

Alberto Destasio*

Kant e il diritto di uscire dalla guerra. Alcune note interpretative

ABSTRACT

This essay explores Immanuel Kant's perspective on war and the philosophical underpinnings of his right to “exit from war”. It critically examines the evolution of war from the concept of *jus publicum europaeum* to contemporary global conflicts marked by absolute enmity and dehumanization, where enemies are seen as existential threats rather than equal opponents. Through an analysis of key texts, including *Perpetual Peace* and *The Metaphysics of Morals*, the study discusses Kant’s ideas on “unjust enemies”. It suggests that Kant’s critical realism reconciles normative ideals with the realpolitik of international relations, where the drive for peace and the inevitability of war coexist in a dialectical tension. Kant’s notion of a perpetual, yet contingent, peace is revisited, highlighting the need for a practical, adaptable approach to peace that respects the sovereignty of states while fostering an international federation.

KEYWORDS

Kant, War, Peace, Freud, critical realism.

INDICE

1. Una nuova logica della guerra. 2. Le antinomie dello *Herauszu gehen* e una soluzione. 3. Il realismo critico di Kant.

“Si tratta di sapere quel che la natura fa per attuare lo scopo
che la ragione eleva a dovere dell’uomo”
(I. Kant, Per la pace perpetua)

1. Una nuova logica della guerra.

Come ha sostenuto Carl Schmitt negli anni ‘30, la guerra non è più informata dalla logica dello *jus publicum europaeum*. Il riconoscimento paritetico tra Stati ha ceduto il passo a ciò che Schmitt definiva *diskriminierenden Kriegsbegriff*¹. Il nemico non è più un mio simile; la guerra non è più (solo) *jus in bello*, ma guerra di criminalizzazione, guerra che stabilisce la divisione tra l’umano e il non umano. Dobbiamo riconoscere il contesto in cui Schmitt ha adottato questa nozione: egli la utilizza in un saggio del 1938 per riferirsi alla “guerra santa” dell’Inghilterra contro la Germania nazista. Questo concetto è stato criticato da più parti, per esempio da Habermas nella parte finale del suo saggio del 1995 sulla pace perpetua di Kant². Tuttavia, al di là della natura gravemente

* Dottore di ricerca e e cultore della materia in Filosofia Teoretica presso il Dipartimento di Scienze Umanistiche dell’Università di Catania, email: alberto.destasio@outlook.com

Una stesura originaria di questo testo è stata presentata al convegno internazionale *Immanuel Kant’s 300 Years from Now*, tenutosi a Catania dal 17 al 19 ottobre 2024. Si ringraziano i revisori anonimi per i loro consigli preziosi.

¹ Schmitt 2008. Cfr. Hoffmann 1999.

² Habermas 1998: 206-216.

apologetica del discorso di Schmitt, questa nuova forma di guerra, la guerra discriminatoria, sembra persistere ancora oggi: il nemico non è più un membro del consorzio umano, ma un nemico dell'umanità da distruggere. E così l'intera umanità è diventata una condizione di inimicizia assoluta tra soggetti politici statuali e non-statali, i quali si criminalizzano a vicenda. Jacques Derrida ha espresso in termini icastici questo paradosso: “ormai ci sono solo stati canaglia, eppure non esiste più uno stato canaglia. Il concetto ha raggiunto il suo limite e la fine della sua epoca, più terrificante che mai”³.

A partire dalle due guerre mondiali, la guerra si è trasformata da episodio storico in guerra potenzialmente permanente: già Ernst Jünger, e più di recente Toni Negri in *Moltitudine* e Giorgio Agamben in *Stasis*, hanno riflettuto su questo scenario di guerra. Giorgio Agamben sostiene che è necessaria una nuova scienza della guerra: la *stasiologia*, la scienza della *stasis*, la guerra civile mondiale⁴. Secondo Antonio Negri, la guerra sta diventando un fenomeno generale, globale e interminabile. Poiché lo Stato-nazione non è più l'unica sede della sovranità, l'obiettivo principale dei conflitti contemporanei non è la lotta per la sovranità nazionale, ma la conquista del predominio all'interno delle gerarchie del sistema globale. Una guerra permanente e diffusa rimuove la soglia di distinzione tra guerra e pace⁵. Nel suo corso *Bisogna difendere la società*, Foucault afferma che quando la guerra diviene un fenomeno biopolitico, ossia un'istanza che regola la produzione e la riproduzione della vita sociale, la pace non è altro che la guerra continuata con altri mezzi⁶. La temporalità della guerra cambia: se, durante il periodo del *jus publicum europaeum*, la guerra era un fenomeno temporalmente circoscritto, così come erano circoscritti i confini degli Stati impegnati nel conflitto, la guerra civile mondiale, cioè lo scontro assoluto tra entità sovrane e attori non sovrani e non statali (come il terrorismo), assume una durata indefinita. “In altre parole”, dice Negri, “una guerra di questo tipo non può essere vinta; o meglio, deve essere vinta giorno per giorno. La guerra diventa così praticamente indistinguibile da un'azione di polizia”⁷. La guerra coincide ora con il mantenimento di una sicurezza, a tolleranza zero, nelle aree del pianeta coinvolte nello scontro tra potenze che cercano di mantenere la loro egemonia⁸. La guerra si trasforma in un fenomeno costitutivo, in una situazione segnata da un'instabilità assoluta: non è più un evento che indebolisce e mette a rischio il potere economico e politico degli Stati coinvolti, ma un mezzo di potenziamento, sotto il rispetto economico e politico, di un certo assetto globale e delle relazioni di dominio che lo caratterizzano. Una guerra di sicurezza, con uno scopo preventivo e non solo difensivo, comporta una ridefinizione incessante dell'ambiente sociale, “perché solo un mondo attivamente controllato è un mondo sicuro”⁹.

