

FOGLI DI FILOSOFIA

Fascicolo 5, 2014

Numero monografico:

PUBBLICO, PRIVATO, COMUNE

A cura dei Dottorandi della Scuola Superiore di Studi in Filosofia

*Pubblicazione della Scuola Superiore di Studi in Filosofia
Università di Roma Tor Vergata
ISSN: 2037-920X*

KANT E LA RELAZIONE PUBBLICO/PRIVATO/COMUNE TRA TEORETICO E PRATICO

Andrea Simari

(Università di Roma Tor Vergata)

ABSTRACT

(Saggio ricevuto il 29/06/2014, sottoposto a *blind review*. Accettato il 15/09/2014)

This article intends to show, by means of exemplary cases, how Kant considers the “common” as rooted in the communicative and participatory character of reason. Indeed, Kant considers the “common” as an assumption that needs to be reached along a process which, starting from the private, through the public, gets to a recognition and a reconstruction of the “common”. The field of knowledge itself is characterized by an inter-subjective foundation, being based on the same movement which permits the establishment of society: that from a particular and private dimension to a common and public one – since we only exist as immersed in a network of relationships. Also the right to property is founded over the originally common possession of land, made operational by the cosmopolitan right, recognized as a right to all the inhabitants of the earth globe.

Intendo con questo intervento provare ad aprire uno squarcio sulla grande rilevanza che il tema di questo convegno, la relazione pubblico/privato/comune, così vicino a noi, gioca nell'opera di Kant.

Una delle mie convinzioni è l'intima connessione che lega le diverse articolazioni del corpus kantiano, attraversato com'è da richiami, ritorni da un testo all'altro, da formule ricorrenti.

A mio modo di vedere, nel punto di vista kantiano si può individuare un percorso: *il “comune” è un presupposto, cui giungere partendo dal privato, attraverso il pubblico, fino a riconoscere e ricostituire il “comune”.*

Esaminerò ora alcuni frammenti raccolti lungo questo percorso, che possono contribuire a mettere insieme dei tasselli in vista di un quadro più completo, limitandomi a offrire degli assaggi, sperando che l'aperitivo metta appetito.

1. *Questioni di traduzione, ovvero ciò che può andare perduto nella traduzione*

Vorrei partire da una questione di traduzione che non mi pare sia soltanto filologica.

Prenderò le mosse da un passaggio del celebre § 40 della *Kritik der Urtheilskraft*, paragrafo dedicato alla definizione del “*sensus communis*”, che, come è noto, si distingue qui dai diversi significati assunti dalla locuzione “senso comune” nelle diverse lingue e tradizioni filosofiche, da Aristotele fino a Shaftesbury.

Vediamo il passo in questione:

Unter dem *sensus communis* [...] muß man die Idee eines *gemeinschaftlichen* Sinnes, d.i. eines Beurtheilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (*a priori*) Rücksicht nimmt, um *gleichsam* an die gesammte Menschenvernunft sein Urtheil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjectiven Privatbedingungen, welche leicht für objectiv gehalten werden könnten, auf das Urtheil nachtheiligen Einfluß haben würde.¹

Si tratta del primo periodo del secondo capoverso che io, avvalendomi certo di chi mi ha preceduto², tradurrei così:

[...] per senso comune si deve intendere l'idea di un senso *che abbiamo in comune*, cioè di una facoltà di giudicare, che nella sua riflessione tiene con-

¹ AA V, p. 293. Cito le opere di Kant facendo riferimento all'edizione critica dell'opera omnia di Kant, sotto il titolo di *Kant's Gesammelte Schriften*, pubblicata a partire dal 1900. Qui viene riportata con l'abbreviazione AA (Akademie Ausgabe) seguita dal numero del volume.

² Non intendo certo con queste brevi note disconoscere il contributo filologico e filosofico dei curatori citati, né stilare pagelle, non mi arrogo questo compito, ma semplicemente evidenziare come il confronto fra l'originale e le diverse traduzioni riveli la grande ricchezza del testo kantiano, aprendo su prospettive non sempre debitamente esplorate. Le traduzioni riportate in questo articolo devono essere in ultima analisi ricondotte alla mia responsabilità.

to nel pensiero (*a priori*), del modo di rappresentare di ogni altro, per tenere fermo, per così dire, il proprio giudizio all'intera ragione umana e sfuggire così all'illusione, che, in base a condizioni private soggettive che facilmente potrebbero essere tenute per oggettive, potrebbe avere un influsso dannoso sul giudizio.

