



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

ARCHIVIO ISTITUZIONALE
DELLA RICERCA

Alma Mater Studiorum Università di Bologna
Archivio istituzionale della ricerca

Kant e il dominio: un paradosso?

This is the final peer-reviewed author's accepted manuscript (postprint) of the following publication:

Published Version:

Kant e il dominio: un paradosso? / Marina Lalatta Costerbosa. - In: RIVISTA DI FILOSOFIA DEL DIRITTO. - ISSN 2280-482X. - ELETTRONICO. - 10:1(2021), pp. 93-110. [10.4477/100639]

Availability:

This version is available at: <https://hdl.handle.net/11585/821958> since: 2021-06-14

Published:

DOI: <http://doi.org/10.4477/100639>

Terms of use:

Some rights reserved. The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>).
When citing, please refer to the published version.

(Article begins on next page)

This is the final peer-reviewed accepted manuscript of:

Marina Lalatta Costerbosa, Kant e il dominio: un paradosso?, in Rivista di filosofia del diritto X, 1/2021, pp. 91-108.

The final published version is available online at:

<https://dx.doi.org/10.4477/100639>

Rights / License:

The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>)

When citing, please refer to the published version.

Kant e il dominio: un paradosso?

Marina Lalatta Costerbosa

Ho sempre cura di mettere in rilievo la tensione tra filosofia e politica, e cioè tra l'uomo in quanto essere che filosofa, e l'uomo in quanto essere che agisce [...] È così che la maggioranza dei filosofi prova una sorta di ostilità nei confronti della politica, a parte qualche eccezione. Kant è un'eccezione.

Hannah Arendt, *Was Bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, 1965.

Kant and the Domination: A Paradox?

This essay focuses on Kant's concept of domination, analysing the tension between law and nature, freedom and happiness, the criticism about the right of resistance and the protection of subjective rights. The paper is based on an unusual premise: Kant's political and legal writings have a deep connection with Kant's essays on philosophy of history. In this perspective, it recognizes an inner dynamic of human agency and social coexistence which can be defined as paradoxical only in its appearance.

Keywords: Kant, Political Domination, Freedom, Autonomy Peace, Rights, Right to Resistance

1. Un universalismo “coi piedi per terra”

Kant è il filosofo dell'autonomia, della dignità umana universale. Il terreno del suo discorso consegnato alle grandi opere critiche degli anni Ottanta è ideale, nel senso di svilupparsi in chiave prescrittiva e normativa. Ciò non gli impedi di riflettere con rigore sul mondo della storia (del «fenomeno») e di offrire una sua comprensione del reale. Parlare di autonomia con riferimento a Kant impone dunque una limpida distinzione dei piani del discorso.

Kant è il teorico dell'autonomia trascendentale, non dell'autonomia come libera scelta tra molteplici possibilità contingenti. Non è il teorico di un concetto quantitativo di autonomia, in base al quale essa crescerebbe all'aumentare delle opzioni della scelta, diminuirebbe al loro calare. A dover essere riconosciuta è la portata ontologica e morale dell'autonomia come principio dell'agire. Come è stato più volte evidenziato, tra gli altri da Habermas (2001), o si onora l'autonomia oppure la si nega, non la si può rispettare “un po'”, in parte, quasi fosse un bene bilanciabile con altri e come altri. Dire autonomia per Kant implica riconoscere che scelta può esservi e che a contare è il modo del suo dispiegarsi, un

modo che deve tendere il più possibile all'incondizionata indipendenza. Ciascuno deve essere trattato nel rispetto della propria dignità, la quale a sua volta corrisponde alla capacità di moralità, di autonomia, all'autolegislazione in senso trascendentale. «L'autonomia è pertanto il fondamento della dignità della natura umana e di ogni natura razionale» (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 436): «[c]iò che costituisce la condizione nella quale soltanto qualcosa può essere fine in se stesso non ha solo un valore relativo, cioè un prezzo, ma un valore intrinseco, cioè dignità» (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 435), e come tale deve essere trattato: mai come semplice mezzo, sempre anche come fine in sé.

Il concetto filosofico di dignità umana ottiene così, a differenza che nelle epoche precedenti, un valore assoluto: la persona umana non può essere più o meno degna di rispetto. La dignità in questo caso specifico non è un valore soggettivo o incrementale; aspetto sul quale insiste a lungo anche Dworkin (1993 e 2013). La dignità, ricondotta all'autonomia, non è più, come in età premoderna, una questione di rango aristocratico o di *status* cetuale; essa inerisce all'essere umano come tale. L'essere *moralfähig*, il suo essere, normativamente, autonomo e legislatore, pone l'uomo al di sopra di ogni «prezzo di mercato» (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 434). Su tale sfondo, s'intende "libero" il proponimento di un individuo "liberatosi" da ogni influenza, proveniente da qualsivoglia autorità esterna come anche interna, cioè dalle varie espressioni concrete delle preferenze e delle inclinazioni (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 440). A questo riscatto ideale dalla condizione soggettiva particolare corrisponde - fuori dal lessico kantiano - indipendenza critica e piena capacità deliberativa volta all'azione.

Questa idea della soggettività si lega necessariamente a un certo ideale di comunità politica, ha bisogno per manifestarsi di uno spazio esterno d'azione che vincoli al reciproco rispetto delle autonomie.

Coerentemente con lo sfondo filosofico morale del suo pensiero, Immanuel Kant è dunque anche il teorico della repubblica come ideale politico e dei diritti morali inviolabili dell'uomo, della pace contro la guerra; che è «distruggitrice di tutto il bene» (*Der Streit der Fakultäten*, 91), «il più grande ostacolo della moralità» (*Der Streit der Fakultäten*, 93), ciò che «la ragione dal trono della suprema potenza morale legislatrice condanna in modo assoluto» (*Zum ewigen Frieden*, 356). Se si rileggono in sequenza tutti gli scritti di filosofia pratica, dal saggio sull'Illuminismo a *La metafisica dei costumi*, quasi quindici anni di pubblicazioni ininterrotte, non si possono non notare due valori su tutti ricorrenti e portanti, insieme sintesi dell'ideale kantiano di giustizia politica, nervatura del pathos presente nell'intera argomentazione, i valori della libertà e della pace.

