

A giusta distanza.

Kant e il problema del 'punto di vista' cosmopolitico

«La morale conduce alla filosofia della storia, la filosofia della storia all'antropologia filosofica», così Eric Weil sintetizzava, in un suo celebre testo degli anni '60, la posizione della filosofia della storia nel contesto dell'ultima produzione critica di Kant¹. Si può certamente vedere nella breve e icastica affermazione di Weil la riproposizione dell'effettivo e ben riconoscibile corso dell'opera kantiana, dalla seconda Critica all'*Antropologia pragmatica*, passando attraverso quegli scritti che conterrebbero la sua 'filosofia della storia'. Questa assumerebbe una posizione quindi centrale e, evidentemente, di vero e proprio passaggio obbligato verso quella «conoscenza del mondo» e quell'«aver uso del mondo», formule nelle quali, nel 1798, Kant significativamente esprimeva la sintesi antropologica del proprio pensiero².

In realtà, come è noto, tanto il valore quanto l'esistenza di una vera e propria filosofia della storia di Kant sono state oggetto di dispute³. Ciò da cui intendo tuttavia prendere le mosse in questo studio non è tanto una ricostruzione di quei tratti della filosofia kantiana dai quali sia possibile aggiungere (o togliere) qualche ingrediente a tali dispute, in una direzione o nell'altra. Il mio interesse è *in primis* quello di prendere sul serio un aspetto del variegato approccio kantiano a questo tema: la costante preoccupazione, implicita o esplicita, per il reperimento del *punto di vista* adeguato da cui sia possibile esercitare con fecondità uno sguardo sulla storia. Il breve e celebre testo con il quale il Kant critico inaugura, in un certo senso, la propria riflessione tematica sulla storia qualifica come «cosmopolitico» tale punto di vista⁴. La particolare ricchezza e, soprattutto, complessità, di questo termine, come meglio si vedrà più avanti, impedisce di pensare ad un contorno solo politico-‘mondano’ della questione. Quella complessità, tuttavia, dipende in gran parte proprio dalla molteplicità e dalla profondità dei piani su cui si costruisce l'esigenza kantiana di un punto di vista sulla storia. La stessa comprensione teleologica di essa, quella teleologia che secondo Weil, come abbiamo visto, agirebbe dal di dentro stesso dell'etica kantiana, è possibile solo avendo

¹ E. Weil, *Problèmes kantians*, Vrin, Paris 1990³, p. 116.

² I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902ss (d'ora in poi KGS), vol. VII, pp. 117-333; tr. it. G. Vidari (riv. da A. Guerra), *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 2011⁴, p. 3s.

³ Si possono in questa sede citare due autorevoli estremi. Da una parte il giovane Scheler che bolla la filosofia della storia kantiana come «l'esercizio di una carica di ufficio giudiziario sui fatti storici secondo un criterio formale e a priori», M. Scheler, *Die transzendente und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik*, in *Gesammelte Werke*, Francke-Bouvier Verlag, Bern-München 1971, I, pp. 197-335; tr. it. di M. Manotta, *Metodo trascendentale e metodo psicologico. Una discussione di principio sulla metodica filosofica*, Quodlibet, Macerata 2009, p. 25. Un esercizio che non solo non offre nessun ausilio concreto alla conoscenza storica, ma che proprio per la sua dipendenza dal «metodo della filosofia pratica» kantiana, finisce per mostrarsi in linea di principio estraneo al «modo di pensare storico» (*Ivi*, p. 26). Sulla sponda opposta ci si può riferire a Lucien Goldmann che già nella sua tesi di dottorato individuava proprio nella filosofia della storia kantiana «il punto culminante del pensiero critico, come visione protesa verso l'avvenire» (*Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Europa Verlag, Zürich 1945; tr. it. di S. Mantovani e V. Messina, *Introduzione a Kant. Uomo, comunità e mondo nella filosofia di Immanuel Kant*, Sugar Editori, Milano 1972, p.176.

⁴ I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, KGS, VIII, pp. 15-31; tr. it. di F. Gonelli, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2005⁴.

guadagnato un punto di osservazione. Non certo uno qualsiasi, ma neppure basta per la sua determinazione una mera aggiunta o estensione – tematica o di ambiti – dell’etica o del criticismo di questo pensatore.