Evidentemente questo passo ha molto a che fare con il nostro tema, ma intendo ora soffermarmi su un particolare: questa evidenza, legata alla contrapposizione fra *gemeinschaftlich* (da *Gemeinschaft*, “comunità”, dunque “comunitario”, “proprio della comunità”) e *Privatbedingungen* (“condizioni private”), sfuma in alcune traduzioni italiane tuttora correnti. Mi riferisco a quella laterziana di Alfredo Gargiulo, del 1906, rivista da Valerio Verra nel 1960, dove invece leggiamo:

[...] e per evitare così la facile illusione di ritenere come oggettive delle condizioni particolari e soggettive [...].³

Così, come si può vedere, le condizioni “private e soggettive” sono diventate “particolari e soggettive”; certo rimane il fatto che sono soggettive, ma, a mio parere, vi è una bella differenza tra “particolari” e “private”. Rilevo, infatti, che questa traduzione, oserei dire fuorviante, è stata superata nella traduzione di Hohenegger.⁴ Perché dico fuorviante? Perché l'abbinamento di soggettivo a particolare piuttosto che a privato, come è nel testo originale, fedelmente ripreso da Amoroso, Hohenegger e Marassi,⁵ provoca un inavvertito e forse inconscio slittamento di significato: anche un animale, una pianta, un qualsiasi oggetto può avere delle particolarità individuali, ma non delle condizioni private, possono avere delle caratteristiche in comune, ma non per questo costituirsi in una comunità.

Il *sensus communis* kantiano non si contrappone semplicemente alla particolarità dei singoli individui, ponendo in risalto ciò che è loro

³ I. Kant, *Critica del giudizio*, Roma-Bari, Laterza, 1979, p. 150.

⁴ I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, trad. it di H. Hohenegger, Torino; Einaudi, 1999, p.130.

⁵ Trad. it di L. Amoroso, Milano, Rizzoli, 1995, pp. 390-391; trad. it. di H. Hohenegger, loc. cit.; trad. it. di Marassi, Milano, Bompiani, 2004, p. 277. Mi permetto di rimproverare alla traduzione di Amoroso di aver trasgredito il proposito di mantenere costante la traduzione dei termini tecnici, infatti “*Menschenvernunft*” viene reso con “senno” piuttosto che con l'usuale “ragione”, forse per attrazione di “*Menschenverstand*”, che incontriamo poco sopra.

comune; la distinzione è molto più forte e meno banale: il *sensus communis*, in quanto proprio della comunità, si oppone al *sensus privatus*, proprio del singolo soggetto percipiente e giudicante, come ben è stato avvertito tra le prime da Hanna Arendt nelle pagine conclusive delle sue postume *Lezioni sulla filosofia politica di Kant*.⁶

Solo a partire dalla corretta interpretazione del testo si può, come fece già la Arendt,⁷ mettere in rapporto questo passo con quello dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, dove appunto viene evocato il *sensus privatus*, ma dove ancora una volta qualcuno è incorso in una traduzione parzialmente ingannevole:

Il solo segno generale della follia è la perdita del *senso comune* (*sensus communis*) e la sua sostituzione con il *senso logico individuale* (*sensus privatus*) [...] giudicare, per così dire, *pubblicamente* con le nostre rappresentazioni private [...] Colui che si mette in testa di riconoscere come valido il senso privato senza o anche contro il senso comune [...] si vede, comporta e giudica non in un mondo comune con gli altri, ma nel suo proprio.⁸

Anche qui Pietro Chiodi ha tradotto in tutt'altra maniera la seconda parte:

[...] Chi si ostina a far valere la propria opinione personale senza o anche contro il consenso comune [...].⁹

Anche in questo caso il contrappunto kantiano fra privato e comune perde parte del suo vigore e “la propria opinione” ha preso il posto del “senso privato” e il “consenso comune” quello del “senso comune”, così da configurare quella che si potrebbe definire come una deriva dal trascendentale all'empirico.

Alcune indicazioni si possono già trarre, in forma di tesi, che non potranno essere argomentate esaurientemente in questa sede:

Il senso comune kantiano non è esclusivamente estetico; del resto, l'ambito estetico viene pensato da Kant nel contesto di una

⁶ Non inopportuna traduzione in italiano da Pier Paolo Portinaro come *Teoria del giudizio politico* (Genova, il melangolo, 2005), anche se più umilmente questi “testi” consentono al più di «intravedere quali riflessioni di Hanna Arendt emergano sul giudizio» (così il curatore dell'edizione americana, Ronald Beiner, nella sua Prefazione, p. 10).

