

RECENSIONI

MATTUCCI NATASCIA, L'universale plurale. Sul pensiero politico di Immanuel Kant, Giappichelli, Torino 2006.

Recensione a cura di Luigi Fabbri

DICEMBRE 2007

<p align="justify">

Indubbiamente il territorio della filosofia di Kant si presenta da sempre come uno spazio in cui le più diverse e contrastanti tendenze interpretative e filosofiche si sono tese reciproci agguati, misurandosi e combattendo per la propria legittimità. Non risulta pertanto strano se la sua filosofia politica è stata fatta oggetto di rielaborazioni, l'asse delle quali era da situarsi in punti critici tra loro incommensurabili: si osservi come non solo l'ambito liberale abbia tentato di impossessarsene e farne uno dei punti in cui rileggere la propria storia, ma anche come pensatori fortemente critici nei confronti di quell'apologetica (ad esempio Foucault) abbiano voluto tracciare il proprio percorso filosofico attraverso i testi kantiani. I diversi movimenti filosofici sembrano aver da sempre fiutato nell'intreccio testuale kantiano un ambiente necessario alla propria sopravvivenza: questo certamente grazie alle diverse necessità interne di ciascuno di essi, che hanno fatto della pagina kantiana ogni volta ciò di cui aveva bisogno, ma non solo – la pluralità potrebbe essere localizzabile già nello spazio oggettivo descritto dalle parole del filosofo tedesco, tanto da permetterci di dire che ha egli stesso richiamato a sé l'eterogeneità delle dinamiche filosofiche che vi si sono approssimate. Il libro della Mattucci sembra volersi collocare a quest'altezza, nel tentativo rinnovato di interpretare la filosofia politica di Kant: il testo kantiano come geografia di una molteplicità dei punti di vista, dei quali è necessario rendere ragione in forma individualizzata e che dovrebbero permetterci di configurare l'approccio filosofico dell'autore come spazio di potenti e produttive tensioni. In questa prospettiva, se Kant afferma la necessità di un pensiero plurale, lo fa inscrevendo tale necessità all'interno di una rappresentazione di cui egli non ha tracciato che i punti tra loro eterogenei, capaci di essere ogni volta passaggio di inverse costellazioni concettuali. Ecco allora avvicinarsi il <i>punto di vista della volontà generale, del sovrano, del filosofo, dello spettatore, del cittadino del mondo</i>.

Il <i>punto di vista della volontà generale</i> richiama il tentativo trascendentale compiuto da Kant di pensare mediante idee a priori la politica. In ciò, la forma della coazione giuridica non deve “<i>prescindere da un rimando alla morale. In questa prospettiva l'obbligazione, da relazione interna tra un io che obbliga e un io sensibile obbligato, si fa esterna quando si fa giuridica</i>” (38): se la morale fa emergere la necessità della legge nella sua potenza universale e capace pertanto di dar vita ad obbligazioni giuste, il rimando del diritto alla morale viene a semantizzare un'interno legame tra obbligazione giuridica e giustizia. Quest'esigenza appropriata la figura ormai logora del contratto sociale e la trasforma in momento trascendentale la cui simbolica richiede, a colui che voglia interpretarla, di innescare quel movimento della ragione di cui essa non è che un segno. Cifra dell'universalità, il patto diviene in Kant realmente fondante (a differenza di Hobbes) solo nel momento in cui la pratica istituzionale si situa alla sua altezza razionale: solo nel momento in cui la necessità universale sia posta a problema centrale del processo di obbligazione politica, questa può pensare la propria dinamica come legittima.

Perciò, scrive l'autrice, "*Il repubblicanesimo kantiano esorta ad oltrepassare ogni tipologia politica, nonché ogni dispotismo, spostando prospetticamente il punto di osservazione della fenomenologia politica verso una sovranità della volontà generale come legislazione della ragione*" (71).

