano del «come se», l'imperativo giuridico-culturale della ragione.

L'intenzione di Kant è sicuramente quella di perseguire il secondo corno dell'alternativa. E per far questo egli dispone — o, negli ultimi scritti di filosofia della storia, disporrà — di due strumenti che rientrano pienamente nell'armamentario della filosofia trascendentale: da un lato le «idee» della ragione, discusse nella Dialettica della *Critica della ragion pura* (1781); dall'altro il concetto di finalità, elevato a principio trascendentale del giudizio riflettente nella *Critica del giudizio* (1790). Ricorrendo alla nozione di «idea» della ragione — in questo senso specifico e tecnico dev'essere inteso il termine che compare fin dal titolo dello scritto dell'84 — Kant può ricondurre la totalità dei fenomeni storici a un significato unitario, considerandoli come momenti di un unico processo che conduce alla piena esplicazione delle disposizioni razionali, senza per questo determinare questo significato come oggetto di conoscenza costitutiva, ma proponendolo piuttosto come criterio interpretativo «problematico». Applicando poi alla storia il principio che sta alla base del giudizio teleologico, egli può fornire un'interpretazione del processo storico nella quale la causalità meccanica che connette tutti i fenomeni (e quindi anche quelli storici) viene subordinata a una causalità finale che la dirige verso uno scopo ultimo, anche se tale rappresentazione, essendo possibile esclusivamente sul piano del giudizio riflettente e non su quello del giudizio determinante, non riveste un valore teoretico in senso stretto.

Più discutibile è invece il fatto che Kant abbia potuto realizzare adeguatamente siffatto proposito, e perfino che abbia saputo esservi pienamente fedele. Il primo punto — che, a causa del suo carattere estremamente tecnico, non può essere discusso in questa sede per ragioni di spazio — conduce il critico a interrogarsi sulla possibilità di trasferire adeguatamente all'ambito storico strumenti metodologici che, come le nozioni di idea e di finalità, erano stati originariamente pensati per il mondo della natura. La funzione sistematica dell'idea, ad esempio, cambia completamente di significato qualora venga applicata al regno della storia, dove ci si deve confrontare con l'elemento della libertà individuale, anziché al mondo naturale, nel quale vige il più rigoroso determinismo meccanico. Non a caso, per supplire a questa discrasia, Kant indulge, soprattutto nei primi scritti di filosofia della storia, a pericolose oscillazioni tra il riconoscimento di un elemento di libertà e indeterminazione nella storia e l'assimilazione dei processi storici a quelli naturali, con le inevitabili conseguenze deterministiche che ne derivano. Per quanto riguarda invece il secondo punto, Kant tende a obliterare talvolta — come nel passo sulla ineludibilità del volere della Natura, che è stato sopra citato — le sue riserve metodologiche sul carattere regolativo e non costitutivo del sapere storico:

tendenza che, ovviamente, si fa tanto più forte quanto più pressante diventa l'esigenza kantiana di fornire una garanzia — che per essere tale dev'essere non soltanto morale o regolativa, ma espressamente teoretica — dell'andamento progressivo della storia. Col che Kant conferma sicuramente la sua estrema affinità con la cultura illuministica, ma rivela pure il pericolo — da cui anche quella cultura non andò esente, e per le stesse ragioni — di più o meno aperte compromissioni con la tradizione metafisica e provvidenzialistica.

4. *La critica.* — In base a quanto precede si può dunque avanzare la tesi che Kant abbia fatto proprie le esigenze della filosofia illuministica della storia, riuscendo tuttavia solo in parte ad adattarle all'impianto categoriale del sistema critico. Questa tesi — a cui qui si può solo accennare, ma che ho esposta ed argomentata altrove (cfr. bibliografia) — è stata preparata da alcuni studi, tra i quali soprattutto quelli di Despland e di Galston, dai quali si può evincere l'orientamento generale della più recente ricerca, per la verità non molto diffusa, sul pensiero storico-filosofico di Kant. Per un verso la letteratura critica che si è recentemente occupata di questo problema ha ribadito la necessità di considerare la filosofia della storia di Kant non già isolatamente, ma in connessione con le altre parti del sistema. E ciò va inteso sia nel senso che essa è in stretto rapporto con altri momenti del pensiero kantiano, per esempio la morale e la religione oltreché, ovviamente, il diritto e la politica; sia nel senso che essa non può essere compresa se non alla luce degli strumenti metodologici che Kant aveva elaborato nelle tre *Critiche*. Per altro verso, i più accorti interpreti kantiani hanno preso, o stanno prendendo, coscienza del fatto che la filosofia della storia non nasce organicamente dall'interno del sistema trascendentale, ma è piuttosto il risultato di riflessioni condizionate da una ben determinata temperie culturale, che possono essere ricondotte al sistema soltanto per mezzo di un'operazione «sintetica». Le difficoltà concettuali intrinseche al tentativo kantiano di interpretare — se non proprio di fondare — la filosofia illuministica della storia in base alle categorie del pensiero trascendentale creano quindi alcuni seri problemi di congruenza categoriale, sia all'interno della stessa filosofia della storia, sia tra quest'ultima e il *corpus* critico. Per fare un esempio del primo caso basti pensare alla tensione esistente nel pensiero storico-filosofico kantiano tra causalità e finalità, tra libertà e necessità, tra soggetto individuale e soggetto collettivo (la specie) o soggetti impersonale (la Natura-Provvidenza), tra natura e storia. Come esempio del secondo caso si pensi invece alla difficoltà — messa in luce tra i primi da E. Troeltsch — di conciliare la realtà dell'elemento temporale che è essenziale a qualsiasi dimensione storica e il carattere puramente trascendentale del tempo della *Critica*, inteso come forma intuitiva pura, sempre identica a se stessa; oppure al contrasto — a cui si è già accennato — tra la polemica antimetafisica sostenuta da Kant in sede gnoseologica e la sua tendenza, di schietto sapore illuministico, a riconoscere alla causalità finale che opera nella storia non solo una valenza