⁷ *Op. cit.*, p. 108, n. 152, p. 136.

⁸ § 53, AA VII, p. 219.

⁹ Torino, UTET, 1970. Cito dalla ristampa, Milano, TEA, 1995, p. 102. Non così la traduzione einaudiana di G. Garelli del 2010, dove, però, invece di “senso privato” si legge “sentire privato”, Torino, Einaudi, p. 222.

rilettura complessiva del sistema delle facoltà, come ben ha mostrato Emilio Garroni. Kant stesso, infatti, parla, anche se in una nota, di *sensus communis logicus*.¹⁰

Il senso comune costituisce una chiave di lettura del quadro delle facoltà come via d'uscita da una conoscenza puramente privata, fondata sulla sensazione e sul sentimento individuale, in direzione di una presentazione pubblica del giudizio, che non ne rivela soltanto la eventuale contraddittorietà pragmatica, ma manifesta piuttosto il fondamento comune, ovvero intersoggettivo, della conoscenza, cioè delle capacità conoscitive stesse.

La conoscenza che sia sensazione, sentimento, giudizio privato, cade fuori dell'ambito della ragione, per sconfinare nel sogno e nella follia.

La dimensione pubblica del giudizio non è semplicemente estrinseca, ma è una caratteristica connaturata alla ragione.

Più in generale: l'uso assai frequente di termini giuridico-politici da parte di Kant nella *Critica della ragion pura* e in altri scritti non espressamente politici non ha un valore puramente metaforico, ma è indice della politicità della ragione in se stessa.

2. *Il contratto originario come idea della ragione: pubblico e privato nel diritto come modello teoretico*

In questo secondo episodio ritorniamo a quella miniera che è il § 40 della *Critica del Giudizio*, esattamente dove l'abbiamo lasciato prima, riprendendo da lì le fila del discorso che identifica il senso comune, il quale, afferma Kant,

tiene conto [...] *a priori* [...], del modo di rappresentare di tutti gli altri [...] Ora ciò avviene quando si paragona il proprio giudizio con quello degli altri e piuttosto con i loro giudizi possibili che con quelli effettivi, e ci poniamo al posto di ogni altro astraendo soltanto dalle limitazioni che sono attinenti in maniera casuale al nostro proprio giudicare; il che si ottiene rigettando ciò che nel proprio stato rappresentativo è materia, cioè sensazione.¹¹

¹⁰ AA V, p. 295.

¹¹ AA V, pp. 293-294.

Similmente nel saggio *Sul detto comune: ciò può essere giusto in teoria ma non vale per la pratica*, del 1793, nel Corollario della seconda parte, “Sul rapporto della teoria con la pratica nella politica”, si legge:

Ma questo contratto (detto *contractus originarius* o *pactum sociale*), come unione di tutte le volontà particolari e private di un popolo in una volontà comune e pubblica [...] non è affatto necessario presupporlo come un *fatto* (come tale, anzi, non sarebbe neppure possibile) [...] Questo contratto è invece una *semplice idea* della ragione, ma che ha indubbiamente la sua realtà (pratica): cioè la sua realtà consiste nell'obbligare ogni legislatore a far leggi come se esse dovessero derivare dalla volontà comune di tutto un popolo e nel considerare ogni suddito, in quanto vuol esser cittadino, come se egli avesse dato il suo consenso a una tale volontà. [...] In altre parole, se questa legge è fatta in modo che *sarebbe impossibile* che tutto un popolo desse il suo consenso, tale legge non è giusta [...] Ma se è *solo possibile* che un popolo consenta a tale legge, allora si ha anche il dovere di tenerla per giusta, anche se al momento il popolo si trovasse in una tale situazione o in un tale stato d'animo che, se fosse su ciò interpellato, con ogni probabilità negherebbe il suo assenso.¹²

Mi pare che i due testi si illuminino reciprocamente, infatti si potrebbero scambiare le regole proposte nei due casi ottenendo risultati simili, con procedure che si illuminano vicendevolmente.

In entrambi i casi si pone in atto quello che chiamerei un esperimento mentale, un espediente che Kant usa con una certa frequenza inoltre, in uno di essi, si ritrova una locuzione ricorrente e che deve essere chiarita: “come se”. Questa, come altre espressioni, può avere molteplici significati, ma, almeno qui, vorrei fugare il dubbio che si tratti di una finzione.

