

Il principio della veridicità e il diritto di mentire

Benjamin Constant

Si è abusato tanto e così crudelmente della parola *principi*, che colui che reclama per loro rispetto e obbedienza è trattato, di solito, come un sognatore astratto, un pensatore che insegue delle chimere. Tutte le fazioni hanno in odio i principi: gli uni li considerano colpevoli di aver portato i mali passati, gli altri di aver moltiplicato le difficoltà presenti. Coloro che non possono ricostruire ciò che è passato accusano i principi di essere la causa dei mutamenti rivoluzionari; coloro che non sanno far procedere ciò che ora esiste, li accusano della loro impotenza, e la massa stessa che, in virtù della sua natura composita e non avendo alcun interesse per le eccezioni individuali, avrebbe il bisogno impellente che i principi generali fossero osservati, vedendoli fatti bersaglio, di volta in volta, delle enfaticizzazioni di tutti i partiti, diventa prevenuta e si infiamma contro qualcosa di cui tutti parlano male, mentre questa cosa è l'unica che possa garantirla contro tutti loro.

La riabilitazione dei principi sarebbe un'impresa al tempo stesso utile e soddisfacente: dedicandovisi, si uscirebbe da questa sfera di circostanze nella quale ci si trova perpetuamente in balia di tante smancerie. Si sarebbe esenti da ogni obbligo personale verso gli in-

dividui: invece di dover rilevare delle imprudenze o delle debolezze, si avrà a che fare solo con il pensiero. Si aggiungerebbe, al vantaggio di approfondire meglio le opinioni, quello, non meno prezioso, di dimenticare gli uomini.

Ma questo lavoro esigerebbe sviluppi che non sono consentiti dai limiti di un'opera, di cui aspetto impaziente la pubblicazione, con una speranza, forse mal fondata, di utilità. In seguito, se nessuno scrittore più abile mi precederà su questo cammino, tenterò forse di esporre ciò che ritengo siano i principi elementari della libertà.¹ Oggi, posso solo indicare le idee fondamentali di un sistema che si compone di una lunga catena di ragionamenti, e sono costretto a rimettermi alla bontà del lettore, se trova un interesse sufficiente per questo, al fine di supplire ai passaggi intermedi.

Un principio è il risultato generale di un certo numero di fatti particolari. Ogni volta che l'insieme di questi fatti subisce dei cambiamenti, il principio che ne risultava si modifica: ma allora questa stessa modifica diviene principio.

Tutto, dunque, nell'universo ha i suoi principi, vale a dire tutte le combinazioni, sia di esistenze sia di eventi, portano a un risultato, e tale risultato è sempre uguale, ogni volta che le combinazioni sono le stesse. È questo risultato ciò che chiamiamo principio.

Questo risultato è generale solo in rapporto alle combinazioni dalle quali risulta. È, quindi, generale solo in maniera relativa e non in maniera assoluta. Questa distinzione è molto importante, ed è per non averla fatta

1. Cfr. B. Constant, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements (1806-1810)*, a cura di E. Hofmann, prefazione di T. Todorov, *Haechte Littéraires*, Paris 1997; tr. it. *Principi di politica*, a cura di U. Cerro-
ni, EIR, Roma 2013.

che sono state concepite tante idee sbagliate su ciò che costituiva un principio.

Esistono principi universali, perché ci sono enunciati primi, che sussistono in maniera uguale in tutte le combinazioni. Ma non si dovrà sostenere che a questi principi fondamentali non sia necessario aggiungere altri principi, risultanti da ciascuna combinazione specifica.

Quando si dice che i principi generali sono inapplicabili alle circostanze, si dice semplicemente che non si è individuato il principio intermedio richiesto dalla combinazione particolare di cui ci si occupa.² È come aver perduto uno degli anelli della catena, ma ciò non vuol dire che la catena non esista affatto.

I principi secondari sono tanto immutabili quanto i principi primari. Ogni interruzione della grande catena ha un solo anello per saldarla.

Ciò che provoca il fatto che oggi, spesso, noi siamo indotti a scoraggiarci a proposito del valore dei principi, è che non li conosciamo tutti.

Quando si dice che c'è una qualunque circostanza che ci costringe a deviare dai principi, non ci si capisce. Ogni circostanza richiama solo il principio che le è proprio, perché l'essenza di un principio non è tanto l'esser generale quanto l'essere stabile e questa qualità compone così bene la sua essenza che proprio in essa risiede tutta la sua utilità.

2. Constant critica una concezione dei principi eccessivamente astratta, che non tenga conto del ruolo giocato in politica dal contesto storico, dalle abitudini individuali, dal tempo. Si tratta di tutti quegli elementi ai quali si richiamava il pensiero politico tradizionalista per opporsi negativamente ai principi rivoluzionari. Ecco allora il tentativo constantiano di disinnescare gli argomenti reazionari attraverso l'inclusione di questi fattori nella stessa concatenazione logica dei principi. È da questa esigenza che nascono i *principes intermédiaires*. Constant insiste sull'importanza di tale procedimento, sottolineando come l'abbandono totale dei principi non può che condurre all'arbitrio più completo (cfr. S. De Luca, *Constant, Laterza, Roma-Bari 1993*, pp. 107-108).