Lo scopo di questo studio è dunque quello di una sintetica ricostruzione e di un tentativo di decifrazione della costituzione di questo punto di vista fin dall’inizio del periodo critico ed una valutazione di alcune questioni sollevate da Kant nella sua ultima produzione che mantengono un nesso significativo – se non addirittura costitutivo – con la questione del cosmopolitismo, riguardato, come si è detto, nel suo funzionare da *punto di vista*.

La necessità del possibile

La presentazione della dimensione cosmopolitica nei termini di un «punto di vista» dal quale sia possibile osservare «la grande scena del mondo» storico dell’uomo non rappresenta per Kant una mera opzione di ingresso nel tema, quanto piuttosto una intima necessità. Una necessità di metodo *e quindi* di contenuto, vista l’intima compenetrazione tra questi due aspetti esigita dall’approccio trascendentale. Come ben mostra l’esordio del celebre testo kantiano dedicato alla *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, il problema della storia è il problema della *riconoscibilità* in atto del suo «filo conduttore» teleologico e morale più che della effettiva valenza costitutiva di esso. In tal senso la filosofia della storia kantiana rappresenta, se così si può dire, il tentativo di passare all’incasso della speranza generata dall’agire conforme alla legge morale in anticipo rispetto a quella «prospettiva su un avvenire beato» che Kant considera, tanto sul piano epistemologico quanto su quello etico, una prospettiva eccedente la condizione dell’essere razionale finito, della «creatura» umana⁵. Il punto di vista che Kant cerca sulla storia è quindi, innanzitutto, il punto dal quale la si possa sorprendere assumere la forma (tendenzialmente) adeguata alla sua inesorabile destinazione etica.

Non si può d’altra parte dimenticare che la filosofia kantiana della storia si esercita, per gran parte, sul terreno della ricerca della risposta a quella terza domanda, insieme «pratica e teoretica», posta nel cuore della *Dottrina trascendentale del metodo* della Prima Critica: «che cosa mi è lecito sperare?»⁶. La densa riflessione con la quale il filosofo di Königsberg accompagna il chiarimento dell’«intreccio» tra gli «interessi» della ragione tratteggia i lineamenti di un «mondo morale» nel quale prende dimora l’uomo che agisce in obbedienza all’imperativo categorico. A questo Kant assegna il carattere di idealità (pratica) ma, nondimeno, di realtà oggettiva (anche qui, in senso pratico) e *mistica*. Tale mondo è infatti il «*corpus mysticum* degli esseri razionali che si trovano in esso, in quanto il libero arbitrio di tali esseri, sotto leggi morali, implica in sé un’unità sistematica completa, sia con se stesso sia con la libertà di ogni altro»⁷. La realtà morale di questa unità è di una necessità *sui generis*, perché è una *necessità del possibile*; se, infatti, la ragion pratica comanda che «queste azioni dovrebbero accadere, esse devono anche poter accadere»⁸. Ciò istituisce un altrettanto peculiare canone di intellegibilità della storia. Un canone però complesso, che da una parte si regge sulla necessità ideale della moralità, dall’altra sulla causalità efficiente di un Dio che garantisca un esito degli accadimenti conforme ai nostri «fini supremi».

⁵ I. Kant *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS, V, pp. 1-163; tr. it. di V. Mathieu, *Critica della Ragion pratica*, Bompiani, Milano 2004, p. 265 nota.

⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, KGS, II; tr. it. di C. Esposito, *Critica della Ragion Pura*, Bompiani, Milano 2004, p. 1133. Le altre due sono «che cosa mi è lecito sapere?» e «che cosa mi è lecito fare?».

⁷ *Ivi*, p. 1139.

⁸ *Ivi*, p. 1137.

Che la speranza possa avere un orizzonte terreno – e non solo oltretterreno – costituisce il principio motore della filosofia kantiana della storia. L'insistenza con la quale il filosofo di Königsberg riprende tale questione, anche da diverse angolazioni e in scritti diversi, sta a dimostrarlo. E che tale questione corrisponda alla fondamentale preoccupazione *critica* di questo pensatore – una preoccupazione cioè del tutto interna allo sviluppo organico e sistematico della sua indagine critica sulle «facoltà dell'animo» – lo dimostra la dipendenza speculativa che il tema della speranza mantiene con i paragrafi sulla 'Metodologia del giudizio teleologico' posti da Kant in appendice alla *Critica del Giudizio*⁹.