L'universalismo morale è l'orizzonte teorico kantiano, suo lo sguardo da nessun luogo come prospettiva dalla quale giudicare moralmente le condotte d'azione, come criterio per distinguere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato: giusta è la pace nella libertà.

Con Kant non si può non fare i conti ogni qual volta si tratti filosoficamente dell'agire umano; è nel suo solco che più spesso ci si pone, salvo poi criticarlo, non di rado caricaturizzandone le idee e piegandole al più gretto e disumano (nonché implausibile) rigorismo. Come le volte in cui si afferma che nella sua opera si condannerebbe ogni singola bugia come immorale e inaccettabile senza condizioni; o quelle in cui si sostiene che egli negherebbe autonomia, e quindi

dignità, alle persone affette da demenza, come se il suo discorso fosse empirico e non trascendentale. O ancora quelle in cui si tenta di bollarlo come antidemocratico perché non riconduce *sic et simpliciter* l'ideale della repubblica alla democrazia come forma di governo dei molti, descrittivamente intesa.

In queste pagine cercheremo di presentare un volto forse non del tutto scontato della riflessione kantiana. Non vorremmo solo ricostruire la concezione del potere; o meglio, vorremmo farlo, ponendola però in connessione con un tratto talvolta trascurato in questo contesto di discorso. Quanto tenteremo di mettere a valore nella nostra lettura della teoria politica e giuridica di Kant è il suo non dispiegarsi solo su un piano controfattuale; egli non è un teorico dell'utopia, né un pensatore che sottovaluti, o addirittura disprezzi, la realtà storica dell'uomo e della civiltà (lo rammentava Arendt nel breve passaggio della bella intervista, riportato qui in esergo). La pretesa normativa e ideale della sua teoria è legata a doppio filo con una concezione della natura umana fenomenica e con una rappresentazione determinata dell'andamento degli accadimenti storici. In Kant questi due momenti s'intrecciano in modo controintuitivo, ma virtuoso, rinviano l'uno all'altro in uno sviluppo che a distanza e sul lungo periodo appare progressivo. Kant è del resto il filosofo del pensiero largo, uno di quelli che non hanno paura di andare a fondo per coerenza di ragionamento, che sanno guardare in faccia anche agli snodi più scomodi di esso, con piena e dichiarata consapevolezza; la storia e gli egoismi umani sono senz'altro uno di questi.

2. Il “paradosso” del dominio

L'uomo è per sua costituzione capace di libertà, ma sempre per natura tende a respingerne la guida, preferendo condotte che rivelano l'adozione di massime di comportamento egoistiche, volte al perseguimento della felicità personale. Questa debolezza, questo limite, questa inclinazione di per sé negativa, si trasforma tuttavia in un vantaggio, diventa il movente di un'organizzazione virtuosa della prassi umana. Essa induce ogni uomo (in quanto essere intelligente) a ricercare un accordo con gli altri uomini per garantirsi il proprio rispetto, spinge a uno scambio sul terreno del riconoscimento reciproco degli arbitrii (ciascuno per sé sovrano), al fine di garantirsi libertà, di neutralizzare scontri e conflitti che sempre di nuovo altrimenti si produrrebbero. Questo reciproco contenimento, condizione esterna di possibilità della personale autonoma creatività, determina nel tempo un effetto positivo sulla storia e nel mondo, assicura un progresso lento, non sempre percepibile, eppure, visto a distanza, continuo verso il meglio, verso la riduzione della violenza nelle vicende umane.

Nelle prossime pagine cercheremo di far emergere proprio questo carattere apparentemente paradossale della prassi umana, in quanto fulcro teorico della concezione kantiana del dominio politico.

L'inclinazione a prevaricare, a dominare sull'altro e sulle cose del mondo, per incrementare il proprio benessere, la propria soddisfazione o felicità, diviene “astutamente” e inconsapevolmente innesco per la costituzione di una forma del dominio che crei lo spazio esterno adeguato al manifestarsi della libertà. Paradossalmente la volontà di dominio conduce, malgrado tutto, alla volontà di giustizia: quanto più gli uomini sono egoisti tanto più avranno bisogno di tutelarsi

gli uni dalle ingerenze e prevaricazioni degli altri. Esito del dispiegarsi di tale dinamica è la costruzione di un ordine giuridico che assicuri la coesistenza pacifica degli arbitrii. Non è la buona volontà o l'altruismo a condurre a una forma di coesistenza ordinata tra cittadini; al contrario, è la volontà di dominio a rendere necessario un potere, un dominio legittimo, teso ad assicurare opportunità di libertà a uomini costretti dalla natura a entrare in relazione tra loro.

3. La costruzione sociale della libertà

Uno dei temi di maggiore complessità degli scritti politici e giuridici di Kant riguarda, come abbiamo anticipato, la questione del dominio e della sua fisionomia all'apparenza paradossale. Per ricostruire questo momento della riflessione può essere utile muovere dal saggio del 1784, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, nel quale leggiamo, non senza un certo sconcerto, che per Kant «l'uomo è un animale che quando vive tra gli altri della sua specie ha bisogno di un padrone [Herrn]» (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, 23). «Egli ha bisogno quindi di un padrone – continua - che sottometta a sé la sua volontà e lo costringa a obbedire a una volontà valida universalmente, sotto la quale ciascuno possa essere libero» (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, 23).

L'uomo per Kant può essere libero, questa è la sua natura. Tuttavia se si trova a convivere con altri uomini, per poter essere libero, ha bisogno di qualcuno che ne soggioghi la volontà, lo costringa a quella ubbidienza che sola può consentire all'insieme degli uomini di provare a essere autonomi. Il dominio sotto un padrone diventa la condizione di possibilità della libertà nella convivenza. Siamo di fronte al paradosso secondo il quale la libertà è attraverso l'ubbidienza. Si tratta di un paradosso però solo apparente. Lo segnala lo stesso Kant che pone retoricamente una domanda, decisiva per il nostro discorso: «Da dove egli prenderà però questo padrone?» (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, 23). La soluzione di tale quesito è ciò che tenteremo ora di interpretare perché assorbe in sé l'intera questione del dominio in Kant.