Infatti Hans Vaihinger, pur meritevole studioso e promotore dello studio di Kant, ha costruito, anche traendo spunto dalla menzionata locuzione kantiana, una sua teoria filosofica, *La filosofia del come se*: così si intitola il suo volume del 1911, nel quale, però, intende l'espressione “come se” nel senso di una “finzione euristica”¹³. Se forse in qualche passo tale interpretazione appare corretta¹⁴ e se

¹² AA VIII, p. 297.

¹³ *Die Philosophie des Als Ob*, Leipzig, Meiner, traduzione incompleta di Franco Voltaggio, Roma, Astrolabio, 1967. Si vedano in particolare le pp. 243 sgg.

¹⁴ La locuzione “finzione euristica”, come ci mostra Vaihinger (ivi, pp. 243-244), è kantiana, infatti si trova nella *Critica della ragion pura*, usata a proposito dei concetti della ragione, AA III, p. 503.

Vaihinger ha opportunamente rivendicato l'importanza di questo modo di ragionare, tuttavia almeno in alcuni luoghi parlare di finzione appare riduttivo.

In entrambi i passi da me sopra citati ci si deve comportare come se “tutti gli altri”, “ogni suddito”, avessero dato il loro assenso. Certo non si tratta in nessuno dei casi di chiedere a tutti gli attori eventualmente coinvolti di esprimersi con un assenso esplicito. In questo senso si potrebbe anche parlare di finzione, ma è in qualche modo questa la forza del ragionamento kantiano, quando utilizza quello che chiamerei piuttosto, come dicevo, un esperimento mentale, che è efficace, dotato di effetti reali proprio perché non è empirico, «come *fatto* [...] non sarebbe neppure possibile», ma piuttosto come idea possiede una realtà pratica. Non si tratta di un inganno o di un autoinganno che mette a posto la coscienza, ma di un'operazione difficile. Occorre, infatti, prescindere «dalle limitazioni che sono attinenti in maniera casuale al nostro proprio giudicare; il che si ottiene rigettando ciò che nel proprio stato rappresentativo è materia, cioè sensazione»: «se è *solo possibile* che un popolo consenta a tale legge, allora si ha anche il dovere di tenerla per giusta, anche se al momento il popolo si trovasse in una tale situazione o in un tale stato d'animo che, se fosse su ciò interpellato, con ogni probabilità negherebbe il suo assenso».

Insomma il giudizio fondato sul senso comune e il contratto sociale originario possiedono una medesima struttura implicante il passaggio da una dimensione particolare e privata ad una comune (comunitaria) e pubblica, che non è poi molto diversa da quella che incontriamo nel “come se” della formulazione dell'imperativo categorico: «Agisci come se la massima dell'azione della tua volontà dovesse divenire *legge universale della natura*»,¹⁵ ma anche nell'altra: «Opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale». ¹⁶ Qui l'adozione di una massima individuale contemporaneamente ha la validità di una legge universale: anche questa volta si raccomanda un esperimento mentale, «non è un precetto [...] ma

¹⁵ *Fondazione della metafisica dei costumi*, AA IV, p. 421.

¹⁶ *Critica della ragion pratica*, AA V, p. 30.

una regola», anche qui «è indipendente dalle condizioni empiriche».¹⁷

Si rivela così come il giudizio, l'etica, lo Stato, si fondino tutti, per quanto in maniera non sempre esplicita, sul passaggio dal privato al comune attraverso il pubblico, come ora vedremo meglio.

3. Pubblico, pubblicità, comunità

I concetti di pubblico (*Publicum*, come il pubblico, sostantivo) e di pubblicità (*Publicität*, nel tedesco di Kant, che significa pubblicità nel senso di disponibile al pubblico) ricorrono abbastanza di frequente nei testi kantiani.

Vediamo ora dei casi significativi dell'uso di questi termini.

Nella seconda parte dell'Appendice alla *Pace perpetua* si enunciano due principi: la “formula trascendentale del diritto pubblico [öffentlich]”, per cui «Tutte le azioni relative al diritto di altri uomini, la cui massima non è conciliabile con la pubblicità, sono ingiuste»¹⁸ e l'altro principio secondo cui «Tutte le massime che hanno bisogno della pubblicità (per non venir meno al loro scopo), concordano insieme con la politica e con il diritto».

Osservo che nel capoverso successivo Kant introduce, per stabilire la validità del diritto pubblico, la sua compatibilità con il «diritto del pubblico [*des Publicums*]»,¹⁹ a sancire la distinzione tra il diritto pubblico, inteso come costituzione, e diritto *del* pubblico, cioè appunto fondato sulla pubblicità.

