

**IL DIRITTO DI VISITA ENTRO I LIMITI  
DELLA SEMPLICE RAGIONE  
NOTE A MARGINE DEL COSMOPOLITISMO  
DI KANT**

*Angelo Cicatello<sup>1</sup>*

1. La filosofia kantiana segue, per sua natura, una vocazione eminentemente architettonica. Per Kant filosofo è colui che è capace di uno sguardo ampio, rivolto all'intero. Dell'intero deve riuscire a fornire anche solo un abbozzo, mentre il dettaglio delle singole parti richiede l'attenzione dell'artista della ragione, ovvero rimanda a quelle forme di sapere tecnico che, concentrate unicamente nel loro spazio epistemico, non si interrogano sullo scopo finale della conoscenza che pure promuovono. Ben diverso è il profilo del legislatore della ragione, il cui compito precipuo è, non a caso, quello di coordinare i saperi umani, le molteplici forme di esperienza della ragione secondo un'idea, in relazione a uno scopo. Come afferma Kant: “[...] è soltanto lui quello che noi dovremmo chiamare filosofo”<sup>2</sup>. Si può, perciò, individuare la formula architettonica della filosofia di Kant nel modo in cui egli, nella *Critica della ragion pura*, presenta il concetto cosmico di filosofia: “Da questo punto di vista la filosofia è la scienza del rapporto di ogni conoscenza con i fini essenziali della ragione umana (*teleologia rationis humanae*) e il filosofo non è un artista della ragione ma è il legislatore della ragione umana”.<sup>3</sup>

In piena coerenza con questa idea architettonica del sapere filosofico, il progetto critico kantiano è segnato da un percorso complesso e articolato, sempre in costruzione, nel senso eminentemente sistematico che ciascuna delle sue singole parti, come ciascuna delle diverse esperienze della ragione, può dirsi veramente chiarita solo in connessione con le altre. Tale percorso si distende, conseguentemente, lungo una traiettoria nella quale l'ordine teoretico della riflessione sui limiti della conoscenza razionale risulta intimamente connesso con la riflessione di ordine pratico sulla dottrina della virtù, fino ad arrivare agli scritti che, soprattutto in epoca più tarda, sono dedicati al diritto e alla politica e – per identificare un elemento decisivo che giunge a maturazione nella riflessione degli ultimi anni – all'idea di una società cosmopolitica

quale indicazione verso l'uscita definitiva dell'uomo dallo stato di natura per entrare in modo permanente nello stato di diritto, e farsi così cittadino del mondo. Ora, ad individuare la peculiarità del percorso kantiano è il fatto che l'idea di una società cosmopolitica, come, più in generale, le tematiche di argomento politico e giuridico, non costituiscono una semplice appendice di questioni specifiche sollevate nelle tre *Critiche*. Non è qui in gioco, cioè, una ragione diversa da quella presa in esame nelle aule consuete del tribunale kantiano. La ragione in Kant è una e una sola. Diversi sono, piuttosto, i suoi possibili usi e, conseguentemente, i discorsi che di tali usi indagano la legittimità. Ciò implica, da un lato, che il motivo della critica della ragione rimane sempre sullo sfondo anche della trattazione di temi che occupano i domini più lontani, e in apparenza periferici, rispetto al nucleo teoretico della riflessione sui limiti della conoscenza pura, dalla quale l'indagine critica prende le mosse. Dall'altro lato, però, solo nel complesso multiforme dei diversi usi della ragione il progetto kantiano può rivelarsi in tutta la sua ampiezza e nelle sue finalità ultime. Anzi, è la ragione stessa a mostrarsi come progetto, come la pianta di un edificio in continua costruzione. Ovvero, la ragione non si dà nella forma di una facoltà psicologica o come semplice dotazione antropologica, ma chiede di essere istituita mediante lo sviluppo delle diverse forme di sapere e di agire. Ora, la dottrina kantiana del diritto, come le riflessioni sul cosmopolitismo, danno in un certo senso l'ultima mano a questa istanza di istituzionalizzazione della ragione, perché della ragione esprimono le condizioni oggettive del suo essere messa in comune, del suo essere condivisa. La ragione viene cioè, adesso, concepita sotto l'egida del diritto alla ragione, quel diritto che non può, di principio, essere negato a nessuno senza che con ciò venga, nel contempo, negato il concetto stesso di ragione in generale.

E' su questo diritto alla ragione quale terreno della istituzionalizzazione, della realizzazione della ragione in uno spazio pubblico, che si concentra l'attenzione del presente contributo, il cui intento è quello di ridiscutere alcuni concetti e principi fondamentali del cosiddetto 'Kant politico' alla luce del legame profondo che essi intessono con la riflessione teoretica sulla natura e i limiti della ragione umana. Chi non dedica la giusta attenzione ai nessi che in Kant legano le diverse esperienze della ragione rischia infatti, di comprendere la lettera del testo kantiano fuori dal suo spirito, il che equivale a perdere di vista quella sensibilità architettonica all'intero della conoscenza che in Kant identifica in modo elettivo il concetto stesso di ragione, nonché il senso dell'intera impresa critica.

2. E' dunque cercando di seguire questa indicazione di metodo che si intende prendere in esame uno dei nodi più discussi dell'abbozzo di progetto cosmopolitico che Kant ha affidato ai suoi testi più tardi. In questione è in particolare il dettato del *Terzo articolo definitivo per la pace perpetua*:

“Il diritto cosmopolitico (*Weltbürgerrecht*) deve essere limitato alle condizioni della ospitalità universale (*allgemeine Hospitalität*)”<sup>4</sup>. Là dove l'ospitalità viene definita, innanzitutto, come “il diritto di uno straniero di non essere trattato ostilmente quando arriva sul suolo di un altro”<sup>5</sup>.

Il contenuto di questo articolo, in forza delle questioni che in esso vengono messe in gioco, non ha mai smesso di sollecitare l'attenzione della riflessione filosofico-politica, aprendo

uno spazio di discussione destinato a farsi nel tempo via via più ampio e articolato, specie quando il dibattito è venuto a toccare alcuni tra i nodi cruciali e gli aspetti più spinosi della riflessione contemporanea sul tema dell'accoglienza, delle frontiere, delle migrazioni; tema divenuto, e non solo in Europa, tanto più urgente, perché segnato da eventi di straordinaria drammaticità.

Ma cosa può avere a che fare Kant con gli uomini che fuggono dal proprio paese di origine per cercare accoglienza in altri luoghi e rischiano di morire in mare? Cosa può ancora dire l'autore del *Terzo articolo definitivo per la pace perpetua* in merito a questioni che il mutare radicale della situazione politica mondiale sembra avere ormai irrimediabilmente sottratto alla presa del giusrazionalismo di matrice illuministica?

Per di più, si tratta di domande che potrebbero facilmente inaspriarsi ed assumere un tono esacerbato, quando si volesse ridurre la posizione kantiana alla semplice limitazione dell'ospitalità al diritto di visita (*Besuchrecht*) e dunque all'idea di un soggiorno solo temporaneo; ciò che nel clima odierno, dilaniato dalle polemiche sul fenomeno dei profughi, può far presto a tradursi nell'idea xenofoba di una ospitalità con la puzza sotto il naso, che coltiva il sospetto verso lo straniero, relegandolo nello spazio inospitale di un soggiorno a scadenza.

