

## Cosmopolitismo e *Weltfrage*

Marco Russo (Università degli Studi di Salerno)

mrusso@unisa.it

*Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 29/03/2019 – Accettato: 20/05/2019*

English title: *Cosmopolitanism and Weltfrage*

**Abstract:** The essay puts the concept of the world at the center of the Kantian foundation of cosmopolitanism. Since this concept is deeply analyzed in the critic of the cosmological idea, we analyze this criticism and highlight the logic of the idea of the world, which is based on concepts of relationship, dependence and series, but, at the same time, has an antinomic nature. The cosmological logic is also fundamental to the other meanings of the world, including the cosmopolitan one. This logic is not just a conceptual analysis, but is rooted in the physical and psychic constitution of human existence, which opens up to the Whole, feels and thinks about an unlimited dimension around itself, but always from a determined and limited position. Reconsidering cosmological logic, on the analytical and existential level, can be a way of strengthening the philosophical foundations of cosmopolitanism.

**Keywords:** World, Cosmology, relational Logic, Totality, Series, Antinomy.

### 1. *La cosmologia come chiave del cosmopolitismo*

Nessuno metterebbe in discussione che il cosmopolitismo si basi sul concetto di mondo. Pochi però accetterebbero di leggere il cosmopolitismo su basi cosmologiche, perché la cosmologia richiama un tema metafisico o di fisica, un'idea ormai superata di *kosmos*, come Tutto ordinato, oppure una serie di teorie sull'origine e la struttura dell'universo. In entrambi i casi, niente che sembri riguardare una visione politica centrata sugli aspetti sovranazionali e non-identitari della cittadinanza, con ricadute sulla concezione della società, dello Stato e delle relazioni internazionali. Se poi consideriamo il cosmopolitismo di Kant, le cose non cambiano molto<sup>1</sup>. Si

<sup>1</sup> Per una panoramica sul dibattito attuale cfr. G. Cavallar, *Kant's Embedded Cosmopolitanism*.

ammette certo che nel suo cosmopolitismo agisca una metafisica, intesa come potere autonomo della moralità e come proiezione teleologica del corso del mondo, nel quale trovano ideale unità natura e ragione. Ma non si riconosce un genuino fattore cosmologico in questo corso, né tantomeno nel cosmopolitismo giuridico-politico inteso come insieme di diritti specifici e di accordi inter-statali capaci di supportare la realizzazione di una pacifica convivenza dei popoli. La mia ipotesi è invece che la peculiarità del cosmopolitismo kantiano stia nella sua matrice cosmologica, e che dunque mettendo in rilievo questa matrice si darebbero nuovi stimoli a un dibattito che, tra globalizzazione e “sovranoismo”, è sempre più attuale<sup>2</sup>.

Per una corretta esposizione di questa ipotesi occorrerebbe avere il quadro del problema cosmologico in filosofia, dall’antico modello “cosmonomico”, che prevedeva l’influenza dell’universo anche sulla condotta umana, allo smantellamento copernicano, che ha prodotto la distruzione del cosmo e il divorzio tra il mondo dei valori e il mondo dei fatti. Tale quadro aiuterebbe a capire meglio perché, nella tradizione, la questione del mondo fosse importante sul piano speculativo e morale, almeno finché quel divorzio non si è compiuto e la cosmologia è diventata solo una branca della fisica. Il che aiuterebbe altresì a capire il ruolo di Kant in questa separazione, ovvero nel tramonto della cosmologia. Kant è stato l’ultimo grande erede della tradizione cosmologica in filosofia, come si vede dall’attenzione costante che egli ha avuto per il tema dell’origine, la struttura e il destino del mondo. Ed è stato anche l’innovatore di quella tradizione, perché ha dato un volto diverso alla presenza del mondo nella vicenda umana: esso smette di essere una determinata entità per diventare un’esperienza in senso trascendentale, cioè un fattore costitutivo che agisce con varie modalità a seconda che ci si muova in ambito conoscitivo o etico, estetico o metafisico.

Peraltro, che si tratti di una radicale innovazione lo testimoniano almeno due autorevoli interpreti novecenteschi come Heidegger e Fink, che hanno visto in Kant il padre di una rilettura in chiave cosmologica o “mondana” dell’ontologia<sup>3</sup>. La differenza essere/ente sorge solo perché l’uomo è essere-nel-mondo, un “luogo” che rompe ogni ristretta localizzazione ontica o animale e si apre all’immenso,

*History, Philosophy, and Education for World Citizens*, De Gruyter, Berlin-New York 2015; M. Rovisco, M. Nowicka, *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism*, Ashgate, Farnham 2011; A. Taraborelli, *Cosmopolitismo. Dal cittadino del mondo al mondo dei cittadini. Saggio su Kant*, Asterios, Trieste 2004.