I principi non sono, dunque, vane teorie, destinate unicamente a essere discusse nelle tette aule delle scuole. Sono verità che si reggono da sole e che penetrerebbero gradualmente fin nelle applicazioni più circostanziate e fin nei più piccoli dettagli della vita sociale, se si sapesse seguire il loro insegnamento.

Quando si getta di colpo, nel bel mezzo di un consorzio umano, un principio primo, separato da tutti i principi intermedi che lo fanno discendere fino a noi e lo adeguano alla nostra situazione, si produce senza dubbio un gran disordine, perché il principio separato da tutto ciò che lo circonda, slegato da tutti i suoi punti d'appoggio, circondato da cose che gli sono opposte, distrugge e sconvolge. Ma non è colpa del principio primario adottato, è colpa dei principi intermedi che sono sconosciuti: non è la sua introduzione, bensì è la loro ignoranza che fa sprofondare ogni cosa nel caos.

Applichiamo queste idee ai fatti e alle istituzioni politiche, e vedremo perché, fino a oggi, i principi hanno subito la sorte di essere screditati dai più scaltri ed esser giudicati come cose astratte e inutili dai semplici. Vedremo anche perché i pregiudizi, contrapposti ai principi, hanno dovuto ereditare il favore che si rifiutava ai primi.

Naturalmente, poiché i principi non sono nient'altro che il risultato di fatti particolari, essi, nell'associazione politica, rappresentano la risultante dell'interesse di ciascuno o, per dirla in poche parole, dell'interesse comune di tutti.³ Di conseguenza, essi avrebbero dovuto essere

3. La distinzione fra interesse di ciascuno e interesse generale evoca la critica che, nelle opere successive, Constant indirizzò verso il concetto rousseauiano di *volontà generale* e di *interesse generale*. Nel *Contratto sociale* (1762) Rousseau aveva sostenuto che il sovrano "non essendo formato che dai singoli che lo compongono, non ha né può avere alcun interesse contrario al loro interesse, e quindi non ha bisogno di dare garanzie ai sudditi, perché è impossibile che il corpo voglia nuocere a tutti i suoi membri".

cari sia a tutti che a ciascuno. Tuttavia, nell'ambito delle istituzioni esistenti,⁴ che erano il risultato dell'interesse di alcuni contrapposto all'interesse comune di tutti, non poteva non accadere ciò che abbiamo appena indicato. Non si potevano varare i principi che isolatamente, lasciando al caso la cura di guidarli, e rimettendosi a esso per il bene o per il male che i principi avrebbero prodotto. Né doveva conseguire — cosa che in effetti è accaduta — che la prima azione dei principi fosse distruttiva, sicché un'idea di distruzione si è collegata a loro.

I pregiudizi, invece, hanno avuto questo grande vantaggio, che, essendo alla base delle istituzioni, si sono trovati adattati alla vita comune dall'uso abituale, si sono intrecciati a tutti gli aspetti della nostra esistenza: sono diventati qualcosa di intimo, sono penetrati in tutte le nostre relazioni, e la natura umana, che ha la tendenza di accomodarsi sempre con l'esistente, ha costruito, mediante i pregiudizi, una specie di rifugio, una sorta di edificio sociale, più o meno imperfetto, ma che nondimeno offre asilo. Ogni uomo, risalendo così dai suoi interessi individuali ai pregiudizi generali, si è legato a questi ultimi come a ciò che è in grado di fargli conservare i primi.

I principi, seguendo un cammino precisamente opposto, hanno incontrato, di necessità, un destino diverso. I principi generali sono arrivati per primi, senza un

(J.-J. Rousseau, *Le Contrat social*, libro I, capitolo 7; tr. it. *Il Contratto sociale*, a cura di V. Gerratana, introduzione di R. Derathé, Einaudi, Torino 1976, p. 27). Ma, controbatte Constant, la verità di questa costruzione teorica non regge il confronto con il dato empirico per cui gli interessi dei governanti possono disgiungersi, di fatto, dagli interessi generali come da quelli del singolo cittadino. Ecco allora la necessità di un sistema liberale di garanzie che protegga comunque il cittadino dagli abusi del potere. Senza le garanzie, infatti, l'individuo soggiace alla volontà generale, benché essa possa essere una volontà democratica, cioè della maggioranza, come di fronte a una volontà dispotica, ossia innanzi a un autentico *dispotismo democratico*.

4. Il riferimento è all'*Ancien Régime* prerivoluzionario.

legame diretto con i nostri interessi, e in opposizione ai pregiudizi che proteggevano questi interessi. Hanno assunto, così, il duplice carattere di stranieri e di nemici. Si sono visti in loro esiti generali e distruttivi, e nei pregiudizi esiti particolari e atti a preservare lo *status quo*.

Quando avremo istituzioni fondate sui principi, l'idea di distruzione si collegherà, invece, ai pregiudizi, dal momento che sarà allora che i pregiudizi contrattaccheranno.

