

Sul fondamento ovvero il non luogo della comunità politica

About the ground -that is, about the no-place- of political community

Alberto PIRNI

(Università di Genova - Scuola Superiore Sant'Anna - Pisa)

Recibido: 26/06/2008

Aceptado: 14/07/2008

Resumen

La relazione si propone di affrontare il tema del fondamento della comunità politica in Kant attraverso la problematizzazione del concetto di *luogo*. Sarà innanzitutto sinteticamente ripercorsa l'effettiva trattazione del tema della comunità politica all'interno del corpus delle opere kantiane, ovvero *il luogo* o *i luoghi* della sua effettiva elaborazione. Tale ripercorrimento intende analizzare il tema del *fondamento* della comunità politica, ovvero del *politico* in senso complessivo, che trova nella *Fondazione della metafisica dei costumi* un suo contesto di elaborazione paradigmatico per quanto spesso misconosciuto o sottovalutato rispetto alla sua collocazione all'interno del "sistema" kantiano. In tale opera sarà in particolare analizzato il concetto di *regno dei fini* (*Reich der Zwecke*). Attraverso un'analitica disamina dei suoi elementi terminologici e concettuali costitutivi, si intende inquadrare tale nozione quale compiuto fondamento della comunità politica, che travalica ogni *luogo* fisico, al tempo stesso che apre ogni possibile *spazio* morale, inteso come spazio della normatività insieme etica e giuridica, e *fonda* ogni possibile agire politico che intenda non sottrarsi all'imperativo della ragione pura pratica.

Palabras clave: Kant, comunidad política, acción política, fundamento, lugar, fin en sí, imperativo categórico, reino de los fines

Abstract

The lecture intends to face the question about the ground of political community in Kant, discussing mainly the concept of *place*. In order to accomplish this task, we'll cover synthetically the effective inquiry about this question in the kantian works' corpus, namely, *the place* or *the places* of this research. Such a path intends to analyse the subject of the *ground* of political community, that is, of *politics* in a large sense, which has a paradigmatical context of development in the *Grounding of the Metaphysics of Morals*, which position inside the kantian "system" has often been misunderstood and undervalued. We'll analyse in this work especially the concept of the *kingdom of ends* [*Reich der Zwecke*]. Through an analytical exam of the terminological and conceptual elements that make it up, we expect to frame this notion as an accomplished ground of political community, which goes beyond every physical *place* and simultaneously opens every possible moral *field*, as field of both ethical and juridical regulation, and grounds every possible political action that doesn't try to escape of the pure practical reason's imperative.

Keywords: Kant, political community, political action, grounds, place, end in itself, categorical imperative, kingdom of ends

Il lettore e l'interprete del pensiero politico di Kant che intenda preliminarmente orientarsi su quanto pubblicato dal filosofo* è solito concentrare la sua attenzio-

* Le opere di Kant saranno citate secondo l'*Akademie-Ausgabe: Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften, Reimer (de Gruyter), Berlin, 1900 ss. Alla sigla dell'opera seguirà, in caratteri romani, il numero del volume e, in caratteri arabi, il numero della pagina di tale edizione, seguita a sua volta, laddove esistente, dal numero della pagina della traduzione italiana di riferimento. Le sottolineature, ove non diversamente indicato, sono di Kant. La segnalazione della traduzione italiana ha valore puramente indicativo, in quanto la versione dei testi kantiani è spesso modificata da chi scrive.

Anfang: Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, Bd. VIII, pp. 107-124; *Anthrop.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Bd. VII, pp. 117-333 [*Antropologia pragmatica*, trad. di G. Vidari, riv. da A. Guerra, Bari, Laterza 1994³ (1969)]; *Briefe: Briefwechsel*, Bd. X-XII [*Epistolario filosofico. 1761-1800*, a cura di O. Meo, il melangolo, Genova, 1990]; *Collins: Moralphilosophie* *Collins*, Bd. XXVII, pp. 237-473; *Diss.: De mundi sensibilis ac intelligibilis forma et principiis (Dissertatio)*, Bd. II, pp. 385-420 [*La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, in I. Kant, *Scritti precritici*, a cura di A. Pupi, pref. di R. Assunto, Roma-Bari, Laterza, 1990² (1982) pp. 419-461]; *Feyerabend: Naturrecht Feyerabend*, Bd. XXVII, pp. 1317-1394; *Gemeinspruch: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Bd. VIII, pp. 273-314 [*Sul detto comune: "questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica"*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 123-161]; *GMS: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Bd. IV, pp. 385-464 [*Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di N. Pirillo, Laterza, Roma-Bari, 1992]; *KrV: Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage (1787),

ne su un gruppo di scritti editi a partire dal 1790 – *Critica della facoltà di giudizio* (1790), *Sopra il detto comune* (1793), *Per la pace perpetua* (1795), *Metafisica dei costumi* (1797) – nonché sui numerosi saggi di filosofia della storia e del diritto che accompagnano pressoché l'intero arco di compiuta articolazione della svolta trascendentale, a partire dal 1784, con l'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* e lo scritto sull'*Illuminismo*, per culminare, nel 1798, con *Il conflitto delle facoltà*.

In questo ambito di studi, un interesse di gran lunga inferiore suscita uno scritto che in realtà doveva fin dal titolo mettere sull'avviso circa la sua centralità (anche) filosofico-politica. Alludo alla *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), opera nota soprattutto in quanto costituisce una prima compiuta elaborazione della speculazione morale kantiana, ma che si inserisce in un arco temporale, compreso fra il 1783 e il 1786, estremamente prolifico per il filosofo di Königsberg e particolarmente significativo per il tema che si intende qui affrontare. Sono questi gli anni in cui Kant puntualizza le sue dottrine di filosofia della storia e della politica, di filosofia del diritto, di antropologia, oltre a continuare le lezioni di filosofia della religione. La *Fondazione della metafisica dei costumi*, al centro di questo complesso periodo, può essere inquadrata come una sorta di “cartina di tornasole”, ovvero come un *luogo* speculativo che fa reagire tra loro e contiene in forma differente – eppure non divergente – pressoché tutti i nuovi elementi concettuali che quel *corpus* di scritti coevi proietta all'interno del criticismo e che troveranno in seguito, nei lavori degli anni '90, una loro più distesa elaborazione.

Non sarà ovviamente possibile, nel presente contesto, tentare di verificare compiutamente tale tesi, sulla quale, pur in forma ancora parziale, ci si è dedicati altrove¹. Ci si propone qui infatti un compito più circoscritto, ma non per questo più age-

Bd. III, pp. 1-552 [*Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, riv. da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari, 1991⁶ (1981)]; *KU: Kritik der Urteilskraft*, Bd. V, pp. 165-486 [*Critica del Giudizio*, trad. it. di A Gargiulo, riv. da V. Verra, Laterza, Roma-Bari, 1992⁶ (1982)]; *Idee: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Bd. VIII, pp. 15-32 [*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in I. Kant, *Scritti di storia ...*, cit., pp. 29-44]; *LP: Logik Pölitz*, Bd. XXIV, pp. 497-602; *Metaph. L₂: Metaphysik L₂*, Bd. XXVIII, pp. 525-609; *MdS: Die Metaphysik der Sitten*, Bd. VI, pp. 203-494 [*Metafisica dei costumi*, trad. it. di G. Vidari, riv. da N. Merker, Laterza, Roma-Bari, 1999⁶ (1983)]; *Mrongovius II: Moral Mrongovius II*, Bd. XXIX, pp. 593-642; *Powalski: Praktische Philosophie Powalski*, Bd. XXVII, pp. 91-235; *Rel.: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Bd. VI, pp. 1-202 [*La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di M.M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari, 1985]; *Rth: Rationaltheologie Pölitz*, Bd. XXVIII, pp. 989-1126 [*Lezioni di filosofia della religione*, a cura di C. Esposito, Bibliopolis, Napoli, 1988]; *Streit: Der Streit der Fakultäten*, Bd. VII, pp. 1-116 [*Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturelli, Morcelliana, Brescia, 1994]; *VE: Eine Vorlesung Kants über Ethik. Im Aufrage der Kantgesellschaft*, hrsg. von P. Menzer, Berlin, Heise 1924 [*Lezioni di etica*, a cura di A. Guerra, Laterza, Roma-Bari, 1998³ (1971)]; *WL: Wiener Logik*, Bd. XXIV, pp. 785-940 [*Logica di Vienna*, a cura di B. Bianco, Franco Angeli, Milano, 2000].

¹ Mi sia qui consentito il rinvio a A. Pirni, *Kant filosofo della comunità*, ETS, Pisa, 2006.

vole. La riflessione sul *fondamento* (*Grund*) della comunità politica nel pensiero di Kant, che si intende ora avviare senza ovviamente la pretesa di poter esaurire, intende innanzitutto contribuire a riequilibrare l'attenzione del lettore ed interprete kantiano a favore degli scritti di "filosofia morale", a mio parere decisivi per la piena comprensione del Kant "filosofo politico". Quello qui proposto intende dunque essere un percorso di ricollocazione, ovvero di individuazione di *luoghi altri* di elaborazione del pensiero politico kantiano – accanto a quelli maggiormente sondati sotto questo profilo – che si crede costituiscano anticipazioni fondative della meditazione più esplicita che il filosofo consegna a tale ambito della sua riflessione. Intorno a tale percorso si articola l'intento complessivo di mostrare, all'interno della prospettiva kantiana, una circolarità che si crede virtuosa. Mentre la dimensione politica, per potersi comprendere nella sua istanza fondativa, rimanda alla dimensione morale, quest'ultima, per potersi compiutamente costituire come fondamento della prima sul piano non solo teorico ma anche della concreta prassi, implica a sua volta il rinvio alla sfera giuridica, intesa come orizzonte di fondo e complessiva condizione di possibilità dell'esplicarsi dell'agire politico all'interno di ogni contesto determinato.