<sup>2</sup> Per una più dettagliata presentazione delle questioni che sono sullo sfondo di questo saggio, mi permetto di rinviare a M. Russo, *Cosmologia e cosmopolitismo in Kant*, in A. Trucchio (ed.), *Cartografie di guerra. Le ragioni della convivenza a partire da Kant*, Mimesis, Milano 2011, pp. 149-169; Id., *Il mondo. Profilo di un’idea*, Mimesis, Milano 2017; Id., *Homo cosmicus*, in «Con-Textos Kantianos», 8, 2018, pp. 393-405.

<sup>3</sup> Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929), in Id. *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Mein 1976, trad. it. *L’essenza del fondamento*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano pp. 79-132; E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990. Nella esposizione che segue ho tenuto conto dell’interpretazione proposta in questi due testi, specialmente per quanto riguarda l’attualità della *Weltfrage* kantiana. Va detto che nessuno dei due affronta in dettaglio l’antinomia e dunque la logica interna della cosmologia kantiana, sulla quale invece mi concentro io qui.

accede a una dimensione ulteriore, che va oltre le cose e l'ambiente circoscritto, L'apertura è il mondo, cioè l'apparire nell'esistenza umana dell'essere dell'ente, di un orizzonte che attraversa e sopravanza la semplice presenza delle cose e il loro consumo biologico. La lettura novecentesca è importante per l'analisi del concetto di mondo, per poter verificare perché tale concetto resti un tema filosofico fondamentale anche dopo il tramonto del cosmo. Tuttavia, per valutare l'ipotesi che propongo è sufficiente muovere dal dato difficilmente contestabile di Kant quale erede "critico" della tradizione metafisico-cosmologica. Se in Kant agisce ancora con forza quella eredità, allora è improbabile che essa sparisca allorché si passa alle accezioni non cosmologiche di mondo: mondo morale, pragmatico, teleologico, cosmopolitico. Ciò già fornisce un buon motivo per insistere sugli aspetti dialettici di ogni pensiero e uso del mondo – dove dialettica indica l'intimo dissidio della ragione descritto in quella peculiare "analitica del mondo" che è la critica cosmologica. Il Kant delle antinomie cosmologiche, che riesamina la propria cosmologia fisica e metafisica degli anni Cinquanta-Settanta, *questo* Kant, non smette di operare anche quando si tratta di pensare il mondo senza fare riferimento all'universo o a una entità metafisica. Lascio comunque il quadro storico-teorico e provo invece ad avviare l'ipotesi interpretativa che vorrei sviluppare partendo dai passaggi testuali e dai ragionamenti kantiani che rivelano la centralità della declinazione cosmologica nella *Weltfrage*. Per semplicità e concisione mi limiterò alla sola *Critica della ragion pura*. Di lì trarrò poi qualche spunto di riflessione sul Kant cosmopolitico.

## 2. *Il primato della cosmologia nella dialettica della ragione*

Se si prescinde dagli scritti precritici, il compito di trovare un senso positivo e fondativo del cosmo in Kant sembra disperato. La cosmologia non viene forse demolita dalla critica della ragione pura? Si potrebbe obiettare che viene demolita solo una metafisica come scienza del cosmo, un approccio che, via definizioni, concetti e inferenze, pretenda di conoscere la realtà dell'universo. In questa demolizione crolla però anche l'oggetto della cosmologia, il cosmo disegnato da varie teorie nel corso dei secoli, e lo stesso universo che crediamo di vedere intorno a noi. La radicalità e l'acribia della decostruzione kantiana non paiono lasciare alcuno spazio per il mondo come "oggetto" reale, neanche come dimensione fisica unitaria. «Poiché il vostro oggetto è semplicemente nel vostro cervello e al di fuori di esso non può essere affatto dato», dunque «è falso che il mondo sia una totalità sussistente in sé stessa, poiché esso si incontra solo nel regresso empirico della serie dei fenomeni e per sé stesso non lo s'incontra mai»<sup>4</sup>. La sua illusoria realtà dipende da un realismo ingenuo o scolastico che la filosofia trascendentale ha svelato e riformato, mostrando anche perché alcuni di questi errori siano ineliminabili: essi

<sup>4</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), trad. it. I. Kant, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004, pp. 749-750 (B 532-533).

derivano infatti dal funzionamento stesso della ragione come suprema facoltà di unificare l'esperienza.