La dottrina dei privilegi ereditari,⁵ per esempio, è un pregiudizio astratto, tanto astratto quanto può esserlo la dottrina dell'eguaglianza. Ma i privilegi, per il solo fatto di esistere, erano legati a una catena di istituzioni, abitudini, interessi, che scendeva fino alla più intima individualità di ogni uomo. L'eguaglianza, invece, per il solo fatto di non essere ammessa, non si collegava ad alcunché di concreto, finiva per scontrarsi con tutto e giungeva fino agli individui solo per sconvolgere il loro modo di essere. Nulla di più semplice, dopo aver sperimentato un tale sovvertimento, dell'odio per il principio e dell'amore per il pregiudizio.

Ma rovesciate questo stato di cose: immaginate che la dottrina dell'eguaglianza sia riconosciuta, organizzata, che formi il primo anello della catena sociale,⁶ mescolata,

5. Il principio ereditario, nell'*Ancien Régime*, era alla base della distinzione di classe della nobiltà e della stessa istituzione della Monarchia. In *Sulla forza dell'attuale governo della Francia e della necessità di aderirvi* (1796), l'anno prima del confronto con Kant, Constant aveva scritto: "Il solo vantaggio incontestabile del principio ereditario è quello di conservare nell'amministrazione uno spirito uniforme, o per lo meno, uno spirito il quale, non modificandosi che insensibilmente, è avverso a tutti i cambiamenti bruschi e capace di prevenire le convulsioni. Ma questo vantaggio si trova - e anche a un livello ben più alto - in una forma di governo che, rinnovando in parte i depositari dell'autorità, faccia dell'autorità stessa un essere astratto, immortale e immutabile" (tr. it. in S. De Luca, *Constant*, cit., pp. 101-102).

6. "La dottrina dell'eguaglianza..." È, nell'ordine, il quarto brano citato da Kant (*infra*, p. 91). Il confronto fra la traduzione tedesca di Cramer e

di conseguenza, a tutti gli interessi, a tutti i calcoli, a tutti i compromessi della vita pubblica o privata. Ora supponete, invece, che la dottrina dei privilegi venga imposta isolatamente e come teoria generale contro l'edificio di questo sistema: il pregiudizio, allora, sarà il distruttore, mentre il fattore di preservazione sarà il principio.

Mi si permetta ancora un esempio. È un principio universale, ugualmente vero in ogni tempo e in tutte le circostanze, che nessun uomo può essere vincolato se non dalle leggi alla cui promulgazione ha concorso. In una società molto ristretta, questo principio può essere applicato in maniera immediata, e non ha bisogno, per divenire abituale, di principi intermedi. Ma in una combinazione diversa, in una società molto numerosa, bisogna aggiungere un altro principio, un principio intermedio rispetto a quello che abbiamo appena citato. Questo principio intermedio sostiene che gli individui possono concorrere alla formazione delle leggi, sia in prima persona sia attraverso i loro rappresentanti. Chiunque volesse applicare a una società numerosa il primo principio senza impiegare quello intermedio indubbiamente la sovvertirebbe, ma questo sconvolgimento, che confermerebbe certo l'ignoranza o l'inetitudine del legislatore, non proverebbe nulla contro il principio.⁷ Lo Stato non sarebbe scosso dal fatto di aver riconosciuto che ognuno dei suoi membri deve concorrere alla formazione delle leggi, ma perché si è ignorato che, quan-

il testo originale di Constant dimostra che essa è sostanzialmente fedele e che Kant se ne è attenuto con precisione. È quindi discutibile quanto scrive Gonnelli a commento della sua edizione di "Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità" (che egli traduce "per amore degli uomini"), e cioè che "Kant cita, qui e in seguito, il testo di Constant in modo impreciso e con lacune" (I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 214, nota 2).

7. "Infatti, nessun uomo può essere vincolato..." È il quinto brano citato da Kant (*infra*, pp. 91-92).

do i membri della società superano un certo numero, essi, per concorrere alla formazione delle leggi, devono farsi rappresentare.

La morale è una scienza molto più sviluppata della politica, perché, dal momento che il bisogno della morale è pressoché quotidiano, lo spirito umano vi si è dovuto consacrare più a lungo e di frequente e, inoltre, il suo indirizzo non veniva falsato dagli interessi personali dei depositari o degli usurpatori del potere. Così, poiché i principi intermedi della morale sono meglio conosciuti, i suoi principi astratti non sono screditati. La catena è saldata meglio, e nessun principio primo giunge a quell'ostilità e a quel carattere distruttore che l'isolamento conferisce alle idee come agli uomini.

Eppure, è fuori di dubbio che i principi astratti della morale, se fossero separati dai loro principi intermedi, produrrebbero tanto disordine nelle relazioni sociali degli uomini quanto i principi astratti della politica, separati dai loro principi intermedi, sono in grado di produrre nelle loro relazioni civili.

Per esempio, il principio morale per il quale dire la verità è un dovere, se fosse preso in modo assoluto e isolato, renderebbe impossibile ogni tipo di società. Ne abbiamo la prova nelle conseguenze dirette che ha tratto, da questo primo principio, un filosofo tedesco il quale arriva a sostenere che, persino davanti agli assassini che vi chiedessero se il vostro amico, che stanno inseguendo, si sia rifugiato in casa vostra, la menzogna sarebbe un crimine.⁸

8. "Il principio morale che impone come un dovere..." È il primo brano citato da Kant, ovvero la bella apertura, diretta al punto, di "Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità" (*infra*, pp. 87-88). Si noti il riferimento al "filosofo tedesco", cui Kant risponderà, con ironia, nel suo testo, riprendendo il "filosofo francese" e autodefinendosi, quindi, il "filosofo tedesco".