«Da nessun'altra parte – questa la risposta all'interrogativo – che dalla specie umana. Ma questo [padrone] è a sua volta appunto un animale che ha bisogno di un padrone» (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, 23). Si tratti di una persona o di più persone, «ciascuna di loro abuserà sempre della propria libertà, se non avrà sopra di sé qualcuno che eserciti potere su di lei secondo le leggi» (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, 23). Non può darsi fiducia nei confronti dell'arbitrio né dell'uno, né dei pochi, né dei molti; l'arbitrio tende a deviare, se lasciato a se stesso. Indispensabile è dirigere l'attenzione sulla forma in cui tale potere si esercita (*Zum ewigen Frieden*, 352): la forma costituisce la condizione di possibilità del governare secondo giustizia. «Il capo supremo deve essere però giusto *per se stesso* e tuttavia un *essere umano*. Questo compito è quindi il più difficile di tutti; e assolverlo in modo perfetto è impossibile: con un legno così storto, come quello di cui è fatto l'uomo, niente può esser costruito di interamente diritto» (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, 23).

Il genere umano è tuttavia in costante progresso verso il meglio. Non perché vi sia un disegno escatologico superiore che tutto imperiosamente dirige. Esso

tende al meglio piuttosto per natura (vista sotto il profilo della sua finalità immanente), per quella sorta di trucco, per quell'astuzia della ragione che trasforma un difetto, un limite, un'imperfezione, in una risorsa¹. Si avverte qui il riecheggiare sempre più nitido della lezione mandevilliana: Kant è persuaso dall'idea che quella debolezza si capovolga in una risorsa, grazie alla quale riesce ad attivarsi un movimento virtuoso, graduale rischiaramento dell'opacità e della brutalità del tempo passato. Contro coloro che con Moses Mendelssohn interpretavano la sequenza delle umane vicende come un vano sforzo, una mera illusione di miglioramento, come un movimento perlopiù sul posto, un annaspere nella stessa acqua, un «masso di Sisifo» (*Über den Gemeinspruch*, 307), Kant si dichiara convinto del carattere inarrestabile del verso positivo dell'andamento della storia; magari non sempre evidente, magari non sempre lineare, magari talvolta segnato da provvisorie interruzioni, perlopiù favorito persino dal movente del «reciproco tornaconto», dagli interessi economici: perché la «nobile pace» trova un alleato nel «*potere del denaro*» (*Zum ewigen Frieden*, 368).

Nessuna ingenuità o futile rappresentazione di rosee previsioni. «L'essere umano ha un'inclinazione ad *associarsi*: poiché – scrive ancora Kant – in tale condizione si sente maggiormente un essere umano, rispetto cioè allo sviluppo delle sue doti naturali. Tuttavia egli ha anche una grande tendenza a *svincolarsi* (isolarsi): poiché possiede dentro di sé al contempo l'insocievole proprietà di voler dirigere tutto a modo proprio, quindi si aspetta resistenza da ogni parte, e sa da sé che è costretto per parte sua a resistere agli altri. Questa resistenza è ora ciò che risveglia tutte le energie dell'uomo, lo induce a superare la propria tendenza alla pigrizia e, spinto dalla brama di onori, di dominio o di ricchezza, a procurarsi una posizione tra i suoi consoci, che egli non può certo *sostenere*, ma alla quale non può neppure *rinunciare*. È così che si compiono i primi veri passi dalla barbarie alla cultura» (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, 21, ma anche 29, 30; *Der Streit der Facultäten*, 83). Questo corso delle cose compreso nelle sue dinamiche interne si mostra *prima facie* paradossale; lo ammette lo stesso Kant in *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* In questo secondo saggio sempre del 1784, Kant osserva in conclusione che nel corso delle cose umane «considerato in grande, quasi tutto vi è di paradossale» (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 41). Troppa libertà civile, in tempi acerbi per riceverla, si trasforma nel suo contrario.

La libertà è innanzitutto un processo di liberazione dallo stato di minorità, di ignoranza, di ottusità. La corazza si deve prima formare per poi consentire all'individuo di navigare in mare aperto senza affondare, senza deformarsi o senza crescere attorno a uno scheletro troppo fragile, le cui ossa non hanno avuto il tempo di generare quella densità costitutiva che sola può conferirgli robustezza. Occorre tempo, «coraggio», bisogna vincere «la pigrizia e la viltà» (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 35). «Quando dunque la natura ha sviluppato sotto questa dura scorza il germe di cui essa si prende cura nel modo più tenero, ovvero la tendenza e la vocazione al libero *pensiero*: allora questo retroagisce sul modo di sentire del popolo (grazie al quale esso diviene a poco a poco sempre più

¹ Cfr. *Zum ewigen Frieden*, 366-367. Per l'intero saggio le traduzioni delle citazioni tratte dai testi kantiani sono nostre. La tesi secondo cui l'analisi della filosofia kantiana della storia costituisce un presupposto non eludibile ai fini della comprensione degli scritti kantiani sul diritto e la politica è argomentata in Burgio 2000, pp. 21-76.

capace della *libertà di agire*) e infine anche persino sui principi del *governo*, che trova salutare per se stesso trattare l'essere umano, il quale ora è *più che macchina*, secondo la sua dignità» (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 41-42).

Questo progredire incontra tuttavia nella guerra l'ostacolo più violento e insidioso. La guerra per Kant deve essere resa «anzitutto sempre più umana, poi sempre più rara, infine come guerra di aggressione» (*Der Streit der Facultäten*, 93) deve svanire, sino a pervenire, idealmente, a «una costituzione *cosmopolitica*», «non sotto un unico sovrano», perché ciò sarebbe massimamente pericoloso, rischiando di lasciare spazio al «più terribile dispotismo», bensì alla «condizione giuridica della *federazione* secondo un *diritto internazionale* stabilito in comune»². Si tratta dell'istituzione di un *foedus pacificum* che ponga fine «a tutte le guerre per sempre» (*Zum ewigen Frieden*, 356), che fondi un diritto cosmopolitico, perché possano cessare le forme più crudeli di schiavitù e di sfruttamento imputabili agli Stati europei, la cui condotta ai danni di terre repute «terre di nessuno, poiché essi non considerarono per niente i nativi», lascia «inorriditi» (*Zum ewigen Frieden*, 358).