Il *punto di vista del sovrano* contiene invece, entro la sua prospettiva, la costruzione di uno spazio di obbedienza in cui tutti siano compresi senza alcun margine. In questo punto si verifica la convergenza della filosofia politica kantiana con le teorie moderne della sovranità, all'unisono pronte ad enunciare le speculari necessità della decisione unica e dell'eliminazione di qualsiasi spazio di resistenza dei sottoposti, così da poter unificare e disciplinare con precisione geometrica il corpo politico. Se allora la volontà generale poteva, secondo il precedente punto di vista, assumere consistenza ideale all'interno dello spazio della ragione e perciò collocarsi al di sopra di qualsiasi processo che avesse voluto sottometterla al dominio dell'arbitrio e della soggettività, fungendo da misura oggettiva per la pratica politica, ora questo rapporto sembra essere *politicamente infranto*. Esattamente in questo punto la filosofia politica kantiana sembra interiorizzare il concetto moderno di rappresentanza. Questa è capace non solo di incunarsi tra l'idea e la sua esecuzione, bensì di svolgere, secondo l'Autrice, una funzione formante a tutti i livelli, sicché scrive: "*Il potere appartiene a tutto il corpo politico, ossia al popolo, che come grandezza giuridica non è empiricamente presente, ma rinvia ad una grandezza ideale costituente che assume una forma solo con la rappresentanza, vale a dire attraverso qualcuno che detenga di fatto il potere*" (76). La funzione rappresentativa si configurerebbe quindi in Kant come processo unitario e, in ultima istanza, come semplice prolungamento della rappresentanza hobbesiana. A differenza dell'Autrice sarei invece più propenso a veder qui una tensione polemica tra due forme eterogenee di rappresentanza, l'una irriducibile all'altra. Lo spazio dell'argomentazione kantiana assume la morfologia di un campo di battaglia tra logiche non sovrapponibili: da un lato il rapporto tra sovrano e molteplicità di individui, nei confronti dei quali il primo funge da elemento unificante, dall'altro la relazione tra rappresentante ed idea, da cui la funzione rappresentativa riceve la propria direzione. Solo nel primo rapporto, ovvero nei confronti della molteplicità empirica, la rappresentanza svolge una funzione attiva e può perciò essere pensata come apportatrice di forma, nel secondo rapporto invece essa si situa in posizione passiva e deve a sua volta ricevere dall'idea la propria forma specifica. In questo senso, non mi sembra possibile affermare che tale grandezza ideale riceve dalla rappresentazione la propria forma, semmai il contrario: la rappresentanza empirica ed il principio di sovranità sono invece funzionali ad approntare, secondo Kant, l'apparato coercitivo che dovrà rendere esecutivi i diritti. La mediazione rappresentativo-empirica è perciò necessaria al processo rappresentativo-ideale per poter ottenere efficacia entro lo spazio della realtà dei fenomeni, non per ottenere determinatezza. A questo punto si può affermare che la positività dell'autorità è fondata razionalmente, ma il momento positivo non retroagisce mai su quello razionale: pena sarebbe l'impossibilità di definire cosa è giusto e cosa non lo è, come accade nell'assoluta unitarietà del processo rappresentativo hobbesiano. L'istanza razionale permane pertanto in Kant irriducibile a qualsiasi sforzo che voglia sottometterla arbitrariamente alla propria violenza formante, seppure di tale forza e delle sue logiche non possa fare a meno. In sé, l'assoluta universalità del principio ideale garantisce che esso stesso divenga la vera origine di qualsiasi atto formativo.