epistemologicamente regolativa o moralmente normativa, ma anche la realtà di una oggettiva garanzia del progresso.

La più recente critica kantiana si attesta così su una posizione di equilibrio tra le due opposte tendenze che, in tempi diversi, erano state precedentemente predominanti. Ad iniziare dai primissimi anni del Novecento — quando fu finalmente riscoperta, dopo essere stata dimenticata per un secolo intero, soprattutto a causa del quasi esclusivo predominio delle concezioni storiche di matrice o hegeliana o positivistica — fino agli anni Cinquanta la riflessione kantiana sulla storia fu oggetto di interpretazioni che ne misero in luce, con maggiore o minore evidenza, le ambivalenze interne o le difficoltà di compattezza con il sistema, imputando l'una e l'altra cosa vuoi al carattere occasionale rivestito dalla maggior parte degli scritti storici-filosofici, vuoi soprattutto al pesante condizionamento della cultura illuministica. Malgrado le differenze interpretative e ideologiche, questi presupposti sono più o meno comuni a Karl Lamprecht, Fritz Medicus, Paul Menzer, Karl Vorländer, Victor Delbos e, in Italia, E. Paolo Lamanna. Una tendenza reattiva e del tutto opposta al riconoscimento di un Kant «minore» si sviluppa invece a partire dalla metà degli anni Cinquanta. La filosofia della storia di Kant viene ora letta alla luce della totale unitarietà e organicità, sia nei rapporti interni sia in relazione al sistema. In Italia l'abbrivio è dato da un libro di Renato Composto che significativamente si intitola *La quarta critica kantiana: le solide obiezioni sollevate da Dilthey*, per il quale nel sistema kantiano è assente una «critica della ragione storica», erano completamente dimenticate e anzi ribaltate nell'affermazione opposta. Ma su questa strada si incamminano anche, con maggiori o minori cautele, Antimo Negri, Pasquale Salvucci e perfino uno studioso di Kant attento e misurato come Pietro Chiodi. Percorsi analoghi, anche se spesso contrassegnati da più circostanziate analisi testuali, erano seguiti in Germania da interpreti di grande peso intellettuale come Gerhard Lehmann, Ludwig Landgrebe, Friedrich Kaulbach, Klaus Weyand e Manfred Riedel. Nella diversità delle interpretazioni specifiche, questi autori presentano infatti generalmente alcuni aspetti comuni.

In primo luogo essi privilegiano la valenza morale della filosofia della storia, subordinando completamente ad essa la componente politico-culturale, ridotta a momento preparatorio della finalità etica. In secondo luogo, proiettando — giustamente — sugli scritti storico-filosofici le illuminazioni contenute nella *Critica del giudizio*, essi risolvono tanto l'antinomia tra causalità e finalismo, subordinando la prima al secondo, quanto quella tra soggetto individuale e soggetto sovraperonale, leggendo il primo come «moralità» e il secondo come «natura» e recuperando quindi la convergenza tra i due elementi resa possibile dal giudizio riflettente. Ma il recupero del carattere unitario e critico della filosofia della storia di Kant ha avuto anche la conseguenza fisiologica di ridurre sensibilmente l'interesse per la sua connessione con la cultura illuministica. Nella maggior parte dei casi il rapporto con l'illuminismo è stato completamente

ignorato, mentre in pochi altri è stato ricondotto a termini generici e non riconosciuto — salvo qualche rara eccezione — nella specificità del condizionamento che le filosofie settecentesche della storia hanno avuto su Kant.