1. La radice comune di etica e diritto e la centralità della *Fondazione*

Lo scritto del 1785 intendeva offrire una prima parte dell'intera «metafisica dei costumi», che contenesse i principi generali e fondativi di essa. La «metafisica dei costumi», richiamando la definizione elaborata nell'*Architettonica della ragion pura*, contiene «i principi che determinano a priori e rendono necessario il fare e il non fare [*Tun und Lassen*]» Essa è dunque «propriamente la morale pura, a base della quale non c'è un'antropologia (una condizione empirica)» (*KrV*, III 544, B 869-870 [514])².

Kant ribadisce questa definizione nella *Prefazione* della *Grundlegung*, ritenendo ora di «estrema necessità» la compiuta elaborazione di quella che chiama una *filosofia morale pura* (*eine reine Moralphilosophie*). L'opera, nelle intenzioni dell'autore, si colloca dunque ad un livello metaetico, di «fondazione» appunto di quel dominio della filosofia che egli chiama la scienza delle «leggi della libertà» (*GMS*, IV 387 [55]); essa, secondo le parole dell'autore, «non è che la ricerca e la determinazione del *principio supremo della moralità*» (*GMS*, IV 392 [61]), ovvero la deli-

² Rispetto all'espressione «*Tun und Lassen*», in Kant ricorrente, può essere notata una implicita allusione alla prima opera di argomento morale di Christian Wolff, *Vernünftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit* [1720] – ora in Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. École, J.E. Hoffmann, M. Thomann, H.V. Arndt, Olms, Hildesheim-New York, 1976, Vol. IV, Tomo I – dal filosofo di Königsberg sicuramente conosciuta e studiata.

neazione del principio fondamentale di una dottrina del comportamento che ricavi le sue prescrizioni non da un'autorità politica o religiosa ma dalla sola ragione che l'uomo possiede in se stesso.

L'opera si configura quindi come momento teoretico preliminare a quella *Metafisica dei costumi* che Kant – dopo averne concepito il progetto fin dalla metà degli anni '60 e dopo averla annunciata più volte ai suoi corrispondenti – riuscirà a terminare solo nel 1797³. Non è questo il luogo per cercare di comprendere le complesse motivazioni che hanno causato un così protratto differimento del progetto⁴. È invece opportuno focalizzarsi sull'intelaiatura teoretico-argomentativa che soggiace al progetto medesimo e che – in maniera per altro prevedibile, eppure scarsamente tematizzata – collega strettamente tra loro *Fondazione della metafisica dei costumi* e *Metafisica dei costumi*.

Com'è noto, quest'ultima opera si compone di due parti dedicate rispettivamente ai *Principi metafisici della dottrina del diritto* e ai *Principi metafisici della dottrina della virtù*. In estrema sintesi, mentre la prima parte indaga il realizzarsi dei principi dell'eticità nelle istituzioni che governano la convivenza tra esseri ragionevoli, la seconda concerne la realizzazione degli stessi principi nel soggetto agente, attraverso la stabilizzazione di atteggiamenti caratteriali e comportamentali di fondo quali le virtù. In base alle esigenze sistematiche di Kant, la *Fondazione*, occupandosi di determinare le strutture e modalità in cui si articola la ragione nell'inte-

³ Kant dichiara più volte ai suoi corrispondenti di stare lavorando alla stesura di una «metafisica dei costumi»: si veda innanzitutto la lettera a Johann Heinrich Lambert del 31 dicembre 1765, in cui compare per prima volta il progetto di scrivere un'opera dal titolo *Principi metafisici della filosofia pratica* (*Briefe*, X 56 [44]). Confermano tale intento le successive lettere a Johann Gottfried Herder del 9 maggio 1768 – nella quale, tra l'altro, compare la prima attestazione del termine «metafisica dei costumi» – («credo di essere finalmente giunto a qualcosa di considerevole nell'ambito della morale. Attualmente sto lavorando ad una metafisica dei costumi [...]. Spero di riuscire a terminare questo lavoro già quest'anno, se la mia salute sempre malferma non mi sarà di impedimento») (*Briefe*, X 74 [54]) e di nuovo a Lambert del 2 settembre 1770 (*Briefe*, X 97 [58]). Tuttavia, una prima sicura interruzione della stesura è documentata già nella famosa lettera a Marcus Herz del 7 giugno 1771 (*Briefe*, X 123 [62]), e ulteriormente confermata da quella a lui indirizzata databile verso la fine del 1773 (*Briefe*, X 145 [78]), in cui Kant afferma di essere attualmente occupato a comporre quell'opera che egli allora riconduceva al titolo *I limiti della sensibilità e della ragione* e che solo nel 1781 vedrà la luce nella forma della *Critica della ragion pura*. Bisogna attendere la lettera indirizzata a Mendelssohn del 16 agosto 1783 (*Briefe*, X 346-347 [128]), per apprendere che Kant si è finalmente messo a scrivere quella che all'epoca chiamava «la prima parte» della sua «morale» e che sarà pubblicata nel 1785 con il titolo di *Fondazione della metafisica dei costumi*. Comunque Kant, sebbene in quegli anni impegnato su moltissimi altri «fronti» teoretici, non abbandonò mai il progetto originario, come si evince ancora dalla lettera a Heinrich Jung-Stilling, databile dopo il 1° marzo 1789 (*Briefe*, XXIII 495 [176]).

⁴ Su questo punto si vedano innanzitutto L.W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago – London, 1960, spec. pp. 5-18; B. Ludwig, *Einleitung*, in I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Meiner, Hamburg, 1998² (1986), spec. pp. xiii-xxvi.

ra sua dimensione pratica, si trova dunque al di qua o al di sopra della distinzione tra *diritto* ed *etica* esplicitamente tematizzata e sviluppata nella *Metafisica dei costumi*, per concentrarsi sulla definizione e fondazione appunto dei principi che saranno applicati in entrambi quegli ambiti della ragion pura pratica.

Sottolineare tale specificità dell'opera del 1785 non significa per altro sostenere che l'autore non avesse già in mente la famosa distinzione tra *moralità* e *legalità*, tra «legislazione interna» e «legislazione esterna», ovvero, in ultima istanza, tra *etica* e *diritto*, che sarà appunto alla base della tarda *Metafisica dei costumi*. Questa distinzione è infatti presente nel quaderno relativo al *Corso di diritto naturale* del semestre estivo del 1784, pubblicato con il titolo *Naturrecht Feyerabend*, tenuto da Kant nello stesso periodo in cui stava ultimando la *Fondazione della metafisica dei costumi*, che inizierà a scrivere nell'autunno del 1783 per terminare, appunto, nell'estate del 1784⁵.

La stessa distinzione era già ravvisabile nel *Corso di etica* degli anni 1775/80, in cui Kant, commentando il manuale di Baumgarten a proposito della nozione di *obligatio*, distingue fra *obligationes internae* ed *obligationes externae* (*VE*, 41 [39]; *Collins*, XXVII 272)⁶. Questo divario è per altro presente anche nella *Fondazione*, là dove Kant differenzia l'azione morale, che è compiuta *per dovere* (*aus Pflicht*) in quanto dettata dalla pura intenzione, dall'azione *conforme al dovere* (*pflichtmäßig*), compiuta per una conformità solo esteriore alla legge – che deriva o da un'inclinazione naturale o dal timore della punizione – e pertanto dotata di valore semplicemente legale (*GMS*, IV 390, 397-398 [59, 69-70]). Nello stesso contesto del *Corso di etica* del 1775/80 viene inoltre esplicitamente posta sia la distinzione che l'affinità di origine di *etica* e *diritto*.

La differenza tra *diritto* ed *etica* non risiede nella natura dell'obbligazione, ma nei motivi adottati per adempierla. [...] Cioè l'*etica* prende in considerazione tutte le obbligazioni senza esclusione, a patto che il loro motivo sia interno; essa le considera, cioè, in base al dovere, [...] senza badare all'elemento coattivo. Il *diritto*, invece, considera l'adempimento dell'obbligazione non in quanto esso avviene per dovere, ma in quanto dipende da una coazione (*VE*, 40 [38]; *Collins*, XXVII 271-272).

L'*etica* e il *diritto* si distinguono dunque per la motivazione con la quale le stesse azioni sono compiute: la retta intenzione o la coercizione. Tuttavia, in ognuno dei

⁵ «<La> legalità è <la> conformità [*Übereinstimmung*] dell'azione con il dovere, senza considerare se esso sia o meno il fondamento di determinazione [*Bestimmungsgrund*] dell'azione medesima. <La> moralità è la conformità dell'azione con il dovere, in quanto quest'ultimo è il fondamento di determinazione dell'azione medesima» (*Feyerabend*, XXVII 1327).

⁶ Tali differenziazioni erano per altro frequentemente tematizzate da Kant nei corsi di filosofia morale. Cfr. *Mrongovius II*, XXIX 611-619; *Powalski*, XXVII 131-133, *passim*. Cfr. anche *Feyerabend*, XXVII 1326.

due ambiti, la ragione *comanda* nello stesso modo; la «natura dell'obbligazione» resta identica sia per i doveri giuridici che per quelli di virtù.

La nozione di obbligazione (*Verpflichtung*) ritorna significativamente nell'*Introduzione alla Metafisica dei costumi*, che può essere considerata come una ripresa e, allo stesso tempo, uno sviluppo della trattazione metaetica inaugurata dalla *Fondazione*. Nella Sezione IV dell'*Introduzione*, parlando dei «concetti comuni alle due parti della metafisica dei costumi», Kant definisce l'obbligazione come «la necessità propria di un'azione libera sotto un imperativo categorico [*kategorischen Imperativ*] della ragione» (*MdS*, VI 222 [24]).