L'analisi del punto di vista dello spettatore chiama in causa, con una mossa interessante, l'eterogeneità del testo kantiano al solo punto di vista sovrano ed espone la contraddizione che in esso agisce e che gli permette di collocare la propria forza significativa anche su binari paralleli al gergo normativo della sovranità. Così il problema della Rivoluzione non è più esaurito dal divieto del diritto di resistenza e dall'obbligo all'obbedienza assoluta nei confronti dell'autorità esercitante il potere, ma può anche essere ridislocato sul piano dell'esperienza storica concreta. In questa, il suo concetto non contiene più alcun accento performativo, non è più possibile per essa caratterizzarsi come frutto di una scelta umana: esso è fatto e non diritto. Ma se il concetto di Rivoluzione non tratta più di ciò che debba essere e, con esso, della modalità di un agire, viene ora in primo piano lo spettatore di questo fatto ed il modo del suo sentire. L'Autrice pone quindi a tema come l'oggetto Rivoluzione sia passibile di venire trattato sotto i più diversi punti prospettici: là da quello dell'attore, qui da quello dello spettatore. Momento fondamentale sembra infatti essere, per l'analisi kantiana compiuta nel *Confitto delle facoltà*, quello di circoscrivere la disposizione fondamentale di colui che assiste allo svolgersi degli eventi rivoluzionari: la *partecipazione entusiastica* che si determina nello spettatore tutto dice sulla natura di quest'ultimo, nulla della qualità intrinseca dello spettacolo a cui egli assiste. Questo può essere atroce ed essenzialmente sbagliato, produrre risultati perversi e contraddittori, eppure nulla cambia nell'essenza della partecipazione, la quale sembra essere innescata dalla speranza o dalla presunzione di una coincidenza tra idea e realtà. L'entusiasmo, come scrive Kant, "si riferisce sempre soltanto all'ideale"[1] e se deriva solo dal razionale e non dalla sua esistenza, esso può sussistere anche quando la sua esistenza è solamente presunta. Tutti coloro che assistono all'evento della Rivoluzione, anche gli stessi rivoluzionari in quanto sono spettatori dal processo da essi innescato, vi partecipano in quanto vedono in essa la realizzazione dell'idea. La posizione di tale relazione può essere completamente errata, ciò che importa invece è semplicemente la *disposizione soggettiva*. Questa a sua volta non ha alcuna ricaduta ontologica, non afferma nulla sulla natura oggettiva dello spettacolo e se la costituzione compori realmente un passo in avanti in direzione dell'idea. A differenza dell'Autrice, la quale afferma che "*La costituzione repubblicana cui avvia la rivoluzione non è quindi solo conforme al diritto, ma moralmente buona*" (136), vedrei l'analisi kantiana del *Confitto* attestarsi esattamente all'altezza della disposizione soggettiva all'idea di repubblica, piuttosto che rinvenire in quel testo l'affermazione della sua effettiva realizzazione nello Stato sorto dalla Rivoluzione. La costituzione repubblicana permarrebbe nel testo kantiano, a mio parere, nella forma dell'idealità e non in quella dell'attualità, così come si tratterebbe del rapporto tra soggettività (e non oggettività) ed idea. Essa sembrerebbe qualcosa di affatto eterogeneo ad un problema strettamente *istituzionale* e perciò estraneo alla creazione di "*un modello che integri la possibilità di opporsi ad una legalità ingiusta*" (141). Verrebbero, in caso contrario, a confondersi i due punti prospettici: quello dell'attore e quello dello spettatore, e la trattazione kantiana si sposterebbe perciò dal problema dell'aspettativa soggettiva alla realizzazione dell'idea ed alla sua risoluzione oggettiva. Se questa linea interpretativa è esatta, ciò che sembra premere a Kant allora è, nel senso più pieno, solo la *disposizione soggettiva al meglio*, di quella soggettività a cui è sempre demandato il compito della storia, e non del suo presunto esaurimento in un punto specifico del suo percorso.