4. Un uomo in mare

Per intendere meglio la tensione immanente verso l'ideale della pace finale, e non banalizzare il ruolo del dominio nel suo rapporto con la libertà dell'uomo, bisogna riferirsi almeno per un momento a *La religione entro i limiti della sola ragione*. In alcune delle pagine più importanti sul tema del male morale, Kant precisa che «[l]a proposizione: l'essere umano è *cattivo* [...] non può voler dire altro che questo: egli è consapevole della legge morale e tuttavia ha accettato di allontanarsi (a volte) da essa nella sua massima» (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 32). L'uomo nel suo rapporto con gli altri uomini ha bisogno di essere vincolato da un tessuto di norme che ne contengano e circoscrivano le massime, scelte nell'azione, altrimenti è soggetto a cedere alle inclinazioni, alle tentazioni, ai molteplici condizionamenti che la realtà fattuale gli pone dinanzi o gli prospetta nell'immaginario personale: un po' come fosse in balia dei flutti. L'uomo è capace di grandezza, di libertà, ma al tempo stesso è immediatamente soggetto all'inclinazione, tende a deviare. Tale tendenza gli inerisce, così come gli inerisce la capacità di libertà: assecondare la prima o seguire la seconda sono entrambe condotte d'azione imputabili; per entrambe l'uomo è individualmente responsabile, può e deve risponderne, perché non si tratta di una necessità naturale, deterministica e sovraordinata all'esercizio dell'arbitrio, ma di scelta.

Affermare che l'essere umano è cattivo per natura «significa che ciò vale per lui considerato dal punto di vista della specie: non come se tale qualità potesse derivare dal concetto della specie umana (dal concetto di uomo in generale), (perché altrimenti sarebbe necessaria)»; infatti la tendenza al male può essere intesa «come soggettivamente necessaria in ognuno, anche nell'uomo migliore. Ma siccome ora questa tendenza deve essere considerata essa stessa come

²*Über den Gemeinspruch*, 310-311. Sul tema rinviamo almeno alla raccolta postuma degli scritti di Giuliano Marini 2007.

moralmente cattiva, non come disposizione naturale, ma come qualcosa che possa essere imputato all'uomo, deve consistere quindi in massime dell'arbitrio contrarie alla legge» (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 32).

L'intenzionalità, la *Gesinnung*, è il luogo dell'interiorità rilevante per il giudizio morale, scrutando il quale si potrebbe avere conferma della purezza morale di una condotta d'azione. La possibilità della deliberazione intenzionale è dunque una cosa sola con la possibilità della moralità. La tendenza al male non va in altre parole generalizzata prestando il fianco alla tesi deterministica sul terreno morale, eppure rappresenta «un male radicale e innato nella natura umana (cionondimeno procurato a noi da noi stessi)» (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 32; secondo corsivo nostro).

Da questa rappresentazione della natura umana, si comprende agevolmente perché vi sia bisogno di un padrone affinché si diano le condizioni esterne di possibilità della libertà, perché la convivenza tra gli uomini riesca via via ad approssimarsi alla giustizia. L'uomo non è un legno dritto, ma storto: il movimento che da esso si origina ha natura anfibia. Non vi è in lui originariamente malvagità, ma ragione, eppure, nella prassi, sempre di nuovo produce da se stesso anche il male, ne è egli stesso la radice. Non ne ha in sé la radice, ma ne è di fatto la radice.

Il desiderio di essere in pace con se stessi, il piacere della contentezza di sé, non viene frustrato da questa deriva verso il male, poiché non è tale aspirazione la causa dell'agire retto, così come la cattiveria non è la causa del comportamento immorale (*Über den Gemeinspruch*, 283). Nessuno vuole vivere in compagnia di un assassino - ricordava Hannah Arendt (2003) -, ma non nel senso che questo sarebbe il motivo per non divenire un assassino; piuttosto, il disagio di quella brutta compagnia è lo scotto che si paga col cedere al male. Tutto si gioca nella scelta, resta in definitiva imputabile all'uomo il proprio comportamento e la sua conseguente moralità o immoralità, la relativa contentezza o vergogna di sé. L'onnipresente tendenza a deviare dalla massima del dovere per il dovere, dal dovere fine a se stesso, da ciò che è di per sé dovuto, è un fatto, di cui vi è continua testimonianza. Da questo fatto, soggettivamente, si può cercare di emanciparsi, accettando di seguire la legge morale che la ragione che è nell'uomo indica; intersoggettivamente, si può farlo accettando un ordine giuridico e politico che preveda la sottomissione a un padrone, a un padrone che assuma per sé una certa forma e non un'altra. In questa sfida, nella buona riuscita di questa connessione esterna degli arbitrii sotto un dominio politico legale, si gioca la possibilità per l'uomo di essere pienamente se stesso, il riconoscimento reale della sua dignità.

5. Il valore del diritto pubblico, anche per dei diavoli

Si comprende così la necessità pratica del diritto, del coordinamento degli arbitrii. Nel paragrafo B dell'*Introduzione alla dottrina del diritto* di *La metafisica dei costumi*, l'opera di sintesi della sua dottrina pratica, pubblicata quasi alla fine della sua vita, Kant può affermare che «il diritto è, dunque, l'insieme delle condizioni per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può coesistere con l'arbitrio di

un altro secondo una legge universale della libertà» (*Die Metaphysik der Sitten*, 230).