Sono opportune, a questo proposito, due considerazioni. Va innanzitutto sottolineato che l'autore ribadisce qui la doppia appartenenza dello stesso concetto di obbligazione ai diversi ambiti di etica e diritto dei quali la *Metafisica dei costumi* si occuperà diffusamente. D'altra parte, non può passare inosservato il fatto che Kant, a proposito dell'obbligazione, parli di *imperativo categorico*, il quale rende necessaria – e quindi obbligatoria – un'azione altrimenti libera, cioè solo soggettivamente possibile.

Dunque la nozione di *imperativo categorico*, che riceve un'imprescindibile trattazione nella *Fondazione* e viene ripresa nella *Critica della ragion pratica*, legittima il suo campo di applicazione sia a livello dell'eticità che a quello del diritto. L'*imperativo categorico* – in senso generale – è innanzitutto una obbligazione incondizionata che, in quanto tale, si trova al di sopra della distinzione fra legislazione interna e legislazione esterna. Al pari dell'etica, dunque, anche il diritto «comanda» categoricamente – sebbene si distingua da essa poiché contempla la minaccia della coazione – e non in modo «tecnico» o «pragmatico». I doveri che il diritto mi impone in quanto uomo e in quanto cittadino di uno Stato non sono tali da consentire una mia valutazione sull'opportunità della mia obbedienza ad essi o sui vantaggi che potrei ricavarne: comandano in modo assoluto, sono *leggi* nel comune senso del termine. Nell'ambito giuridico non si ragiona e non si agisce quindi al livello dell'imperativo ipotetico, bensì secondo l'*imperativo categorico del diritto*⁷.

Kant allude significativamente alla formulazione sintattica dell'imperativo nell'*Introduzione alla dottrina del diritto* presente nella *Metafisica dei costumi*, là dove definisce la «legge universale del diritto»: «Agisci esternamente in modo che il libero uso del tuo arbitrio possa coesistere con la libertà di ognuno secondo una

⁷ Quest'ultima espressione è di Höffe. Si vedano, al proposito, i seguenti saggi: O. Höffe, *Kant's Principle of Justice as Categorical Imperative of Law*, in Y. Yovel (ed.), *Kant's practical Philosophy reconsidered*, Kluwer Academic Publishers, London, 1989, pp. 149-167; Id., *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1994, spec. pp. 11-29 e 126-149; Id., *Kategorische Rechtsimperativ. "Einleitung in die Rechtslehre"*, in O. Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Akademie Verlag, Berlin, 1999, pp. 41-62.

legge universale» (*MdS*, VI 231 [35])⁸. È d'altra parte possibile reperire un riferimento esplicito alla declinazione *giuridica* dell'*imperativo categorico* in almeno altri quattro contesti dell'opera del 1797⁹.

La *Fondazione della metafisica dei costumi*, trattenendosi in particolare sulla nozione di *imperativo categorico*, fornisce dunque alla speculazione kantiana una nozione decisiva, che verrà dall'autore stesso applicata sia nell'ambito dell'etica che in quello del diritto. Questa caratterizzazione della *Fondazione* – insieme alla sua posizione all'interno del sistema morale di Kant – vanno tenuti costantemente presenti anche se l'opera, nel suo svolgimento, sembra occuparsi quasi esclusivamente dell'aspetto morale ovvero fondativo e – se letta in continuità con la seconda *Critica*, di soli tre anni posteriore – sembra perdere di vista il progetto originario, la compiuta articolazione della *metafisica dei costumi*.

2. L'*imperativo categorico* e il suo esito comunitario: il regno dei fini

Com'è noto, l'opera si sviluppa in tre parti, tre «passaggi» che intendono guidare il lettore dalla «conoscenza razionale comune della moralità» alla «metafisica dei costumi» e da quest'ultima alla «critica della ragion pura pratica». Rispetto al nostro tema, ci si tratterà qui sulla Seconda Sezione, che ospita appunto la trattazione del concetto di *imperativo categorico*.

L'intero dibattito contemporaneo su tale nozione continua ad orientare le sue riflessioni a partire da un famoso libro di Paton¹⁰. Prescindendo da una più detta-

⁸ Per una documentato inquadramento della posizione del diritto all'interno del sistema kantiano sono da tenere presenti gli studi di S. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant*, Vrin, Paris, 1996, spec. pp. 17-60; Id., *Philosophie critique et raison juridique*, PUF, Paris, 2004, spec. pp. 64-70 e 120-149.

⁹ Nella «Nota generale sugli effetti giuridici derivanti dalla natura della società civile», che si trova al centro della Sezione Prima – dedicata al «diritto statale» – della Parte Seconda della *Rechtslehre*, Kant determina il valore universale dell'«imperativo categorico della giustizia penale (che l'uccisione illegale di un altro deve essere punita con la morte)» (*MdS*, VI 336-337 [171]). Ma Kant parla dell'«imperativo categorico in riferimento al diritto penale anche in *MdS*, VI 331 [164-165]. In un secondo contesto, più precisamente nella «Conclusionone» dell'*Appendice* della medesima Parte Seconda, con la quale si chiude l'intera *Rechtslehre*, l'autore si sofferma sul «dovere giuridico incondizionato» di obbedire a chi si trova in possesso del supremo potere esecutivo e legislativo sul popolo; dovere che si presenta nella forma di un «imperativo categorico»: «*Obbedite* (in tutto ciò che non è contrario al senso morale interno) *all'autorità che ha il potere sopra di voi*» (*MdS*, VI 371 [215]). In un ulteriore contesto (*Rechtslehre*, § 49) Kant considera l'«imperativo categorico» tramite il quale la ragione pone il dovere di tendere al massimo accordo possibile della costituzione di ogni Stato con i principi del diritto stesso (*MdS*, VI 318 [148]).

¹⁰ H.J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Hutchinson, London, 1965⁵ (1947). Fra gli studi più recenti di inquadramento complessivo dell'opera cfr. Chr. Horn – D. Schönecker (Hrsg.), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, de Gruyter, Berlin – New York, 2006;

gliata analisi delle diverse formule presentate da Kant¹¹, in questa sede ci si concentrerà sul culmine ovvero sull'esito teoretico-concettuale dell'intera trattazione dell'imperativo categorico: il concetto di *regno dei fini* (*Reich der Zwecke*).

Nel corso della Seconda Sezione l'autore ha articolato e precisato il *principio di universalizzazione* e il concetto di *uomo in quanto fine in sé* nel contesto delle prime due formule dell'imperativo. In seguito, con il principio dell'*autonomia*, ha racchiuso in un'unica formula i risultati delle prime due, precisando la capacità autolegislatrice da un punto di vista universale. La nozione di *regno dei fini* «deriva» da e contiene il punto di vista dell'*autonomia*¹², e dunque contempla ed inverte in sé tutte le altre formule dell'imperativo categorico¹³. È una sorta di sintesi ulteriore e perciò inglobante che, come si chiarirà, completa e corona la dimensione individuale dell'imperativo innalzandola quella sovra-individuale e comunitaria. Ma in che senso il *regno dei fini* può essere compreso come una struttura comunitaria? L'analisi della definizione del concetto permette credo di esplicitare tale assunto:

Per *regno* intendo il collegamento sistematico [*systematische Verbindung*] di diversi esseri ragionevoli mediante leggi comuni [*durch gemeinschaftliche Gesetze*]. Ora, poiché le leggi determinano i fini in quanto alla loro validità universale, se si astrae dalle differenze personali degli esseri ragionevoli e anche dall'intero contenuto dei loro fini privati, si potrà concepire una totalità di tutti i fini [*ein Ganzes aller Zwecke*] (tanto degli esseri ragionevoli in quanto fini in sé, quanto dei fini propri che ognuno può prefiggersi) in sistematica connessione [*in systematischer Verknüpfung*], ossia un regno dei fini possibile sulla base dei principi suddetti (*GMS*, IV 433 [116]).

J. Timmermann, *Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2004 (ed. ingl.: *Kant's "Groundwork of the Metaphysics of Morals". A Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007).

¹¹ Rimando ancora ad A. Pirni, *Kant filosofo della comunità*, cit., spec. pp. 28-36.

¹² Concordo su questo punto con Ch.M. Korsgaard (*Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 22-24), mentre mi discosto dall'interpretazione di J.E. Atwell (*Ends and Principles in Kant's Moral Thought*, Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster, 1986, pp. 152-153), che sostiene la diretta derivazione del *regno dei fini* dalla seconda e terza formula. Il concetto di uomo come *fine* è indubbiamente presente e fondamentale, ma esso non emerge ad un primo approccio. Afferma infatti al proposito Kant: «Il concetto di ogni essere ragionevole che deve considerare se stesso, per mezzo di tutte le massime della sua volontà, come legislatore universale, per giudicare da questo punto di vista sé e le sue azioni, conduce ad un concetto molto fecondo connesso al primo, cioè al concetto di un *regno dei fini*» (*GMS*, IV 433 [116]). Secondo Paton (*The Categorical Imperative*, cit., p. 130), le formule dell'*autonomia* e del *regno dei fini*, «preparando il terreno per l'argomento dell'ultima parte del libro», ovvero stabilendo principi che saranno in seguito connessi ai concetti di *libertà* e di *mondo intelligibile*, «costituiscono il principale cardine intorno al quale ruota l'argomentazione della *Fondazione*».

¹³ Che il *regno dei fini* contenga in sé le tre formule degli imperativi è una tesi sostenuta anche da Schnoor. Ma ritenendo che tale nozione sia scarsamente elaborata da Kant, la sua analisi non prosegue oltre. Si veda Ch. Schnoor, *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns*, Mohr, Tübingen, 1989, spec. pp. 47-48.