Le riflessioni che inaugurano lo scritto sull'idea di storia universale, infatti, mostrano con chiarezza che l'ostacolo principale sulla strada di un possibile sguardo sintetico sulla storia, per Kant, non è quello del potere dissolvitore di ogni sintesi pratica e morale di cui sarebbe detentore il determinismo meccanicistico, quanto piuttosto l'apparenza caotica che affligge i fenomeni della libertà umana. È infatti questo «insieme, intessuto [...] di idiozia, di vanità infantile, spesso anche di infantili cattiveria e smania di distruzione» a costringerci a non sapere «quale concetto farsi del nostro genere»¹⁰. È questo spettacolo di caos e malvagità messo in mostra dall'umanità storica a determinare l'impossibilità di impostare il discorso sulla storia e sulla sua direzione su un piano meramente razionale. Su tale piano, cioè, non può apparire alcun razionale «*scopo proprio*» dell'uomo. Il filo conduttore per un adeguato sguardo sulla storia, se c'è, dev'essere ricercato nella natura, ossia in «un determinato piano [*Plane*]» di essa¹¹.

La scoperta della distanza da sé: dalla natura alla cittadinanza.

La *Critica del Giudizio* offre, coerentemente con questa prospettiva, i necessari punti di riferimento teoretici della posizione kantiana sulla storia proprio perché essa affronta tematicamente proprio la questione del *piano* della natura.

La terza Critica kantiana – ed in particolare l'*Appendice* dedicata alla *Metodologia del giudizio teleologico* –, come è noto, mette in azione la considerazione teleologica della natura secondo una articolata e dinamica complessità. Il punto di appoggio di tale trama tuttavia ritengo sia da ritrovarsi nella peculiare curvatura e vera e propria trasfigurazione che la personalità umana impone allo sguardo teleologico sulla natura.

Qui il filosofo elabora la propria soluzione dell'«antinomia dei principi del modo di generazione meccanico e di quello teleologico degli esseri naturali organici»¹² delimitando così con precisione la valenza euristica e positiva della teleologia entro i confini del giudizio riflettente¹³. Questa particolare collocazione della teleologia, che Kant qualifica come «critica», se da una parte sottrae alla presa dei fini la genesi e la struttura interna delle realtà naturali, dall'altra costituisce per il filosofo di Königsberg l'unica possibile positiva via di esercizio per la ricerca di una prospettiva sintetica ed integrale sulla natura. L'unico *punto di vista*, cioè, dal quale è possibile riconoscere una unità (dinamica) della natura è quello della sua considerazione secondo uno *scopo*. Tale punto di vista vale, naturalmente, in termini

⁹ «La *Critica della ragion pratica*, con la dottrina dei postulati, afferma che noi possiamo sperare nella vita ultraterrena [...]. Ma quello che è lecito sperare su questa terra ce lo dice la *Critica del Giudizio*», G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 137.

¹⁰ I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., p. 30.

¹¹ *Ibid.*

¹² I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, KGS, V, pp. 165-544; tr. it. di M. Marassi, *Critica del Giudizio*, Bompiani, Milano 2004, p. 571.

¹³ «soltanto [...] per guidare come principio regolativo la valutazione delle cose del mondo mediante una tale idea adeguata all'intelletto umano», *ivi*, p. 543.

soggettivi, ma proprio tale condizione promette per Kant, l'aggancio tale punto di vista con il «sostrato soprasensibile» della natura stessa.

L'unificazione *sistematica* della natura secondo fini poggia per Kant sulla possibilità che si dia uno *scopo ultimo* di essa. Tale scopo non può essere che l'uomo, poiché l'uomo è l'unico essere che può farsi un concetto di scopo e razionalmente concepire un «sistema di fini». L'uomo tuttavia non è solo scopo ultimo della natura ma anche *scopo finale* poiché, «se si deve trovare nell'uomo ciò che deve esser elevato a fine mediante il suo legame con la natura», bisognerà ricercare qualcosa di lui che possa «essere soddisfatto dalla natura nella sua benevolenza, oppure è l'idoneità e l'abilità rispetto a qualunque fine, per cui la natura (esternamente e internamente) può essere usata dall'uomo»¹⁴. Questi fini 'naturali' dell'uomo sono per Kant la *felicità* e la *cultura* [*Kultur*].