Di questi errori si occupa la dialettica trascendentale, che è una logica della parvenza. Logica nel senso che l'illusione ha una sua intima coerenza, non è quindi un inganno percettivo o un errore formale di deduzione, ma uno scambio tra livelli cognitivi della realtà, per cui si ritiene reale ciò che è solo mentale, si ritiene dato in concreto qualcosa che è posto da un'operazione puramente intellettuale. Il prodotto dello scambio sono le idee trascendentali – io, mondo, Dio – le quali sono nocive se vengono appunto scambiate per entità reali, mentre sono utili e anzi indispensabili allorché se ne faccia un uso regolativo, mediante cui «la ragione, per quanto le è possibile, estende l'unità sistematica dell'esperienza»<sup>5</sup>, ed è spinta a studiare la natura «come se ovunque, nella massima molteplicità possibile, possiamo ritrovare all'infinito un'unità sistematica e conforme a scopi»<sup>6</sup>. Un esempio è il fisiologo che ipotizza la conformità a uno scopo degli organi di un corpo, oppure un geografo che ipotizza un'architettura complessiva e non casuale della conformazione terrestre<sup>7</sup>. Esempi più impegnativi sono proprio quelli generati dalle idee trascendentali, come la credenza razionale in Dio, nella libertà e nell'immortalità<sup>8</sup>. Ossia le entità metafisiche che rispondono alle domande della morale e della religione (come devo agire, cosa posso sperare), cioè a quanto vi è di più importante per l'esistenza umana e rispetto a cui la domanda teoretica (cosa posso conoscere) ha una funzione di autocritica, di sorveglianza di ciò che a vario titolo oltrepassa le condizioni di possibilità dell'esperienza e segnatamente la condizione sensibile, imponendo l'uso reale dei concetti, la loro realizzazione concreta nella forma dello spazio-tempo, in quanto forma stessa della fenomenicità, del diventare oggetto di esperienza. Con la distinzione tra uso reale e regolativo dei concetti, Kant può chiudere la sua indagine su come vanno affrontati i temi della metafisica in ambito epistemico-ontologico e indicare la strada per il loro ritorno in modalità diverse di esperienza: la morale, l'arte, la storia.

Ebbene in tutto ciò si può mostrare un primato della problematica cosmologica<sup>9</sup>: ossia che l'idea di mondo non è solo una delle tre idee metafisiche, ma l'idea

<sup>5</sup> Ivi, p. 975 (B 710).

<sup>6</sup> Ivi, p. 999 (B 729).

<sup>7</sup> Cfr. ivi, p. 981 (B 715).

<sup>8</sup> Cfr. ivi, p. 581 e p. 1125 (B 394; B 826).

<sup>9</sup> Un primato della cosmologia nella dialettica avrebbe delle conseguenze su tutto l'impianto trascendentale, se è vero che la dialettica è «il fondamento della Critica della ragion pura e la sua dottrina positiva e negativa dipendono l'una dall'altra inseparabilmente» (J. Pissis, *Kants transzendentale Dialektik. Zu ihrer systematischen Bedeutung*, De Gruyter, Berlin-New York, 2012, p. 2). Questo vale a maggior ragione se si tiene conto della rilevanza della Dottrina del metodo per i temi di fondo della prima Critica, dove peraltro Kant parla del senso ultimo della filosofia, espresso come *Weltbegriff* (B 866-868; cfr. C. La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Padova 2003, pp. 211-215); e se si riconosce l'importanza di leggere in maniera coordinata le tre Critiche (cfr. A. Ferrarin, *The Powers of Pure Reason: Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2015, p. 292). Non mi spingo a sostenere che la prima Critica delinea una cosmologia trascendentale (cfr. D. Drivet, *Cosmologia trascendentale. Saggio sulla Critica della ragion pura*,

madre che ne spiega la nascita e ne riassume il senso. Ciò significa che le idee hanno una logica cosmologica in quanto l'idea di mondo fornisce la chiave per capire le altre idee trascendentali<sup>10</sup>; e che, dunque, sulla deduzione di tale idea è impostata la loro stessa deduzione. Questo non implica un primato del mondo sul soggetto, che resta l'attore costitutivo dell'impianto trascendentale<sup>11</sup>. Implica però il suo radicamento in un universo sconfinato, che si propaga dalle galassie al filo d'erba e fa sentire i suoi effetti nei vari domini di esperienza. Le modalità e gli effetti di questo radicamento sono appunto quelli dialettici che emergono nell'analisi cosmologica. Il soggetto resta la chiave di accesso alla realtà, ma questa realtà non è un puro tumulto di sensazioni da ordinare, ha bensì una sua fisionomia, che, ignota in sé, si manifesta o si fa avvertire in vari modi, a lato o dentro le maglie della sintesi fenomenica: l'immensità astrale, la strapotenza di certi eventi e pulsioni naturali, il continuo dell'accadere, le idee metafisiche con il loro tratto "cosmico" di universalità, unità, absolutezza, atemporalità... Cerchiamo allora di vedere più a fondo.