Il *regno* rappresenta dunque una comunità di esseri ragionevoli posti in *collegamento sistematico* (*systematische Verbindung*) gli uni rispetto agli altri mediante *leggi comuni* (*gemeinschaftliche Gesetze*), una *totalità* (*Ganzes*) in cui ciascuno di essi, obbedendo liberamente alla legge che si è dato – che è contemporaneamente condivisa da ogni altro – prescinde dalla propria particolarità e quindi riconosce tutti gli altri nella loro autonomia.

Soffermandosi innanzitutto sull'aggettivo «sistematico» (*systematisch*), si può notare che esso ricorre per ben due volte in un periodo di poche righe e collegato a due termini quasi sinonimi come *Verbindung* e *Verknüpfung*¹⁴. Il *regno dei fini* si presenta in primo luogo come una connessione, un'unione sistematica, ovvero come «un tutto», una totalità organizzata e coerente al suo interno. Questa totalità implica in sé, collegandoli in modo sistematico e non casuale, «diversi [*verschiedener*] esseri ragionevoli»; *diversi*, cioè molteplici e, allo stesso tempo, dotati di particolarità individuali.

Per altro, se la totalità di tutti i fini può essere pensata astraendo «dalle differenze personali degli esseri ragionevoli e anche da ogni contenuto dei loro fini privati», ciò non significa negare tali fini. Significa invece porli all'interno di una prospettiva teleologica e sistematica evitando così di assolutizzarli e di ridurre la totalità ad una «rapsodia» disorganica e disarticolata (*KrV*, III 538-539, B 860-861 [509-510]). Ogni essere ragionevole non può pretendere di perseguire i propri fini in modo assoluto, senza limitazioni, e di essere, nonostante ciò, posto in collegamento sistematico con gli altri esseri ragionevoli. D'altra parte, proprio perché ragionevole, non può decidere di rinunciare a tale collegamento, poiché esso gli viene comandato dalla ragione. Il problema è qui solo dell'ordine della subordinazione: al primo posto starà il riconoscimento del *regno dei fini* come unità teleologico-morale all'interno della quale l'essere ragionevole deve trovare la propria collocazione. La totalità di tutti i fini che può così formarsi conterrà quindi tutti gli esseri ragionevoli in quanto fini in sé e “restituirà” ad ognuno di essi la legittimazione al perseguimento di fini propri nella misura in cui questi ultimi siano compatibili con la legge morale.

Se la terza formula «conduce» al *regno dei fini*, quest'ultimo – afferma Kant – «è possibile secondo i principi suddetti», ovvero esattamente in base alle tre formule dell'imperativo che racchiude ed inverte in sé. Infatti, la legge universale di cui parla la prima formula dell'imperativo – «agisci solo secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale» (*GMS*, IV 421 [101]) – non è altro che una legge universalmente valida, *comune*, cioè condivisibile da ogni essere razionale. La seconda formula considerava la *natura razionale*,

¹⁴ Per altro le espressioni «collegamento sistematico» e «leggi comuni» vengono riprese dopo poche righe oltre la definizione citata. «Con ciò sorge un'unione sistematica di esseri ragionevoli mediante leggi oggettive comuni, ossia un regno che [...] può essere detto regno dei fini» (*GMS*, IV 433 [116], sottolineature mie).

ovvero l'*umanità* come fine in se stesso, e comandava di trattare l'*umanità* di ogni essere razionale sempre anche al tempo stesso come scopo e mai solo come semplice mezzo (GMS, IV 429 [111]). Il *regno dei fini* intende porsi come il luogo noumenico in cui tale imperativo viene attuato, è il regno di tutti gli esseri razionali che considerano se stessi e ogni altro come fine in sé, come Kant precisa nelle righe immediatamente successive al passo citato¹⁵. Da ultimo, in conformità alla terza formula, il *regno dei fini* è anche ciò che permette di concepire la volontà come *universalmente legislatrice* (*allgemein gesetzgebend*)¹⁶. In particolare il *membro* (*Glied*) del *regno dei fini*, colui che legifera, rende universalmente valevole l'imperativo, la norma morale e, allo stesso tempo, si sottopone alla legge che si è prescritto, è colui che si pone dal punto di vista dell'*autonomia*.

Se è il punto di vista dell'auto-legislazione universale quello comune ad ogni agente morale, allora l'autonomia implica in sé un dovere ulteriore, quello che Kant definirebbe un «bisogno della ragione» che non può essere disatteso: l'attingimento di una prospettiva comunitaria; la consapevolezza della vicinanza con ogni altro essere ragionevole, con il quale costitutivamente condividiamo i medesimi interrogativi e le stesse ansie di risposta in relazione alla necessità di agire, qui ed ora.

3. La fondazione della comunità giuridico-politica

Il *regno dei fini*, in quanto culmine della trattazione dell'imperativo categorico, costituisce dunque innanzitutto il fondamento della dimensione comunitaria che è sottesa all'agire del singolo soggetto ragionevole nel suo complesso. Tale preliminare strutturazione non esaurisce tuttavia l'ampiezza semantica e contenutistica della nozione. Al *regno dei fini* deve infatti essere riconosciuta la stessa duplicità fondativa che anima l'intento kantiano di redigere una *Fondazione della metafisica dei costumi*. Detto in altri termini, il *regno dei fini* riesce a costituire il fondamento comunitario dell'agire per entrambi gli ambiti in cui si articola il progetto di una *metafisica dei costumi*, ovvero sia per il «dominio» (*KU*, VI 74 [10])¹⁷ dell'etica sia per quello del diritto e, conseguentemente, della politica¹⁸.

¹⁵ «Infatti [nel regno dei fini] gli esseri ragionevoli sono tutti sottoposti alla legge secondo cui nessuno deve *mai* trattare se stesso o gli altri *semplicemente come mezzi*, ma sempre *in pari tempo come fini in sé*» (*Ivi*).

¹⁶ «[...] un essere razionale appartiene come *membro* [*Glied*] al *regno dei fini* quando vi si trovi, bensì, come legislatore da un punto di vista universale, ma anche, al tempo stesso, sia sottomesso lui stesso a queste leggi. Vi appartiene, per contro, come *capo supremo* [*Oberhaupt*] se, essendone legislatore, non è sottomesso alla volontà di nessun altro» (*Ivi*).

¹⁷ «I concetti hanno un loro campo, in quanto sono riferiti ad oggetti [...]. La parte di questo campo, in cui è possibile per noi la conoscenza, è un territorio [...]. La parte del territorio, in cui questi concetti sono legislativi è il dominio di essi e della facoltà di conoscere corrispondente».

¹⁸ Come è noto ai suoi interpreti, l'interesse di Kant per la dimensione comunitaria non nasce nel con-

Per compiere un passo in avanti in direzione della giustificazione di tale tesi, con particolare riferimento all'ambito giuridico-politico, è opportuno, per così dire, fare un passo indietro e partire dal contesto nel quale quest'ultimo ambito problematico si affaccia per la prima volta all'interno del criticismo.

3.1. L'idea del politico

Sostenere la possibilità di ravvisare nella *Fondazione della metafisica dei costumi* i segnali e le tracce argomentative del progetto che si concluderà solo con l'opera del 1797 non significa affermare che l'autore non si fosse esplicitamente occupato del problema giuridico-politico negli anni precedenti la stesura della *Fondazione* medesima. Fra le carte non pubblicate da Kant è anzi possibile reperire un grande numero di annotazioni e riflessioni sulla politica che sostanzialmente accompagnano l'intero itinerario speculativo del filosofo, dagli anni sessanta fino alla fine degli anni novanta¹⁹. Per altro, come noto, nella Sezione della *Dialettica trascendentale* della prima *Critica* intitolata *Delle idee in generale*, tramite il ricorso all'idea di *repubblica platonica* può essere affermato che la dimensione politica entra "ufficialmente" a far parte del sistema della filosofia trascendentale e come una parte di esso sarà trattata negli anni successivi.

Una costituzione caratterizzata dalla *massima libertà umana* secondo leggi che consentono che la *libertà di ciascuno possa coesistere* [*zusammen bestehen kann*] con quella

testo della filosofia pratica, anche se indubbiamente è in quest'ultimo che se ne rinviene lo sviluppo più articolato. L'interesse comunitario può infatti essere documentato almeno a partire dalla *Terza Analogia dell'esperienza* rinvenibile nella prima *Critica*, laddove Kant parla di «azione reciproca» in quanto *commercium* (*KrV*, III 182, B 260 [181]); mi sono trattenuto su questo tema, che per altro compare già nella *Dissertatio* (*Diss.*, 390-391 [424-426] e 406-407 [445-446]) in A. Pigni, *Kant filosofo della comunità*, cit., spec. pp. 63-64. Tra gli studi più recenti sul tema comunitario che tengono presente tale origine mi limito a segnalare quello di A. Braz, *Kant et la communauté: une philosophie aux antipodes du monologisme*, in «Philosophica», 2004, pp. 21-41. A conferma della molteplicità di possibili "attraversamenti" del pensiero kantiano lungo il tema comunitario, Braz sviluppa la sua tesi parlando di «comunità di fatto» fondata sul concetto di *imperativo ipotetico* kantiano, mentre il riferimento al *regno dei fini*, palesemente evitato prima (cfr. ad es. p. 31), giungerà solo al termine di un percorso che ha inteso ricondurre la forma comunitaria "ipotetica" alla *Critica del giudizio*. Il percorso che si intende qui sviluppare, a partire dalla centralità della *Fondazione* e del concetto di *imperativo categorico*, valorizza invece da subito il *regno dei fini* quale esito comunitario dell'*imperativo categorico* e, conseguentemente, quale fondamento della comunità giuridico-politica elaborata in base al comando della ragion pura pratica.