Qui la pubblicità, come necessità di dichiarare pubblicamente la mia massima, come «criterio da ritrovarsi *a priori* nella ragione per riconoscere immediatamente la falsità [...] della pretesa giuridica [...], per così dire, mediante un esperimento della ragion pura»,²⁰ presenta qualche somiglianza con il “*criterium veritatis externum*”, richiamato nell'*Antropologia*²¹ e nel corpus logico, dove si fa appello alla libera espressione del pensiero come «mezzo per mettere alla

¹⁷ Ivi, AA V, p. 31.

¹⁸ AA VIII, p. 381.

¹⁹ AA VIII, p. 386.

²⁰ AA VIII, p. 381.

²¹ AA VII, p. 128.

prova la correttezza del nostro giudizio»,²² per sottoporlo al «tribunale della ragione umana comunitaria [*der gemeinschaftlichen Menschenvernunft*]».²³

La sottolineatura dell'importanza della libertà di pensiero, che, come è noto, viene esaltata nel celebre saggio *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*²⁴ (1784) e in quello prima citato *Sul detto comunè*²⁵ (1793), si incontra già nella *Critica della ragion pura*: l'insistente difesa della libertà di pensiero da parte di Kant non è una annotazione antropologica o la ripresa quasi di una moda dell'epoca o l'appello di un intellettuale insofferente o uno scivolamento sul piano politico empirico, ma si fonda sulla stessa concezione kantiana della ragione, che non è una entità astratta ipostatizzata.

Così, infatti, si legge, nella “Disciplina della ragion pura riguardo al suo uso polemico”:

la facoltà di esporre pubblicamente ad un giudizio i nostri pensieri [...] è già contenuta nel diritto originario della ragione umana, la quale non riconosce alcun altro giudice se non daccapo l'universale ragione umana, in cui ciascuno può far valere il suo voto.²⁶

La libertà di pensiero viene qui presentata come un «diritto originario della ragione umana» – si badi anche al richiamo esplicito alla ragione *umana* – pertanto come un'esigenza, un bisogno della ragione stessa che deve essere riconosciuto, proprio ai fini dello stabilimento dell'autorità della ragione, con le stesse modalità con cui si fa appello proprio all'inizio della *Critica* al tribunale della ragione. Inoltre compare qui l'analogia della ragione con un organo collegiale, analogia anch'essa ricorrente, il che non può essere casuale in Kant. Per Kant la ragione (forse non lo Stato!) ha una struttura di tipo democratico-repubblicano, come vediamo proprio all'inizio della sezione della *Critica della ragion pura* che stiamo esaminando, che può essere avvicinata ad un commento della erezione della ragione a tribunale proclamata nella prima Prefazione:²⁷

²² *Antropologia*, AA VII, p. 129.

²³ *Lezioni sulla Logica, Logica Politæ*, AA XXIV, p. 551.

²⁴ In particolare AA VIII, pp. 41-42.

²⁵ AA VIII, p. 304.

²⁶ AA III, p. 492.

²⁷ AA IV, p. 9.

la ragione non ha affatto un'autorità dittatoriale, e i suoi decreti, piuttosto, non sono mai dettati da altro se non dall'accordo di liberi cittadini, ciascuno dei quali deve poter esprimere senza impedimenti i suoi dubbi, anzi persino il suo *veto*.²⁸

La ragione viene qui paragonata ad una comunità politica di cittadini liberi ed eguali, dotati di diritto di voto e talora anche di veto, come è spiegato anche in una riflessione manoscritta:

gli altri non sono discepoli, neanche giudici, bensì colleghi, nel gran Consiglio della ragione umana e hanno un *votum consultativum* e *unanimitas votorum est pupilla libertatis*.²⁹

Non voglio levare affatto qui un inno alla ragione procedurale, non sono le procedure e la loro correttezza che desidero sottolineare (ben vengano naturalmente!), ma esse non hanno importanza, senso, se non nell'orizzonte così icasticamente delineato da Kant nel saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, dove esclama:

Ma fino a che punto penseremmo se non pensassimo *per così dire* in comunità con altri, ai quali *partecipiamo* i nostri pensieri ed essi a noi i loro!³⁰

Tre brevi osservazioni a partire da questo passo, nel quale il pensiero umano viene ricondotto ad una originaria intersoggettività, per cui la comunità è connaturata al pensiero:

Kant oppone il pensare secondo ragione alla *Schwärmerei* (esaltazione mistica), alla pretesa di ricorrere all'*illuminazione*, all'*intuizione intellettuale*,³¹ in cui «ciascuno segue la sua ispirazione» e non è «la ragione a poter disporre in maniera valida per ognuno»;³²

Il pensiero è discorsivo, si fonda sul linguaggio e la comunicabilità, effettiva o almeno possibile;³³

Nel testo si parla di pensiero e di pensare: il riferimento va alla distinzione kantiana tra pensare e conoscere; la conoscenza in senso stretto pare esclusa da questa affermazione, in quanto la conoscenza

²⁸ AA III, p. 484.