Lecture di questo genere potrebbero nascere solo da un approccio metodico parziale, che non tenga in alcun conto la fisionomia architettonica del pensiero kantiano, alla luce della quale vanno invece, in ogni caso, sempre riguardate anche le proposte specifiche di Kant in sede di filosofia del diritto e di filosofia della politica. Il diritto di visita, lo si vedrà nel seguito, richiede infatti di essere ricompreso entro uno spazio più ampio di quello degli scritti politico-giuridici nel quale viene esplicitamente formulato. Questo 'spazio più ampio' è delimitato da quel che più sopra abbiamo indicato, seppure necessariamente in forma solo preliminare, come diritto alla ragione, ovvero come diritto che dà voce all'istanza costitutiva della ragione di essere istituita, di essere messa in comune. È tale istanza a costituire lo sfondo del progetto cosmopolitico kantiano, fornendo il senso del legame che in Kant congiunge lo status del cittadino del mondo con il concetto di ospitalità. Considerato in questi termini, il diritto di visita può dire certamente molto di più di quanto possa evincersi da un'analisi che si limiti ai soli scritti in cui esso compare in forma esplicita, allo stesso modo in cui gli scritti di politica e diritto, solo quando vengano letti sullo sfondo dell'intero disegno architettonico di Kant, possono rivelare tesori altrimenti destinati a rimanere nascosti.

Il diritto di visita di cui parla Kant nell'ambito del suo progetto cosmopolitico resiste a ogni interpretazione che vorrebbe confinarlo alla sola *ratio* di un'ospitalità a tempo, nel cui ambito lo straniero viene ridotto ad un visitatore di passaggio al quale si indica la porta d'uscita con la stessa cortesia con la quale gli si è aperta la porta d'entrata; un'immagine, questa, che non affiora necessariamente solo da lecture che si avvicinano a Kant in modo pregiudizialmente ostile, quali sarebbero quelle che agitano il vessillo ideologico di un'ospitalità senza condizioni, mostrando con ciò il rovescio dogmatico di una medaglia che ha sull'altra faccia il diniego, altrettanto dogmatico, di ogni forma di accoglienza. Essa può affiorare anche là dove l'interesse per Kant sia guidato dall'intenzione di autentica comprensione e ancor più dall'idea che il progetto kantiano di una società cosmopolitica costituisca un discorso tuttora aperto e richieda, perciò, uno sforzo ulteriore di traduzione che lo renda capace di rispondere anche a domande

diverse da quelle alle quali intendeva rispondere Kant. È il caso, questo, di Jaques Derrida<sup>6</sup>, la cui riflessione sul tema dell'ospitalità non solo fornisce un lucido spaccato sul modo in cui la sensibilità contemporanea, così attenta alle questioni dell'altro, dello straniero, tende a recepire il pensiero kantiano, ma soprattutto offre l'esempio di una critica meglio articolata, e per questo meno pregiudiziale, delle presunte connotazioni restrittive della delimitazione kantiana del diritto cosmopolitico all'ospitalità al solo diritto di visita. Infatti, al di là delle obiezioni sollevate nei confronti dell'impianto complessivo del progetto sulla pace perpetua, Derrida elegge proprio Kant come interlocutore privilegiato per la costruzione del suo discorso sull'ospitalità. A lui rivolge le sue domande più urgenti.

3. Prima però di entrare nel merito della posizione di Derrida, sarà opportuno prendere in esame in modo più analitico il contenuto del *Terzo articolo definitivo per la pace perpetua*. In esso il diritto cosmopolitico, ovvero il diritto che concerne l'uomo in quanto cittadino del mondo, al di là del fatto di essere cittadino di questo o quello stato, viene, almeno in prima istanza, riferito – come si è già detto – a quella forma di ospitalità che si identifica con il “[..] diritto di uno straniero di non essere trattato ostilmente quando arriva sul suolo di un altro”<sup>7</sup>. Questo è quanto lo straniero può e deve universalmente far valere nei confronti del paese che lo ospita. Dunque, l'ospitalità di cui parla Kant in relazione al diritto cosmopolitico sembra coincidere con un'ospitalità, per così dire, a tempo: il tempo della visita va delimitato rispetto a quella forma di soggiorno permanente che coincide con lo stabilire una sede. In questo senso Kant distingue tra “*diritto di visita* (Besuchrecht)” e “*diritto di essere ospitato* (Gastrecht)”<sup>8</sup>. Quest'ultimo, diversamente dal primo, nella misura in cui contempla la possibilità che lo straniero stabilisca la sua residenza all'interno dei confini del paese che lo ospita, può essere rivendicato solo sulla base di previ accordi giuridici. Come si legge ancora in *Per la pace perpetua*: “a tal fine sarebbe richiesto un particolare contratto di benevolenza, per far diventare quello straniero coabitante per un certo tempo”<sup>9</sup>. Come dire: lo straniero deve diventare meno straniero. L'eventualità della sua permanenza in terra d'altri esige di essere sancita e regolamentata dal diritto positivo, e dunque deve tener conto di tutti quegli elementi e situazioni contingenti che riguardano le relazioni tra singole realtà statuali. Potremmo dire allora che, nel caso del *Gastrecht*, punto di partenza non può essere una legge *data* universalmente, dal momento che una tale legge, la sua universalità, risulta ancora e sempre da costruire mediante un progetto politico e sulla base di accordi giuridici specifici. Diverso è il caso del diritto di visita, la cui pretesa di validità universale risulta fondata su una condizione pre-giuridica, nel senso che oltrepassa i singoli ordinamenti nazionali. Esso è il diritto “che spetta a tutti gli uomini, di proporsi come membri della società per via del diritto al possesso comune della superficie della terra, su cui, giacché è una superficie sferica, essi non possono disperdersi nell'infinito, e devono infine sopportarsi a vicenda, e originariamente nessuno ha più diritto di un altro a stare in un luogo di essa”<sup>10</sup>. Nella *Metafisica dei costumi* Kant fa riferimento al possesso comune del suolo terrestre per descrivere un possesso istituito dalla natura, che precede ogni atto giuridico, e il cui concetto “contiene a priori il principio secondo il quale soltanto gli uomini possono utilizzare il posto che occupano sulla terra in base a leggi di diritto”<sup>11</sup>. Egli torna più volte sul motivo geofisico della forma sferica della superficie terrestre quale elemento che favorisce la circolazione e l'incontro tra gli

uomini: “se la terra fosse una pianura infinita, gli uomini si potrebbero disseminare su di essa in modo tale da non creare nessuna comunità, e questa non sarebbe, dunque, una conseguenza necessaria della loro esistenza sulla terra”<sup>12</sup>.

Invece, proprio perché non possono disperdersi su una superficie che si prolunga all’infinito, data la situazione di inevitabile coesistenza entro confini determinati, gli uomini *devono* cercare una forma pacifica di convivenza quale unica alternativa ad una condizione che espone potenzialmente ciascuno al pericolo della violenza altrui. Possesso originario e forma sferica della terra individuano, così, le coordinate di una comunità del suolo nel cui spazio Kant ritaglia l’esercizio e la legittimità del diritto di visita. Questo può definirsi, allora, in modo più preciso come “il diritto di tutti gli abitanti della terra (*Erdbürgers*) di *ricercare* (*versuchen*) una comunità universale e di visitare (*besuchen*) a questo scopo tutte le regioni della terra, sebbene ciò non comporti un diritto di insediamento sul suolo di un altro popolo (*ius incolatus*), per il quale è richiesto un contratto particolare”<sup>13</sup>. Il diritto di ricercare una comunità universale e di visitare a tal fine tutte le regioni della terra sembra, così, delineare il profilo di una forma di ospitalità che valica le frontiere tra gli stati, per riguardare la condizione propria dell’uomo in quanto cittadino del mondo.