¹⁹ Le *Riflessioni* kantiane sulla filosofia politica sono reperibili nei volumi XV/2 (*Handschriftlicher Nachlass II: Anthropologie II*, Hrsg. von E. Adickes), e XIX (*Handschriftlicher Nachlass VI: Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie*, Hrsg. von E. Adickes und F. Berger) dell'*Akademie-Ausgabe*. Per un'analisi delle riflessioni kantiane relative al periodo pre-critico si vedano: W. Busch, *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780*, de Gruyter, Berlin, 1979; F. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, Laterza, Roma-Bari, 1996, spec. pp. 13-61.

degli altri [...] è quanto meno un'idea necessaria [*eine nothwendige Idee*] che si deve porre a fondamento [*zum Grunde*] non solo del primo disegno di una costituzione politica, ma anche di tutte le leggi, e in cui si deve, da principio, prescindere dagli ostacoli presenti, che probabilmente non derivano inevitabilmente dalla natura umana, quanto piuttosto dall'inosservanza delle idee messe al bando [*ächteten*] in materia di legislazione (*KrV*, III 247-248, B 373 [248]).

Tale idea, che di "platonico" mantiene solo il nome, si costituisce in Kant come principio che rende possibile la coesistenza, lo stare insieme di più esseri ragionevoli, ovvero legittima l'esistenza di una comunità di soggetti politici. Il principio è rappresentato da una legislazione che consente il massimo grado di libertà di ognuno compatibilmente alla libertà di ogni altro: unicamente su questo principio dovrebbe fondarsi lo Stato, superando gli ostacoli che potrebbero porsi al momento dell'attuazione. Rispetto a questi ultimi, il filosofo illuminista crede anzi che essi nascano non tanto dalla natura umana – alla quale non è precluso alcun miglioramento, sia a livello etico che politico – ma proprio dall'inosservanza di quel principio.

A conferma della maturazione fondativa negli scritti degli anni '80 dei concetti politici che l'autore svilupperà compiutamente solo negli anni '90, delineando il principio fondamentale della forma di Stato repubblicana, Kant pone qui le basi di quello che nella *Metafisica dei costumi* indicherà come il *sommo bene politico* (*MdS*, VI 354-356 [193-195]). Quest'ultimo non è altro che la prospettiva della pace perpetua, «l'ideale di un collegamento giuridico [*Ideal einer rechtlichen Verbindung*] degli uomini sotto leggi pubbliche» (*MdS*, VI 355 [194]) che dovrebbe strutturarsi nella forma di un «repubblicanesimo di tutti gli stati insieme ed in particolare», ovvero una «repubblica federale mondiale»²⁰. La repubblica è per Kant la migliore forma di Stato, in quanto garantisce ad ogni cittadino la «massima libertà secondo leggi» ed implica una coesistenza libera e pacifica fra tutti gli esseri ragionevoli²¹.

²⁰ Quest'ultima espressione è di Giuliano Marini. Si vedano: G. Marini, *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 1998, spec. pp. 25-70; Id., *Per una repubblica federale mondiale: il cosmopolitismo kantiano*, in G.M. Chiodi, G. Marini, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, Franco Angeli, Milano, 2001, pp. 19-34; Id., *La filosofia cosmopolitica di Kant*, a cura di N. De Federicis e M.C. Pievatolo, Laterza, Roma-Bari, 2007, spec. pp. 137-213; 231-271. Per un inquadramento dell'interessante prospettiva interpretativa articolata da Marini e, più in generale, dello sviluppo in ottica cosmopolitica della nozione di *repubblica* in Kant, mi permetto di rinviare alle considerazioni articolate in A. Pirmi, *Kant e il "problema cosmopolitico". Riflessioni a partire da un recente studio di Giuliano Marini*, in «Teoria», XXI (n.s.), 1, 2001, pp. 121-132; Id., *Virtù e cosmopolitismo in Kant*, in «Studi Kantiani», XVIII (2005), pp. 99-115; Id., *Le virtù del cosmopolitismo e il cosmopolitismo delle virtù*, in P. Becchi – G. Cunico – O. Meo (a cura di), *Kant e l'idea di Europa*, il melangolo, Genova, 2005, pp. 315-332.

²¹ Cfr. U. Sassenbach, *Der Begriff des Politischen bei Immanuel Kant*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1992, spec. pp. 113-167. Secondo la documentata interpretazione dell'autore, lo Stato

A ulteriore conferma del medesimo assunto può essere richiamato un altro luogo della tarda produzione del filosofo. Oltre che in un breve passaggio della *Dissertatio* del 1770²², Kant ricorre all'«idea di repubblica platonica» anche nel saggio più tardo *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, che fu pubblicato come Seconda Sezione dell'opera *Il conflitto delle facoltà* (1798)²³. In questo saggio si incontra un brano che sembra la diretta prosecuzione del discorso affrontato nella *Critica della ragion pura*.

L'idea di una costituzione che s'accordi col diritto naturale degli uomini, per cui quelli che obbediscono alla legge devono anche, nella loro unione, legiferare, è a fondamento di ogni forma di Stato, e la comunità [*das gemeine Wesen*] che, conforme all'idea, pensata secondo concetti puri, si chiama un'ideale platonico (*respublica noumenon*), non è una vuota chimera, ma la norma perenne di ogni costituzione civile in genere, ed allontana ogni guerra (*Streit*, VII 90-91 [173]).

Quello che interessa Kant dello Stato platonico è la sua determinazione formale, la sua esemplarità archetipica e non, naturalmente, il suo contenuto effettivo, rispetto al quale l'autore interviene in modo autonomo²⁴. E proprio sotto questo aspetto l'ultimo passo presentato sviluppa e prosegue quello della Sezione *Sulle idee in generale*. Ciò che là era stato identificato come il principio della massima libertà possibile rispetto a quella di ogni altro essere ragionevole, entra qui a far parte del «diritto naturale degli uomini», che si specifica ulteriormente. In base a tale diritto, gli uomini non nutrono più soltanto la legittima aspettativa di essere guidati da un governo, e quindi da leggi, che lo riconoscano e lo rispettino, ma – in quanto soggetti politici – sono chiamati anche a legiferare, almeno indirettamente, eleggendo cioè loro rappresentanti in seno all'organo legislativo. Più che la questio-

repubblicano si configurerebbe all'interno della speculazione kantiana come l'«anello di congiunzione» fra la ragion pura pratica e la politica pratico-empirica. Con un intento non del tutto dissimile, Mario D'Addio, in anni non recenti, ha invece interpretato la presenza dell'*idea di repubblica platonica* come «premessa speculativa» del pensiero politico di Kant e momento di collegamento fra due diverse prospettive (utopica e realistica) presenti nel suo pensiero. Si veda M. D'Addio, *Kant e la repubblica platonica*, in «Il pensiero politico», 9, 1976, pp. 472-480. Fra le più lucide prosecuzioni di questa prospettiva di ricerca mi limito qui a segnalare il lavoro di A. Pinzani, «Il concetto kantiano di repubblica tra ideale e realtà storica», in M. Moneti Codignola – A. Pinzani, *Diritto, politica e moralità in Kant*, Bruno Mondadori, Milano, 2004, pp. 7-36.

²² «Massimo di perfezione si chiama, al nostro tempo, l'ideale – l'idea di Platone (come per esempio la sua idea di repubblica) –» (*Diss.*, II 11 [87]).

²³ Sulla presenza dell'*idea di repubblica platonica* nel *Conflitto delle facoltà* e sul rapporto fra tale nozione e quella di *chiesa invisibile*, si veda D. Venturelli, *Il Conflitto delle facoltà di I. Kant e l'idea di universalità*, in I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturelli, Morcelliana, Brescia, 1994, pp. 9-47, spec. pp. 9-11 e 41-42.

²⁴ Tematizza con grande lucidità questo aspetto G. Duso, *Il carattere ideale della costituzione repubblicana in Kant*, in G.M. Chiodi, G. Marini, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, cit., pp. 35-44.

ne della rappresentanza politica, che meriterebbe un'analisi specifica non affrontabile in questo contesto²⁵, importa qui sottolineare il diritto di voto che, in quanto cittadino, l'essere ragionevole acquisisce in quanto sottoposto alla legge che comanda di partecipare concretamente alla fase legislativa.

Questa argomentazione si pone in consonanza con quella che Kant aveva delineato a proposito della nozione di *autonomia* all'interno della *Fondazione*. È questo il «terzo principio pratico» secondo il quale la volontà dell'agente morale non è semplicemente sottoposta alla legge, ma lo è in modo da dover essere considerata essa stessa legislatrice da un punto di vista universale. La volontà è autonoma nel senso che prescrive a se stessa una legge di validità universale. Una legislazione così ottenuta può essere considerata propria e, al tempo stesso, universale. Proprio in tale duplice valenza risiede la categoricità del comando, che obbliga «liberamente», escludendo cioè tanto interessi personali che costrizioni imposte da altri. È quindi possibile la moralità dell'azione in quanto sottomissione volontaria e libera alla legge da noi stessi istituita (*GMS*, IV 431-433 [114-116]).

Tale prospettiva può essere colta anche nel passo del *Conflitto delle facoltà* sopra riportato. L'*autonomia morale* articolata nella *Fondazione* diviene qui *autonomia politica*: anche in uno Stato posso, come cittadino, «obbedire liberamente» ad una legge che debbo considerare «mia», in quanto anche da me resa possibile grazie alla partecipazione – diretta o indiretta che sia – alla fase legislativa, tramite l'esercizio del voto.

Seguendo il delinearci di questo percorso, sarà proprio con la *Fondazione della metafisica dei costumi* e, in particolare, nel contesto della definizione del *regno dei fini* che Kant svilupperà questa medesima prospettiva giuridico-politica nell'ottica di un approfondimento conseguente a quell'idea della «massima libertà secondo leggi» presentata nella prima *Critica*, ovvero nella direzione di una compiuta *fondazione* della sfera giuridico-politica, che terrà presente, al tempo stesso, il riferimento alla totalità sistematica di tale libertà e il principio discriminante tra le possibili realizzazioni di quell'idea della ragione.