Il riferimento alla felicità come fine ultimo naturale ripropone, ovviamente, la forte curvatura soggettivistica di essa che già chiaramente appariva nella *Critica della Ragion Pratica*. Qui però la natura veniva associata con nettezza alla sensibilità umana a definire quel mondo di bisogni dal quale la ragione – orientata ad un «fine superiore» e non semplice «strumento per la soddisfazione dei suoi bisogni» – si pone ad una incommensurabile distanza nel momento in cui guadagna l'orizzonte di «ciò che è buono o cattivo in sé»¹⁵. Nella terza Critica Kant, invece, sembra insistere con maggior nettezza sul carattere 'drammatico' del rapporto felicità/natura. Innanzitutto l'*irriducibile* differenza «animalità»/umanità si mostra proprio in un dislivello altrettanto originario tra natura e felicità. Questa non è assimilabile a nulla di meramente istintuale ma si costituisce, nell'uomo, su un piano definito dal sempre ondivago gioco tra intelletto, immaginazione e sensi. La natura, però, non oppone alle pretese di una siffatta cangiante felicità solo la propria determinabilità secondo leggi, ma anche l'intero complesso sistemico della propria finalità. Un complesso al cospetto del quale – si potrebbe dire “dal punto di vista del quale” – l'uomo, qualora lo si intendesse anche come specie, risulta «soltanto un membro nella catena dei fini naturali»¹⁶. Lungi dal mettere in crisi la convergenza della teleologia della natura verso l'uomo, questo dato di fatto significa, per Kant, la necessità di un ulteriore raffinamento della comprensione di tale movimento. Se il primato 'finale' dell'uomo nella natura riposa sulla sua capacità di porsi dei fini, i fini cui può provvedere la natura stessa in maniera sufficiente non sono gli unici. Egli, cioè, è per natura un essere capace di porsi dei fini, ma questi eccedono la dimensione della sola natura. La definizione kantiana di *cultura*, da questo punto di vista, è emblematica. Essa è «la produzione dell'idoneità di un essere razionale a qualsiasi fine *in generale* (quindi nella sua libertà)»¹⁷. È proprio questa generalità a giocare un ruolo chiave. Essa infatti dice *contemporaneamente* una distanza dai sempre determinati fini naturali (ossia quelli procurati dalla natura stessa) e da quello spazio (almeno in potenza) incommensurabilmente eccedente la natura, che è quello aperto dalla volontà. Questo spazio è quello in cui l'uomo storico fa esperienza della tensione tra la «massima rozzezza» e la «razionale stima di sé», tensione solo nella quale, almeno secondo lo scritto sull'idea per una storia universale, può avvenire il «raggiungimento di una società civile»¹⁸.

La società civile infatti, per Kant, esige come propria condizione il dramma dell'«insocievole socievolezza» umana, vale a dire la dialettica feconda e produttiva di una resistenza necessaria agli egoismi che rende i vizi – privati o pubblici che siano – astuti strumenti con i

¹⁴ *Ivi*, p. 573.

¹⁵ I. Kant, *Critica della Ragion pratica*, cit., pp. 129ss.

¹⁶ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 575.

¹⁷ *Ivi*, p. 579

¹⁸ I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., p. 34.

quali la *natura* tende le forze al genere umano, «al modo in cui gli alberi di un bosco crescono forti e diritti proprio perché ognuno di essi cerca di togliere all'altro aria e sole, costringendosi a vicenda a cercare sopra di sé; mentre quelli che, in libertà e separati dagli altri, gettano i germogli a loro piacere, crescono deformati, obliqui e ritorti»¹⁹. Il «recinto» della società civile serve precisamente come condizione/costrizione in vista del raggiungimento del fine della fuoriuscita dallo stato di natura. E ciò è attivamente garantito solo dalla sottomissione «a un potere legislativo pubblico esterno», ossia dall'ingresso in uno «stato nel quale viene determinato legalmente ciò che deve spettare a ognuno come Proprio e gli viene assegnato grazie a un *potere* adeguato (che non è il suo ma un potere esterno)»²⁰. Nella seconda parte dello scritto del 1793 *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la prassi*, Kant precisa, contro Hobbes, che tale ingresso nella condizione statale (civile) non ha più nulla a che fare con le finalità naturali dell'uomo, bensì «deriva interamente dal concetto di libertà». Certo, la sottomissione a leggi significa *coazione*, si tratta però, in ogni caso, di una sottomissione voluta dalla «ragione legislatrice pura *a priori*»²¹ la quale è in quanto tale capace di prescindere *in toto* dalla considerazione dei diversi – e, per Kant, incommensurabili – fini empirici.