Non mi soffermo qui sul tono finalistico delle affermazioni geofisiche che collegano la forma sferica della terra ad un’intensione della natura volta a promuovere l’aggregazione tra gli uomini. Né è concesso nello spazio di questo saggio indulgiare sulla forma del tutto peculiare che all’interno della filosofia politica di Kant assume il riferimento ad una natura teleologicamente orientata. Piuttosto vorrei sviluppare, alla luce del confronto che Derrida ingaggia con Kant sul tema dell’ospitalità, alcuni rilievi sul concetto kantiano di ragione, per mostrare come nel diritto di visita sia implicitamente contenuto il motivo di un’apertura radicale alle istanze dell’altro. Questa apertura sta al cuore del concetto stesso di ragione e pertanto decide del modo in cui ciascuno di noi, in quanto uomo, può veramente dirsi razionale.

4. Non è facile definire con chiarezza la posizione che Derrida assume nei riguardi di Kant sul tema dell’ospitalità. Una chiave per accedervi può essere, senz’altro, il motivo derridiano dell’antinomia tra “Legge dell’ospitalità” e “leggi dell’ospitalità”, ossia tra l’ospitalità incondizionata, che allo straniero non chiede neppure il nome, e quella forma di ospitalità che invece diviene possibile solo a condizione di regole entro le quali lo straniero venga reso, per così dire, meno estraneo; regole che iscrivono l’ospitalità nell’ambito del diritto. Derrida usa nel senso kantiano il termine antinomia, per caratterizzare una tipologia specifica di rapporto tra due diversi ordini di legge che da un lato si contraddicono, dall’altro si implicano, però, necessariamente a vicenda. I due ordini di legge si contraddicono in quanto l’uno si fa portavoce di una ospitalità incondizionata, l’altro di una ospitalità che si dà solo a certe condizioni. Si implicano a vicenda, perché l’ospitalità incondizionata, senza leggi che ne regolino l’applicazione concreta, rischierebbe, come esplicitamente dice Derrida, “di rimanere un pio desiderio, un desiderio irresponsabile”<sup>14</sup>; d’altra parte, leggi che perdessero di vista il principio di un’ospitalità incondizionata finirebbero con il tradursi in una strategia di mera assimilazione giuridica dell’estraneo. Allora, è questa la proposta di Derrida, “[s]i tratta della questione di

come trasformare e far progredire il diritto (*transformer et faire progresser le droit*), e di capire se questo progresso sia possibile in uno spazio storico che si mantiene *tra* la legge di una ospitalità incondizionata (*la Loi d'un hospitalité inconditionell*) [...] e le leggi condizionate di un diritto all'ospitalità (*les lois conditionnelles d'un diritto à l'hospitalité*)<sup>15</sup>. “Trasformare e far progredire il diritto” è un motto che colloca, in certa misura, Derrida sulla scia dell'illuminismo kantiano<sup>16</sup>: sembra difatti che, in ciò vicino a Kant, Derrida cerchi una formula che, nel definire i *limiti* dell'ospitalità, intenda individuarne anche le condizioni giuridiche di *possibilità*. L'antinomia tra ospitalità incondizionata e leggi dell'ospitalità, in altri termini, sembra offrire uno spazio nel quale pensare alla possibilità futura di un *diritto trasformato*.

E però questo diritto rimane, pur sempre, consegnato alla sfida impossibile di dar voce ad una legge che, in quanto incondizionata, non può essere delimitata nello spazio di ciò che può e deve essere regolato dal diritto.

In altri termini, Derrida intenderebbe mettere a frutto le risorse che può offrire questa tensione inconciliabile tra la necessità di tradurre l'ospitalità nella forma giuridica di norme che ne regolino l'applicazione e l'urgenza di valorizzare l'elemento di resistenza che il principio dell'ospitalità oppone ad ogni forma di regolamentazione giuridica. E tuttavia, proprio l'insistenza di Derrida sul motivo di un'interazione antinomica tra condizionato e incondizionato, tra le leggi dell'ospitalità e la Legge dell'ospitalità, tra una materia regolata da norme specifiche e qualcosa la cui legalità non si riduce al piano delle leggi positive, individua il carattere problematico del suo confronto con Kant.

Infatti, da un lato Derrida segue Kant nel riconoscere nel diritto la condizione ineludibile per la realizzazione di un principio che, diversamente, non potrebbe che rimanere asfittico e privo di applicazione effettiva, e con ciò concepisce una formula cosmopolitica che contempla la necessità di una qualche negoziazione tra l'incondizionato e il condizionato, tra il principio dell'ospitalità e la sua possibile traduzione in forma di ordinamento giuridico, ovvero nella forma positiva delle leggi dell'ospitalità. Dall'altro, Derrida intende però mantenere, proprio contro la pretesa di una traduzione sul piano giuridico del principio dell'ospitalità, le ragioni antinomiche di una tensione che deve rimanere irrisolta, di una negoziazione che è chiamata a sopportare il peso del non negoziabile. Ora, Derrida ritiene di poter sostenere questa posizione proprio a partire dal testo kantiano, meglio, a partire dal rilievo di una aporia che attraverserebbe quel testo dall'interno. I termini di questa aporia possono venire così sintetizzati: iscrivendo il principio dell'ospitalità nel diritto, Kant finisce coll'impedire quello stesso che il diritto era chiamato a garantire, nella misura in cui introduce in seno all'ospitalità quell'istanza di trasparenza pubblica e controllo statale in cui viene a perdersi il legame con il principio incondizionato dell'ospitalità. Ossia, viene a perdersi ciò che costitutivamente identifica l'ospitalità in quanto dovere di rispondere al nuovo, all'imprevisto, all'inatteso, al non regolamentato, in concreto, a tutto ciò che urge nella domanda che viene dallo straniero. In polemica con Kant, Derrida intende, invece, affermare l'istanza di una ospitalità che, pur necessitando di una traduzione sul piano del diritto, domanda nel contempo che al diritto non sia data l'ultima parola. Parafrasando Derrida, il principio dell'ospitalità richiede di superare il diritto nel punto stesso in cui lo esige. Diversamente, l'ospitalità perderebbe quel carattere *fuori*

*legge* che di essa definisce il tratto di gratuità e accoglienza, e, con ciò, anche quell'elemento di eccedenza, in riferimento al quale, solo, risulta possibile offrire alla richiesta di ospitalità dello straniero una risposta "più giusta" di quella fornita dal diritto esistente.

Derrida segue, così, la via kantiana del diritto cosmopolitico all'ospitalità universale, opponendovi però, nel contempo, l'istanza di una tensione insolubile tra ospitalità incondizionata e leggi dell'ospitalità; istanza che, proprio e solo nel suo carattere antinomico, può configurarsi come portatrice di una promessa di giustizia, che vada al di là delle restrizioni del diritto.

Accade, in tal modo, che la fiducia illuministica in un diritto trasformato si leghi in Derrida, problematicamente, al gesto decostruttivo che intende rimettere radicalmente in discussione il concetto stesso di un *diritto all'ospitalità*. Quel che, insomma, viene messo in questione è il tono perentorio di Kant quando afferma nel *Terzo articolo definitivo per la pace perpetua*: "Qui [...] non si tratta di filantropia ma di diritto"<sup>17</sup>. Così, scrive Derrida, in aperta polemica con Kant:

il filosofo del diritto cosmopolitico all'ospitalità universale, l'autore del *Terzo Articolo per la pace perpetua* è anche, non a caso, colui che distrugge alla radice la possibilità stessa di quanto statuisce e determina. E ciò dipende dal fatto che si tratta di un discorso giuridico, e dall'iscrizione all'interno di un diritto di quel principio d'ospitalità la cui idea infinita dovrebbe resistere al diritto stesso – e comunque superarlo nel punto stesso in cui lo esige<sup>18</sup>.