3.2. Il regno dei fini come comunità giuridica e politica

Ma in che modo ed entro quali limiti la nozione di *regno dei fini* può essere compresa come la compiuta *fondazione* della comunità giuridico-politica in Kant? Aiuta ad individuare alcuni elementi per una possibile risposta a tale domanda richiamarsi in particolare al doppio campo di applicazione della stessa nozione di

²⁵ Sul tema rimando ai contributi particolarmente efficaci di M. Lalatta Costerbosa, *Eguaglianza e cittadinanza in Kant*, in «Studi Kantiani», XII, 1999, pp. 115-139 e di A. Braz, *O conceito de cidadania em Kant: Uma solução para o conflito entre Estados*, in «Revista portuguesa de Filosofia», 61/2, 2005, pp. 397-414.

imperativo categorico elaborata nella *Fondazione*. Non va infatti dimenticato che il *regno dei fini* implica l'articolazione di un'ultima formula dell'imperativo: «Agisci in base alle massime di un membro legislatore universale in vista di un regno dei fini semplicemente possibile» (*GMS*, IV 439 [123-124]). Come tale anche il *regno dei fini* si riferisce sia all'ambito etico che a quello giuridico, si pone "a monte" della normazione sia etica che giuridica e ne legittima l'esistenza²⁶.

Questa stessa tesi necessita tuttavia di essere ulteriormente esplicitata, riferendosi innanzitutto a quanto l'autore dice nel contesto della *Fondazione*. Nel *regno dei fini* ogni membro deve trattare tutti gli altri membri con rispetto e, d'altra parte, deve esigere tale rispetto anche per sé. Tutti i membri del *regno dei fini*, in quanto esseri ragionevoli, posseggono la duplice caratteristica di essere da una parte fini in sé, dall'altra agenti capaci di porsi dei fini propri. Rispettare l'altro essere ragionevole in quanto fine in sé implica dunque anche rispettare la sua libertà d'azione, ovvero tenere in considerazione e – nei limiti del possibile – incentivare i tentativi di sviluppo e perfezionamento della sua libertà intellettuale, delle disposizioni e qualità morali a lui donate dalla natura, anche e soprattutto nel momento in cui queste si realizzano, si traducono in azioni concrete.

Ma proprio a questo livello – cioè dal *problema morale* di trattare gli esseri ragionevoli sempre anche come fini – sorge, si origina il *problema giuridico-politico* di determinare i limiti entro i quali il rispetto della libertà di azione di una persona è legittimo e non danneggia l'esercizio della libertà di un'altra persona. Qui si pone il problema del diritto.

Tale nucleo teoretico viene da Kant esplicitamente presentato nell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, testo del tutto coevo alla *Fondazione*²⁷. Il titolo della *Quinta Tesi* del breve e importante scritto recita infat-

²⁶ Potrebbero concordare con queste affermazioni altri interpreti che, più o meno esplicitamente, hanno sostenuto la tesi del doppio ambito di applicazione del *regno dei fini*, seppure con altri argomenti. Mi riferisco a D. Pasini, *Diritto società e stato in Kant*, Giuffrè, Milano, 1957, spec. pp. 49-56; D. Pasini, *Das Reich der Zwecke und der politisch-rechtliche Kantianische Gedanke*, in Funke G. (Hrsg.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, de Gruyter, Berlin-New York, 1974, pp. 675-691; Id., *Il 'mondo dei fini' ed il pensiero giuridico-politico kantiano*, in A. Rigobello (a cura di), *Ricerche sul 'regno dei fini' kantiano*, Bulzoni, Roma, 1974 (ma 1975), pp. 87-130; G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, il Mulino, Bologna, 1968, spec. pp. 387-410; P. Quattrocchi, *Comunità religiosa e società civile nel pensiero di Kant*, Le Monnier, Firenze, 1975, spec. pp. 146-157; Id., *L'ideale della comunità umana come determinazione costitutiva del regno dei fini*, in A. Rigobello (a cura di), *Ricerche sul 'regno dei fini' kantiano*, cit., pp. 191-213; Ch. Taylor, *Kant's Theory of Freedom*, in Id., *Philosophy and the Human Sciences (Philosophical Papers, Vol. II)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 318-337.

²⁷ Giova a questo proposito ricordare che la *Fondazione*, pubblicata nel 1785 a Riga, presso l'editore Hartknoch, fu composta da Kant fra l'inverno del 1783 e l'estate del 1784 (cfr. la lettera del 16 agosto 1783 a Mendelssohn: *Briefe*, X 346-347 [128]). E proprio nell'autunno del 1784 – precisamente nel fascicolo di novembre – la *Berlinische Monatsschrift* pubblica lo scritto *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*.

ti: «*Il massimo problema per il genere umano, alla cui soluzione la natura lo costringe, è il raggiungimento di una società civile che faccia valere universalmente il diritto*» (*Idee*, VIII 22 [34]). Tale *società civile* dovrà essere caratterizzata dalla «massima libertà e quindi [da] un generale antagonismo dei suoi membri» unito alla «più rigorosa determinazione e assicurazione dei limiti di tale libertà, così che essa possa coesistere con la libertà degli altri». Solo in questa società – che si chiarisce essere «una *costituzione civile* perfettamente giusta» – può essere raggiunto il supremo intento (*Absicht*) della natura, lo sviluppo di tutte le facoltà umane. La statuizione di essa si configurerà quindi come il «supremo compito» (*höchste Aufgabe*), ovvero come il «massimo scopo» (*größten Zweck*) (*Anfang*, VIII 110 [104]) affidato dalla natura al genere umano.

Non può non essere ravvisata una sostanziale continuità teoretica fra la nozione di *società civile* e l'*idea di repubblica platonica* presentata nella *Dialettica trascendentale* della prima *Critica* e definita come «una costituzione caratterizzata dalla *massima libertà umana* secondo leggi che consentono che la *libertà di ciascuno possa coesistere con quella degli altri*» (*KrV*, III 247, B 373 [248]).

È opportuno precisare che la libertà di cui parla qui Kant non è altro che la *libertà esterna*, che riguarda i rapporti interpersonali fra esseri ragionevoli in quanto persone giuridiche. La determinazione dei limiti di tale libertà, come detto, costituisce l'oggetto del diritto. Il lettore di Kant, per trovare la definizione compiuta del concetto di diritto, è solito rivolgersi alla *Metafisica dei costumi*, precisamente all'*Introduzione* della *Rechtslehre*. E qui in effetti ne viene presentata la definizione forse più rigorosa²⁸. Tuttavia Kant aveva già teorizzato una soddisfacente definizione nel *Corso di diritto naturale* tenuto nel semestre estivo del 1784, negli stessi mesi in cui stava ultimando la stesura della *Fondazione*: «Diritto è la limitazione della libertà, in base alla quale essa può esistere con ogni altra libertà secondo una regola universale» (*Feyerabend*, XXVII 1320).

Merita di essere sottolineato che in questo stesso contesto, nello spazio di poche pagine, Kant propone altre due definizioni del concetto di diritto, che si distinguono tutte fra loro²⁹. Sebbene debba essere tenuta presente l'opportunità didattica della reiterazione dei concetti fondamentali – non si dimentichi che il testo ora

²⁸ «Il diritto è dunque 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» (*MdS*, VI 230 [34-35]). Cfr. anche *Gemeinspruch*, VIII 289-290 [137].

²⁹ Con la pretesa di offrire una definizione «tecnica», il diritto viene infatti definito all'interno del Titolo I del testo (*De norma actionum liberalium et in genere*) come «la limitazione di ogni particolare libertà alle condizioni sotto le quali può esistere una libertà universale» (*Feyerabend*, XXVII 1334). Poco oltre l'autore ritorna sul tema, offrendo una definizione che sostanzialmente ritiene riepilogativa delle precedenti e che invece inserisce elementi nuovi: «Il diritto non è altro che la legge dell'uguaglianza [*Gleichheit*], dell'azione [*Wirkung*] e reazione [*Gegenwirkung*] della libertà, attraverso la quale la mia libertà concorda con quella universale» (*Ivi*, p. 1335).

riportato è stato ricavato da un quaderno di appunti presi a lezione – questo fatto, a mio parere, induce a pensare che Kant si trovasse in questi anni in una fase di profonda meditazione del problema dell’edificazione di una comunità giuridica, ovvero di uno *Stato di diritto*.

Ma, d’altra parte, a cosa si riferisce Kant quando parla di «regola universale» o di «legge universale della libertà» (*MdS*, VI 230 [35]) a proposito del diritto? Si riferisce al principio pratico che ne fonda la legittimità. Perché deve essere legittima la limitazione della mia libertà? Perché tale limitazione mi è comandata dalla ragione pratica nella forma di un *imperativo categorico*. Devo limitare la mia libertà affinché essa possa coesistere con quella di ogni altro essere ragionevole, in quanto la ragione comanda a tutti e ad ognuno di sottoporsi alla legge secondo la quale «nessuno deve *mai* trattare se stesso o gli altri *semplicemente come mezzi*, ma sempre *allo stesso tempo come fini in sé*» (*GMS*, IV 433 [116]), come Kant afferma nel contesto della definizione del *regno dei fini*. In questo modo si origina quell’accordo reciproco, quell’*unione sistematica* di esseri ragionevoli che condividono lo stesso concetto di diritto.

È quindi lo stesso imperativo categorico, così come viene presentato nel contesto del *regno dei fini*, a costituire la fondazione del diritto, a legittimarlo nel suo nucleo originario di limitazione della libertà, che si comprende come necessaria condizione di quel rispetto che è dovuto ad ogni essere ragionevole in quanto *persona*. Allora nel medesimo contesto in cui la morale “conduce” al problema del diritto, Kant sviluppa anche la sua ideale soluzione: solo in una dimensione in cui ognuno tratta l’altro sempre anche come fine in sé è posto il fondamento della libertà giuridicamente possibile.