Un'idea è un composto di puri concetti prodotti dall'intelletto e pertanto ad essa non corrisponde alcun oggetto dato nell'esperienza<sup>12</sup>. Le idee non sono inventate arbitrariamente ma derivano dalla natura stessa della ragione, che è la facoltà dei principi, quella che unifica le regole dell'intelletto, spingendo le conoscenze verso nozioni prime e incondizionate. Un principio di ragione è dunque una regola di unificazione applicabile non all'esperienza, ma a concetti, imponendo un regresso che termina solo se si rinviene l'incondizionato che fonda e include tutta la serie di concetti dipendenti: «il concetto trascendentale della ragione non è altro che il concetto della totalità delle condizioni per un condizionato che venga dato»<sup>13</sup>. Il

Mursia, Torino 1999), non lo faccio proprio perché condivido l'approccio di lettura sistematico sulla triplice Critica. Tale approccio rinvia a livelli tematici e problematici irriducibili che non si conciliano con un approccio fondazionalista, fosse anche di tipo cosmologico. La kantiana, cioè tutta moderna, dimensione cosmologica è piuttosto quella che descrive la condizione umana che non abita più in un cosmo ma in un mondo di mondi, dominato da linee di forza, da campi diversi di esperienza che la ragione, con il suo potere sintetico e progettuale, si sforza di tenere insieme.

<sup>10</sup> Ovviamente natura e peso delle idee cosmologiche sono un tema discusso. Si va da chi sostiene che l'intera prima Critica sia sorta attraverso l'elaborazione delle antinomie, a chi ritiene che proprio l'anteriorità delle antinomie generi difformità ed equivoci tra la loro deduzione e quella delle altre idee; da chi ritiene solide e solidali le quattro idee antinomiche, a chi le ritiene disomogenee e poco stringenti argomentativamente. Cfr. B. Falkenburg, *Kants Kosmologie. Die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert*, Klostermann, Frankfurt am Main 2000; W. Malzkorn, *Kants Kosmologie-Kritik. Eine formale Analyse der Antinomienlehre*, De Gruyter, Berlin-New York 1999; W. Schmucker, *Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Bouvier, Bonn 1990. Per la genesi delle antinomie cfr. N. Hinske, *Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung*, in «Kant-Studien», 56, 3-4, 1966, pp. 485-496.

<sup>11</sup> Kant ha delineato la moderna formulazione della *Weltfrage* che sarà di Husserl e Heidegger, ma sempre in una «filosofia critica della soggettività finita». In Kant «il mondo è una sorta di prospettiva a priori, che guida dapprincipio ogni trovarsi e ogni comportamento del soggetto nel mondo. [...] Il mondo significa non solo il Tutto, nel quale il soggetto già da sempre si muove, ma anche, al tempo stesso, il nesso particolare, da pensare teleologicamente, che lega l'immenso molteplice in questo Tutto» (K. Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bouvier, Bonn 1986, p. 237).

<sup>12</sup> Cfr. I. Kant, *op. cit.*, p. 561 (B 377).

<sup>13</sup> Ivi, p. 563 (B 379).

funzionamento del regresso ha il suo schema nel sillogismo, ossia nell'inferenza da giudizi generali a giudizi particolari, mediante un termine medio. Letta all'inverso, dal particolare all'universale – da “qualche dotto è mortale” a “tutti gli uomini sono mortali” – questa concatenazione è riconduzione di una condizione specifica a una condizione via via più ampia e inclusiva. In base alla tavola logica dei giudizi già utilizzata per la deduzione delle categorie, individuiamo tre tipi di sillogismi, ovvero di regresso all'incondizionato, in base ai tre tipi di relazione che si istituiscono tra gli elementi di un giudizio (che è la forma logico-linguistica di una sintesi): la relazione tra un soggetto e un predicato, tra più fenomeni e tra più cose in generale. Si ha quindi un incondizionato della sintesi categorica, che procede verso un soggetto che non è predicato; un incondizionato della sintesi ipotetica, che procede verso un presupposto che non presuppone più nient'altro; un incondizionato della sintesi disgiuntiva, che procede dalle parti al tutto, dai membri di una suddivisione a un aggregato cui non si richiede più nulla per completare la suddivisione del concetto<sup>14</sup>. Da ciò si ottengono le tre idee o principi assoluti di unificazione, cioè tre unità: del soggetto pensante, della serie delle condizioni del fenomeno, di tutti gli oggetti del pensiero in generale. Le tre unità possono peraltro essere lette a loro volta come concatenate, secondo una unità che va dall'unità dei fenomeni interni (soggetto) all'unità del pensiero in generale (Dio), per il medio dell'unità dei fenomeni esterni (mondo)<sup>15</sup>.