In questa famosa definizione, Kant esibisce la convinzione, in precedenza già più volte espressa, secondo la quale nella comune convivenza la possibilità della libertà di un individuo dipende dal fatto che si riesca a trovare un accordo razionale tra i singoli, ovvero che ciascuno accetti reciprocamente di sottostare al dominio di un'istanza superiore che coordini le manifestazioni delle libertà individuali, non secondo il privilegio, ma secondo una legge generale che «si concili con la pubblicità» (*Zum ewigen Frieden*, 381). Per questo motivo, costituirsi in società civile «è dovere [Pflicht]» (*Der Streit der Facultäten*, 91), è un dovere morale affrancarsi da quello che, nel lessico della tradizione contrattualistica, viene definito “stato di natura”: «si dovrebbe uscire dallo stato di natura in cui ciascuno fa di testa propria e così unirsi con tutti gli altri (con i quali non si può evitare di interagire)»³. Le leggi dovrebbero darsi – sintetizza Kant in una lettera allo scrittore pietista Heinrich Jung-Stilling - sotto il profilo della «quantità», come se uno decidesse liberamente per tutti e tutti per ciascuno; sotto il profilo della «qualità della sanzione», devono avere di mira non la felicità, ma la libertà individuale; sotto il profilo della «relazione delle azioni» devono essere sottoposte alle norme coercitive, che non riguardano il cittadino con se stesso o con Dio, ma in rapporto agli altri concittadini, ovvero guardano solo alle azioni esterne; sotto il profilo della «modalità delle leggi», la libertà è compatibile non con leggi coercitive arbitrarie, bensì solo con quelle necessarie alla coesistenza civile (*Briefwechsel*, 368). La libertà come valore rappresenta la giustificazione razionale pratica dell'ordine giuridico-statuale. Kant ci consegna così una narrazione contrattualistica che vale come modello normativo, come criterio per giudicare la bontà o meno delle costituzioni politiche e per indicare la rotta che il sovrano dovrebbe tenere per corrispondere al proprio scopo.

Il dominio politico descritto non ricostruisce l'esistente nella sua fattualità, ma il possibile nella sua razionalità; vale «non come fatto [*Factum*] [...], bensì solo come criterio razionale [*Vernunftprincip*] di giudizio di ogni costituzione giuridica pubblica in generale» (*Über den Gemeinspruch*, 302). Ha come suo fine la realizzazione del «diritto naturale degli esseri umani» (*Briefwechsel*, 368). È un'idea regolativa della ragione che consegna al sovrano una prescrizione generalissima: per essere legittimo egli deve legiferare *come se* quelle leggi fossero state scelte dai cittadini stessi; deve poter essere possibile razionalmente immaginare il loro consenso. Il consenso evocato è puramente astratto e razionale, non dipende in altri termini dalle buone intenzioni particolari, non richiede che gli uomini siano retti e altruisti, anzi, esso deve poter essere possibile anche per individui autocentrati, insocievoli (quali poi in verità per Kant sempre anche sono). Questa argomentazione viene assunta nel modo più rigoroso e cristallino, tanto che confluirà nell'espressione kantiana quasi provocatoria secondo la quale anche un popolo di diavoli può riunirsi in Stato, posto che siano provvisti di intelletto (*Zum ewigen Frieden*, 366).

Il contratto originario (*pactum sociale*) istitutivo della comunità politica corrisponde all'alienazione di ogni libertà esterna da parte di tutti gli individui nel

³ *Die Metaphysik der Sitten*, 312. La letteratura critica sul pensiero politico di Kant è ovviamente sterminata, ci limitiamo a ricordare Kersting 1993 e Höffe 1983.

popolo, i quali la recuperano subito in quanto membri dello Stato per questa via sorto (*Die Metaphysik der Sitten*, 315). Con esso ad attuarsi è contestualmente la compatibilità degli interessi particolaristici conflittuali, la risoluzione della discordia e dell'opposizione tra arbitrii antagonisti, quasi non esistesse tra loro tensione e non vi fossero in foro interno intenzioni egoistiche. Esso rappresenta l'unione delle volontà private di un popolo in una comune volontà pubblica, non come fatto, che peraltro sarebbe impossibile, né come pretesa, che sarebbe assurda, poiché sottintenderebbe che per ritenersi membri di uno Stato si dovrebbe avere conferma dell'evento storico fondativo secondo fonti documentali scritte, o perlomeno tramandate oralmente in modo attendibile. Il contratto «è al contrario una *mera idea* della ragione che però ha la sua indubitabile realtà (pratica)» (*Über den Gemeinspruch*, 297) ossia validità normativa. La sua realtà si manifesta nel «vincolare ogni legislatore a emanare le sue leggi come se potessero scaturire dalla volontà comune di un intero popolo, e considerare ogni suddito, in quanto vuole essere cittadino, come se avesse acconsentito a una tale volontà» (*Über den Gemeinspruch*, 297). Corretto è parlare allora di un governare «*repubblicano* (non democratico), cioè di trattare il popolo secondo principi conformi allo spirito delle leggi di libertà (come un popolo con *matura ragione* prescriverebbe a se stesso)» (*Der Streit der Facultäten*, 91, corsivo nostro).

Il principio di legittimità del dominio o del potere politico risiede precisamente in questo vincolo normativo: nella riflessività razionalmente possibile tra volontà generale e volontà particolari. Se fosse irrazionale il consenso di ciascun privato alla legge pubblica, questa legge non dovrebbe essere ritenuta legittima, se – a prescindere da ciò che accade di fatto – fosse razionale giudicare possibile tale approvazione, allora la legge pubblica dovrebbe essere reputata valida. «Se tuttavia è *anche solo possibile* che un popolo vi acconsenta, allora è dovere tenere per giusta la legge: considerato anche che il popolo al momento si trovi in una tale condizione o in uno stato d'animo che, se venisse su ciò interpellato, con ogni probabilità negherebbe il proprio assenso» (*Über den Gemeinspruch*, 297). A profilarsi è in definitiva quel fondamentale test di universalizzabilità che nel corso dei secoli avrebbe subito trasformazioni e riformulazioni anche significative, ma che, nello scenario teorico universalista, sempre sarebbe rimasto un ineludibile punto di riferimento⁴.

Una costituzione giusta, cioè repubblicana, rappresenta inoltre la via per approssimarsi al fine ultimo della pace, al superamento della logica della mera forza, della violenza senza diritto, della guerra; infatti, «[s]e (come in questa costituzione non può altrimenti) viene richiesto l'assenso dei cittadini per decidere se la guerra debba esserci oppure no, allora, poiché essi dovrebbero caricare su loro stessi tutti i tormenti della guerra, non vi è nulla di più naturale [...] nell'essere assai dubbiosi nel cominciare un gioco così brutto: mentre in una costituzione in cui il suddito non è cittadino, la quale dunque non è repubblicana, ciò è la cosa più certa del mondo, perché il sovrano non è membro dello Stato, bensì proprietario» (*Zum ewigen Frieden*, 351; inoltre *Der Streit der Facultäten*, 84-85).