La speculazione si trova qui su un piano in cui *interiorità ed exteriorità* si legano insieme e si saldano “sistematicamente”. Il rispetto morale che si deve alla libertà interna dell’altra persona fa tutt’uno con il rispetto che si deve all’esplicazione di tale libertà, alle azioni dell’altra persona, che si collocano in un mondo di relazioni sociali, ovvero nell’ambito della comune exteriorità, della comunità politica in quanto sfera pubblica, nella quale l’azione individuale è sottratta alla dimensione dell’auto-referenzialità e si apre fino a comprendere in essa – e a dover rispettare – ogni possibile “altro”. *Sistematicamente collegato* al problema del rispetto che io devo alla libertà dell’altro uomo si trova pertanto il problema di determinare i limiti al di là dei quali quello stesso rispetto si trasforma in ingiustizia nei miei confronti, il termine oltre il quale io stesso non vengo più considerato dall’altro uomo un fine in sé, ma un semplice mezzo a disposizione del suo arbitrio. Qui la morale si applica al diritto, diviene *morale giuridica* e fonda la legittimità stessa del diritto.

Riportando il discorso nei termini della *Fondazione*, si potrebbe affermare che ogni *membro* dello Stato – come ogni *membro* del *regno dei fini* – è inserito in una «[...] totalità di tutti i fini (tanto degli esseri ragionevoli in quanto fini in sé, quanto

dei fini propri che ognuno può prefiggersi)» (*GMS*, IV 433 [116]). Ogni individuo, che si sottoponga alle leggi fondamentali del *regno dei fini* – ovvero: i) divenire un autonomo legislatore, ii) rispettare l'altro anche sempre come fine –, mentre agisce per il proprio benessere, agisce ugualmente anche per quello degli altri e per quello del *tutto*.

La comune sottomissione all'imperativo categorico da parte di tutti i *membri* del *regno dei fini* legittima l'esistenza del diritto e quindi di uno Stato giusto e, d'altra parte, costituisce quello spazio pubblico in cui ognuno è chiamato a riconoscere la validità della legge come ciò che coordina ed informa di sé le quotidiane relazioni sociali di esseri ragionevoli. La particolare connotazione di comunità articolata a proposito del *regno dei fini*, quell'«unione sistematica di esseri ragionevoli mediante leggi oggettive comuni» ritorna dunque a più riprese là dove Kant si intrattiene su tematiche filosofico-politiche, al punto che si può sostenere che tale nozione determini la vera “fondazione” della teoresi politica kantiana.

4. Il non-luogo della comunità politica: incompiutezza e possibilità

La dimensione comunitaria così ricavata rimane per altro connessa ad una costante tensione problematica. Non va infatti dimenticato o misconosciuto il fatto che Kant, poco dopo averne articolato la definizione, aggiunge in una laconica parentesi che il *regno dei fini* è «in verità solo un ideale» (*GMS*, IV 433 [116]). Tale affermazione sembrerebbe *prima facie* allontanare la possibilità effettiva, per il *regno dei fini*, di offrirsi quale stabile fondazione della comunità giuridico-politica, avvicinando per converso l'impressione che tale concetto sia da Kant elaborato quale mero “auspicio della ragione”. Quest'impressione dev'essere rigettata, anche se la precisazione posta dall'autore richiede di essere riportata al quadro interpretativo fin qui offerto. L'indicazione kantiana rappresenta anzi la possibilità di inquadrare più compiutamente il *regno dei fini*, ridefinendo la tesi fino a qui sostenuta in un senso più ampio e completamente interno alla dimensione del criticismo.

Al fine sgombrare il campo interpretativo da possibili zone d'ombra è bene esplicitare appieno tale difficoltà, ricordando che il *regno dei fini* viene in differenti contesti qualificato sia come *idea*³⁰, sia come *idea pratica*³¹ sia, appunto, come

³⁰ «Anche se il regno della natura, al pari del regno dei fini, fosse pensato come unito sotto un capo supremo e per questo motivo il secondo non restasse più una *mera idea* [blo?e Idee] ma ottenesse *realtà effettiva*, quell'idea ne ricaverebbe un vigoroso movente ma non un incremento del suo valore intrinseco; giacché, nonostante ciò, questo legislatore unico e illimitato dovrebbe essere rappresentato come tale da giudicare il valore degli esseri ragionevoli solo secondo la loro condotta disinteressata prescritta a loro stessi meramente a partire da quella idea» (*GMS*, IV 439 [124]).

³¹ «La teleologia considera la natura come un regno dei fini, la morale considera invece un possibile regno dei fini come un regno della natura. Nel primo caso il *regno dei fini* è un'idea teoretica per la

*ideale*³². Sono questi ultimi, come noto, termini tecnici e chiave del criticismo, che il filosofo di Königsberg definisce con grande accuratezza nella *Critica della ragion pura* e di cui risulta opportuno ora ricordare i principali profili concettuali.

Kant si intrattiene sulle nozioni di *idea*, *idea pratica* e di *ideale* nella *Dialettica trascendentale* della prima *Critica*. In particolare, nella sezione del primo libro della *Dialettica* intitolata *Delle idee in generale*, per offrire una definizione di *idea*, Kant prende le mosse dal significato del termine presente in Platone per elaborarlo autonomamente (*KrV*, III 246, B 370 [246-247]).

Ognuno [...] vede che, quando gli sia proposto un uomo come modello di virtù, ha tuttavia sempre presente solo nella sua propria testa il vero originale, con cui paragona il preteso modello, e alla cui stregua soltanto l'apprezza. Ora questo originale è l'idea della virtù [...] Ogni giudizio sopra il valore o disvalore morale è infatti possibile soltanto mediante questa idea; e perciò essa sta necessariamente a *fondamento* [*zum Grunde*] di ogni approssimazione alla perfezione morale, per quanto anche gli impedimenti, il cui grado non è determinabile, propri dell'umana natura, possano tenercene lontani (*KrV*, III 247, B 371-372 [247-248]).

Kant chiarisce dunque il concetto di *idea* qualificandola come un *exemplum* di perfezione non ricavabile dall'esperienza, un modello che eccede ogni copia e, allo stesso tempo, la norma in base alla quale è possibile giudicare e valutare ogni esempio di perfezione che è dato nell'esperienza³³. È modello di perfezione in conformità del quale all'essere ragionevole è richiesto non tanto di *conoscere*, quanto di *agire*: l'*idea* costituisce così il *fondamento* di ogni nostro approssimarci ad essa tramite l'*agire*, di ogni nostro tentativo di realizzarne appieno il contenuto di perfezione. Torneremo tra poco su questo punto.

Sviluppando ulteriormente il discorso, nella sezione intitolata *Delle idee trascendentali* viene introdotta specificamente la nozione di *idea pratica* della ragione:

spiegazione di ciò che esiste. Nel secondo è un'idea pratica mediante la quale può diventare reale, tramite il nostro fare e omettere, ciò che qui non esiste, e lo può in conformità di questa stessa idea» (*GMS*, IV 436 [121]).

³² «Infatti gli esseri ragionevoli sono tutti sottoposti alla *legge* secondo cui nessuno deve *mai* trattare se stesso o gli altri *semplicemente come mezzi*, ma sempre *allo stesso tempo come fini in sé*. Dal che deriva una unione sistematica di esseri ragionevoli mediante leggi oggettive comuni, ossia un regno che, per il fatto che queste leggi hanno per scopo il rapporto reciproco di questi esseri come fini e mezzi, può essere detto regno dei fini (il quale, in verità, è null'altro che un *ideale*)» (*GMS*, IV 433 [116], l'ultimo corsivo è mio).

³³ Kant ribadisce tali caratteristiche anche più oltre (*KrV*, B 377 e 383 [250 e 254]) e in molti altri luoghi. Cfr. *Refl.* n. 2835-2837, XVI 536-540; *Rth*, 1058 [187]; *LP*, 565; *WL*, XXIV 906 [179-180]; *Metaph L₂*, XXVIII 577; *Anthrop.*, 120 [620]. Mi sono specificamente trattenuto sul tema in A. Pirni, *L'idea platonica e la destinazione pratica del conoscere nella Critica della ragion pura di Kant*, in «Studi Urbinati», LXXI-LXXII (2001-2002), pp. 767-790.

l'idea della ragion pratica può sempre essere data realmente, anche se solo parzialmente *in concreto*, anzi essa è la condizione indispensabile di ogni uso pratico della ragione. [...] Ond'è che l'idea pratica è sempre altamente feconda e, rispetto alle azioni reali, inevitabilmente necessaria [*unumgänglich nothwendig*]. In essa la ragion pura ha perfino la causalità di produrre realmente ciò che il suo concetto contiene [...] (*KrV*, III 254, B 385 [254-255]).

L'*idea*, nella sua valenza pratica, è *inevitabilmente necessaria*; può e deve esercitare un costante *influsso* sulla realtà esistente, riuscendo in ciò a *causare* la produzione del suo concetto nella realtà. La funzione specifica dell'*idea pratica* è dunque quella di intervenire e presiedere alla modifica della realtà in senso migliorativo, approssimandola indefinitamente alla perfezione morale. L'indeterminatezza di cui la nozione di *idea* sarebbe dotata risulta perfettamente coerente e addirittura imprescindibile laddove essa si specifica come *idea pratica*. A questo livello, infatti, l'*indeterminatezza* non sarebbe null'altro che l'espressione del carattere di *universalità* della legge morale che l'*idea pratica* implica in sé. Poiché l'*idea* «dà la regola», deve strutturarsi in modo da consentire a tale regola di valere «sempre ed in ogni luogo». Rispetto a questa esigenza risulta funzionale pensarla come indeterminata e proprio per questo diviene istanza normativa universalizzabile a livello formale, al pari dell'imperativo categorico.