2. Le antinomie dello *Herauszu gehen* e una soluzione.

1. Così, come possiamo leggere la *Pace perpetua* o la *Metafisica dei costumi* in un contesto storico e politico così diverso da quello di Kant? A nostro avviso, occorre evitare di usare i concetti kantiani come principi normativi/prescrittivi mediante i quali giudicare, *dall'esterno*, il nostro presente. Potremmo seguire un'altra strada: è possibile far dialogare il nostro tempo con il testo di Kant stabilendo una continuità *critica* tra i due poli. In luogo di confrontare il nostro contesto storico con quello di Kant, per evidenziare tutte le ovvie differenze, potremmo identificare i punti di contatto, di identità critica, ossia l'insieme di problemi irrisolti in entrambe le situazioni storiche. In altre parole, dovremmo intercettare il *campo di impossibilità* in cui il nostro tempo e il tempo di Kant possono

³ Derrida 2003: 150.

⁴ Agamben 2015: 9-32.

⁵ Negri 2004: 16.

⁶ Foucault 2010: 49.

⁷ Negri 2004: 30.

⁸ De Giorgi 2000.

⁹ Negri 2004: 37.

coesistere. Solo in questo modo possiamo portare alla luce l'unità dialettica, nel pensiero di Kant, tra una potente formulazione normativa e un solido realismo critico.

2. Soffermiamoci sul sesto articolo preliminare della *Pace perpetua*¹⁰. Qui Kant sostiene che l'assenza di fiducia nella disposizione del nemico nega in modo assoluto la possibilità della pace e trasforma ogni ostilità in una guerra di sterminio. Kant intuisce che quando il mio nemico non è più un possibile oggetto della mia fiducia (in quanto non condivide le mie stesse determinazioni umane), se il nemico è una concretizzazione terrena del male assoluto, un'entità diabolica, una realtà inumana, la guerra diviene necessariamente discriminatoria, punitiva, e il nemico un nemico ingiusto. Ma, continua Kant, ciò è *impossibile*¹¹. Una tale realtà bellica, in cui si fronteggiano un nemico superiore e un nemico inferiore, rimuove la stessa possibilità logica dell'*a priori* trascendentale della pace. Se la pace è *concettualmente possibile*, e può essere oggetto delle nostre speranze e della nostra condotta pratica, allora la guerra non può essere uno strumento per decidere, *a priori*, la giustezza di una delle parti coinvolte. Recando il ragionamento di Kant alle sue estreme conseguenze, si può dire che un tale scenario non configura neanche una guerra propriamente detta, perché una guerra che stabilisce in anticipo l'esteriorità del nemico rispetto alla legge esclude la pace. E una guerra che nega la possibilità della pace, una guerra che si autonomizza dal suo correlato irenico, una guerra che insiste su sé stessa, non è una guerra ma, come dice Kant, un terreno funerario da riempire, "il grande cimitero dell'umanità".

Ancora: quando Kant afferma che "anche in guerra deve persistere una certa fiducia nella disposizione dell'avversario", egli, a ben vedere, non sta accusando coloro che non sono degni della fiducia altrui¹². Proprio perché non si può determinare né prima né dopo una guerra chi sia il nemico ingiusto (per il semplice motivo che nemici ingiusti non esistono), qualsiasi nemico considerato tale non può essere ritenuto responsabile di questa posizione. Il ragionamento di Kant sottintende che è la realtà oggettiva, una certa situazione storica, a determinare la possibile opposizione tra un nemico giusto e uno ingiusto, o meglio, uno scenario in cui qualcuno *può* considerare qualcun altro come nemico dell'umanità. E una tale situazione può esistere a misura che le coordinate della guerra e della pace sono già scomparse. Come ha rilevato Danilo Zolo, dalla Seconda Guerra Mondiale in poi è lo sviluppo economico e politico diseguale del sistema-mondo ad aver favorito la nascita di "nemici ingiusti"¹³.