Ciò che in tale deduzione soggettiva delle idee balza agli occhi è che il loro prototipo è il regresso dalla condizione al condizionato. Il regresso si spiega certo con lo schema inferenziale della sussunzione di un caso dato sotto una regola, però sul piano reale, delle effettive operazioni epistemiche, esso si esplica come serie delle condizioni mediante cui determino e do configurazione all'esperienza<sup>16</sup>. La serie epistemicamente rilevante per cercare l'unità è quella che va all'indietro, perché in avanti è pura congettura, proiezione mentale<sup>17</sup>; all'indietro è invece risalita alle origini, al fondamento, alla totalità assoluta delle determinazioni. Ora, è il sillogismo ipotetico quello che rispecchia esattamente questa risalita, il rapporto condizione-condizionato, ovvero, come indicava la tavola dei giudizi, il rapporto fondamento-conseguenza (*Grund-Folge*: B 98). Pur nella loro diversità inferenziale, anche gli altri due sillogismi si traducono in regressi, in concatenazione di serie condizionali per un dato condizionato. Ma il sillogismo ipotetico è lo schema logico da cui deriva l'idea di mondo. È un caso? Non pare.

Chiamo tutte le idee trascendentali, in quanto concernono l'assoluta totalità nella sintesi dei fenomeni, concetti cosmologici [*Weltbegriffe*], in parte proprio a causa di questa totalità incondizionata su cui si fonda il concetto dell'universo [*Weltganz*], che è esso stesso soltanto un'idea; in parte perché esse si riferiscono unicamente alla sintesi dei

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, p. 565 (B 380).

<sup>15</sup> Cfr. *ivi*, p. 583 (B 395).

<sup>16</sup> Sull'importanza della serie nella deduzione delle idee insiste W. Malzkorn, *op. cit.*, pp. 39 sgg.

<sup>17</sup> Cfr. I. Kant, *op. cit.*, p. 581 (B 394).

fenomeni, e dunque alla stessa sintesi empirica, mentre invece la totalità assoluta nella sintesi delle condizioni di tutte le cose possibili in generale produrrà un ideale della ragion pura del tutto distinto dal concetto di mondo, sebbene stia in relazione con esso<sup>18</sup>.

### 3. *Explicitazione del primato cosmologico*

La genesi dell'idea di mondo sta nello schema della serie che introduce un nesso di subordinazione tra fenomeni, sino a "incanalarli" tutti nella totalità che li raccoglie, ovvero nella condizione prima assoluta da cui essi discendono. Questo è confermato dal fatto che ci sono solo quattro idee cosmologiche derivabili dalla tavola delle categorie, cioè precisamente quelle la cui sintesi costituisce una serie nella sintesi del molteplice<sup>19</sup>, ovvero una serie di condizioni subordinate tra loro<sup>20</sup>. La prima idea cosmologica (unità e integralità dei fenomeni dati) si fonda sulla categoria di quantità, e dunque sulla nostra intuizione originaria della quantità secondo spazio e tempo. La seconda idea (divisibilità integrale di un tutto fenomenico dato) si fonda sulla categoria di realtà, dunque della materia come composto fatto di parti divisibili sino ai componenti ultimi o sino alla scomparsa della materia stessa. La terza idea (origine assoluta di un fenomeno in generale) si fonda sulla categoria di causalità, dunque sulla sequenza subordinante di cause-effetti che perviene a una causa prima. La quarta idea (assoluta dipendenza dell'esistenza di qualcosa in generale) si fonda sulla categoria modale della contingenza, che è propria di tutti i fenomeni e rinvia a una necessità assoluta, fondamento stesso dell'essere, del darsi di qualcosa invece che nulla.

La serialità esprime una concatenazione, a sua volta resa possibile da una relazione di subordinazione che introduce un ordine, cioè una dissimmetria tra prima e dopo, tra posizioni nel continuo dell'accadere. Nell'esprimere questo la serialità esibisce, per un verso, l'operare della ragione, per un altro, il suo radicamento nella fenomenicità. Nel movimento "lineare" di regresso dal condizionato all'incondizionato, si mostra la ragione come ricerca di unità suprema raggiunta attraverso inferenze mediate, attraverso una sintassi logica di massima inclusione ed estensione tra concetti. Nello stesso movimento lineare si mostra anche il condizionamento sensibile. Innanzitutto quello dettato dal tempo come forma del senso interno e come condizione formale di tutti i fenomeni in generale<sup>21</sup>. Poi quello dettato dallo spazio come forma del senso esterno, condizione della figurazione e della "cosalità", che esige la permanenza nel mutamento<sup>22</sup>. Mentre il tempo dà la forma della successione e, unito alla causalità, introduce rapporti di subordina-

<sup>18</sup> Ivi, p. 631 (B 434).