La trattazione del concetto di *ideale* subentra poco oltre, sempre all'interno della *Dialettica trascendentale*. Ad una prima analisi, l'affinità concettuale fra *idea* e *ideale* sembra evidente. Entrambe le nozioni racchiudono un *maximum* di perfezione ed entrambe si presentano alla ragione come norma o criterio in base al quale giudicare gli esempi di perfezione³⁴. È tuttavia possibile individuare significativi caratteri di distinzione, accanto a quelli di indubbia somiglianza. Nella sezione intitolata *Dell'ideale in generale* Kant definisce in questi termini il concetto di *ideale*: «[...] io dico *ideale* [*Ideal*] [...] l'idea [...] *in individuo*, cioè come una cosa particolare, determinabile o addirittura determinata soltanto mediante l'idea» (*KrV*, III 383, B 596 [366]). L'*ideale* è un'idea che contiene tutte le determinazioni della sua perfezione in un modello individuato e preciso³⁵. L'*idea* è concetto della ragione che si caratterizza per la sua universalità ed indeterminatezza: come non esiste una compiuta realizzazione dell'idea, così non esiste neppure un adeguato pensiero di tale realizzazione. L'*ideale* consente di evitare quest'ultima conseguenza; infatti, grazie alla sua *determinatezza*, offre la pensabilità della realizzazione dell'*idea*. Inoltre, costituendosi come modello mentale di una «cosa particolare» (*einzelnes*),

³⁴ Cfr. *KrV*, III 248, B 373 [249] e *KrV*, III 383-385, B 597 [366-367].

³⁵ Kant cerca di chiarire questo assunto poco oltre, utilizzando ancora una volta un riferimento concettuale desunto dall'ambito morale: «La virtù e con essa la sapienza umana, in tutta la loro purezza sono idee. Ma il sapiente (dello stoico) è un ideale, cioè un uomo, che esiste solo nel pensiero, ma corrisponde pienamente all'idea della sapienza» (*KrV*, III 384, B 597 [366-367]).

permette di riconoscere in esempi realmente esistenti altrettante approssimazioni alla sua perfetta realizzazione.

Ma Kant sviluppa ulteriormente il discorso, introducendo ulteriori precisazioni: «Come l'idea dà la regola [*die Regel*], così l'ideale [...] serve da archetipo [*dient zum Urbilde*] alla perfetta determinazione della copia» (*KrV*, III 366, B 597-598 [367]). Mentre l'*ideale* pone il modello di perfezione completamente determinato, l'*idea* offre la regola, ovvero guida le modalità operative di realizzazione dell'*ideale* grazie al carattere di obbligatorietà che la regola in quanto tale possiede.

Quest'intera prospettiva concettuale è implicitamente richiamata da Kant nel contesto della nozione di *regno dei fini*, nel momento in cui essa è qualificata come *idea*, come *idea pratica* e come *ideale*. L'applicazione di tali determinazioni permette anzi di cogliere ed esplicitare la nozione di *regno dei fini* in tutte le sue valenze. In quanto *idea*, esso si costituisce come criterio in base al quale giudicare l'azione e la condotta di ogni agente morale rispetto ad ogni altro. Non si dimentichi infatti che ogni *membro* del *regno dei fini* deve essere trattato sempre al tempo stesso come fine oltre che come mezzo. Inoltre, in quanto *idea pratica*, esso acquisisce il rango di concetto «inevitabilmente necessario» per la ragione nel suo uso pratico; può e deve divenire reale per effetto del nostro agire e tramite l'influsso che tale idea esercita su di esso. Infine, in quanto *idea* e *idea pratica*, anche il regno dei fini «dà la regola», ovvero implica l'ultima formula dell'imperativo categorico comprensiva di tutte le precedenti³⁶.

Il *regno dei fini* era per altro stato qualificato da Kant anche come *ideale*. A questo punto risulta chiara la specificità di tale definizione. Esso è un *ideale* perché è l'idea della moralità *in individuo*, in una esemplificazione paradigmatica, «completamente determinata», ovvero sottostante, come l'*ideale trascendentale*, al principio della determinazione completa. Il *regno dei fini* dunque, al pari dell'ultima idea della ragione – l'*ideale* appunto –, prodotta per dare una suprema unità a priori alle diverse conoscenze della ragione, anche da questo punto di vista si legittima come una prospettiva ultima ed onnicomprensiva dell'intera trattazione dell'imperativo categorico, che riesce a costituire un'unità a priori delle possibili azioni dei diversi soggetti morali³⁷. Esso è una totalità le cui parti – in questo caso i *membri* – risultano collegati in maniera sistematica fra loro. L'*idea* della moralità pensata come realizzata *in individuo* non sarebbe altro che l'*ideale* del *regno dei fini*.

³⁶ «Agisci in base alle massime di un membro legislatore universale in vista di un *regno dei fini* semplicemente possibile» (*GMS*, IV 439 [123-124]).

³⁷ È curioso notare come la qualificazione di *ideale* a proposito del *regno dei fini* non sia stata sostanzialmente mai problematizzata dagli interpreti. Tale mancanza è ancor più evidente in uno studio specifico come quello di Claude Piché (*Das Ideal: Ein Problem der Kantischen Ideenlehre*, Bouvier, Bonn, 1984). L'autore distingue all'interno della filosofia pratica kantiana ben quattro forme di *ideale* – l'*ideale* del sommo bene, della felicità, della santità e della saggezza – e, mentre utilizza il testo della *Fondazione della metafisica dei costumi* a proposito dell'*ideale* della felicità (pp. 131-138), non nomina neppure il *regno dei fini*.

Si può dunque conclusivamente sostenere che il *regno dei fini*, se in quanto *idea* offre la *regola*, la modalità operativa, ovvero l'imperativo categorico, in quanto *ideale* costituisce un *archetipo* di perfezione precisamente individuato – la comunità degli esseri ragionevoli – la cui realizzazione ci è comandata in modo assoluto, sia a livello dell'interiorità, come comunità etica e *corpus mysticum*, che a quello dell'esteriorità, ovvero sul piano giuridico-politico.

Rispetto a quest'ultimo piano, e alla peculiare declinazione del *regno dei fini* come fondazione della comunità giuridico-politica, possono essere sviluppate alcune considerazioni ulteriori. Innanzitutto, rifacendosi ancora alle definizioni sopra ricavate, mentre, in quanto *idea*, il *regno dei fini* si pone a *fondamento* (*zum Grunde*) di ogni tentativo di approssimazione ad esso sul piano dell'effettiva e puntuale implementazione del concetto di diritto da parte di ogni singolo Stato, in quanto *idea pratica* ne è la *causa* prima e strutturale che esprime la regola (formale) del reciproco rispetto della libertà altrui nella sua validità universale. Infine, in quanto *ideale*, costituisce il modello al quale tendere, l'archetipo di ogni possibile comunità giuridica reale, nella quale la libertà ed i fini propri di ogni essere ragionevole sono resi composibili e, pur nel rispetto di ognuno in particolare, sono armonizzati e ricondotti ad un'uniformità di regole che garantisce la coesistenza di ognuno con ogni altro, ovvero la condivisione dello stesso spazio e dello stesso tempo da parte di più esseri ragionevoli³⁸.

Nel costituirsi e nel poter essere compreso, allo stesso tempo, come *fondamento*, *causa* e *modello* della comunità giuridico-politica, il *regno dei fini* apre intorno e a partire da sé una prospettiva ed uno *spazio* (*Raum*) di normatività che travalica ogni possibile luogo fisico (*Ort*). In quanto *idea* della ragione il *regno dei fini* è infatti dotato di *realtà oggettiva* (*objektive Realität*) – ovvero del carattere di non controvertibilità razionale che legittima la possibilità ma non la garanzia dell'esperienza di tale peculiare realtà – eppure non di *wahre Realität*, di realtà, appunto, effettiva, analoga a quella oggettuale e fenomenicamente esperibile.

È dunque un *non-luogo* ma, al tempo stesso, racchiude in sé la possibilità infiniti *luoghi*, differenti ma potenzialmente anche *toto cielo* divergenti dalle effettive spazialità fenomenico-politiche esistenti. Il *regno dei fini* si comprende dunque come un luogo *sui generis*, decisamente *altro* rispetto ad ogni possibile spazio realizzabile dall'uomo nella sua concreta prassi e *ideale* al punto da non poter essere eguagliato da nulla di realmente esistente, che tuttavia non può non orientare e quindi, in ultima istanza, *fondare* ogni possibile agire politico che intenda non sottrarsi all'imperativo della ragione pura pratica.

È un *non luogo*, che però, al tempo stesso, individua per ogni essere ragionevole una *Stelle*, un posto ben definito entro il quale ognuno, in maniera apparentemen-

³⁸ Mi sono trattenuto specificamente su questo tema in A. Pirmi, *La sfida della convivenza*, in «Fenomenologia e Società», XXX, 2007, n. 4, pp. 98-105.

te paradossale, deve sentirsi chiamato a prendere posizione (*Stellungnahme*) e a collocare il proprio agire: il luogo della consapevolezza di trovarsi in un'«unione sistematica» con ogni possibile essere ragionevole «mediante leggi oggettive comuni». In questo spazio, al tempo stesso fisso eppure fluido, razionalmente definibile ed indefinitamente interpretabile nella prassi, ognuno è chiamato alla propria responsabilità per sé e per ogni altro che è coinvolto nella medesima destinazione pratica del proprio agire. Qui la consapevolezza di quel *regno* diventa concretamente operante, *fonda* la possibilità dell'agire in direzione del suo promuovimento e *causa* l'effettiva azione conforme all'imperativo categorico, aprendo al tempo stesso la costitutiva e condivisa speranza che quel *non luogo*, in un qualche tempo e in un qualche spazio, si trasformi nel suo contrario.