²⁹ *Riflessione* n. 2566, AA XVI, pp. 419-420.

³⁰ AA VIII 144.

³¹ Ad essa è dedicato in gran parte il saggio *Su un tono di distinzione di recente assunto in filosofia*, AA VIII, pp. 389-406.

³² AA VIII 145.

³³ “Il pensare è un parlare e questo è un udire”, *Opus postumum*, AA XXI, p. 103.

non richiede necessariamente ad ogni livello la comunicazione e condivisione.

L'esteriore libertà di pensiero si fonda sull'intrinseco carattere comunicativo e partecipativo della ragione.³⁴

Abbiamo mostrato così come il comune sia il presupposto del pensiero e quindi il privato, nella percezione, nella conoscenza intellettuale, nel pensiero in genere, sia una deviazione da riconoscere e superare.

4. *Kant e Eraclito*

Vorrei provare ora a dire qualcosa sui fondamenti di questa concezione kantiana della natura, per così dire, comunitaria della ragione.

Perché Eraclito? Non voglio presentare una nuova interpretazione di Kant come eracliteo!

Intendo piuttosto servirmi di un detto di Eraclito che Kant cita spesso, probabilmente senza neanche conoscerne l'autore, infatti nei *Sogni di un visionario* lo attribuisce ad Aristotele:

*Quando siamo desti abbiamo un unico mondo in comune [gemeinschaftlich], ma quando dormiamo ciascuno ha il suo proprio.*³⁵

In realtà, dal punto di vista kantiano, che forse su questo non si discosta molto da quello eracliteo, avere, se così si può dire, un mondo privato, e quindi una esperienza privata, è segno di caduta fuori della ragione, poiché essa presenta sempre un carattere di intersoggettività, di "*Gemeinschaftlichkeit*".

Anche il termine mondo viene usato da Kant con significati diversi, anche se non incompatibili.

Per un verso, nei testi antropologici, il mondo è il mondo umano, per cui l'uomo è pensato come "cittadino del mondo", ed è pensabile solo in relazione con altri.

A partire dalla *Critica della ragion pura*, dal punto di vista della teoria della conoscenza, il mondo è inteso come totalità dei fenomeni e a volte assimilabile alla natura.

³⁴ Cfr. Riflessione n. 2566, cit.

³⁵ DK B 89, tratto da Plutarco, *De superstitione* 3. Kant lo cita, tra l'altro, nei *Sogni di un visionario*, AA II, p. 342, e nell'*Antropologia*, AA VII, p. 219.

In tal senso Kant insiste nell'affermare che c'è un solo mondo, un solo spazio e un solo tempo, che costituiscono una trama di relazioni, comunità come *commercium*, che si distingue dalla *communio*, intesa come semplice coesistenza nello spazio:³⁶ questo è evidente fin dalla *Critica della ragion pura*,³⁷ e viene reso chiaramente nell'*Opus postumum*.³⁸

Le due reti sono, evidentemente, incluse l'una nell'altre e noi non possiamo pensare la realtà e nemmeno noi stessi se non in tale rete di relazioni, che costituisce questi due mondi, che non sono necessariamente distinti, come, invece, il mondo sensibile e il mondo intellegibile.

La comunità è un presupposto metafisico (nella misura in cui possiamo parlare di metafisica in Kant) ed esistenziale.

Viceversa, vivere in un mondo proprio, cioè in una realtà senza mondo, è segno caratteristico del sogno e della follia.

5. *La Terra è una sfera*

Vorrei concludere questa carrellata un po' rapsodica – la scarsa sistematicità non sarebbe tanto piaciuta a Kant – con un cenno al problema della comunità nella dottrina kantiana della proprietà ed a ciò che ne consegue.³⁹

Più volte Kant parla della comunità originaria del suolo. Beninteso non è possibile, per vari motivi, attribuire a Kant il torto – o il merito – di essere comunista.

Che rilevanza ha allora questa espressione?