Il punto di vista del filosofo delinea invece il rapporto tra costituzione politica e riformismo, il quale deve ridisciogliere il cristallo della sovranità nell'orizzonte della propria eccedenza. A questo fine, l'Autrice sottolinea l'importanza della libertà di penna: essa è tematizzabile solo alla luce del momento ideale, il quale dovrebbe permettere al suddito "come cittadino, di dissentire nel fare pubblico uso della propria ragione, mantenendo viva quella prospettiva ideale (che potremmo chiamare volontà generale) che sta alla base del patto originario stesso" (171). Nello spazio di pubblicità aperto dalla tensione diffusa in direzione dell'idea sarebbe perciò messo in discussione l'uso indiscriminato e arbitrario del potere da parte del sovrano, il cui operato verrebbe con ciò sottoposto a costante riflessione. Quindi, scrive l'Autrice, "La pubblicità ha una portata dialogica e critico-riflettente, dal momento che l'assenza di restrizioni comunicative apre al dialogo politico e all'auto-critica; in questa linea l'illuminismo, come libero uso della ragione, e la pubblicità si presentano interconnessi nel tentativo di far coesistere comunicazione e critica" (205-6).

L'ultimo capitolo del libro incentra la propria trattazione sul problema del punto di vista del cittadino del mondo. La sua analisi si compone di due movimenti. Nel primo, viene tracciato un percorso attraverso la Kritik der Urteilkraft, in cui la presenza di un senso comune deve fondare la possibilità per il giudizio di una dimensione sovra-personale capace di tener "conto del giudizio degli altri" (230): il senso comune rappresenterebbe perciò la comunità nell'uomo o meglio, la condizione di possibilità della comunità per ogni essere umano. Così "Per senso comune dobbiamo allora intendere l'idea di un senso che abbiamo in comune, cioè di una facoltà di giudicare che tiene conto a priori del modo di giudicare di tutti gli altri, nella misura in cui si raffronta il proprio giudizio con il possibile giudizio altrui" (226). Da un lato verrebbe con ciò garantita l'universale comunicabilità dei giudizi, mentre dall'altro sarebbe posta la necessità del diffuso confronto di tali attività del giudicare, la cui verità potrebbe essere provata solo dall'universalità della comunicazione. Questa mossa sembra, però, esporsi a rischi non rilevati dall'Autrice: sottratto del riferimento all'idea (per quanto problematico questo riferimento possa essere), il rimandare dei giudizi l'uno all'altro sembra muoversi in un percorso di continua e mai interrotta esteriorizzazione, giudizi la cui verità non è mai provabile se non aderendo ad un giudicare diverso da sé. Mancando il rimando intenzionale ad un valore di verità, il processo non può sfuggire al pericolo di un semplice rapporto di opinioni, la cui dinamica è propriamente quella di muoversi in un gioco di reciproco conformismo: sullo spazio della comunità si allungerebbe, in questa prospettiva, lo spettro dell'opinione pubblica, la cui forza deriva nello stesso tempo dalla sua virtualità e dalla sua presunta consistenza numerica. Il movimento generalizzato della continua esteriorizzazione produrrebbe la presunzione di un'opinione numericamente consistente, la cui pressione sociale comporterebbe lo schiacciamento del giudicare singolo secondo il valore dell'idea. Il senso comune si esporrebbe quindi al rischio di divenire il senso di nessuno e di tutti, a cui ciascuno demanderebbero senza possibilità di revoca la vera propria capacità critica di giudicare. In questo caso il cittadino del mondo, sospeso al filo dell'opinione, si rivelerebbe una figura ambigua capace di trasformarsi ad ogni istante nell'uomo qualunque, l'universalità stessa verrebbe abbandonata al pericolo di degradarsi in semplice e violenta generalità.

Il secondo movimento, di cui si sostanzia il tentativo di delineare la prospettiva del cittadino del mondo, non è meno problematico e riguarda il concetto di un diritto di ospitalità che tuteli