<sup>19</sup> Ivi, p. 641 (B 443).

<sup>20</sup> Ivi, p. 633 (B 436).

<sup>21</sup> Ivi, pp. 134-135 (B 49-50).

<sup>22</sup> Ivi, p. 157 (B 67).

zione, lo spazio dà la forma della contiguità e simultaneità di parti, sicché esso non subordina ma coordina il dato sensibile. Tuttavia, come chiarisce la discussione sulle prime due idee cosmologiche, si fa esperienza dello spazio sotto la condizione successiva del tempo; inoltre, le quantità spaziali si determinano come delimitazioni progressive, per cui a una data parte o porzione di cosa si arriva per successive limitazioni, che fungono da sue condizioni e rispetto a cui essa è il condizionato<sup>23</sup>. Di nuovo, quindi, uno schema di unificazione sequenziale<sup>24</sup>.

Che la serialità esprima i due lati inseparabili della moneta “ragione”, quello ideale e quello reale, puro e fenomenico, lo vediamo anche quando non consideriamo più le determinazioni quantitative (prima e seconda idea cosmologica), ma le connessioni dinamiche tra fenomeni (terza e quarta idea cosmologica), dove non conta la costituzione spazio-temporale del fenomeno, ma la sua interconnessione rispetto ad altri fenomeni. Anche in questo caso opera un fattore ideale che spinge alla concatenazione logica volta a includere i fenomeni in un tutto. E opera altresì un fattore reale, cioè la dipendenza della ragione da un dato concetto che funge da premessa che innesca il sillogismo unificatore. Anche se le sue idee sono prodotti puri, indipendenti dal sensibile, la ragione, come l’intelletto, si trova sempre nel mezzo di una sequenza, in un certo stato, sotto una certa condizione. La legge sintetica della fenomenicità ancorata al sensibile si ripete in altro modo nelle sintesi “eidetiche”, i prosillogismi<sup>25</sup> della razionalità che seguono lo schema dalla serie, cioè di un accadere che non è indistinto ma ha un indice, un indicatore di posizione e direzione (verso la condizione, verso il condizionato). Proprio questa duplice serialità – da un lato fenomenica (sintesi successiva del molteplice), dall’altro intellettuale (rapporti di subordinazione logica) – genera gli scambi di cui specificamente si occupa l’antinomia cosmologica: non fallacie ma contraddizioni, non false inferenze ma discorsi uguali e contrari. È come se, a causa della medesima regola sequenziale, la ragione si rispecchiasse nella serie fenomenica e la serie fenomenica si rispecchiasse nell’idea razionale; la totalità nella serie, la serie nella totalità; il fenomeno nel noumeno, il noumeno nel fenomeno. È un rispecchiamento, ma con uno dei due termini che è a turno, secondo il punto di vista assunto, un raddoppiamento spurio, rivelato da una equivocazione semantica che genera una fallacia logica nella determinazione dei concetti e dunque, infine, un errore cognitivo<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Ivi, p. 637 (B 439-440).

<sup>24</sup> Ciò non toglie il nesso strutturale spazio-permanenza-simultaneità-cosa esterna, che funge da riferimento “reale”, posizionale, per il fluire temporale. La serialità ha un carattere sintetico, non è il semplice flusso interiore, né la concatenazione di enti prevista dal concetto di mondo della metafisica razionalista. Sintesi indica compresenza, composizione, correlazione in atto: determinare un contesto, un *intreccio* di serie fenomeniche. Il problema del rapporto spazio-tempo è centrale per il “realismo” kantiano, e proprio a questo riguardo Kant usa l’espressione «appercezione cosmologica», che considera la relazione dell’io con le cose che esistono, esistevano, esisteranno, facendo dell’io un *Weltwesen*. Cfr. il commento di C. La Rocca, *op. cit.*, pp. 71-75.

<sup>25</sup> I. Kant, *op. cit.*, p. 573 (B 387).

<sup>26</sup> Ricordiamo rapidamente i termini dell’antinomia: il mondo è finito/il mondo è infinito; è composto di elementi semplici/è divisibile all’infinito; è sottoposto alla sola necessità naturale/ammette una causalità libera; ammette un fondamento necessario/ammette solo il contingente. L’antinomia si fonda

L'intera logica della parvenza serve a mostrare simili fallacie. Ma solo la cosmologia mostra in tutta evidenza la natura dialettica dello scambio, il reciproco condizionamento e l'inevitabile conflitto dei termini in questione.