Insomma, la necessità dell'iscrizione dell'ospitalità all'interno del piano giuridico si tradurrebbe in Kant nell'assegnare all'ospitalità "delle condizioni che la fanno dipendere dalla sovranità statale, soprattutto quando ne va del diritto di residenza"<sup>19</sup>.

Stanno qui le ragioni più profonde dell'insofferenza di Derrida per la delimitazione kantiana dell'ospitalità al diritto di visita e per la conseguente distinzione tra diritto di visita e diritto di residenza: "Questa limitazione del diritto di residenza, come ciò che la fa dipendere dai trattati fra gli Stati, ecco forse, tra le altre cose, ciò che resterebbe per noi discutibile"<sup>20</sup>.

L'appello di Kant al possesso comune originario della superficie terrestre, che sta a fondamento del diritto di visita, è sì volto a garantire la libera circolazione degli uomini, ma sancisce nel contempo la proprietà esclusiva di ciò che sopra quella superficie viene innalzato: cultura, stato, nazioni, confini<sup>21</sup>. Sopra la superficie, l'ospitalità, per usare ancora i termini di Derrida, dipende e viene controllata "dalla legge e dalla polizia di Stato"<sup>22</sup>.

5. Certo, la proposta di Derrida lascia non poche questioni irrisolte, non ultima quella che mette capo alla sua percorribilità: quali forme di convivenza, che si dicano veramente concretizzabili, possono corrispondere nell'universo politico ad una soluzione che sul piano teorico si auto-dichiara antinomica?

Non si intende qui entrare nel merito di tale questione<sup>23</sup>. Ciò ci condurrebbe fuori dagli intenti di questo lavoro. Né ci si propone di discutere se e in che misura il concetto di ospitalità fornisca elementi sufficienti per una trattazione esauriente di quel che Kant intende con la

condizione del cittadino del mondo. Anche in questo caso, infatti, si andrebbe ben al di là dei nostri scopi.

Più che soffermarci su tali argomenti, quel che importa qui è, anzitutto, mettere alla prova del testo kantiano la tesi secondo cui la differenziazione tra diritto di diritto di visita e diritto di residenza implica automaticamente, come suggerisce Derrida, una severa restrizione del principio di ospitalità. Questo è vero nei fatti. Come è vero che, ricorro qui alle parole di Volker Gerhardt: “[...] non possiamo risolvere uno dei più grossi problemi del XX e del XXI secolo, quello cioè della migrazione, con questo diritto cosmopolitico. Esso giustifica solo un asilo molto limitato nel tempo”<sup>24</sup>.

Mi chiedo, tuttavia, se nel diritto di visita di cui parla Kant non entri in gioco molto più di quanto Derrida sia disposto a vedere, quando propone una lettura che, al di là dei punti di indubbia convergenza con Kant, tende a considerare il diritto di visita come semplice controparte residuale della limitazione del diritto di residenza, riducendolo con ciò alla formalizzazione giuridica di un atteggiamento politico restrittivo che lascerebbe, in fini dei conti, lo straniero al di là dei confini entro i quali egli può dirsi veramente ospite. In altre parole, sembra che Derrida legga il diritto di visita come una forma ridotta di ospitalità. Il diritto al possesso comune della terra sul quale Kant fonda il diritto di visita non include “ciò che si eleva, si edifica, si erige al di sopra del suolo [...] Tutto ciò che, sulla terra, non è più la terra, e anche su di essa è fondato, non deve essere accessibile incondizionatamente ad ogni arrivante”<sup>25</sup>.

Ma davvero il diritto di visita di cui parla Kant può ridursi alla volontà, più o meno esplicita, di confinare lo straniero in una sorta di deserto suburbano che rimane fuori dai parlari e dai traffici in cui si dispiegano le forme del diritto reale?

Un’obiezione che ridiscute in radice l’intera linea interpretativa di Derrida può provenire senz’altro da una più attenta lettura del quadro storico-politico che ha Kant in mente quando pone l’accento sulla distinzione tra *Besuchrecht* e *Gastrecht*. È lo scritto *Per la pace perpetua* a dare in merito indicazioni precise, quando in esso si denuncia apertamente la “[...] condotta *inospitale* degli Stati civilizzati del nostro continente, soprattutto di quelli commerciali” e “[...] l’ingiustizia che essi dimostrano nella *visita* a territori e popoli stranieri (che per loro è un tutt’uno con la loro conquista)”<sup>26</sup>. Così, afferma ancora Kant, menzionando le vittime storiche delle mire espansionistiche dei paesi commerciali:

L’America, le terre dei negri, le Isole delle Spezie, il Capo di Buona Speranza, ecc. quando furono scoperti erano per essi terre che non appartenevano a nessuno; infatti gli abitanti per loro non contavano nulla. Nelle Indie orientali (Hindustan), con il pretesto di filiali commerciali soltanto progettate, introdussero truppe straniere, e con queste l’oppressione degli indigeni, l’istigazione dei diversi Stati della regione a guerre sempre più estese, e così carestie, insurrezioni, tradimenti e tutto il resto che può venir aggiunto alla litania dei mali che opprimono il genere umano<sup>27</sup>.

E invece loda, sul fronte opposto, la cautela della Cina e del Giappone i quali, al fine di arginare l’invasione di simili ospiti, “hanno permesso saggiamente l’accesso (*Zugang*) ma non l’ingresso (*Eingang*)”<sup>28</sup>.



Al di là della questione dell'esattezza delle sue valutazioni storiche, il pericolo pressante avvertito da Kant in queste righe è quello dell'invasione degli stati commerciali ai danni di popoli meno sviluppati; invasione che nasconde dietro il gesto apparentemente neutrale della venuta in visita una precisa volontà di dominio e di conquista. La presenza di questa preoccupazione è innegabile e, anzi, tocca un punto nevralgico del progetto cosmopolitico. La minaccia all'ideale stesso di una pace permanente tra i popoli che può venire dalla condotta invasiva degli "Stati civilizzati", quando si arrogano il diritto di espandersi e insediarsi in territori stranieri ai danni dei popoli che già vi abitano, trasformando così la visita in residenza, sta certamente sullo sfondo della riflessione kantiana. Così, nella *Metafisica dei costumi*, Kant condanna senza riserve come riprovevole ogni azione rivolta a stabilire con la forza o con l'inganno insediamenti sul territorio in cui vivono popoli selvaggi, con la pretesa giustificazione di voler fondare con loro uno stato giuridico; il che corrisponde a "[...] diventare così proprietari del loro suolo per fare uso della nostra superiorità senza riguardo al loro primo possesso"<sup>29</sup>.

All'interno di questa prospettiva non è più in gioco la questione della limitazione dell'ospitalità al diritto di visita, che Derrida considera come *diminutio* del diritto di residenza. Piuttosto, la distinzione tra *Besuchrecht* e *Gastrecht* viene ascritta alla volontà kantiana di promuovere l'uscita dell'uomo da quella condizione originaria nella quale l'essere in visita, fondato sul dato naturale del possesso comune del suolo terrestre, può facilmente, quando non è regolamentato da leggi, essere spacciato per un implicito diritto a insediarsi sul suolo altrui. Parla qui insomma, anzitutto, l'appello kantiano all'uscita dell'uomo dallo stato di natura per entrare in uno stato giuridico<sup>30</sup>; dovere che non concerne solo gli individui chiamati ad associarsi in un ordinamento statale, ma riguarda, in senso più ampio, il raggiungimento delle condizioni di una convivenza pacifica tra i popoli, le "condizioni di una ospitalità universale". Il che non può attuarsi quando i cosiddetti "Stati civilizzati" perpetrano una politica di estensione territoriale ai danni dei popoli più deboli.