Tutta la problematicità della concezione kantiana del 'nemico ingiusto' appare nel § 60 della *Metafisica dei costumi*. Kant si chiede: "Ma che cosa è mai un nemico ingiusto secondo il concetto del diritto dei popoli, nel quale, come in generale nello Stato, ogni Stato è giudice nella sua propria causa?"¹⁴. Affinché un nemico venga considerato ingiusto, occorre un'entità terza capace di formulare un tale giudizio. Questa capacità di giudizio, cioè, non può essere affidata a *un altro Stato*. Tuttavia, Kant non rinuncia a delineare i tratti generali del nemico ingiusto: "egli è colui, la cui volontà pubblicamente manifestata (sia a parole, sia a fatti) tradisce una massima, che, se fosse eretta a regola universale, renderebbe ogni stato di pace impossibile tra i popoli e perpetuerebbe lo stato di natura"¹⁵. In effetti, il nemico ingiusto è quella soggettività statuale che respinge l'esistenza stessa di un'entità terza, per es. i trattati pubblici per una pace più o meno momentanea. Contro un nemico di tal fatta è concesso usare ogni mezzo (lecito) per neutralizzarlo. Tra questi mezzi non rientra "il diritto di dividersi il paese in questione e a fare in qualche modo sparire uno Stato dalla terra. [...] Ma si può imporgli una nuova costituzione"¹⁶. Ma, domandiamo, imporre una nuova costituzione non significa violare la sovranità di uno Stato, e con essa, la sua *unità*? Una costituzione eteronoma

¹⁰ Per un commentario analitico recente del testo kantiano cfr. Eberl, Niesen 2011.

¹¹ Kant 1995 [1795]: 287-290.

¹² Ivi: 287.

¹³ Zolo 2009.

¹⁴ Kant 1995 [1797]: 541.

¹⁵ *Ibidem*

¹⁶ *Ibidem*

richiede una forza decisionale estranea alla volontà e al governo del popolo. Va da sé che il tipo costituzionale che “reprime la tendenza verso la guerra” è quello repubblicano. È una delle acquisizioni principali di *Per la pace perpetua*. Ma una costituzione imposta non va a negare proprio quel principio che, negli Stati repubblicani, scongiura la possibilità della guerra, e cioè “l’assenso dei cittadini”, la coincidenza tra suddito e cittadino¹⁷? Eppure, nel quinto articolo preliminare di *Per la pace perpetua*, Kant aveva chiarito che “fin a quando un conflitto intestino non si è manifestato”, e non si determina una situazione di anarchia in cui ogni parte di uno Stato ha la pretesa di governare il tutto, “l’intervento di potenze straniere sarebbe la violazione dei diritti di un popolo indipendente in lotta solo con un malessere interno e l’intervento sarebbe esso stesso uno scandalo e renderebbe malsicura l’autonomia di tutti gli Stati”¹⁸. Nel § 60 della *Metafisica dei costumi*, invece, Kant afferma che un insieme di Stati può imporre, senz’altro, una costituzione a un altro Stato ingiusto. È un’evidente incongruenza, di cui Kant pare avvedersi. Infatti, appena dopo aver illustrato il trattamento ideale del nemico ingiusto, Kant ammette che, in fondo, l’espressione ‘nemico ingiusto’ è un “pleonasma” finché si rimane nello stato di natura. Fa di ritorno un argomento già discusso: finché esiste una pluralità di Stati potenzialmente l’uno contro l’altro armati, un nemico ingiusto è un’impossibilità, perché “lo Stato di natura è esso stesso uno stato di ingiustizia” generale, indiscriminata. Di più: è uno stato in cui il discrimine tra ingiusto e ingiusto non esiste. È uno stato di violenza pura, *innocente*. Del resto, domanda Kant, chi sarebbe, in un tale stato, un “nemico giusto”? “Sarebbe quello al quale sarebbe ingiustizia che io resistessi da parte mia”¹⁹. Il nemico giusto è un nemico così irresistibile da imporsi come giusto; è un nemico che è meglio non avere come nemico, onde evitare di apparire come ingiusti, vale a dire meritevoli di un *bellum internecinum*. “Ma allora egli non sarebbe più mio nemico”²⁰. *Un nemico potenzialmente giusto è un mio alleato*²¹.

Ancora una volta, è la situazione di fatto, una certa distribuzione della potenza fra gli Stati, a determinare, a guisa di una *petitio principii*, la giustezza del mio alleato e l’iniquità del mio nemico.

3. Ma veniamo al tema principale di queste note. Nel capitolo sul *Völkerrecht* della *Metafisica dei Costumi*, Kant distingue tre tipi di diritti legati alla guerra. Ogni Stato, nella libertà naturale in cui si trova, ha il diritto di dichiarare la guerra e di difendersi (*jus ad bellum*); ha un diritto *in* guerra; e infine, ha un diritto *sui generis*, che Kant definisce “il diritto di costringersi reciprocamente a uscire da questo stato di guerra”. Riguardo al secondo diritto, il diritto *in* guerra, Kant, *contra* Ugo Grozio, sostiene che questo tipo di diritto “presenta le maggiori difficoltà anche solo a concepirlo”²². Infatti, finché si persiste nello stato di natura, è arduo dare forma di legge a una condizione priva di legge. Tuttavia, l’unica legge non scritta di questo stato di belligeranza naturale è che dovrebbe essere possibile “condurre la guerra secondo principi tali da rendere sempre possibile uscire da questo stato di natura dei popoli ed entrare in uno stato legale”²³.