Curiosamente Kant collega questa comunità originaria con la sfericità della Terra,⁴⁰ grazie alla limitatezza della quale gli uomini

³⁶ In questo senso cfr. p. es., *Critica della ragion pura*, AA III, p. 182.

³⁷ AA III, p. 184-185.

³⁸ Si veda, p. es., AA XXII, p. 441

³⁹ Ho rivisto in special modo questa sezione in vista della pubblicazione, tenendo conto delle sollecitazioni ricevute durante il dibattito, in particolare da Daniela Romani.

⁴⁰ *Pace perpetua*, AA VIII, p. 358; *Dottrina del diritto*, § 14, AA VI, p. 262, § 62, AA VI, p. 352.

non possono disperdersi all'infinito, ma si trovano nella necessità di condividere uno spazio determinato.

Ciò è per Kant il presupposto teorico del diritto cosmopolitico, cioè del diritto di visita che tutti gli abitanti della Terra hanno nei confronti delle sedi altrui, che implica il reciproco rispetto delle persone, dei loro beni e più in generale dei luoghi.

La *communio fundi originaria*⁴¹ o *communio possessionis originaria*,⁴² come idea della ragione, non presuppone una comunità effettiva del suolo se non nel senso che in linea di principio la superficie terrestre è a disposizione dell'umanità collettivamente intesa e che quindi la proprietà privata della terra postula un accordo non effettivo ma implicito, a differenza della concezione lockiana, per cui la proprietà è frutto di un'acquisizione individuale mediante il lavoro. Al contrario per Kant «un uomo, che fosse affatto solo sulla terra, non potrebbe propriamente avere o acquistare nessuna cosa esterna come sua»;⁴³ né «la lavorazione del suolo è necessaria all'acquisto di esso [...] il lavoro non è altro che un segno esterno della presa di possesso»,⁴⁴ tanto che «colui il quale su un terreno che non era già suo antecedentemente, impieghi diligenza, perde fatica e lavoro». Kant liquida tale concezione come una «opinione [...] vecchia e ancora in lungo e largo regnante» fondata sull'«illusione dominante universalmente di personificare le cose e d'immaginarsi un diritto *immediato* riguardo ad esse, come se qualcuno potesse obbligarle, per il lavoro che vi è stato impiegato».⁴⁵

La proprietà da provvisoria diventa perentoria, quando ottiene, nell'introduzione dello stato civile, un riconoscimento pubblico, tuttavia già nello stato di natura «Il *titolo razionale* dell'acquisto può però risiedere soltanto nell'idea di una volontà di tutti unita *a priori*».⁴⁶

Dal punto di vista di Kant, «per quanto un terreno possa essere considerato o dichiarato libero, vale a dire aperto all'uso di ognuno, non si potrà dire che esso sia da natura ed *originariamente* libero [...]

⁴¹ *Dottrina del diritto*, § 6, AA VI, p. 251.

⁴² Ivi, § 13, AA VI, p. 262.

⁴³ Ivi, § 11, AA VI, p. 261.

⁴⁴ Ivi, § 15, AA VI, p. 265.

⁴⁵ Ivi, § 17, AA VI, p. 269.

⁴⁶ Ivi, § 15, AA VI, p. 264.

perciò occorre un possesso comune che non può avere luogo senza contratto. Un suolo [...] non può essere libero che per l'effetto di un contratto». ⁴⁷ Infatti per Kant non si dà una *res nullius*. ⁴⁸

Tuttavia la comunione originaria diventa operativa in un secondo momento, con il diritto cosmopolitico, inteso talora anche come assimilabile all'istituzione di una sorta di cittadinanza universale, ⁴⁹ come testimoniano anche i cenni alle “leggi non scritte” e al fatto che “la violazione del diritto in un punto della terra viene sentita in ogni altro punto”, ⁵⁰ che conducono oltre il diritto internazionale e il

⁴⁷ Ivi, § 6, AA VI, p. 250.

⁴⁸ Ivi, § 2, AA VI, pp. 246-247; § 15, p. 265.