Il punto di vista messo in gioco dalla interpretazione di Derrida oscurerebbe proprio questo aspetto fondamentale che, come sottolinea G. Brown, insiste in realtà più sul diritto del visitato che sul diritto del visitatore:

Derrida sembra trascurare una profonda considerazione storica implicata nello sviluppo delle leggi kantiane dell'ospitalità. Poiché non considera la ricusa kantiana di quelle Corti e visitatori europei che giustificano la violenza contro i nativi americani con il pretesto che non sarebbe stata loro offerta sufficiente ospitalità come esploratori o visitatori<sup>31</sup>.

Questo significa che l'interesse di Kant non sarebbe tanto rivolto alla valorizzazione del contenuto positivo del diritto di visita quale diritto alla libera circolazione sul suolo terrestre; ma sarebbe piuttosto finalizzato a stabilire, su basi giuridiche, il principio di una mutua convivenza tra il visitatore e il visitato quale condizione minima per avviare la costruzione di un progetto cosmopolitico che intenda promuovere la pace tra i popoli.

M. Caimi ha sottolineato con chiarezza la funzione emancipativa che la *limitazione* del diritto di visita, considerato come diritto naturale all'ospitalità, svolge all'interno del *Terzo articolo definitivo per la pace perpetua*. Secondo questa prospettiva, sarebbe l'eliminazione

di qualunque giustificazione di ordine giuridico del colonialismo, e non il semplice diritto individuale a visitare terre straniere, a costituire la condizione per l'uscita definitiva dell'uomo dallo stato di natura<sup>32</sup>.

Già solo questi brevi rilievi suggeriscono come da una considerazione focalizzata sul quadro storico-politico che affiora dal testo di Kant possano venire indicazioni attendibili per una lettura della distinzione kantiana tra *Besuchrecht* e *Gastrecht* assai differente da quella proposta da Derrida.

Individuare, come fa Derrida, nella distinzione tra diritto di visita e diritto di essere ospitato l'espressione di una limitazione dell'ospitalità universale, corrisponde, come si è visto, ad una riduzione del diritto di visita a forma diminuita di ospitalità. Ciò è coerente, peraltro, con il modo in cui Derrida tende a presentare la posizione kantiana: "Kant sembra in primo luogo estendere *senza misura* un diritto cosmopolitico all'ospitalità universale"<sup>33</sup>, salvo poi articolare il suo discorso secondo una strategia che "esclude l'ospitalità come *diritto di residenza*; la limita *al diritto di visita*"<sup>34</sup>.

Invece, lette alla luce dell'accusa rivolta contro ogni forma violenta o ingannevole di insediamento, le tesi kantiane sembrano suggerire una impostazione affatto diversa: là dove Derrida vede in Kant la teorizzazione di una ospitalità incondizionata, poi ristretta, però, nello spazio limitativo del diritto di visita, e perciò esclusa dal diritto di residenza, Kant si sarebbe consapevolmente proposto di restringere lo spazio del diritto di visita, individuando nella possibilità di delimitarlo rispetto al diritto di insediamento, la via giuridica di un'apertura autenticamente cosmopolitica del discorso sull'ospitalità universale. In sostanza, se Derrida scorge anzitutto nel concetto kantiano di ospitalità il punto che mette alla prova, scardinandolo, l'ordine del diritto, Kant avrebbe invece individuato nel diritto il luogo fuori del quale non ha senso alcuno parlare di ospitalità, se non in quella forma naturale, familiare, non regolamentata, che però espone il visitatore e il visitato al rischio della reciproca violenza. Come dire: nella prospettiva kantiana, un'ospitalità senza diritto non è solo astratta o asfittica, come pure concederebbe Derrida. Per Kant, fuori dal diritto, semplicemente non si dà, in senso proprio, ospitalità, se non nella nebulosa di un diritto naturale, la cui indeterminatezza può solo pretendere di legittimare la condotta inospitale dell'invasore. Questa tesi trova, certo, diverse conferme nel testo kantiano, specie in quei luoghi in cui Kant, lo abbiamo visto, si confronta con il fenomeno degli insediamenti coloniali.

E offre argomenti sufficienti a mettere in discussione, sul piano dell'analisi testuale, l'impianto della lettura proposta da Derrida. Tuttavia, finché si rimane al suo interno, non si può rispondere alla critica di fondo mossa da Derrida, secondo cui l'iscrizione dell'ospitalità nel diritto non deve, e soprattutto, non può più tradursi nel progetto illuministico di una sua completa determinazione sul piano giuridico delle leggi positive.

6. Mi chiedo allora, conclusivamente, se il testo di Kant non possa offrire, invece, elementi per tenere ancora aperto il dialogo con chi, come Derrida, solleva interrogativi che muovono proprio dalla messa in crisi radicale della fiducia razionalistica in una soluzione in

chiave giuridica delle conflittualità che attraversano il mondo contemporaneo, e in particolare della questione dell'ospitalità. Si tratta di tornare, finalmente, alla questione dalla quale il presente lavoro ha preso le mosse, per provare a comprendere se e in che misura il progetto cosmopolitico, nella forma peculiare che assume in Kant, possa ancora fornire strumenti utili per orientarsi in un mondo, la cui immagine non appare più decifrabile con i codici offerti dal secolo dei Lumi.

A questo scopo vorrei tornare sul motivo della distinzione kantiana tra diritto di visita e diritto di essere ospitato per vedere se non sia proprio qui, ovvero nel punto in cui Derrida vede inasprirsi l'antinomia tra il principio di ospitalità e le leggi dell'ospitalità, che Kant offre se non una risposta diretta, almeno un abbozzo di risposta alle perplessità sollevate dal filosofo della decostruzione. Ciò è possibile nella misura in cui il diritto di visita di cui parla Kant richiede, in forza della sua stessa tessitura teorica, di essere iscritto in un registro più ampio, che non riguarda cioè, solo, gli aspetti specificamente politici e giuridici del suo progetto cosmopolitico, ma fa riferimento alla questione concernente il senso stesso in cui all'uomo può essere legittimamente riferito il possesso della ragione.

Più che di rispondere con perizia filologica agli interrogativi di Derrida, opponendo al suo contegno decostruttivo i rilievi che possono provenire da un'attenta analisi testuale della dottrina kantiana del diritto, si tratterà allora di intercettare gli interrogativi di Derrida a partire da una prospettiva che ricollochi il discorso kantiano sullo status giuridico dei popoli in visita, sul rapporto tra diritto naturale e diritto pubblico, sull'ideale della pace, insomma sul cosmopolitismo, nella cornice di una riflessione che individua nella fisionomia del tutto peculiare del concetto kantiano di ragione il terreno sul quale potere impostare su basi più solide la questione dell'ospitalità. E ciò perché la domanda cosmopolitica di come l'uomo possa fare di se stesso un cittadino del mondo è di fatto indissolubile per Kant dalla questione di come l'uomo possa rendersi degno dell'appellativo di essere razionale. La possibilità di riguardare il diritto di visita nella sua luce più ampia consentirà, nel contempo, di dare nuova forza alla tesi secondo cui il diritto di visita, al di là del fatto di dover essere *limitato* a quelle condizioni che ne arginino il potenziale di violenza e prevaricazione, è portatore di un contenuto positivo ineliminabile, che fa appello all'ideale comunitario dell'incontro e dello scambio<sup>35</sup>. In altre parole, l'intenzione di limitare il diritto di visita, di impedire che esso si traduca in una estensione illegittima del diritto di residenza, dialoga costantemente, in Kant, con la volontà di proteggerne e valorizzarne il contenuto *positivo* in quanto diritto alla libera circolazione e comunicazione tra gli uomini<sup>36</sup>.