i movimenti di quel soggetto che, nel fuoriuscire dai confini nazionali, rappresenterebbe l'incarnazione di un giudice capace di trascendere continuamente i propri limiti. In tale diritto di ospitalità si configurerebbe “*il diritto dell'uomo che, spogliato dei suoi diritti nazionali, si trova sul suolo altrui come straniero, quasi una sorta di spazio pubblico all'interno del quale si trovano riuniti come concittadini quelli che sono fuori del proprio Stato*” (267). Esso, nelle intenzioni dell'Autrice, verrebbe ad abbracciare, trattando di soggetti che scavalcano i confini della propria territorialità nazionale e della propria immediata determinatezza politica, il punto di vista della totalità. Con ciò tuttavia sono cancellati due importanti presupposti: primo, che il diritto di ospitalità si riferisce al rapporto tra il cittadino di uno Stato e lo Stato straniero di cui varca la soglia di territorialità, e che perciò, anziché cancellare la molteplicità di Stati, li presuppone e ne dovrebbe regolare semplicemente i rapporti; secondo, che il soggetto di un diritto ha bisogno di un potere che tuteli tale diritto. Secondo quest'ultimo presupposto, sussistono allora solo due possibilità: o ancora la molteplicità degli Stati che riconoscono la consistenza giuridica entro i loro confini di questo diritto, o uno Stato mondiale che ne garantisca l'efficacia sul proprio territorio. Quest'ultima sembra essere la posizione dell'Autrice quando scrive che “*il diritto cosmopolitico kantiano apre ad una “innovazione giuridica” che permette di immaginare un ordine giuridico sovrastatale a più livelli, edificato su un repubblicanesimo interno ed esterno da una parte e su una tutela dei diritti individuali da parte di autorità indipendenti dagli Stati dall'altra*” (270). In verità, infatti, nei termini della concettualità politica moderna, o gli Stati mantengono la sovranità e le autorità indipendenti dagli Stati debbono perciò sempre essere esposte al rischio dell'ineffettualità, o le decisioni di queste debbono ottenere la preminenza, e ciò che logicamente si configura è uno Stato mondiale, seppure federale. Resta un unico dubbio: se il diritto di ospitalità tenta di regolare le singole dinamiche di attraversamento delle frontiere nazionali, che farsene quando tali frontiere non esistono più, riassorbite entro il territorio dello Stato unico? Tale ipotesi si fonderebbe sul presupposto paradossale secondo cui Kant, cercando una giuridicizzazione dei rapporti *reciproci* tra gli Stati (anche nelle persone dei rispettivi cittadini), avrebbe in verità mirato all'eliminazione della loro consistenza autonoma. Prospettiva che non pare essere, almeno a chi scrive, univocamente quella dei testi kantiani.

Il libro della Mattucci, perciò, sembra nel complesso tentare di delineare in modo interessante l'interrogativo sul rapporto politicamente rilevante tra uno e molti. I risultati a cui giunge risultano allo stesso tempo problematici: lo spazio dei molti sembra infatti essere sempre esposto al pericolo della serialità, il giudizio a quello dell'opinione, la moltiplicazione dei diritti all'intensificazione dell'atto coattivo che deve tutelarli. E tali momenti, tutt'altro che in grado di rompere il guscio della modernità politica, rappresentano in realtà i mezzi di cui, sin dai suoi albori, il processo del potere sovrano si è alimentato, intangibile allo spazio della critica e dell'illuminismo di cui Kant si farebbe invece annunciatore. La pluralità si troverebbe qui ancora sottoposta al costante pericolo di venir neutralizzata da un'universale coattivo, figura logica della violenza del Leviatano. Questo sembra, in alcuni acuti pensatori del sistema della democrazia, esattamente speculare al mantenimento di una sfera del giudizio vacua e dimidiata, espansa nella dimensione di un pubblico opinare alla cui debolezza proprio la funzione sovrana deve sopperire. Ma se la molteplicità deve essere, non deve esserlo nel modo più potente possibile? I concetti di opinione e punto di vista forse vi accennano, seppure si

ritraggono dal dedurne le estreme conseguenze.

[1] *Streit der Fakultäten*, in: *Kant's gesammelte Schriften*. Band VII, Reimer, Berlin 1907, p. 86; tr. it. di G. Gonnelli, *Il conflitto delle facoltà in tre sezioni. Seconda sezione: il conflitto della facoltà filosofica con la giuridica*, in: I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 230.

Luigi Fabbri

Questo documento è soggetto a una licenza [Creative Commons](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.0/)

[Creative Commons](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.0/)