Il mondo non è un'idea che rinvia a qualcosa di inconoscibile, come l'io (l'anima) o Dio, ma è la realtà, ciò che ci circonda, dove siamo. Però, è questa realtà presa come un tutto, e il tutto non si dà realmente, bensì idealmente. La distinzione reale-ideale vacilla di continuo in quanto il mondo è una serie di accadimenti, e la logica interna della serialità spinge a pensare la serie come insieme dato. Ma l'insieme, in quanto seriale, non può essere dato, bensì solo pensato regressivamente-progressivamente: di nuovo, si tratta soltanto di un'idea, un'idea per così dire immediata, un'unità che si presenta in modo del tutto naturale, come una specie di precognizione conglobante su cui corrono le serie fenomeniche.

Più volte Kant richiama la peculiarità dell'idea cosmologica. Mentre le altre idee possono eventualmente indicare "oggetti" ignoti, questo non deve né può accadere per l'idea di mondo perché altrimenti si generano le antinomie, una lacerazione della ragione con se stessa. Cercava unità e armonizzazione nella sintesi conoscitiva e si ritrova disunione e conflitto<sup>27</sup>. Questo stesso conflitto, d'altra parte, è risolvibile e chiarificabile più delle altre fallacie dialettiche, in quanto non siamo di fronte a un ente noumenico, bloccati nell'ignoto di una sostanza pensante o di Dio, ma parliamo della realtà mondana, di ciò che è o può diventare oggetto di esperienza. «Soltanto le idee cosmologiche hanno in sé la peculiarità di poter presupporre come dato il loro oggetto e la sintesi empirica richiesta per il suo concetto [...]». Poiché qui si parla unicamente di una cosa come oggetto di un'esperienza possibile e non in quanto cosa in se stessa<sup>28</sup>. Poi Kant aggiunge che si tratta di una semplice creazione della ragione, di un parto del nostro cervello<sup>29</sup>, volendo dire che sappiamo perfettamente come si genera l'idea di mondo, non c'è alcun ostacolo cognitivo come nelle altre idee, di cui non possiamo escludere siano entità noumeniche. Non c'è ostacolo, salvo che proprio la mancanza di ostacoli è l'ostacolo, induce a slittare dall'immanente al trascendente e a produrre l'entità anfibia "mondo", mezzo fenomenica e mezzo intellettuale. La natura anfibia si vede anche dalla posizione intermedia del mondo tra soggetto e Dio, unità soggettiva e unità assoluta, piano sensibile dei fenomeni e piano sovrasensibile dell'essere in generale.

Le idee di cui ora ci occupiamo, le ho chiamate precedentemente idee cosmologiche, in parte per il fatto che con la parola mondo viene inteso l'insieme di tutti i

tutta quanta su questo sofisma (I. Kant, *op. cit.*, pp. 743-744 [B 527-528]): se è dato il condizionato, è data anche la serie di tutte le sue condizioni; ma gli oggetti sensibili ci sono dati in quanto condizionati, dunque è data anche la serie di tutte le loro condizioni. Nella premessa maggiore si parla del dato in astratto, a prescindere dalle regole empiriche del suo darsi; nella premessa minore si parla del dato sensibile, che invece è sottoposto a precise regole empiriche nel suo darsi. La parola è la stessa, il condizionato, ma il significato e le conseguenze epistemiche sono affatto diverse.

<sup>27</sup> Ivi, p. 735 (B 492).

<sup>28</sup> Ivi, p. 719 (B 507).

<sup>29</sup> Ivi, pp. 719, 725 (B 507, B 512).

fenomeni, e d'altronde le nostre idee si riferiscono soltanto all'incondizionato intra-fenomenico; in parte perché la parola mondo, intesa nel senso trascendentale, significa la totalità assoluta dell'insieme delle cose esistenti, e noi rivolgiamo la nostra attenzione unicamente alla compiutezza della sintesi (sebbene propriamente solo nel *regressus* alle condizioni). Se si considera il fatto che per di più queste idee nel loro insieme sono trascendenti, e che, sebbene non superino l'oggetto quanto alla specie, cioè i fenomeni, e abbiano a che fare esclusivamente con il mondo dei sensi (non con i noumeni), tuttavia esse spingono la sintesi sino a un grado che oltrepassa ogni possibile esperienza, allora esse nel loro insieme – secondo la mia opinione – possono essere chiamate in modo del tutto conveniente concetti del mondo<sup>30</sup>.