È solo attraverso principi intermedi che questo primo principio ha potuto essere accolto senza inconvenienti.

Ma, mi si domanderà, come scoprire i principi intermedi che mancano? Come riuscire solo a supporre che essi esistano? Quali sono i segni che ci palesano l'esistenza di ciò che ancora non conosciamo?

Ogni volta che un principio, dimostrato come vero, sembra inapplicabile, vuol dire che ignoriamo il principio intermedio che ne contiene la modalità di applicazione.⁹

Per scoprire quest'ultimo principio, bisogna definirlo il primo. Definendolo, considerandolo sotto tutti i suoi rapporti, percorrendo tutto il suo raggio d'azione, troveremo il legame che lo unisce a un altro principio. In questo legame sta, di solito, il modo di applicazione. Se non ci sono legami, bisogna definire il nuovo principio al quale saremo stati condotti dalla nostra indagine. Questa, dunque, ci porterà verso un terzo principio, ed è fuori dubbio che arriveremo così, seguendo la catena, alla modalità di applicazione.

Prendo come esempio il principio morale che ho appena citato, ossia quello per cui dire la verità è un dovere.

Preso isolatamente, questo principio è inapplicabile. Distruggerebbe la società. Ma se lo respingete, la società sarà comunque distrutta, perché tutti i fondamenti della morale verranno sconvolti.

Bisogna dunque cercare la modalità di applicazione, e per arrivare a questa bisogna, come abbiamo detto, definire il principio.

9. "Ogniqualevolta un principio che si sia dimostrato vero..." È il terzo brano citato da Kant (*infra*, p. 91).

Dire la verità è un dovere. Che cos'è un dovere? L'idea di dovere è inseparabile da quella di diritto: un dovere è ciò che, in un individuo, corrisponde ai diritti di un altro. Là dove non ci sono diritti, non ci sono doveri.

Dire la verità è dunque un dovere solo in rapporto a coloro che hanno diritto alla verità. Ora, nessun uomo ha diritto a una verità che nuoccia agli altri.¹⁰

Ecco, in questo modo mi sembra che il principio sia divenuto applicabile. Definendolo, abbiamo scoperto il legame che lo univa a un altro principio, e il collegamento di questi due principi ci ha fornito la soluzione per la difficoltà che ci aveva bloccati.

Notate quale differenza vi sia tra questa maniera di procedere e quella che perviene al rifiuto totale del principio. Nell'esempio scelto, se l'uomo che, colpito dagli inconvenienti del principio da lui sostenuto - il quale afferma che dire la verità è un dovere -, invece di definirlo e di cercare la sua modalità d'applicazione si fosse limitato a levare la sua protesta contro le astrazioni, dicendo che queste non erano fatte per il mondo reale, avrebbe rimesso tutto all'arbitrio. Avrebbe inferto all'intero sistema della morale una scossa tale che il sistema ne avrebbe risentito in tutte le sue ramificazioni. Invece, definendo il principio, scoprendo il suo rapporto con un altro principio e rinvenendo in questo rapporto la modalità d'applicazione, abbiamo trovato l'adattamento preciso del principio della verità, che esclude ogni arbitrio e ogni incertezza.

È forse un'idea nuova, ma che mi sembra infinitamente importante, l'idea che ogni principio racchiuda,

10. "Dire la verità è un dovere..." È il secondo brano citato da Kant (*infra*, p. 88). Il secondo capoverso è citato una seconda volta da Kant (corrisponde alla settima citazione complessiva del brano di Constant [*infra*, p. 93]).

vuoi in se stesso, vuoi nel suo rapporto con un altro principio, la propria modalità d'applicazione.

Un principio riconosciuto come vero non deve dunque essere mai abbandonato, quali che siano i suoi pericoli apparenti.¹¹ Esso deve essere descritto, definito, combinato con tutti i principi vicini, fino a che non si sia trovato il modo di rimediare ai suoi inconvenienti e di applicarlo come si deve.

La dottrina opposta è assurda nella sua essenza e disastrosa nei suoi effetti.

È assurda perché intende dimostrare troppo e, dimostrando troppo, si autodistrugge. Dicendo che i principi astratti sono solo teorie vane e inapplicabili, essa enuncia, a sua volta, un principio astratto, perché, appunto, questa opinione non è un fatto particolare, ma un risultato generale. Dunque, enuncia un principio astratto contro i principi astratti e, solo per questo, annulla il proprio principio, ricadendo nella stravaganza di quei sofisti greci¹² che dubitavano di tutto e che finivano per non osare neppure l'affermazione del loro dubbio.