Il secondo diritto conduce al terzo diritto *misterioso*, il diritto di uscire dalla guerra. Perché Kant definisce l’uscita dalla guerra un diritto? Abbiamo già visto che si tratta di un diritto unico; è un diritto in una situazione pre-civile, dove non esiste legge. Questo diritto indica formalmente una convinzione necessaria, un esito inevitabile di un processo bellico. Ma perché Kant parla di un diritto? Sappiamo che in Kant l’idea di diritto è legata alla capacità di costringere. “Il diritto è la somma delle condizioni per cui la volontà di uno può essere conciliata con la volontà di un altro secondo una legge universale di libertà”²⁴. Ma, nello stato di natura in cui avviene la guerra, nessuno può costringere al rispetto di questo diritto. Così, se un diritto è sempre a beneficio di qualcuno, tale da poter essere rivendicato da

¹⁷ Su questo punto, cfr. Flikshuh 2010.

¹⁸ Kant 1995 [1795]: 287.

¹⁹ Kant 1995 [1797]: 541.

²⁰ *Ibidem*

²¹ Su queste tortuosità del testo kantiano, cfr. Ripstein 2016.

²² Kant 1995 [1797]: 538.

²³ *Ibidem*

²⁴ Ivi: 394.

una parte contro un'altra davanti a un giudice, chi può rivendicare il diritto di uscire dalla guerra? Il circolo vizioso sembra inevitabile, ma forse può essere interrotto con una soluzione. La soluzione potrebbe risiedere in un termine esterno all'ambiente artificiale della fondazione pura del concetto di pace. Questa soluzione chiama in causa un elemento *patologico*, il quale fonda *segretamente*, in una sfera non designata *de iure* a tale scopo, l'intera architettura del diritto internazionale. Del resto, il concetto di diritto implica l'esistenza di impulsi esterni "diversi dall'idea del dovere stesso"²⁵. Con Derrida, potremmo definire questo elemento *iletico inintenzionale*, ma reale, "l'origine e la sconfitta, la condizione di possibilità e una certa impossibilità" di ogni struttura trascendentale. "È il polo della passività pura, di quella non-intenzionalità senza la quale la coscienza non riceverebbe nulla che le fosse altro e non potrebbe esercitare la sua attività intenzionale"²⁶.

E qual è questo elemento? *Le ragioni del vivente*. Il beneficiario di questo diritto, e colui che ne esige l'applicazione, non è altro che la vita umana stessa. Il diritto di uscire dalla guerra richiama l'istinto con cui la vita umana, sia biologica che culturale, si afferma prima di qualsiasi giustificazione normativa o costruzione trascendentale. Il diritto di uscire dalla guerra è il diritto dell'universale come tale. Esso rappresenta il punto di apertura in cui la quiete adespota della moralità e del diritto puro incontra le rivendicazioni del vivente.

Tuttavia, non bisogna intendere questo istinto di sopravvivenza come una generica forza vitalistica. Qui pensiamo, piuttosto, alla tendenza al tempo *omeostatica e antagonistica del vivente*. In uno splendido saggio del 1924, *Il principio economico del masochismo*, ma già a partire da *Jenseits des Lustprinzips*, Freud discute il rapporto tra il principio di piacere e ciò che Barbara Low definiva 'principio di nirvana'. "Abbiamo considerato il principio che domina tutti i processi psichici come un caso particolare della tendenza alla stabilità di Fechner, e quindi abbiamo attribuiti all'apparato psichico il proposito di ridurre a zero la quantità di eccitamenti che affluiscono in esso, o almeno di tenere tale quantità più bassa possibile"²⁷. Ciò significa che il principio di piacere si mostra interamente al servizio della pulsione di morte: il principio di piacere tende a dissolvere ogni dispendio pulsionale in uno stato di equilibrio libidico. Eppure, questa tendenza omeostatica è contrastata dalle pretese delle pulsioni di vita, il cui intervento può produrre degli incrementi *piacevoli* dell'energia psichica. "Non c'è alcun dubbio, precisa Freud, che esistano tensioni piacevoli e rilassamenti spiacevoli"²⁸. Ne viene che il piacere e il dispiacere non sembrano dipendere solo dalle modulazioni quantitative della tensione, ma anche da fattori qualitativi. "Forse è il ritmo, la sequenza temporale dei cambiamenti, degli aumenti e delle diminuzioni della quantità dello stimolo. Chissà"²⁹. Le sensazioni di piacere e di dispiacere risultano dall'oscillazione tra fasi di irrequietezza e momenti di scarico pulsionale. Le tensioni spiacevoli sembrano nutrire quelle piacevoli, ne sono la condizione di possibilità, e vice versa. Il vivente *esiste, si totalizza in* questa dinamica qualitativa – al modo che, per Kant, il trauma del negativo favorisce, per vie naturali, e in grazia di un'eterogenesi dei fini, lo sviluppo materiale e morale dell'umanità. Le tendenze distruttive della vita umana politicamente organizzata sono un elemento necessario *nella lotta* per lo stato di quiete.