Nella *Metafisica dei Costumi* questo ossimoro si trova al principio stesso dell'impostazione del problema. Il gioco di specchi che Kant costruisce attorno al perno del libero arbitrio, condensando tutta la complessa ricchezza della propria filosofia pratica, ribadisce come necessaria, fin dalle prime battute, la forma di obbligazione (divieto e comando) che la ragione deve assumere per consentire all'arbitrio di assumere il proprio «concetto positivo». Riecheggiano chiaramente i presupposti delineati nella seconda Critica ed in particolare nella *Dottrina del metodo della ragion pura pratica*. Ma se qui il terreno era in un certo senso 'esistenziale'²², nella *Metafisica dei Costumi*, il tema del dovere appare sussunto nel «concetto di diritto». Questo concetto costituisce per Kant un vero e proprio *punto di vista*, un punto da cui l'intera scena può apparire purificata da ogni elemento empirico²³. Esso infatti non solo è in grado di mettere a fuoco la scena delle relazioni tra uomini come relazioni tra arbitri e non tra le loro aspirazioni o bisogni, ma l'occhio del diritto è

¹⁹ Ivi, p. 35.

²⁰ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, KGS, VI, pp. 203-493; tr. it. di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano 2006, p. 231.

²¹ I. Kant, *Über der Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, KGS, VIII, pp. 273-313; tr. it. di F. Gonelli, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la prassi*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 137.

²² Questa dottrina del metodo tratta infatti «il modo in cui alle leggi della ragion pura pratica si può fornire accesso all'animo umano, e influsso sulle sue massime», I. Kant, *Critica della Ragion Pratica*, cit., p. 319.

²³ Nella *Metafisica dei costumi* Kant conclude in questo modo la sezione dedicata al diritto pubblico, subito dopo aver sinteticamente presentato la parte relativa al «diritto cosmopolitico»: «Se qualcuno non può dimostrare che una cosa esiste, può cercare di dimostrare che non esiste. Se non gli riesce nessuna delle due cose (un caso che si verifica spesso), può ancora chiedersi se è *interessato* ad *assumere* l'una o l'altra (mediante un'ipotesi) dal punto di vista teoretico o pratico, vale a dire o per spiegarsi semplicemente un certo fenomeno (come ad esempio per l'astronomo il moto retrogrado e l'arrestarsi dei pianeti) oppure per raggiungere un certo scopo che a sua volta può essere o *pragmatico* (uno scopo puramente meccanico) o *morale*, cioè uno scopo tale che la massima stessa di porsi lo è un dovere. È evidente che non viene considerato un dovere *supporre* (*suppositio*) la praticabilità di quello scopo, che è un giudizio meramente teoretico e oltre a questo anche problematico, perché non c'è niente che obblighi in tal senso (nel credere qualcosa), bensì ciò che ci obbliga come un dovere è l'agire secondo l'idea di quello scopo, anche se non vi sia la benché minima verosimiglianza teoretica che quello scopo possa venir applicato, per quanto allo stesso tempo non può venire dimostrata neanche la sua impossibilità. Ora, la ragione morale e pratica in noi esprime il suo incontrovertibile veto: non deve esserci alcuna guerra, né una guerra fra me e te nello stato di natura, né fra di noi in quanto Stati [...]», I. Kant, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 319.

quell'occhio che, ulteriormente, intenziona la «*forma* nel rapporto dell'arbitrio delle due parti in quanto questo viene considerato semplicemente come *libero*»²⁴. Tutto ciò mette in evidenza come per Kant il diritto non si legittima (epistemologicamente e praticamente) innanzitutto per l'ambito che esso è chiamato a regolare né, tanto meno, per la posizione terza che esso occuperebbe rispetto alle parti che regola. Il diritto, invece, può costituirsi ed agire positivamente in virtù dell'imporsi – in esso ed (anche) attraverso di esso – di una fondamentale ed originaria assonanza con la legge universale della libertà.

Un punto di vista o un luogo?