Oltre che per questa absurdità, tale dottrina è disastrosa perché ci precipita inevitabilmente nell'arbitrio più completo. Infatti, se non ci sono principi, non c'è nulla di saldo, restano solo le circostanze, e ciascuno si erge a giudice delle circostanze. Si passerà di circostanza in circostanza, senza che le obiezioni possano trovare

11. "Un principio riconosciuto come vero..." Si tratta del sesto e dell'ottavo brano citati da Kant (*infra*, pp. 92, 95). Kant rinfaccia a Constant di non essersi attenuto a questo assioma, dal momento che, ponendo un "diritto alla verità", egli è venuto meno all'incondizionatazza del dovere di dire sempre la verità.

12. Più che una posizione sofistica parrebbe una posizione di scetticismo pirroniano, per il quale l'equivalenza, ossia la dubitabilità delle opinioni, porta all'*ajasia*, ossia al silenzio, dal momento che l'affermazione del dubbio sarebbe comunque un'asserzione indubitabile, in contraddizione con il dubbio stesso.

almeno un punto d'appoggio. Là dove tutto vacilla, nessun punto d'appoggio è possibile. Il giusto, l'ingiusto, il legittimo, l'illegittimo, non esisteranno più, dal momento che tutti questi si fondano sui principi e, quindi, crollano con essi. Allora non resteranno che le passioni a spingere verso l'arbitrio; la malafede, che abuserà dell'arbitrio; lo spirito di resistenza, che cercherà di impadronirsi dell'arbitrio come di un'arma, per diventare oppressore a sua volta. In una parola, l'arbitrio, questo tiranno tanto temibile per coloro che serve come per coloro che colpisce, l'arbitrio – dicevo – regnerà da solo.

Esaminiamo ora da vicino le conseguenze dell'arbitrio e, siccome abbiamo appena provato che i principi, ben definiti e scrupolosamente seguiti, erano in grado di rimediare, mediante il loro mutuo sostegno, a tutte le difficoltà, dimostriamo – se è possibile – come l'arbitrio, che non può essere né definito nella sua natura né seguito nelle sue conseguenze, in realtà non riesca mai a scongiurare alcuno degli inconvenienti ai quali esso, in apparenza, pone rimedio, quasi si trattasse di abbattere una delle teste dell'Idra,¹³ solo per lasciarne subito ricrescere molte altre.

13. Riferimento all'Idra di Lerna, serpente leggendario allevato da Era e ucciso da Eracle durante le sue famose dodici fatiche. Secondo i mitografi antichi aveva un numero di teste – da cinque a cento, a discrezione delle fonti – che avevano la caratteristica, se recise, di ricrescere raddoppiate.

Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità

Immanuel Kant

Nello scritto "Sulle reazioni politiche" di Benjamin Constant, apparso sul periodico *La Francia nell'anno 1797*, fascicolo VI, numero 1, a pagina 123¹ si sostiene quanto segue:

Il principio morale che impone come un dovere il dire la verità, se isolato e assunto incondizionatamente, renderebbe impossibile ogni forma di società. Prova ne siano le conclusioni che un filosofo tedesco ha direttamente tratto da tale principio, giungendo al punto di sostenere che mentire di fronte a un assassino che ci domandasse se un nostro amico,² che egli sta inseguen-

1. Qui, come in seguito, Kant fa riferimento alla numerazione delle pagine del fascicolo VI di *Frankreich im Jahre 1797*, dove era apparsa la traduzione di Carl Friedrich Cramer (1752-1807) di *Sulle reazioni politiche (Von den politischen Gegenwirkungen)* di Constant e, in particolare, del capitolo 8, dedicato a *Sui principi*, di cui abbiamo riportato la traduzione nelle pagine precedenti. La traduzione integrale del testo di Constant fu distribuita da Cramer, che era anche editore della rivista, stampata ad Amburgo, nei fascicoli V (pp. 3-27), VI (pp. 99-127), VII (pp. 200-213) e VIII (pp. 291-298).

2. L'esempio degli assassini (*assassins*) – che, nel passaggio dal francese al tedesco, è diventato singolare (*der Mörder*) –, dell'ospite e dell'amico che gli dà rifugio non si trova in alcun punto dell'opera di Kant; tuttavia, nella "Dottrina della virtù [*Tugendlehre*]" della *Metafisica dei costumi* (1797) – nel testo "Sulla menzogna" (*Irifa*, pp. 145-153), che il filosofo tedesco stava preparando per la stampa proprio nei mesi in cui Constant pubblicava *Sulle reazioni politiche* – Kant fa l'esempio di un servo che mente negando la presenza del padrone, ricercato dalla polizia.

do, abbia trovato rifugio nella nostra casa, costituirebbe un crimine.³

A pagina 124 del medesimo scritto, il filosofo francese confuta tale principio nel modo seguente:

Dire la verità è un dovere. Il concetto di dovere è inseparabile dal concetto di diritto. Il dovere di ognuno corrisponde ai diritti dell'altro. Là dove non ci sono diritti non ci sono neppure doveri. Dire la verità è, dunque, un dovere, ma solo nei confronti di chi ha diritto alla verità. Ma nessun uomo ha diritto a una verità che danneggi un altro uomo.

La *falsa premessa*⁴ risiede, in questo caso, nella proposizione:

Dire la verità è un dovere, ma solo nei confronti di chi ha diritto alla verità.