7. Il diritto di visita, come si è visto, rimanda al fatto che gli uomini stanno originariamente in una comunanza del suolo terrestre. Nella *Metafisica dei costumi* Kant chiarisce che “[...] il possesso del suolo sul quale possono vivere gli abitanti della terra può essere pensato sempre soltanto come possesso di una parte di un tutto determinato (*Theil eines bestimmten Ganzen*), quindi come quello sul quale ognuno ha un diritto originario”<sup>37</sup>. Non si tratta, dunque, “[...] di una comunità giuridica del possesso (*communio*) e perciò dell'uso o della proprietà del suolo stesso” ma di “una situazione di possibile *scambio* fisico (*commercium*)”<sup>38</sup>. Kant parla in questo

senso del “diritto *cosmopolitico (ius cosmopoliticum)*” come di un diritto che “[...] riguarda la possibile unione di tutti i popoli nella prospettiva di certe leggi universali che interessano il loro possibile scambio”<sup>39</sup>. Il suolo terrestre sul quale edificiamo cultura, costumi, abitudini, e stato, resta condiviso anche da chi a quella cultura, costumi, abitudini e stato non appartiene. Esso, infatti, risponde in Kant all’*idea* razionale di “un intero determinato”, sul quale nessun uomo può rivendicare un possesso esclusivo, senza con ciò ledere il diritto comune che ciascuno ha di prendervi parte. La comunità originaria della terra indica un possesso (*Besitz*) “che è da distinguere dalla residenza (*Sitz*)”<sup>40</sup>. E’ il possesso in virtù del quale nessuno può dirsi allocato in una posizione definitiva, dovendosi piuttosto ritenere un visitatore in continuo movimento. Il concetto di questo possesso “[...] non è empirico, né dipendente da condizioni temporali [...] ma è bensì un concetto pratico della ragione”<sup>41</sup>. Esso fa riferimento ad una comunità della ragione, quella ragione che tutti possono affermare di possedere, senza con ciò poter rivendicare su di essa un dominio esclusivo. E ciò perché la ragione, esattamente come il suolo terrestre, chiede, in forza della sua stessa natura, di essere condivisa. In una *Reflexion* sull’antropologia si legge che “la ragione non è fatta perché si isoli, ma perché sia messa in comune”<sup>42</sup>.

Al di là degli indubbi problemi che pone e delle molte questioni che lascia in sospeso, l’iscrizione del diritto di visita nel progetto cosmopolitico dice, incondizionatamente, della necessità di questa messa in comune che la ragione richiede, e proprio in forza della sua natura “terrestre”, umana. In definitiva, esso racconta ad ogni tempo di ciò che l’uomo *può e deve* fare di se stesso per *rendersi degno* dell’appellativo di “essere razionale”. Il suo essere razionale gli impone di non sostare nel luogo sicuro in cui ha stabilito la propria residenza, ma di *visitare* altri luoghi, al fine di istituire uno spazio di reciproco scambio tra gli abitanti della terra.

Ogni massima che si muova in senso contrario risponde ad una malattia della ragione, per la quale Kant prescrive, e non a caso, il rimedio di una “critica della ragion pura”, istituendo in tal modo un legame profondo tra il progetto dell’impresa critica e il desiderio di rivolgere la nostra attenzione, il nostro interesse, verso luoghi diversi da quelli in cui abbiamo saldamente stabilito la sede. Così Kant, in una *Reflexion* risalente al periodo di gestazione della prima *Critica*:

La critica della ragion pura è una protezione contro una malattia della ragione, che ha il suo germe nella nostra natura. Essa è il contrario dell’inclinazione che ci lega alla nostra patria (nostalgia). È il desiderio di perderci al di fuori delle nostre cerchie e di dimorare in altri mondi<sup>43</sup>.

Da questo punto di vista, dal punto di vista di una ragione che chiede di essere *istituita* sul terreno cosmopolitico di uno scambio reciproco, non possiamo che risultare tutti insieme ospiti e ospitati. Il diritto di visita, cioè il diritto non frazionabile, non privatizzabile, non cedibile, alla terra intesa come luogo del reciproco scambio, dice esattamente questo: che la ragione non è un territorio sul quale possiamo stabilire una proprietà esclusiva, ma indica un bene *sui generis* che ci diviene proprio solo nella misura in cui ci rendiamo capaci di riconoscere agli altri il medesimo diritto di accedervi, istituendo con essi uno spazio in cui la ragione possa essere messa in comune. La tesi kantiana che il diritto di visita non comporta un diritto di residenza non deve, perciò, essere necessariamente vista come una limitazione dell’ospitalità universale ad un diritto concesso solo al visitatore di passaggio, né però può semplicemente

essere riguardata come limitazione del diritto naturale quale condizione minima per cominciare a costruire un progetto di mutuo scambio pacifico su basi giuridiche tra visitatore e visitato.

L'insistenza sulla distinzione tra visita e residenza, caratterizza invece, come si è visto, il senso in cui ciascun uomo, per Kant, può legittimamente riferire a se stesso il possesso della ragione, ovvero quel territorio sul quale non possiamo fissare la nostra sede escludendone l'ingresso ad altri, senza con ciò perdere noi stessi il diritto di abitarvi. L'uscita dell'uomo dallo stato di natura, e dunque da quella condizione nella quale il venire in visita non riconosce regole che lo distinguano dal diritto di residenza, trova, così, nella fisionomia di una ragione costitutivamente refrattaria all'insediamento il suo vero movente. In questo senso, il riferimento kantiano al possesso originario della terra non è semplicemente identificabile con un luogo non ancora posseduto da nessuno che attende solo che qualcuno vi ponga la sua sede, ma sta anche a ricordare che c'è un territorio sul quale non si può pretendere di rivendicare una proprietà esclusiva, senza che ci si privi con ciò della possibilità stessa di farne un uso legittimo. Questo luogo è quello che dovrebbe venire abitato, anzi, meglio, frequentato da coloro che ambiscono riconoscersi come esseri razionali.

È esattamente questo il senso in cui il diritto di visita, nel suo essere distinto dal diritto di residenza, non esprime una semplice limitazione, ma acquista quella connotazione peculiare, quel contenuto positivo, che lo concerne in quanto *diritto* all'uso della ragione, la cui istanza di universalità incondizionata necessita di essere realizzata sul piano politico-giuridico di una negoziazione tra pretese, discorsi e punti di vista diversi.

Ferma restando l'esigenza kantiana di superare la condizione naturale nella quale la semplice visita può rischiare di trasformarsi in forme violente di insediamento, rimane comunque il fatto che, proprio nel modo in cui Kant concepisce il diritto naturale alla visita, ovvero come diritto fondato sul possesso comune del suolo terrestre, è rinvenibile l'appello ad una vita sociale della ragione che della natura costituisce il superamento.

Il diritto di visita, e con esso il concetto kantiano di ospitalità universale, va perciò letto nel contesto più ampio, *architettonico*, che in Kant lega costitutivamente la riflessione teoretica sui limiti della ragione e dei suoi usi possibili con quella pratico-comunitaria sui limiti del diritto cosmopolitico.

Certamente, quella che qui viene data è un'ipotesi di lavoro. Si segue però tale ipotesi incoraggiati dalla indicazione metodica di Kant ad una lettura dei suoi testi che mantenga, per quanto possibile, lo sguardo sull'intero del suo disegno critico, ovvero su un progetto che, solo nella sua interezza può mostrare cosa veramente Kant intenda per ragione, e quali rapporti la ragione intrecci con le dimensioni del diritto, della politica, della storia. Solo per questa via è possibile accedere in modo teoreticamente avveduto al senso precipuo del progetto cosmopolitico kantiano e al tema dell'ospitalità universale. Ed è forse la stessa via per la quale Kant, nel rispondere alle urgenze del suo tempo, può fornire indirettamente anche a noi suggerimenti decisivi per l'elaborazione di proposte concrete sulla questione dell'ospitalità e della convivenza pacifica tra i popoli.