⁴ Versioni diverse della pretesa di universalizzabilità ragionevole e razionale le incontriamo in John Rawls con la posizione originaria, Ronald Dworkin con la figura del giudice Ercole, Alan Gewirth con il *Principle of Generic Consistency*, Jürgen Habermas con il principio di discorso. Sul tema rinviamo a Wimmer 1980; Korsgaard 1996; O'Neill 2015.

L'ideale della repubblica ci riporta però immediatamente di nuovo alla questione del dominio, perché dirimente per Kant è non solo che il sovrano sia espressione della comune volontà generale, che rappresenta l'insieme delle volontà particolari razionali, ma anche il modo in cui tale potere si esercita, ovvero, nel rispetto della divisione dei poteri e con l'obiettivo della massima rappresentatività possibile (*Zum ewigen Frieden*, 351-353).

6. Il dominio politico come strumento per la libertà

Da quanto sin qui detto si comprende come la questione del dominio si ponga sul terreno dei *mezzi*, degli strumenti storici adatti al perseguimento dei *fini*, dell'ideale normativo della libertà e della pace. «[I]l meccanismo della natura mediante inclinazioni egoistiche, che come è naturale si contrastano tra loro anche esteriormente, può essere usato dalla ragione come un mezzo, per fare spazio alla prescrizione del diritto e con ciò anche, per quanto dipende dallo Stato stesso, per perseguire e assicurare la pace sia interna sia esterna» (*Zum ewigen Frieden*, 366). Nessuna *reductio* a Hobbes o a qualsivoglia concezione realistica del potere può dunque conciliarsi con i testi politici e giuridici di Kant.

La scelta di Kant di porre l'espressione «Contro Hobbes» a sottotitolo del primo capitolo di *Sopra il detto comune: "Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica"* va presa sul serio. Come precisa Kant esplicitamente poco più avanti, secondo Hobbes «il sovrano non è affatto legato al popolo per contratto e non può arrecare ingiustizia [*Unrecht*] al cittadino (egli può disporre su di lui come vuole)»⁵. E su questo la distanza tra i due è massima. La differenza saliente non sta nel riconoscere o meno un diritto di ribellione al cittadino, danneggiato dal governare ingiusto. La distanza tra i filosofi sta piuttosto nel fatto che il criterio di giudizio sul giusto e sull'ingiusto non è per l'uno come è invece per l'altro riconducibile all'opinione e alla volontà del sovrano.

La buona volontà del sovrano non rende una legge giusta di per sé. L'idea di giustizia del sovrano non corrisponde tautologicamente all'idea di giustizia in generale. Non vale qui la sineddoche: il giudizio del sovrano resta suo, non diventa giudizio universale. Di più. Kant trova la posizione hobbesiana persino pericolosa. L'idea che il sovrano non possa compiere ingiustizia verso il cittadino viene assunta da Hobbes in modo assoluto, non riguarda solo la critica del diritto alla disubbidienza, «così universalizzato però il principio è *spaventoso*» (*Über den Gemeinspruch*, 304-304; corsivo nostro). Il suddito può ben confidare nel fatto che il sovrano non voglia deliberatamente procurargli danno o svantaggio, ma ciò non toglie che tale ingiustizia non possa essere arrecata. La definizione del giusto e dell'ingiusto non è relativisticamente disponibile all'arbitrio di questo o quel giudice temporaneo. Essa è valida in universale, ha un valore indipendente. «[O]gni essere umano ha certo i suoi diritti inalienabili, ai quali non può rinunciare, neanche se lo volesse, e rispetto ai quali egli stesso è in grado di giudicare; l'ingiustizia invece, che a suo parere gli viene inferta, secondo questo assunto, capita alle leggi del potere sovrano solo per errore o ignoranza di talune conseguenze: deve allora spettare al cittadino con il favore del sovrano stesso

⁵ *Über den Gemeinspruch*, 303. Cfr. il noto cap. XXX del *Leviatano* di Thomas Hobbes.

l'autorizzazione a rendere nota pubblicamente la propria opinione su ciò che nelle disposizioni sovrane gli pare sia un'ingiustizia contro la collettività» (*Über den Gemeinspruch*, 304). Ed è coerente con il concetto stesso di sovrano che a ciò egli acconsenta. L'idea del giusto e dell'ingiusto trascende dunque il pensiero del sovrano, non coincide con la sua volontà, né può subirne l'ignoranza; essa si colloca su un terreno razionale imparziale generale; tanto che il sovrano cadrebbe in contraddizione con se stesso se non volesse riconoscere il valore morale e politico della pubblicità, indispensabile per l'esternazione della protesta. «Illuminismo del popolo [*Volksaufklärung*] è l'insegnamento pubblico del popolo sui suoi doveri e diritti rispetto allo Stato di cui fa parte» (*Der Streit der Facultäten*, 89). La «libertà della penna» è «il solo palladio dei diritti del popolo» (*Über den Gemeinspruch*, 304), pertanto «il divieto della pubblicità impedisce il progresso di un popolo verso il meglio» (*Der Streit der Facultäten*, 89).

7. La logica del potere. Tra resistenza e diritti

Prima di concludere questa nostra riflessione, rimangono da sciogliere ancora due nodi teorici più volte già emersi, relevantissimi entrambi e strettamente legati alla concezione del dominio politico: la questione del diritto di resistenza e la giustificazione dei diritti individuali.

Cominciamo dal primo e chiediamoci se per Kant l'autorità politica sia assoluta o debba essere intesa sotto condizione.

A rimettere in discussione la distanza tra Hobbes e Kant, sarebbe la negazione, da parte anche di Kant, della legittimità del diritto di resistenza, l'idea di un'ubbidienza al sovrano senza eccezioni, interpretata, appunto, proprio come nel *De cive* o nel *Leviatano*. In verità, per cogliere il significato teorico di questa presa di posizione, una (non certo l'unica) delle più scomode dell'opera kantiana, occorre preliminarmente seguire il ragionamento dell'autore dall'interno, attendere l'emersione della logica sottesa.