È da rilevare, innanzitutto, che l'espressione "avere diritto alla verità" è priva di senso. Occorre piuttosto dire: "L'uomo ha diritto alla sua stessa *veridicità* (*veracitas*)", ossia alla verità soggettiva riferita alla propria

3. In nota: "J.D. Michaels, a Göttinga, ha sostenuto questa singolare opinione ancor prima di Kant. Che sia Kant il filosofo di cui si parla in tale passo mi è stato rivelato dall'autore stesso di questo scritto" (nota di K.Fr. Cramer). "Ammetto in questa sede di aver sostenuto realmente questa tesi in qualche luogo, cui tuttavia ora non riesco a risalire" (nota di I. Kant). La prima nota tra virgolette è presente già nella traduzione tedesca del testo di Constant condotta da Cramer. Kant, a sua volta, ha sentito il bisogno di precisare la paternità della tesi, anche se la maggior parte degli interpreti tende a sminuire il valore della testimonianza di Cramer sostenendo che qui Constant non si riferisce a Kant, ma proprio a Johann Daniel Michaelis (1717-1791), professore di Teologia a Göttinga e autore di una *Moral* in 2 volumi (Göttingen 1792), dove si sosteneva una tesi analoga a quella discussa da Constant.

4. *Prōton psethōs*, in greco nel testo originale. Espressione scolastica di origine aristotelica (*Analitici primi*, II, 18, 66a 16), là dove si indica quella premessa che conduce a conclusioni errate in un ragionamento pur formalmente corretto.

persona. Infatti, avere oggettivamente diritto alla verità equivarrebbe a dire che dipende in generale – cioè sia per me sia per te – dalla *volontà* di ciascuno di noi se una data proposizione debba essere vera o falsa, e ciò produrrebbe una ben singolare forma logica.

Veniamo ora alla *prima questione*, ossia "se l'uomo, in casi in cui non possa evitare di rispondere sì o no, abbia la *facoltà* (ovvero il diritto) di dire il falso". La *seconda questione* è "se egli non sia obbligato a dire il falso in una specifica dichiarazione cui sia costretto, con ingiusta violenza, per prevenire un atto criminale che lo tocchi nella propria persona o in quella di un altro".

La veridicità [*Wahrhaftigkeit*] in dichiarazioni cui non si possa sottrarre è un dovere formale dell'uomo nei confronti di tutti,⁵ anche qualora ciò sia fonte – per sé o per un altro – di grandi svantaggi. E se anche, affermando il falso, io non facessi un torto a chi mi costringe ingiustamente a rendere una dichiarazione, tuttavia, attraverso tale falsificazione – che perciò può esser chiamata anche menzogna (sia pure in senso non giuridico) – farei un torto gravissimo al dovere stesso in generale: io, infatti, per quanto dipende da me, toglierei ogni credibilità in genere alle dichiarazioni [*Declarationen*] e, conseguentemente, ogni forma di diritto, in quanto fondato su convenzioni, decadrebbe o ne sarebbe indebolito, e ciò costituirebbe un torto che viene commesso nei confronti dell'umanità in generale.⁶

5. "Non voglio qui accentuare questo principio sino al punto di dire 'la non veridicità [*Unwahrhaftigkeit*] è una violazione del diritto contro se stesso'. Questo, infatti, rientra nell'etica, mentre qui è in questione un dovere giuridico. La 'Dottrina della virtù' [il riferimento è qui all'omonima sezione della *Metafisica dei costumi*] legge in tale trasgressione solo la *mancaza di dignità* che il mentitore può vedersi rimproverare" (nota di I. Kant).

6. Nelle *Lezioni sul diritto naturale* del 1784 Kant offriva quest'esempio, che ci pare prossimo all'argomentazione in questione: "Se un brigante mi costringe a fare una promessa e io non adempio a essa, io non compio [nei

Se, quindi, definiamo la menzogna [*die Lüge*] semplicemente come una dichiarazione intenzionalmente falsa resa a un altro uomo, non occorre più che specifichiamo ulteriormente che essa deve recar danno ad altri, come pretendono i giuristi (*mendacium est falsiloquium in praepudicium alterius*). Essa, infatti, danneggia sempre qualcuno: se pure non un altro uomo, l'umanità in generale, in quanto annienta la fonte stessa del diritto.

Siffatta menzogna a fin di bene, per altro, può anche divenire punibile per accidente (*casus*), secondo le leggi civili; d'altra parte, ciò che sfugge alla punizione solo per un caso può essere condannato come ingiusto anche in base alle leggi esteriori. Infatti, se hai appena fermato con una menzogna un potenziale assassino, impedendogli di attuare la sua intenzione, sei anche giuridicamente responsabile di tutte le conseguenze che potranno derivarne. Ma se ti sei attenuto rigorosamente alla verità, la giustizia ufficiale non potrà addebitarti nulla, qualunque imprevedibile conseguenza possa seguire alla tua dichiarazione. È anche possibile che, mentre tu stai rispondendo sinceramente di sì all'assassino che ti chiede se l'uomo da lui inseguito sia in casa tua, quest'ultimo esca senza farsi notare, sottraendosi all'assassino, e così il fatto non avvenga. Al contrario, se tu menti dicendo che non è in casa ed egli, invece, è realmente uscito (a tua insaputa), così che l'assassino, nell'andarsene, lo incontri e compia il suo delitto, allora potresti giustamente essere accusato di aver provocato la sua morte. Infatti, se tu avessi detto la verità