**RIASSUNTO:** Il diritto di visita di cui parla Kant nel *Terzo articolo definitivo per pace perpetua* richiede, in forza della sua stessa tessitura teorica, di essere iscritto in un registro più ampio, che non riguarda cioè, solo, gli aspetti specificamente politici e giuridici del progetto cosmopolitico, ma fa riferimento alla questione concernente il senso stesso in cui all'uomo può essere legittimamente riferito il possesso della ragione. Solo per questa via è possibile accedere in modo teoreticamente avveduto al senso precipuo del progetto cosmopolitico kantiano e al tema dell'ospitalità universale. Ed è forse la stessa via per la quale Kant, nel rispondere alle urgenze del suo tempo, può fornire indirettamente anche a noi suggerimenti decisivi per l'elaborazione di proposte concrete sulla questione dell'ospitalità e della convivenza pacifica tra i popoli.

**PAROLE CHIAVE:** Kant – Derrida – Ospitalità – Diritto di visita – Cosmopolitismo – Architettura

**ABSTRACT:** The right to visit of which Kant speaks in the “Third definitive article on perpetual peace” requires, precisely because of its theoretical framework, to be inscribed in a broader register, that is to say one that does not only concern the specifically political and legal aspects of the cosmopolitical project, but makes reference to the issue concerning the very sense in which the possession of reason can legitimately be referred to man. Only thus is it possible theoretically to access in an informed way the main sense of the Kantian cosmopolitical project and the theme of universal hospitality. And this is perhaps the way in which Kant himself, in responding to the urgent issues of his day, can indirectly provide us too with decisive suggestions for working out concrete proposals on the issue of hospitality and pacific cohabitation among peoples

**KEYWORDS:** Kant – Derrida – Hospitality – Right to visit – Cosmopolitanism – Architectonic

## REFERENCES

ARENDT, H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Edited and with an interpretive Essay by R. Beiner. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Bischof, S. *Gerechtigkeit-Verantwortung-Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jaques Derrida*. Freiburg-Wien: Herder, 2004.

Borradori, G. *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jaques Derrida*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 2003.

BROWN, G. W. ‘The Laws of Hospitality, Asylum Seekers and Cosmopolitan Right. A Kantian Response to Jacques Derrida’, *European Journal of Political Theory*, 9 (3) 2010, pp. 308-327.

BELFORT, C. ‘Estudo da natureza do homem em Kant a partir do caso do estrangeiro e o conceito de hospitalidade’. *Kant E-Prints*, 2, 2007, pp. 127-142

CAIMI, M. Acerca de la Interpretación del Tercer Artículo Definitivo del Ensayo de Kant *Zum ewigen Frieden*. In: V. Rohden, (a cura di), *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997, pp. 191-200.

CAVALLAR G. *Pax Kantiana: Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs “Zum ewigen Frieden” (1795) von Immanuel Kant (Schriftenreihe der oesterreichischen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts)*. Wien: Böhlau, 1992, pp. 225-234.

DERRIDA, J. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée, 1997. (Trad. it. di B. Moroncini. Napoli: Cronopio, 2005).

DERRIDA, J. *De l'hospitalité*, Paris: Calmann-Lévy, 1997. (Trad. it. di I. Landolfi. Milano: Baldini&Castoldi, 2002).

GERHARDT, V. Il diritto in prospettiva cosmopolitica. Le perplessità di Kant sulla via federativa verso la pace. Trad. it. di F. Battaglia. In: P. Becchi, G. Cunico. O. Meo (a cura di), *Kant e l'idea di Europa*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Genova, 6-8 Maggio 2004. Genova: il melangolo, 2005.

HABERMAS, J. 'Una costituzione pluralistica per la società pluralistica mondiale'. In: ID, *Tra scienza e fede*. Trad. it di M. Carpitella. Roma-Bari: Laterza, 2008.

HANCOCK, R. Kant on War and Peace. In: G. FUNKE (Hrsg.), *Akten des 4 Internationalen Kant-Kongresses*. Mainz, 1974. Berlin-New York: de Gruyter, 1974.

HOHENEGGER, H. Kant geografo della ragione. In: P. Totaro e L. Valente (a cura di), *Sphaera. Forma, immagine e metafora tra Medioevo ed Età moderna*, Firenze: Olschki, 2012, pp. 411-428.

TARABORRELLI, A. *Cosmopolitismo. Saggio su Kant*, Trieste: Asterios, 2004.

TERRA, R. 'La actualidad del pensamiento político de Kant'. *Episteme NS*, 28, 2, 2008, pp. 93-119.

THUMFART, J. Kolonialismus oder Kommunikation. Zur Kants Auseinandersetzung mit Francisco de Vitorias *ius communicationis*. In: S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (a cura di), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses, Pisa 2010. Berlin-Boston: De Gruyter, 2013, Bd. 3, pp. 929-939.

VÄRYNEN, K. Weltbürgerrecht und Kolonialismuskritik bei Kant. In: V. Gerhardt, R.-P. HORSTMANN, R. Schumacher (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung*. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin 2000. Berlin-New York: de Gruyter, 2001, Bd IV, pp. 302-309.

## NOTE / NOTES

1 ANGELO CICATELLO (Palermo 1972) è ricercatore di Filosofia teoretica presso l'Università degli Studi di Palermo, dove tiene gli insegnamenti di Propedeutica filosofica e Gnoseologia. È membro della Società italiana di Studi Kantiani, co-direttore della rivista "Epekeina" e redattore delle riviste "Giornale di metafisica" e "Filosofia e teologia". Studioso di Kant e della filosofia classica tedesca, ha rivolto il suo interesse anche ai temi della Teoria critica classica e agli sviluppi della problematica ontologico-metafisica nell'ambito della riflessione contemporanea. È autore dei volumi *Dialettica negativa e logica della parvenza. Saggio su Th. W. Adorno* (2001). *Soggettività e trascendenza. Da Kant a Heidegger* (2005); *Ontologica critica e metafisica. Studio su Kant* (2011).

ANGELO CICATELLO (Palermo 1972) is Assistant Professor of Theoretical Philosophy at the University of Palermo, where he teaches Philosophical Propaedeutics and Gnoseology. He is a member of the Società italiana di Studi Kantiani, co-editor of the journal *Epekeina* and editor of the journals *Giornale di Metafisica* and *Filosofia e Teologia*. A researcher on Kant and German classical philosophy, he has also taken an interest in the themes of Classical Critical Theory and developments of ontological-metaphysical problems within contemporary reflection. He is the author of the volumes *Dialettica negativa e logica della parvenza. Saggio su Th. W. Adorno* (2001). *Soggettività e trascendenza. Da Kant a Heidegger* (2005). *Ontologica critica e metafisica. Studio su Kant* (2011).

2 KrV, A 839 B 867. Trad. it. di C. Esposito. Milano: Bompiani, 2004. Per le opere di Kant si fa riferimento al testo della Akademie-Ausgabe (Kants *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 sgg.), indicato con la sigla AA, cui segue immediatamente l'indicazione del numero del volume e del numero di pagina. Fa eccezione la *Kritik der reinen Vernunft*, che viene invece citata nelle pagine della prima e seconda edizione originale (A e B), riportate peraltro nella traduzione italiana qui utilizzata.