Lo scritto sul detto comune descrive in termini piuttosto densi e sintetici la geometria tracciata dalla vera e propria “emanazione” del «diritto esterno in generale» dalla libertà trascendentale. Oltre a ribadire che tale trama non si riferisce in alcun modo ai fini empirici degli individui, Kant insiste sui principî a priori che plasmano – si dovrebbe dire *in concreto* – lo Stato conforme al diritto puro. *Libertà, uguaglianza ed indipendenza* vengono presentati secondo un procedimento trascendentale la cui risultante, al netto della polemica anti-hobbesiana, è la messa in evidenza della trama ideale dello Stato. Un ideale, osserva Kant, che non solo non richiede necessariamente un «fatto» istitutivo, ma «possiede la sua indubitabile realtà (pratica): obbligare ogni legislatore ad emanare le sue leggi così come esse sarebbero *potute* nascere dalla volontà riunita di un intero popolo e, considerare ogni suddito, in quanto voglia essere cittadino, come se avesse dato il suo assenso a tale volontà»²⁵.

Com'è noto Kant sottopone queste riflessioni ad una vera e propria «estensione» in senso cosmopolitico²⁶. È tuttavia, a mio parere, interessante osservare il fitto intreccio che il pensatore di Königsberg tesse tra quella che si potrebbe definire una dinamica positiva ed una, almeno apparentemente, negativa. Effettivamente se si guarda alla poderosa sintesi della *Metafisica dei costumi* si può notare la sintetica agilità con la quale Kant procede dal livello della costituzione civile a quello del *diritto* cosmopolitico. L'elemento decisivo e ‘catalizzatore’ di questo passaggio è indicato con chiara semplicità in una «forma» che è quella del «comune interesse di tutti a vivere in uno stato giuridico»²⁷. Questo interesse – come ribadisce il quasi coevo scritto sulla pace perpetua – coincide con la necessità di una garanzia *valida universalmente* contro il pericolo di una reciproca lesione. E questo pericolo minaccia non solo chi vive nel medesimo stato, ma anche i popoli di Stati diversi e, da ultimo, gli Stati stessi²⁸. Il grande tema della *pace* è impiantato da Kant, come è noto, proprio

²⁴ I. Kant, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 61. Proprio la collocazione trascendentale del nesso tra libertà e diritto consente a Kant di svolgere una analogia particolarmente significativa. Il concetto di diritto può esibire se stesso (e dunque la propria funzione) solo in virtù della «costruzione perfettamente reciproca e uguale posta sotto leggi universali». Proprio come in geometria «ciò che diritto (*rectum*)» – *in primis* la retta – oltre ad essere la «sola» linea ad unire due punti tra loro, divide lo spazio in parti uguali. «Secondo questa analogia – scrive Kant – anche la dottrina del diritto intende accertare il *Proprio* di ognuno (con matematica precisione)» (*Ibi*, p. 67). L'elemento comune e positivo che rende possibile l'analogia tra diritto e matematica è quindi, per Kant, da una parte la costruzione (trascendentale) dei loro concetti, dall'altra la possibilità di esibirli in una intuizione pura a priori.

²⁵ I. Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la prassi*, cit., p. 143s.

²⁶ Mutuo questo termine dal saggio habermasiano *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in J. Habermas, *Der gespaltene Westen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2004; tr. it. di M. Carpitella, *L'Occidente diviso*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 114.

²⁷ I. Kant, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 230.

²⁸ V. I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant*, KGS, VIII, pp. 341-386; tr. it. di F. Gonelli, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 169 nota.

a questo livello *cosmopolitico*, non prima. Vi è però più di un movente per così dire occulto, che agisce parallelamente all'azione plasmante e progressiva dell'interesse alla libertà nella sua forma giuridica. L'insocievolezza tra gli uomini, tra i popoli, tra gli Stati, infatti, resta per Kant il mezzo attraverso il quale l'astuzia della natura mantiene quella instabilità che da un lato garantisce la tensione essenziale verso la composizione giuridica – già in atto e dunque ormai sempre possibile –, e dall'altro manifesta anche l'impossibilità *pratica* del senso del tempo storico²⁹.

Il dramma si origina per Kant nella frattura che la prospettiva (il punto di vista) della libertà istituisce tra l'ambito concreto e la speranza del compimento. Questa prospettiva non solo genera per l'uomo il riscatto della situazione presente dall'autoreferenzialità delle massime – e ciò vale dinamicamente dall'agire morale individuale al costituirsi dei legami civili – ma la sua eccedenza fissa con chiarezza un *compito* [*Aufgabe*] che Kant vorrebbe poter non solo *considerare* ma anche *esperire* come *destino* della specie umana nel suo complesso.