suoi confronti] *juridice* alcun torto, poiché egli non aveva nessun diritto di costringermi. Ma io compio un torto nei confronti dell'umanità, perché questo [cioè adempiere alla promessa] è pur sempre un mezzo per scegliere un male minore, onde evitare uno maggiore. Io offendo la libertà dell'umanità. Se questo accade spesso, il brigante non crederà alla promessa, lo spoglierà di tutto e lo ucciderà. Questo diritto nei confronti dell'umanità non

per come la conoscevi, forse l'assassino sarebbe stato catturato da un vicino accorso in aiuto, mentre quello cercava il suo nemico in casa tua, e il fatto sarebbe stato impedito.

Dunque, chi mente, per quanto buone siano le sue intenzioni, è responsabile delle conseguenze della sua scelta, anche di fronte al tribunale civile, e deve pagarne la colpa, per quanto quelle stesse conseguenze possano essere imprevedibili: la veridicità, infatti, è un dovere che va considerato quale base di tutti i doveri fondati sul contratto, la cui legge, se si ammettesse anche la più piccola eccezione, sarebbe resa vacillante e inservibile.

È, quindi, un sacro precetto della ragione, incondizionatamente obbligante e non soggetto ad alcuna limitazione legata alle circostanze, l'essere veridico [*wahrhaftig*] (leale) in tutte le dichiarazioni.

Saggia e, al tempo stesso, corretta è, in proposito, l'osservazione del Signor Constant sull'infamia di simili rigidi principi, che si perderebbero in idee inattuabili e, perciò, andrebbero rigettati. A pagina 123, egli scrive:

Ogniquale un principio che si sia dimostrato vero si riveli inapplicabile ciò deriva dalla nostra ignoranza del principio *intermedio* che racchiude la modalità della sua applicazione.

E, a pagina 121, Constant propone la "dottrina dell'eguaglianza quale primo anello della catena sociale":

Infatti — egli prosegue a pagina 122 —, nessun uomo può essere vincolato a rispettare leggi che non siano quelle alla cui istituzione egli stesso ha contribui-

è un diritto stretto, ma è pur sempre un diritto" (I. Kant, *Lezioni sul diritto naturale* (*Naturrecht Feyerabend*), cit., pp. 140-141, KGS, vol. 27/2.2, p. 1372).

to.⁷ In una società molto ristretta questo principio può ricevere applicazione immediata e, per divenire una consuetudine, non esige alcun principio intermedio. Ma in una società più ampia occorre integrarlo con un ulteriore principio che ora esporremo. Tale principio intermedio è: i singoli possono contribuire all'istituzione delle leggi o di persona, o attraverso *qualcuno che li rappresenta*. Chi volesse applicare il primo principio a una società numerosa, trascurando di integrarlo con il principio intermedio, produrrebbe inevitabilmente la distruzione di tale società. Tuttavia, questa circostanza, generata esclusivamente dall'incompetenza o dall'inetitudine del legislatore, non varrebbe in alcun modo come argomento contro quel principio.

Constant poi conclude, a pagina 125, con queste parole:

Un principio riconosciuto come vero non deve però mai essere abbandonato, per quanto possa comportare, all'apparenza, qualche pericolo.

(Eppure, questa degna persona aveva a sua volta abbandonato il principio assoluto della veridicità per il pericolo che esso avrebbe comportato per la società, non riuscendo a trovare alcun principio intermedio che scongiurasse quel pericolo. E, d'altra parte, è realmente impossibile escogitarne.)

Il "filosofo francese" — per adeguarci al modo di nominare le persone adottato in quel testo — ha scambia-

7. La mia libertà esterna, scrive altrove Kant, "è la facoltà di obbedire a nessun'altra legge esterna se non a quelle leggi a cui ho potuto dare il mio consenso. Similmente, l'egualianza esteriore (giuridica) in uno Stato può essere definita come quel rapporto fra i cittadini secondo il quale nessuno può obbligare giuridicamente un altro a qualcosa senza che egli sia contemporaneamente soggetto alla legge di poter essere obbligato a sua volta da questo cittadino in egual modo" (I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., pp. 32-33, nota* [KGS, vol. 8, p. 350, nota*]).

to l'azione attraverso cui qualcuno danneggia un altro (*noce*), dicendo quella verità che non può omettere di dichiarare, con quell'azione attraverso la quale si commette ingiustizia nei confronti dell'altro (*laedit*). È stato per un puro caso [*Zufall*] (*casus*) che la verità della dichiarazione ha recato danno a chi si era rifugiato in casa, non a causa di un'azione libera (in senso giuridico). La pretesa che un altro debba mentire in nostro favore sarebbe contraria a ogni legge. Anzi, ogni uomo ha non solo il diritto, ma il dovere assoluto di essere veridico nelle dichiarazioni cui non può sottrarsi: sia che esse rechino danno a lui stesso sia che rechino danno ad altri. Egli stesso, in realtà, non nuoce personalmente a colui che ne ha a soffrire: solo il caso *determina* il danno. Egli, propriamente, non è affatto libero di scegliere: la veridicità (se egli non può tacere) è un dovere incondizionato.