²⁵ *Ibidem*

²⁶ Derrida 1990: 211.

²⁷ Freud 1980 [1924]: 5.

²⁸ Ivi: 6.

²⁹ *Ibidem*. Già nello splendido saggio del 1915, *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, Freud domandava: "Il problema che allora si impone è questo: non faremmo meglio a cedere, ad adattarci alla guerra? A riconoscere che col modo nostro, di uomini civili, di trattare la morte abbiamo vissuto al di là delle nostre possibilità psicologiche e che perciò ci conviene abbandonarlo e piegarci alla verità? [...] Sopportare la vita: questo è pur sempre il primo dovere di ogni vivente. [...] Ricordiamo il vecchio adagio: *si vis pacem, para bellum*. [...] Sarebbe tempo di modificarlo così: *Si vis vitam, para mortem*. Se vuoi poter sopportare la vita, disponiti ad accettare la morte" (Freud 1975 [1915]: 50-51). Ma Freud può argomentare così perché, col nuovo paradigma della guerra mondiale e permanente (che Freud, all'inizio del saggio, coglie e al tempo stesso ipostatizza), la vita si confonde con la morte, al modo che la morte naturale si confonde con la morte esterna, procurata in guerra. Infatti, solo se la vita diventa indistinguibile dalla morte, la morte bellica può essere accettata *come* la morte naturale. Sulla tendenza "organica" alla pace, si veda invece la celebre lettera di risposta a Einstein del 1932 (ivi: 78-80) e il recente commentario di Andronico 2024 all'epistolario Einstein-Freud.

Già Ugo Grozio, nel *De iure belli ac pacis*, ragionava così: se la guerra va assunta *causa pacis*, ossia considerando la pace come causa al tempo efficiente e finale, allora la guerra stessa è la causa strumentale, il *medium*, della pace. “*Ipsum deinde nos bellum ad pacem, ut finem suum, deducet*”³⁰. Sotto il rispetto del divenire naturale, il quale può avere una concordanza *pratica*, non teoretica, col fine della ragione, il sommovimento bellico appare come istanza di pace e di progresso. “Qui, chiarisce Kant, non si tratta infatti di migliorare moralmente gli uomini, ma solo del meccanismo della natura, cioè di sapere come poterlo utilizzare tra gli uomini al fine di regolare l’antagonismo dei loro sentimenti non pacifici. [...] Il meccanismo della natura, mediante le tendenze egoistiche che naturalmente contendono tra loro nei rapporti esterni, può essere utilizzato dalla ragione come un mezzo per arrivare al proprio scopo”³¹. Nella discordia e nel conflitto, l’esperienza umana potenzia sé stessa; la differenziazione, spesso ostile, dei popoli e delle culture stimola la costituzione di una più ricca unità. La vita storica dell’umanità si riproduce e rafforza nei contrasti. Per questa ragione, nel secondo paragrafo del *Primo Supplemento*, Kant sostiene che la pluralità degli Stati, pur configurando di per sé uno stato di guerra, “val sempre meglio che la fusione di tutti questi Stati per opera di una potenza che si sovrapponga alle altre”³². Di fatti, la monarchia universale è “l’aspirazione di ogni Stato di porsi nella condizione di pace durevole dominando, se è possibile, l’intero mondo”³³. Una pace raggiunta mercé la scomparsa della separazione statale cela il dominio *de facto* e incontrastato di *uno* Stato. Per Kant, pertanto, l’alternanza pace-guerra nello stato di natura è preferibile alla pacificazione permanente e al “dispotismo senz’anima” della monarchia universale. La diversità degli Stati, anche se è una fonte inesauribile di conflitti potenziali, è, in fondo, l’unico garante della libertà universale. Essa, “col progredire della cultura e col graduale ravvicinamento degli uomini in tema di principi, conduce all’accordo in una pace che non è prodotta e garantita, come la pace di ogni dispotismo (vera tomba della libertà), dell’indebolimento di tutte le energie, ma dal loro *equilibrio nei contrasti* della più viva emulazione”³⁴.