Lo scritto kantiano sulla pace perpetua contiene l'esercizio di questo sforzo. ma anche la presentazione sinteticamente densa di tutti conflitti aperti dalla questione circa la praticabilità e la pensabilità della storia in senso cosmopolitico. Non vi è infatti solo la drammatica situazione di fatto dell'agire storico – e del suo deuteragonista neanche troppo occulto: la natura –, ma anche la non meno incompiuta (in senso storico-politico) e fraintesa opera del diritto³⁰. Il destino di pace è certo, per Kant, alla condizione dello sviluppo cosmopolitico del diritto, questo tuttavia vive della necessità dell'affermazione di un dovere il cui soggetto è un genere umano che è necessario poter finalmente vedere secondo quella medesima universalità che è la forma stessa della libertà incondizionata di cui esso è il luogo. La concepibilità stessa della storia da questa prospettiva è vertiginosa perché esigerebbe di prendere le distanze dalla nostra attuale condizione storica per guadagnare un punto (di osservazione) che in definitiva è quello stesso nel quale la libertà si genera come forma compiuta di ogni azione pienamente umana. Quel punto a partire nel quale, cioè, si genera la *necessità* della libertà. In questo senso il punto di vista sulla storia che Kant cerca non è una *view from nowhere*, la sua collocazione è anzi forse fin troppo chiara. Prender dimora in essa è il problema. Un passo del *Conflitto delle facoltà* è piuttosto esplicito a riguardo:

Forse è anche per l'errata scelta del punto di vista dal quale guardare al corso delle cose umane che esso ci appare tanto insensato. I pianeti visti dalla Terra, sembrano ora andare indietro, ora star fermi, ora andare avanti. Ma assunto il punto di vista del Sole, cosa che solo la ragione può fare, essi si muovono nella loro regolare traiettoria, secondo l'ipotesi copernicana. Piace tuttavia ad alcuni, peraltro non ignoranti, perseverare ostinatamente nel loro modo di spiegare i fenomeni e restare al punto di vista che hanno assunto un tempo, dovessero anche impigliarsi sino al

²⁹ Su questo si veda R. Spaemann, *Moral und Gewalt*, in R. Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*, Stuttgart 1977; tr. it. di S. Belardinelli, *Per la critica dell'utopia politica*, FrancoAngeli 1994, p. 99s.

³⁰ Già Hannah Arendt aveva guardato a questo tratto problematico con particolare attenzione nelle sue lezioni dedicate alla filosofia politica kantiana (*Lectures on Kant's Political Philosophy* The University of Chicago Press 1982; tr. it. di P. P. Portinaro, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, il melangolo, Genova 1999). È in particolare la trattazione kantiana del problema della rivoluzione, a suo giudizio, a lasciar emergere un vero e proprio «scontro [*clash*] tra il principio secondo cui si agisce e il principio secondo cui si giudica» (*ivi*, p. 75), scontro che starebbe alla base dell'approccio sempre problematico al tema del rapporto tra politica e morale caratteristico dell'ultimo Kant. Particolarmente rilevante è, a giudizio di chi scrive, il fatto che la Arendt individui con particolare chiarezza e nettezza la centralità che la figura dello «spettatore» gioca nel ruvido argomentare filosofico-politico di Kant. Lo spettacolo della storia come libertà e progresso esige un soggetto capace di guardare disinteressatamente il corso degli eventi. Solo da questo «punto universale di osservazione» è possibile il giudizio che «stabilisce se in un evento singolo, particolare, si dà progresso» (*ivi*, p. 90). Come è noto per la Arendt la fondazione compiuta di questa capacità di giudizio esige la ripresa della dottrina kantiana del giudizio estetico ed in particolar modo dell'*immaginazione*.

paradosso dei cicli ed epicicli ticoniani. – Ma proprio questa è la sventura: che noi quando si tratta della predizione di azioni libere, non siamo in grado di cambiare tale punto di vista»³¹.