«Ma se una legge pubblica è conforme al diritto e quindi rispetto a questo è inappuntabile (*irreprehsibile*): allora a essa è legata anche l'autorizzazione a costringere e dall'altro lato il divieto di opporsi, tanto meno attivamente, alla volontà del legislatore» (*Über den Gemeinspruch*, 299). Il divieto assoluto di resistere al sovrano dipende dal soddisfacimento della prima condizione stabilita da Kant: che una pubblica legge sia *conforme al diritto* (ove il diritto è per lui – lo abbiamo visto – ordine sistematico e reciproco degli arbitrii secondo una legge universale della libertà). Soddisfatta questa preconditione, la forza dello Stato è *irresistibile* e non può darsi una comunità politica priva di tale potere nei confronti di ogni eventuale resistenza interna; «infatti questa resistenza avverrebbe secondo una massima che, universalizzata, distruggerebbe ogni costituzione civile e annienterebbe la sola condizione in cui gli esseri umani possono essere in generale in possesso dei diritti» (*Über den Gemeinspruch*, 299; ma anche *Die Metaphysik der Sitten*, 320).

Perché l'ordine giuridico non tradisca la propria ragion d'essere, ovvero crei le condizioni esterne di possibilità della libertà degli individui stretti in società, esso non può essere inteso come un'opzione possibile e subordinata al gradimento o alla volubile soddisfazione personale. Se così fosse non solo non sarebbe diritto,

ma corrisponderebbe a un insieme di persone legate da provvisori e contingenti accordi sempre revocabili, un insieme di persone costantemente sotto lo scacco del più forte, del più scaltro, del più dotato: un insieme instabile, non in grado di garantire alcuna libertà ai suoi membri. Ciò spiega con semplicità anche il significato del proverbio al quel Kant tante volte viene associato per evidenziarne il parossistico rigorismo (atteggiamento che peraltro egli stesso giudica contrario alla morale): «*Fiat iustitia, pereat mundus*» (*Zum ewigen Frieden*, 378). Il principio del diritto non può essere né il privilegio, né la considerazione diseguale tra le persone, né la commiserazione. Il vincolo della trasparenza pertiene a ogni pretesa giuridicamente avanzata: a nessuno deve essere negato con l'inganno, la segretezza o la violenza il proprio diritto da parte del detentore del potere; ogni discriminazione e ogni privilegio esula dalla sfera giuridica legittima. Quasi un secondo test pragmatico di legittimità è quello riconducibile alla possibilità di pubblicità della norma prescritta dal legislatore: ove alla verifica essa risulti non dichiarabile pubblicamente, a svanire sarebbe la giuridicità. L'essenza del diritto contiene una pretesa di pubblicità, come condizione necessaria; sebbene non sufficiente, poiché in questa esso non si esaurisce (*Zum ewigen Frieden*, 381, 384, 385). La pretesa di universalità, d'imparzialità e di pubblicità inerisce al concetto di diritto. L'ordine giuridico-politico deve essere certo e saldo, in quanto istanza suprema per la coesistenza dei comportamenti particolari e dei rapporti tra gli individui, ottenuta attraverso norme generali, imparziali, astratte.

Anche in questo caso, sul terreno politico, Kant introduce il test di universalizzabilità delle massime per comprenderne la legittimità. Inoltre, la domanda alla quale qui risponde non riguarda il singolo atto di rimostranza o di ribellione, che imporrebbe uno sguardo fenomenico legato alla singola esperienza contingente, ma la massima o la norma dell'agire. La tesi sostenuta concerne pertanto il carattere contraddittorio della legittimazione del diritto di resistenza rispetto alla natura dello Stato: l'universalizzazione della regola secondo la quale, a fronte di un legiferare che venga percepito come ingiusto, si possa in generale disobbedire è irrazionale. Secondo Kant l'universalizzazione di questa norma distruggerebbe la tenuta stessa del sistema giuridico. Prova di ciò è data dall'impossibilità di conferire pubblicità alla massima che giustifichi l'insurrezione, essa sarebbe contraddittoria con la natura del sovrano (*superiorem non recognoscens*) e l'obiettivo che ne costituisce la ragion d'essere (*Zum ewigen Frieden*, 382).

Ritroviamo allora una riflessione analoga a quella sviluppata in relazione al mentire. Anche in questo caso non si trattava di vietare ogni singola bugia che *hic et nunc* una persona potesse pronunciare, bensì di vietare la violazione dell'aspettativa di veridicità nei rapporti interpersonali in generale. Se non assumessimo il vincolo della veridicità, ci spiega Kant, neppure i rapporti interpersonali sarebbero possibili, non sarebbe possibile il vivere in società. Una società che eleggesse la corruzione, la truffa o l'inganno a sue regole di funzionamento, una società di *freeriders*, non potrebbe esistere: esistendo, si disintegrerebbe, non esistendo ancora, su queste basi, non potrebbe mai sorgere.

Se ancora non è stato istituito il contratto, il popolo come soggetto politico non esiste e dunque non ha il potere di costringere giuridicamente; se è stato già stabilito, allora il popolo non ha un diritto coattivo sul sovrano, perché altrimenti sarebbe il sovrano. Questo *aut aut* inerisce alla logica stessa del contratto

istitutivo dell'autorità sovrana e della fonte della giuridicità. E anche qualora uno Stato civile giusto fosse derivato da una rivoluzione, dall'uso di mezzi violenti, impiegati per sovvertire una costituzione iniqua, anche avesse come sua scaturigine dunque la forza, permarrrebbe valido in virtù della sua efficacia (*Zum ewigen Frieden*, 372, ma anche *Die Metaphysik der Sitten*, 322-323). La via del mutamento politico propugnata da Kant resta ciononostante quella che rende operativa la già ricordata «libertà della penna», l'incondizionato diritto morale alla libertà di espressione, diritto che – lo abbiamo visto – il sovrano che sia tale non può logicamente e coerentemente negare.

Rimane da dirimere infine la questione relativa al riconoscimento dei diritti morali soggettivi e alla loro esigibilità in società. Negli scritti giuridici e politici kantiani, a valle in particolare di questa condanna del *Widerstandsrecht*, diviene ineludibile la domanda se i diritti restino inalienabili, quindi assoluti, oppure siano in taluni circostanze sacrificabili, ovvero relativi.