Almeno da questo punto di vista, e nonostante le sue dichiarazioni esplicite, Hegel si collocherà sulla medesima linea kantiana: l’inquietudine distruttiva della guerra è un fattore di sviluppo del vivente. “La guerra ha il superiore significato per cui, mediante essa, come ho detto altrove [nelle *Maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*, nda], ‘la salute etica dei popoli viene mantenuta nella sua indifferenza contro il consolidarsi delle determinatezze finite, e come il movimento dei venti preserva il mare dalla putredine cui sarebbe ridotto da una bonaccia duratura, così la guerra preserva i popoli dalla putredine cui sarebbero ridotti da una pace duratura o addirittura perpetua’”³⁵. Per riprendere i concetti freudiani già impiegati: la salute degli Stati consiste nella loro capacità di *sostenere* la *variatio* qualitativa tra dispendi energetici e fasi omeostatiche. Onde non cadere nell’equivoco popperiano, va chiarito che, in questi ragionamenti hegeliani, non è per nulla in questione un elogio della guerra. Anche per Hegel, notoriamente scettico verso ogni forma di *Bund* inter-statale, la guerra rimane *ein Voriübergehensollendes*: qualcosa che deve essere superato. Hegel si limita a inscrivere il momento *in sé decisivo* della guerra entro un’esposizione scientifico-speculativa dello Stato moderno e del divenire storico. Ma se questo tipo di ricostruzione comprendente del fenomeno della guerra può essere tacciata di bellicismo, anche il primo supplemento della *Pace Perpetua* – con la sua teodicea della guerra – dovrebbe meritare, a rigore, un’accusa simile. In altri termini, anche un alfiere del normativismo politico come Kant sarebbe un esponente del *nuovo tribalismo*.

Il punto, dunque, è questo: siamo sicuri che la riflessione kantiana sulla pace sia un esempio di normativismo *sans phrase*?

³⁰ Grozio 2023: 42.

³¹ Kant 1995 [1795]: 308.

³² Ivi: 313.

³³ Ivi: 314.

³⁴ *Ibidem*

³⁵ Hegel 2006 [1820]: 545. Sulle concezioni della guerra nell’età dell’idealismo tedesco, cfr. Rametta 2003.

3. Il realismo critico di Kant.

Nell'*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, Kant sostiene che il fine supremo non solo della natura, ma anche della disposizione morale del genere umano, è un "generale ordinamento cosmopolitico". Tuttavia, a partire dal saggio del 1793, *Sopra il detto comune*, assistiamo a una proliferazione di concetti, piani analitici e proposte politiche inerenti al progetto di pacificazione. Ed è a proposito del problema della realtà della pace che Kant e il nostro tempo condividono ciò che abbiamo chiamato "un campo di impossibilità".

Nel saggio del '93, Kant afferma che la generale violenza e le guerre continue spingono naturalmente gli uomini, anche loro malgrado, a due scenari: 1) una "costituzione cosmopolitica", vale a dire una comunità cosmopolitica "sotto un unico sovrano", la quale, se assicura la pace universale, si rivela in fondo nociva per la libertà e foriera "del più orribile dispotismo"; 2) una condizione giuridica di federazione sulla base di un diritto internazionale. Così, nonostante gli Stati cedono difficilmente la loro sovranità per formare "una repubblica universale dei popoli", Kant conclude che la correttezza teorica di questo principio giuridico raccomanda agli "dei della terra" la massima di condurre i loro conflitti "in modo che una siffatta repubblica universale dei popoli venga preparata e sia considerata possibile"³⁶.

Due annotazioni a tal riguardo. Anzitutto, occorre rilevare che la 'repubblica universale dei popoli' non è 'la costituzione cosmopolitica': nella prima, la pluralità dei popoli continua a esistere; nella seconda, tutti i popoli e gli Stati della terra vengono dissolti e unificati sotto il comando di un unico sovrano in una sorta di *civitas maxima*³⁷. In secondo luogo, se nei capitoli precedenti del saggio dedicati alla morale e alla politica statuale, Kant aveva dimostrato la necessità del nesso teoria-prassi con argomenti logicamente consistenti, nel caso "del rapporto della teoria con la pratica nel diritto internazionale", Kant affida le sue conclusioni non alla cogenza logica, ma a una raccomandazione rivolta agli dei della terra e a una generica "fiducia nella natura delle cose", la quale mostrerebbe, secondo il principio dell'eterogenesi dei fini, la tendenza involontaria degli uomini a entrare in uno stato di pace permanente. Insomma, di fronte allo scontro tra le potenze della terra, le conclusioni kantiane abbandonano le certezze della sillogistica trascendentale. In questo caso, la solidità del nesso teoria-prassi diventa un *progetto*, un ideale regolativo: la speranza nel buon senso degli uomini. Normativismo e realismo critico coesistono.

In *Per la pace perpetua*, scritto due anni dopo (nel 1795), Kant *sembra* stravolgere le acquisizioni del 1793. Qui egli afferma che ogni Stato, per la propria sicurezza, deve esigere dall'altro di entrare "in una costituzione analoga alla civile". Quest'ultima, però, deve essere una "federazione di popoli", non uno "Stato di popoli", perché in uno Stato di popoli tutti i popoli dissolti dovrebbero obbedire a un superiore. Ma, precisa Kant, questa federazione di popoli non richiede la sottomissione a leggi pubbliche e a una coazione reciproca. Si tratta di un'adesione spontanea, dettata dal bisogno di sicurezza e continuamente estendibile a tutti gli Stati, ma, in fondo, irrazionale. Per Kant, infatti, l'unica maniera "razionale per uscire dallo stato naturale senza leggi" è la rinuncia a quote di sovranità e "la sottomissione a leggi pubbliche coattive"³⁸. Questa prospettiva, si badi bene, vale dal

³⁶ Kant 1995 [1793]: 280. Su questo punto, cfr. Bernd 2006.