Ora si tratta dunque, come si diceva prima, di mediare queste due opposte tendenze, restituendo alla filosofia della storia l'importanza che essa riveste nel pensiero kantiano, senza per questo farne una «quarta critica». Sicuramente essa non è un aspetto centrale, né particolarmente originale, della riflessione di Kant: in essa è infatti innegabile la presenza non solo di interessi ed esigenze, ma anche di modelli concettuali derivati da una vecchia cultura che per alcuni aspetti era già entrata in crisi da molti anni. Questi *clichés* «tradizionali» Kant cerca di salvarli reinterprestandoli alla luce dei nuovissimi strumenti concettuali da lui stesso inventati durante la lunga elaborazione del pensiero critico. Data l'eterogeneità delle due componenti l'operazione riuscì forse solo parzialmente: e questa volta non già perché si versasse il vino nuovo nelle botti vecchie ma, al contrario, perché, benché le botti fossero nuove, era vecchio il vino. La sostanziale eterogeneità tra il provvidenzialismo progressistico che certo illuminismo non solo non eliminò, ma rinsaldò ulteriormente, e il programma gnoseologico, morale ed estetico del pensiero critico si doveva necessariamente sedimentare nelle molte ambivalenze e difficoltà concettuali delle quali è disseminata la filosofia della storia di Kant. Ma questo dispiace solamente a chi, troppo ingenuamente, ritiene che la grandezza di un filosofo consista nella monoliticità granitica del suo pensiero.

## Bibliografia

### a Traduzioni

La traduzione italiana degli scritti kantiani di filosofia della storia che più si avvicina alla completezza è la seguente:

I. KANT, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto* (trad. it. di G. Solari e G. Vidari, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu), Torino, UTET, 1965<sup>2</sup>.

Si possono utilmente consultare anche le seguenti traduzioni:

*Scritti di filosofia politica. «Per la pace perpetua» e altri scritti* (trad. di G. Solari e G. Vidari, a cura di D. Faucci), Firenze, La Nuova Italia, 1975<sup>2</sup>.

*Antologia di scritti politici* (a cura di G. Sasso), Bologna, Il Mulino, 1977.

*Lo stato di diritto* (a cura di N. Merker), Roma, Editori Riuniti, 1982.

*La pace, la ragione, la storia* (a cura di M. Albertini), Bologna, Il Mulino, 1985.

### b Monografie e articoli

K. LAMPRECHT, *Herder und Kant als Theoretiker der Geschichtswissenschaft*, «Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik», LXIX (1897), pp. 161-203.

F. MEDICUS, *Zu Kants Philosophie der Geschichte mit besonderer Beziehung auf K. Lamprecht*, «Kant-Studien», IV (1900), pp. 61-67.

- F. MEDICUS, *Kants Philosophie der Geschichte*, «Kant-Studien», VII (1902), pp. 1-22.
- V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1905.
- P. MENZER, *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*, Berlin, Reimer, 1911.
- K. VORLÄNDER, Introduzione a I. Kant, *Kleine Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, Leipzig, Meiner, 1913.
- E. P. LAMANNA, *Il fondamento morale della politica secondo Kant*, «La cultura filosofica», IX (1916), pp. 146-66.
- N. PETRUZZELLI, *Il problema della storia nell'idealismo moderno*, Napoli, Perrella, 1936 (3<sup>a</sup> ed. ampliata con il titolo *L'idealismo e la storia*, Brescia, Morcelliana, 1957, pp. 13-18).
- R. COMPOSTO, *La quarta critica kantiana*, Palermo, Palumbo, 1954.
- L. LANDGREBE, *Die Geschichte im Denken Kants*, «Studium generale», VII (1954), pp. 533-44.
- E. L. FACKENHEIM, *Kant's Concept of History*, «Kant-Studien», XLVIII (1956-57), pp. 381-98.
- D. PASINI, *La concezione della storia e dello Stato in Kant e in Herder*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1955, pp. 466-85.
- G. LEHMANN, *System und Geschichte in Kants Philosophie*, «Il pensiero», III (1958), pp. 14-34.
- A. NEGRI, *L'etica kantiana e la storia*, Firenze, La Nuova Italia, 1961.
- T. RUYSSSEN, *La philosophie de l'histoire selon Kant*, «Annales de la philosophie pratique», IV (1962), pp. 33-51.
- P. SALVUCCI, *L'uomo di Kant*, Urbino, Argalia, 1963.
- K. WEYAND, *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, Köln, Kölner Universitätsverlag, 1964.
- F. KAULBACH, *Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant*, «Kant-Studien», LXVI (1975), pp. 65-84.
- P. CHIODI, *La filosofia kantiana della storia*, «Rivista di filosofia», LVIII (1967), pp. 263-87.
- M. RIEDEL, *Geschichtstheologie, Geschichtsideologie, Geschichtsphilosophie Untersuchungen zum Ursprung und Systematik einer kritischen Theorie der Geschichte bei Kant*, «Philosophische Perspektiven», V (1973), pp. 200-26.
- A. PHILONENKO, *L'idée de progrès chez Kant*, «Revue de métaphysique et de morale», LXXIX (1974), pp. 433-55.
- M. DESPLAND, *Kant on History and Religion*, Montreal and London, Mc Gill-Queens University, 1973.
- W. GALSTON, *Kant and the Problem of History*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1975.
- M. MORI, *Studi sulla filosofia kantiana della storia*, «Rivista di filosofia», LXX (1979), pp. 115-46 ( rassegna bibliografica).
- Y. YOVEL, *Kant and Philosophy of History*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1980.
- C. LANGER, *Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, cap. I, pp. 11-54.
- M. MORI, *Illuminismo e criticismo nella filosofia della storia di Kant*, «Studi settecenteschi», (1989), in corso di stampa.