Proprio al cospetto di questi snodi cruciali della filosofia della storia kantiana Francesca Bonicalzi ha recentemente riportato in evidenza, con un esplicito riferimento alla riflessione derridiana (e levinassiana), tutta la valenza epistemologica e politica degli *impasse* kantiani sul tema della pace. La scelta della soluzione *cosmopolitica*, osserva, «mentre dichiara la sua matrice giuridica in opposizione al politico si ripropone come politico, cosmo-politico». Ciò esige non solo di chiarire come questa visione possa declinarsi giuridicamente, ma – ben più radicalmente – la riflessione kantiana pone di fronte ad «una pace senza spazio (*cosmopolitica*) e senza tempo (*perpetua*)» che «si garantisce vincolandosi a un *universale cosmopolitico* che non corrisponde al *tempo storico dell'umano* e impone comunque una logica di dominio, anche nel veicolare la pace»³². L'opposizione pace/dominio viene quindi saldamente legata dalla Bonicalzi alla questione della presenza/assenza di un tempo e di uno spazio, ossia di un *luogo*. E un luogo è *più* di un punto di vista.

Già Derrida, commentando Lévinas, osservava il «destino topologico» della «complicazione strutturale del politico»³³. Il *luogo* del politico è cioè un problema, e con esso il luogo della pace: «il rifugio e il cimitero». In Derrida come in Lévinas, però il *topos* non è un punto di vista sulla totalità sollevato dalla carne e dal sangue della storia. Lasciare la politica a se stessa significherebbe lasciare la pace a se stessa, vittima necessaria di una «logica di dominio». Il necessario rovesciamento di prospettiva è allora quello di lasciar essere la trascendenza di ciò che di impolitico la pace possiede: «è la pace che deve interrogare giuridico e politico e non questi a organizzarla secondo progetti che nascono già destinati al fallimento»³⁴.

Si tratta di un rovesciamento di prospettiva assolutamente radicale che non solo ricodifica dalle fondamenta il significato *politico* del discorso kantiano, ma ne inverte la leggibilità stessa. Ciò è particolarmente evidente nel riferimento a quel «diritto di visita» nel quale Kant indicava il retto senso del diritto all'*ospitalità universale*³⁵. Il filosofo di Königsberg insiste con vigore sul significato *transitivo* di esso rimarcando il fatto che esso manifesta in concreto l'avvenuto riconoscimento, «per tutti gli uomini», del «diritto al possesso comune della superficie della terra»³⁶. L'*ospitalità*, cioè, in Kant si trova in una posizione finale e sintetica, cioè, in un certo senso riassuntiva (e dunque manifestativa) del gioco di specchi sopra descritto. Un gioco di specchi 'appeso' ad un punto di vista tutt'altro che facile da occupare. La pace, però, può forse proporsi come *luogo* – trasfigurando di conseguenza l'intero politico che su questo «impolitico» si fonda – se questa prospettiva può subire un ribaltamento radicale. Ossia se se ne può rifiutare il carattere solo ideale e teleologico. Lévinas ha indicato questa possibilità in una *ospitalità* di segno radicalmente diverso da quella kantiana: «il raccoglimento in una casa aperta ad Altri – l'*ospitalità* –, [...] fatto

³¹ I. Kant, *Der Streit der Fakultäten. Zweiter Abschnitt. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?*, KGS, VII, pp. 77-94; tr. it. di F. Gonelli, *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*, cit., p. 227.

³² F. Bonicalzi, *La pace fuori garanzia*, in F. Bonicalzi (a cura di), *Pensare la pace. Il legame imprevedibile*, Jaca Book, Milano 2010, p. 31s. I corsivi sono dell'autrice.

³³ J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 2007, p. 167.

³⁴ F. Bonicalzi, *La pace fuori garanzia*, cit., p. 35.

³⁵ V. I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., pp. 177ss.

³⁶ *Ivi*, p. 177. Non manca neppure qui, nel testo kantiano, un riferimento alla convergente astuzia della natura.

concreto del raccoglimento umano e della sua separazione»³⁷. Questo movimento assume il nome di «desiderio» per un'alterità mai anonima e sempre già istituita. E questo perché, riprendendo le parole della Bonicalzi, «non c'è *pace anonima* come non c'è *storia anonima*»³⁸. Ma l'ospite irrompe, non compie. E il suo nome, come il suo sguardo, *anticipa* la politica. E la giudica.

³⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Nijhoff, La Haye; tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, 1996⁴, p. 176.

³⁸ F. Bonicalzi, *Parole di pace*, in in F. Bonicalzi (a cura di), *Pensare la pace. Il legame imprevedibile*, cit., p. 3.