³⁷ Sulla ripresa novecentesca di questo concetto da parte di Hans Kelsen, cfr. Zolo 2007, il quale mostra il prezzo che Kelsen paga per l'uso di questa nozione: il ritorno della dottrina medievale del *iustum bellum*.

³⁸ Kant 1995 [1795]: 301. Per una ricostruzione attenta delle posizioni critiche sorte in seno all'annoso dibattito sul rapporto tra *Völkerbund* e *Völkerstaat*, cfr. Mori 2017: 121-132, e in generale Mori 2008. Si veda anche Caranti 2022, in cui vengono discusse criticamente le letture cosmopolitiche di Pogge, Habermas, Höffe e Kleingeld, tutte accomunate da una generica insoddisfazione per la scelta kantiana del modello 'debole' della confederazione. Tuttavia, com'è evidente, il presente studio non intende fornire un contributo al problema di norma più dibattuto nella letteratura critica sulla teoria della pace kantiana, vale a dire la praticabilità delle soluzioni kantiane nella realtà politica odierna. Qui si è scelto, piuttosto, di avanzare una lettura "sintomale" del rapporto tra pace e guerra nell'ordine della filosofia della storia, in cui il presente di Kant e il nostro possono incontrarsi.

punto di vista della razionalità del diritto internazionale *in sé*, non dal punto di vista *degli attori* del diritto internazionale (si direbbe: il diritto internazionale *per sé*). Gli Stati, infatti, non vogliono una repubblica universale, bensì intendono limitarsi a un “surrogato negativo”, ossia a un *Bund* permanente, sempre più esteso, “ma col continuo pericolo della sua rottura”. La razionalità impraticabile del *Völkerstaat* cede il passo alla irrazionalità praticabile del *Völkerbund*. Non è in questione un’ incongruenza, o un ripensamento arbitrario, ma, semmai, il tentativo kantiano di passare dalla critica esterna alla *critica immanente*, nella quale una certa idealità *sorge* dalle opposizioni irriducibili della realtà storica³⁹.

Anche in questo caso, occorre svolgere alcune precisazioni. In *Per la pace perpetua*, Kant ammette un *termine medio* tra norma e realtà empirica, una soluzione di compromesso “affinché tutto non vada perduto”⁴⁰. Il problema della pace diviene una questione di filosofia della storia: *c’è storia* perché pace e guerra non coincidono in una puntualità temporale. Ma proprio questo termine medio, oltre a rappresentare l’unica garanzia reale e affidabile della pace, enfatizza, a ben vedere, il *divario critico* tra norma e realtà, la loro unità problematica nella storia, al punto che la norma diventa *la critica delle insufficienze della realtà*. La motilità storica dipende dalla sfasatura perenne tra ideale e reale; o meglio, dal fatto che l’ideale *sta dentro* la realtà. Questa discrasia, se toglie possibilità alla pace perpetua, afferma, per lo meno, la possibilità della storia, e con essa l’evenienza di una *pace reale* (seppur temporanea). In tal senso, a dispetto delle apparenze, il “surrogato negativo di una lega permanente” è forse il concetto più importante di *Per la pace perpetua*. Esso condensa tutta la drammaticità del testo e attesta l’*indecidibilità* teorica e storica dei problemi trattati. A nostro avviso, pertanto, non c’è contraddizione tra il realismo di *Per la pace perpetua* e il rigido normativismo del saggio del 1793. *Per la pace perpetua* è il completamento critico-problematico di *Über den Gemeinspruch*.