Il "filosofo tedesco" non farà proprio, quindi, il principio, espresso a pagina 124, per cui:

Dire la verità è un dovere, ma solo nei confronti di chi *ha diritto alla verità*.

In primo luogo per l'ambiguità della sua formulazione, non essendo la verità una proprietà su cui qualcuno possa accampare diritti e da cui altri possano essere esclusi; in secondo luogo, e soprattutto, perché il dovere di essere veridici (l'unica cosa che sia qui in questione) non ammette distinzioni fra coloro nei cui confronti questo dovere ha valore e persone di fronte alle quali non si è tenuti a rispettarlo, ma è un *dovere incondizionato*, valevole in ogni rapporto.

Infine, per passare da una *metafisica* del diritto (che astrae da ogni condizionamento di esperienza) a un

principio fondante della *politica* (che applica i concetti a casi empirici) e, per questa via, alla soluzione di un compito di quest'ultima conforme al principio universale del diritto,⁸ il filosofo proporrà:

- 1) un assioma,⁹ ossia una determinata proposizione apodittica che procede direttamente dalla definizione del diritto esteriore (accordo della *libertà* di ciascuno con la libertà di ciascun altro, secondo una legge universale);
- 2) un *postulato* della legge pubblica esteriore (come volontà congiunta di tutti secondo il principio di *eguaglianza*, senza cui non si darebbe la libertà di ciascuno);
- 3) un *problema*: come fare in modo che in una società pur così ampia possa essere comunque salvaguardata la concordia basata sui principi di libertà ed eguaglianza (e ciò tramite un sistema rappresentativo). Questo diverrà a sua volta un principio fondante della *politica* che, per costituirsi e strutturarsi, si avvarrà di decreti i quali, tratti dalla conoscenza empirica degli uomini, abbiano come scopo solo il meccanismo dell'amministrazione della giustizia e il modo in cui renderlo efficace. Non è mai il diritto a doversi conformare alla politica, ma, piuttosto, la politica deve sempre conformarsi al diritto.

8. Nella *Metafisica dei costumi* il principio universale del diritto viene espresso con questa formula: "Agisci esternamente in modo che il libero uso del tuo arbitrio possa coesistere con la libertà di ognuno secondo una legge universale" (I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 35 [KGS, vol. 6, p. 231]).

9. Kant trae questa terminologia (assioma, postulato, problema) dalla matematica e, in particolare, dagli *Elementi* di Euclide, ma la impiega soprattutto in campo morale. In questo caso la triade è costituita dal *concetto* di diritto (*assioma*), dal *principio* della volontà generale (*postulato*) e dalla sintesi applicativa dei due nel *problema*. Questa struttura triadica kantiana risponde alla struttura, egualmente triadica, proposta da Constant, di *principio*, *principio intermedio*, *applicazione*.

Il nostro autore sostiene:

Un principio riconosciuto come vero (io aggiunge: riconosciuto *a priori*, ossia apoditticamente) non deve mai essere abbandonato, per quanto possa comportare, all'apparenza, qualche pericolo.

Ora, in questo caso, non bisogna pensare al pericolo (casuale) di *nuocere*, ma a quello di *compiere in generale un'ingiustizia*, che è quanto accadrebbe se io trasformassi il dovere della veridicità, che è del tutto incondizionato e rappresenta la suprema condizione giuridica delle dichiarazioni, in un dovere condizionato e soggetto a ulteriori riserve. E, anche nel caso in cui io, di fatto, non commetta ingiustizia verso alcuno dicendo una certa menzogna, tuttavia lederei il principio del diritto in generale riguardo a tutte le dichiarazioni assolutamente necessarie (commetterei ingiustizia *formaliter*, anche se non *materialiter*). E ciò è ancor più grave che il commettere un'ingiustizia verso qualcuno in particolare, in quanto quest'ultimo tipo d'azione ingiusta non sempre presuppone un principio altrettanto ingiusto nel soggetto che la compie.

Colui che, alla domanda postagli da un altro se egli, nella dichiarazione che sta per compiere sarà veridico o no, accoglie tale domanda senza sdegnarsi già solo per il sospetto, in essa sottinteso, che egli possa essere un mentitore [*ein Lügner*], ma chiede gli sia prima consentito di escogitare possibili eccezioni, è già un mentitore (*in potentia*). Egli, infatti, mostra di non considerare la veridicità come un dovere in se stesso, ma si riserva delle eccezioni a una regola che, per sua stessa natura, non ne ammette alcuna, pena l'autocontraddittorietà.

Tutti i principi pratico-giuridici devono essere rigorosamente veritieri, e anche i cosiddetti principi intermedi che abbiamo nominato in precedenza possono al più contenere una determinazione più precisa (secondo le regole della politica) di applicabilità a casi possibili, ma non possono in alcun caso comportare delle eccezioni a quei principi, in quanto tali eccezioni distruggono quell'universalità che, sola, consente di chiamarli principi fondanti.

Parte seconda

Scritti kantiani sulla veridicità
e la menzogna