3 KrV, A 839 B 867.

4 ZeF, AA 08: 357-358. Trad. it. di F. Gonnelli. In: Kant, *Scritti di storia politica e diritto*. Roma-Bari: Laterza, 2003, p. 177.

5 ZeF, AA 08: 358. Trad. it. p. 177.

6 BISCHOF (2004, pp. 56-57) sintetizza bene il contegno filosofico di Derrida nei riguardi di Kant quando dice: "Egli parla di Kant con il più grande rispetto e approvazione. La minuziosa analisi del discorso kantiano si insinua sempre di nuovo come 'un gesto grandioso e autenticamente filosofico'".

7 ZeF, AA 08: 358. Trad. it. p. 177.

8 ZeF, AA 08: 358. Trad. it. p. 177.

9 ZeF, AA 08: 358. Trad. it. p. 177.

10 ZeF, AA 08: 358. Trad. it. p. 177.

- 11 MS, AA 06: 262. Trad. it. di G. Landolfi Petrone. Milano: Bompiani, 2006, p. 129.
- 12 MS, AA 06: 262. Trad. it. p. 129.
- 13 MS, AA 06: 353. Trad. it. p. 317.
- 14 DERRIDA, 1997, p. 57. Trad. it. p. 23 (Mi discosto dalla traduzione utilizzata nel rendere l'espressione "se tient" con "si mantiene" invece che con "si apre").
- 15 DERRIDA, 1997, p. 57. Trad. it. (modificata) p. 23.
- 16 Sul rapporto di Derrida con l'illuminismo kantiano cfr. BORRADORI, 2003, p. 162.
- 17 ZeF, AA 08: 357. Trad. it. p. 177. Sull'argomento cfr. anche MS, AA 05: 352; R 1435 (AA 15: 627); R 1442 (AA 15: 630).
- 18 DERRIDA, 1997a, pp. 65-67; Trad. it. p. 79.
- 19 DERRIDA, 1997, p. 56. Trad. it. p. 34.
- 20 DERRIDA, 1997, p. 55. Trad. it. p. 33.
- 21 Cfr. DERRIDA, 1997, p. 53. Trad. it. 32.
- 22 Cfr. DERRIDA, 1997, p. 56. Trad. it. p. 34.
- 23 Una disamina circostanziata dei problemi legati alla praticabilità della proposta derridiana è offerta da TARABORRELLI (2004, pp. 143-145), la quale mette a confronto le posizioni di Kant e Derrida sui temi dell'ospitalità e dell'immigrazione.
- 24 GERHARDT, 2005, p. 153.
- 25 DERRIDA, 1997, p. 53. Trad. it. p. 32.
- 26 ZeF, AA 08: 358. Trad. it. p. 178.
- 27 ZeF, AA 08: 358-359. Trad. it. p. 178.
- 28 ZeF, AA 08: 359. Trad. it. pp. 178-179.
- 29 MS, AA 05: 266. Trad. it. p. 135.
- 30 "si deve uscire dallo stato di natura nel quale ognuno fa di testa propria e ci si deve accordare con tutti gli altri (con cui non si può evitare di entrare in relazione) per sottostare a un potere legislativo pubblico esterno e, in definitiva, si deve entrare 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 [...] In altri termini, ognuno deve prima di tutto entrare in uno stato civile" (MS, AA 05: 312. Trad. it. p. 231).
- 31 BROWN 2010, pp. 313-314. Conseguentemente, aggiunge ancora l'autore: "Questa limitazione 'condizionata' dell'ospitalità in Kant non era uno sforzo di promuovere un nazionalismo xenofobico, ma era il tentativo di limitare il diffuso colonialismo imperialistico (BROWN, 2010, p. 314). Per un'analisi dettagliata della critica kantiana del colonialismo cfr. CAVALLAR, 1992, pp. 225-234. Cfr. anche la posizione di VÄYRYNEN, 2001, p. 304, nella quale si pone l'accento sui punti di frizione che sussistono tra la critica kantiana del colonialismo e il ruolo che Kant stesso riconosce allo spirito commerciale (Handelsgeist) quale elemento che favorisce il progetto della pace cosmopolitica.
- 32 Cfr. CAIMI, 1997, p. 197. Sul motivo anticolonialista della lettura offerta da M. Caimi insiste anche TERRA, 2008, pp. 114-117. BELFORT (2007, p. 137) riconduce l'interpretazione di M. Caimi a una prospettiva che finisce con il ridurre il diritto cosmopolitico di Kant alla trama dei rapporti interstatali, trascurando invece la condizione dell'individuo in visita in un paese straniero. Caimi intende escludere, in effetti, che la rilevanza del Terzo articolo definitivo per la pace perpetua possa consistere nella statuizione di un diritto di visita quale diritto del visitatore di recarsi in terra altrui. Tale esclusione tocca, però, un aspetto decisivo del progetto cosmopolitico di Kant, il cui straordinario contenuto di innovazione consiste nel profilare l'idea di una cittadinanza sui generis che concerne proprio gli individui in quanto capaci di riconoscersi come membri di una società mondiale proiettata al di là dei singoli ordinamenti statali. Questo elemento, che tende a conferire all'individuo, e non solo agli stati, la condizione di soggetto giuridico (cfr. HABERMAS [2008, p. 216]), rilancia con forza il significato positivo del diritto di visita in quanto diritto degli individui alla libera circolazione e alla mutua comunicazione. Sul diritto di visita in quanto principio che sancisce la libertà di movimento dell'individuo nel territorio di uno stato straniero cfr., più in generale, HANCOCK, 1974, in part. p. 672.
- 33 DERRIDA, 1997, p. 51. Trad. it. p. 31.
- 34 DERRIDA, 1997, p. 54. Trad. it. p. 32.
- 35 Su questo punto ha insistito più di recente THUMFART (2013, p. 933).
- 36 Nella *Metafisica dei costumi*, proprio mentre accusa i rischi e i mali legati alla creazione e all'intensificazione di insediamenti coloniali, Kant non smette, comunque, di ribadire come questo pericolo non possa autorizzare a negare il diritto di visita: "Questo



possibile abuso (*Mißbrauch*) non può però annullare il diritto di tutti gli abitanti della terra (*Erdbürgers*) di ricercare una comunità universale e di visitare a questo scopo tutte le regioni della terra, sebbene ciò non comporti un diritto di insediamento sul suolo di un altro popolo, per il quale è richiesto un contratto particolare” (MS, 05: 353. Trad. it. p. 317).

37 MS, AA 05: 352. Trad. it. p. 315.

38 MS, AA 05: 352. Trad. it. p. 315.

39 MS, AA 05: 352. Trad. it. p. 315.

40 MS; AA 05: 262. Trad. it. p. 129.

41 MS; AA 05: 262. Trad. it. p. 129.

42 R 897, AA 15: 392. Il contenuto di questa Reflexion è messo bene in rilievo da ARENDT (1982, p. 40) in relazione al tema dell’uso pubblico della ragione in Kant.

43 R 5073, AA 18: 79-80. Non è un caso che nella *Critica della ragion pura* il riferimento alla superficie terrestre e alla sua forma sferica compaia proprio per definire l’ampiezza dello sguardo richiesto ad una critica che intenda stabilire le Grenzen della ragione considerata nella sua capacità e nella sua attitudine a conoscenze pure a priori e non semplicemente le Schranken sui cui di volta in volta si imbatte ogni sguardo appiattito sulla mera esperienza (KrV, A 759 B 787. Cfr. anche KrV, A 762 B 790). Sull’accostamento tra immagine sferica della terra e il compito della ragione critica cfr. HOHENEGGER, 2012, p. 422.

---

Recebido / Received: 22/07/15

Aprovado / Approved: 25/08/15.