Il problema del riconoscimento dei diritti inalienabili dell'uomo, a fronte di un potere privo di limitazioni giuridicamente stabilite, come è noto e facile intuire, non è meno spinoso di quello appena discusso sul presunto diritto di coazione. Il contenuto normativo espresso dalla categoria dei diritti soggettivi, diritti morali che per Kant ineriscono a ogni essere umano come tale, dovrebbe essere fatto valere il più possibile anche nella prassi reale; questo il fine a cui si dovrebbe tendere, questo il fine al quale la storia tende.

«L'idea di una costituzione in accordo con il diritto naturale degli uomini: tale quindi che coloro che ubbidiscono alla legge anche al contempo, riuniti, debbano essere legislatori, è a fondamento di tutte le forme di Stato e la collettività che, concepita in conformità a essa secondo concetti puri della ragione, si chiama un *ideale* platonico (*respublica noumemenon*), non è una chimera, bensì la norma eterna di ogni costituzione civile in generale e allontana ogni guerra» (*Der Streit der Fakultäten*, 91). I diritti naturali rappresentano una prescrizione ideale la cui via più efficace di realizzazione, sempre imperfetta eppure crescente, non corrisponde per Kant alla categoria dei diritti giuridici, quali limiti al potere sovrano. È questa la matrice della conclusione alla quale arriverà un secolo e mezzo dopo pure Arendt, colei che proprio a Kant tributò il merito di essere uno dei pochi filosofi politici in senso autentico, uno dei pochi davvero interessati alla prassi umana, persino, per lei, un'eccezione. In *Le origini del totalitarismo*, Arendt elabora una critica ai diritti complessa, non archiviabile in modo liquidatorio e utile per chiarire retrospettivamente la posizione di Kant. Hannah Arendt muove dalla convinzione - storicamente confermata dalla vicenda drammatica, troppo spesso tragica, degli apolidi - che proprio il dispositivo dei diritti giuridici soggettivi, manifestatisi con la Dichiarazione francese dei diritti dell'uomo e del cittadino dell'89, tradisce il fine della propria istituzione. I diritti fondamentali dipendono per il proprio riconoscimento e la propria visibilità dall'appartenenza del cittadino allo Stato. In assenza di questa - subita ad esempio una procedura di esclusione, peraltro sempre possibile, legata a sua volta a un determinato e politicamente instabile criterio di cittadinanza - vi è la condanna all'irrilevanza, all'inconsistenza come si fosse «schiuma della terra» (Arendt 1951). Solo una comunità politica sovranazionale che sancisca per tutti e ciascuno il diritto ad avere diritti, anche a prescindere dal riconoscimento tributato ai singoli dalle autorità statali nazionali, rispetta la dignità. Il diritto ad avere diritti,

lo *status* morale di ciascun essere umano, corrisponde all'idea moderna di dignità dell'uomo, discende dall'appartenenza alla comunità umana. Ora, questo ragionamento – qui recuperato solo in modo assai sommario - a noi pare non solo profondamente intriso di spirito kantiano, ma anche illuminante per cogliere la portata e il senso della pretesa normativa della lezione kantiana sui diritti e sulla dignità.

L'idea di giustizia condensata nei diritti inalienabili dell'uomo è da Kant ribadita con costanza, con insistenza, non può essere ridotta all'impotenza o accantonata. Questo non significa che a profilarsi sia una contraddizione o un ennesimo paradosso. La pretesa normativa riconducibile ai diritti dell'uomo, e quindi alla dignità di ogni essere umano, si propaga e si integra nella struttura stessa dell'ordine sociale ideale, plasma la definizione del diritto e il fine del dominio politico, rientrando in un movimento politico storico il cui incedere è progressivo grazie all'intreccio dinamico, solo all'apparenza paradossale, tra due forze innate: la tendenza all'egoismo e la volontà di autonomia.

Marina Lalatta Costerbosa
Dipartimento di Filosofia e Comunicazione
Università di Bologna
Via Zamboni 38
40126 Bologna
marina.lalatta@unibo.it

Riferimenti bibliografici

- Arendt, Hannah. 1951. *The Origin of Totalitarianism*. New York: Schocken Books.
- 1965. *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache* (1964). In Günter Gaus, *Zur Person*. Piper, München: Piper.
- 2003. *Some Questions of Moral Philosophy* (1965-1966). In Id., *Responsibility and Judgment*, ed. by Jerome Kohn. New York: Schocken Books.
- Burgio, Alberto. 2000. *Strutture e catastrofi, Kant, Hegel, Marx*. Roma: Editori Riuniti.
- Dworkin, Ronald. 1993. *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. New York: Alfred A. Knopf.
- 2013. *Religion without God*. Cambridge: Harvard University Press.
- Habermas, Jürgen. 2001. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Höffe, Otfried. 1983. *Immanuel Kant*. München C.H. Beck.
- Kant, Immanuel. 1784. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. In *Kant's Gesammelte Schriften, von der Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (A.A.), Bd. VIII. Berlin: Walter de Gruyter, 1912/1923, pp. 15-32.
- 1784. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In A.A., Bd. VIII, cit., pp. 33-42.

- 1785. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In A.A., Bd. IV, Berlin: Georg Reimer, 1911, pp. 385-464.
- 1793. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. In A.A. Bd. VIII, cit., pp. 273-314.
- 1793. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In A.A. Bd. VI, Berlin: Georg Reimer, 1907/1914, pp. 1-202.
- 1795 (II ed. 1796). *Zum ewigen Frieden*. In A.A. Bd. VIII, cit., pp. 341-386.
- 1797. *Die Metaphysik der Sitten*. In A.A., Bd. VI, cit., pp. 203-494.
- 1798. *Der Streit der Facultäten. Zweiter Abschnitt. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*. In A.A. Bd. VII, Berlin: Georg Reimer, 1907/1917, pp. 79-92.
- 1986. *Briefwechsel*, a cura di Rudolf Malter. Hamburg: Felix Meiner (III ed. ampliata).
- Kersting, Wolfgang. 1993. *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Korsgaard, Christine. 1996. *The Sources of Normativity*, New York: Cambridge University Press.
- Marini, Giuliano. 2007. *La filosofia cosmopolitica di Kant*, a cura di Nico De Federicis e Maria Chiara Pievatolo, Roma-Bari: Laterza.
- O'Neill, Onora. 2015. *Constructing Authorities. Reason, Politics, and Interpretation in Kant's philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wimmer, Reiner. 1980. *Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.