⁴⁹ Così si legge in una importante nota alla *Pace perpetua*: «ogni costituzione civile per ciò che riguarda le persone che vi appartengono è [...] conforme al diritto cosmopolitico, in quanto uomini e Stati che stanno tra loro in rapporto esterno e si influenzano reciprocamente devono considerarsi cittadini di uno Stato universale» (AA VIII, p. 349). Per una interpretazione di questo tipo si veda N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990, in particolare il discorso del 1989 su “Kant e la rivoluzione francese”, dove alle pp. 151-152 troviamo il seguente passo: «In questo rapporto di reciprocità tra il diritto di visita del cittadino straniero e il dovere di ospitalità dello stato visitato, Kant aveva prefigurato originariamente il diritto di ogni uomo di essere cittadino non solo del proprio stato ma del mondo intero, e si era rappresentato la terra intera come una potenziale città del mondo, appunto come una cosmopoli». S. Benhabib, *Cittadini globali*, Bologna, il Mulino, 2008 (devo questo riferimento a Mariannina Faila), esponendo il diritto cosmopolitico kantiano lo esprime così: «l'ospitalità è un diritto che spetta a tutti gli esseri umani in quanto potenziali appartenenti a una repubblica mondiale» (p. 27), “cittadini cosmopolitici» (p. 31).

⁵⁰ *Pace perpetua*, AA VIII, p. 360.

federalismo verso una civiltà giuridica⁵¹ che tuteli universalmente le persone e in qualche misura anche gli ambienti in cui esse vivono.⁵²

Se il diritto di visita spetta a tutti gli uomini e consiste nel diritto «di entrare a far parte della società in virtù del diritto al possesso comune della superficie della terra»,⁵³ ad esso corrisponde la condanna dell'ospitalità sia come negazione della «facoltà degli stranieri sul territorio altrui»,⁵⁴ sia di quella «degli Stati commerciali del nostro continente [...] nel visitare terre e popoli stranieri (il che significa per essi *conquistarli*)». ⁵⁵ Tra le conseguenze nefaste dell'azione delle potenze coloniali Kant annovera anche la manomissione delle fonti di sostentamento delle popolazioni: le carestie,⁵⁶ ma anche più in generale il «recar danno all'altro nell'uso del proprio territorio [...] se si tratta di popoli pastori o cacciatori (come gli Ottentotti, i Tongusi e la maggior parte delle nazioni americane), il mantenimen-

⁵¹ Come è adombrato nel concetto di “diritto pubblico in generale”, come «coronamento del diritto pubblico interno come del diritto internazionale» (*ibidem*), ma anche nell'asserzione che «il diritto dello Stato, il *diritto dei popoli (ius gentium)* [...] queste due specie di diritto insieme conducono inevitabilmente all'idea di un *diritto politico dei popoli (ius gentium)* o di un *diritto cosmopolitico*» (*Dottrina del diritto*, § 43, p. 311). Così commenta questo passo Giuliano Marini: «siamo qui di fronte al diritto cosmopolitico nella più forte accezione del termine: il diritto dei cittadini del mondo», *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Pisa-Roma, IEPI, 1998, p. 84.

⁵² Può essere interessante rilevare qui come per Kant un oggetto di possesso si caratterizzi innanzi tutto per la sua usabilità (*Dottrina del diritto*, §§ 1-3, AA VI, p. 245-247). Se ne potrebbe dedurre il divieto di distruggere e l'obbligo di preservare la proprietà altrui e più in generale quella proprietà comune che è la Terra, garantendone le condizioni di fruibilità.

⁵³ *Pace perpetua*, AA VIII, p. 358.

⁵⁴ Secondo S. Benhabib, il kantiano “diritto di ospitalità”, prevedendo la possibilità “di allontanarlo [lo straniero], se ciò può accadere senza la sua rovina [*Untergang*]” (*Pace perpetua*, AA VIII, p. 358), implica che “Rifiutare il soggiorno alle vittime di guerre di religione, alle vittime di pirateria o di naufragio, qualora un simile rifiuto porti alla loro fine, è inaccettabile” (*Op. cit.*, p. 27), “proibendo agli Stati di negare protezione e asilo a coloro i quali abbiano intenzioni pacifiche e per i quali il rifiuto del permesso di soggiorno significherebbe la fine” (*Ivi*, p. 33)

⁵⁵ *Pace perpetua*, AA VIII, p. 358.

⁵⁶ Cfr. *Pace perpetua*, AA VIII, p. 359.

to dei quali esige delle vaste e deserte contrade». ⁵⁷ Per Kant insomma non è lecito modificare unilateralmente il contesto vitale, economico, culturale di una qualsiasi popolazione, sia essa considerata civile o selvaggia.

Si può concludere con Kant che il «possibile abuso non toglie al cittadino della Terra il diritto di *tentare* di entrare in comunità con tutti». ⁵⁸

⁵⁷ *Dottrina del diritto*, §62, AA VI, p. 353.

⁵⁸ *Ibidem*.