Questo realismo critico aleggia anche nei §§ della *Metafisica dei costumi* sul diritto dei popoli e il diritto cosmopolitico. Nel § 61 Kant afferma che i diritti dei popoli e il “mio e il tuo” conquistati per mezzo della guerra hanno un valore soltanto provvisorio, incerto. Per attribuire un valore permanente e perentorio ai loro diritti e ai loro possedimenti, gli Stati devono entrare in un vero stato di pace attraverso un’unione generale degli Stati (secondo la *domestic analogy*), la quale, però, si rivela subito fallimentare per una motivazione anzitutto empirica. La vasta estensione dei territori e la moltitudine di cittadini da proteggere rendono impossibile il governo di un tale Stato dei popoli. Per Kant, infatti, il governo materiale degli uomini (protezione, sicurezza e distribuzione delle risorse) è calibrato su scala statuale, non mondiale. Un governo degli uomini globale è costantemente messo in crisi, dal punto di vista materiale, prima ancora che giuridico o morale, dalle limitazioni delle sovranità statuali. La tendenza alla mondializzazione è uno sviluppo contraddittorio, non lineare. “Così, la pace perpetua è certo un’idea impraticabile”⁴¹. Ma, se alla pura idealità normativa della pace perpetua non corrisponde alcuna realtà pratica, occorre vedere se un ideale incarnato, immanente, esposto al periglio della contingenza può essere, al contrario, praticabile. La risposta di Kant è positiva: “i principi politici che tendono a questo scopo, che cioè servono a produrre tali alleanze degli Stati per avvicinare continuamente i popoli a una tale condizioni, non sono già impraticabili [...] perché questo avvicinamento è fondato sul dovere e in conseguenza sul diritto degli Stati”⁴². Kant, cioè, attesta la praticabilità della lega momentanea di pace dal punto di vista dei bisogni e dei diritti spontanei dei singoli Stati. L’ideale della pace, momentanea o duratura, deve sorgere dalle esigenze concrete degli unici soggetti *politici* fino al momento esistenti: gli Stati. Come dirà Kant nel paragrafo conclusivo sul diritto cosmopolitico, la raggiungibilità della pace non è dimostrabile teoricamente, cioè mediante un giudizio necessario. Un giudizio di tal fatta sarebbe, tutt’al più, *problematico*. È la necessità pratica legata all’idea del dovere che ci obbliga ad agire “secondo l’idea di questo fine”,

³⁹ Sui vari modelli della critica, cfr. Jaeggi 2021, da cui togliamo la distinzione appena introdotta.

⁴⁰ Kant 1995 [1795]: 301.

⁴¹ Kant 1995 [1797]: 541-542.

⁴² Ivi: 546.

“come se la cosa fosse possibile”. Ma ciò significa che tale idea deve abbandonare le vette pure della normatività trascendentale e discendere nei clamori della materialità politica e nelle incertezze della storia.

L'idea della pace può esistere *nel dissidio*.

BIBLIOGRAFIA

Agamben G. 2015, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer*, II, 2, Torino: Bollati Boringhieri.

Andronico A. 2024, *Protect Me From What I Want. Cinque lezioni sul carteggio tra Einstein e Freud*, Milano: Mimesis.

Bernd L. 2006, “Condemned to Peace: What Does Nature Guarantee in Kant’s Treatise of Eternal Peace?”, *Kant’s Perpetual Peace: New Interpretative Essays*, Caranti L. (ed.) , Rome: Luiss University Press, 183-95.

De Giorgi A. 2000, *Strategie e pratiche della società di controllo*, Roma: Derive Approdi.

Derrida J. 1990, *La scrittura e la differenza*, Torino: Einaudi.

Derrida J. 2003, *Stati canaglia*, Milano: Raffaello Cortina Editore.

Eberl O., Niesen P. 2011, *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden und Auszüge aus der Rechtslehre: Kommentar*. Berlin: Suhrkamp.

Foucault M. 2010, *Bisogna difendere la società*, Milano: Feltrinelli.

Flikschuh K. 2010, “Kant’s Sovereignty Dilemma: A Contemporary Analysis”, *The Journal of Political Philosophy*, 18, 4: 469-493.

Freud S. 1975, *Perché la guerra?*, Torino: Bollati Boringhieri.

Freud S. 1980 [1924], “Il problema economico del masochismo”, *Inibizione, sintomo, angoscia. Opere*, v. 10, Torino: Bollati Boringhieri.

Grozio U. 2023, *Il diritto di guerra e di pace*, Napoli: IISF Press.

Habermas J. 1998, *L’inclusione dell’altro*, Milano: Feltrinelli.

Hegel G.W.F. 2006 [1820], *Lineamenti di filosofia del diritto*, Milano: Bompiani.

Hoffmann H. 1999, *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

Jaeggi R. 2021, *Critica delle forme di vita*, Milano: Mimesis.

Kant I. 1995, *Scritti politici*, Torino: Utet.

Mori M. 2008, *La pace e la ragione. Kant e le relazioni internazionali: diritto, politica, storia*, Bologna: Mulino.

Mori M. 2017, *Scritti kantiani*, Bologna: Mulino.

Negri A. 2004, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Milano: Rizzoli.

Rametta G. 2003, *Filosofia e guerra nell’età dell’idealismo tedesco*, Milano: Franco Angeli.

Ripstein A. 2016, “Just War, Regular War, and Perpetual Peace”, *Kant-Studien*, 107, no. 1: 179-95.

Schmitt C. 2008, *Il concetto discriminatorio di guerra*, Bari-Roma: Laterza.

Zolo D. 2007, “Kelsen: la pace internazionale attraverso il diritto internazionale”, available at: <https://www.juragentium.org/topics/thil/it/kelsen.htm>

Zolo D. 2009, *Terrorismo umanitario. Dalla guerra del golfo alla strage di Gaza*, Parma: Diabasis.