C'è un ultimo decisivo aspetto da considerare. Le quattro idee cosmologiche, derivate da quattro forme di ordinamento seriale dei rapporti fenomenici presi nella loro globalità, riproducono al loro interno le altre idee trascendentali, anche qui in un gioco di rispecchiamento degno di nota. Tutta la posta in gioco delle idee, epistemico-ontologica ed etico-religiosa, sembra condensata nella *Weltfrage*. Le questioni fondamentali dell'esistenza umana sono di tipo pratico, non teoretico, come è invece la questione del mondo. Esse riguardano la libertà e l'immortalità, ed entrambe si connettono con la presenza di Dio quale fondamento, ideale di unità e di speranza in un regno del bene e della giustizia. Tuttavia la questione del mondo è inaggirabile giacché è in esso che l'esistenza si svolge, esso è la struttura sintetica dell'esperienza studiata dalla filosofia teoretica, sia nel suo aspetto istitutivo (logica della verità) sia nel suo aspetto problematico (logica dell'apparenza). Subito dopo aver esposto le antinomie cosmologiche, Kant spiega l'«interesse della ragione in questo conflitto» e osserva:

Le domande se il mondo abbia un inizio e un qualche confine nella sua estensione spaziale; se in qualche luogo, e forse nel mio me stesso pensante, vi sia un'unità indivisibile e indistruttibile, oppure nient'altro che il divisibile e il corruttibile; se io sia libero nelle mie azioni, oppure, come gli altri esseri viventi, sia guidato dal filo della natura e del destino; se infine esista una causa suprema del mondo, oppure le cose naturali e il loro ordine costituiscano l'ultimo oggetto a cui dobbiamo fermarci in tutte le nostre considerazioni, sono questioni per la cui risoluzione il matematico darebbe volentieri tutta la sua scienza<sup>31</sup>.

#### 4. *Mondo e cosmologia*

Ho cercato di mostrare il primato del problema cosmologico nella dialettica trascendentale in base alla funzione di prototipo che, nella deduzione dialettica delle idee, ha lo schema logico della relazione di subordinazione tra condizioni, ovvero lo schema della serialità tra fenomeni (detto anche «corso del mondo»,

<sup>30</sup> Ivi, p. 645 (B 447).

<sup>31</sup> Ivi, p. 733 (B 491).

*Weltlauf*)<sup>32</sup>. La funzione è confermata dalla capacità inclusiva delle idee cosmologiche rispetto alle altre idee, ed è inoltre confermata dal fatto che la parte dialettica della logica emerge davvero solo nell'antitetica della ragione. Si potrebbe dire che tutto ciò resta all'interno della filosofia teoretica, dove il mondo viene trattato cosmologicamente. Sicché, quando si passa ad altre accezioni di mondo, l'approccio cosmologico viene meno. Il mondo morale, intelligibile, teleologico, pragmatico, cosmopolitico non avrebbe pertanto alcun tratto cosmologico. Questa diffusa interpretazione non si concilia con le ragioni del primato, cioè con la specificità della nozione di mondo come «insieme dei fenomeni» e come «totalità assoluta dell'insieme delle cose esistenti»<sup>33</sup>. Il mondo come una totalità data non c'è, però c'è come serie fenomenica; e tutto quello che, secondo le leggi dell'esperienza, c'è, c'è stato, ci sarà, è mondano, è un elemento della serie. Non a caso la serie richiama le categorie di relazione, per sé stesse e anche applicate alla quantità (e alla modalità), richiama cioè le determinazioni costitutive dell'esperienza. Sicché non è azzardato asserire che l'accezione cosmologica non sparisce, ma anzi sta, deve stare sul fondo di tutte le altre accezioni di mondo. Perfino le antinomie, il duplicarsi oppositivo di *visioni del mondo*, devono in qualche maniera sempre riaffiorare. Una maniera potrebbe essere proprio la varietà delle accezioni di mondo, il problema della loro compatibilità, alla luce del fatto che il mondo, come idea di totalità, dovrebbe essere sempre *uno*. E infatti, per tradizione secolare, il cosmo evidenzia l'aspetto unitario-organico-universale e l'aspetto fisico-fenomenico del mondo. Kant ha mostrato il conflitto tra questi due piani, ha dissolto il cosmo come ente fisico, ma lo ha mantenuto come corso del mondo, come realtà in divenire, realtà innanzitutto fisica su cui si innestano problematicamente aspetti etici, politici, estetici, religiosi, ossia le altre declinazioni fondamentali dell'accadere.

Si noti, per restare sempre alla prima Critica, che pur non essendoci un cosmo vige un «principio cosmologico [*kosmologischer Grundsatz*] della totalità»<sup>34</sup> secondo cui nella conoscenza si deve procedere come se un tutto ci fosse: non quale somma massima di elementi, visto che nessun confine empirico vale come confine assoluto, ma, per un verso, quale tensione costante all'unificazione, alla scoperta di nessi nascosti, e, per un altro, quale osservanza del progresso regolato delle percezioni dal dato al dabile. La drastica negazione della sussistenza di un cosmo è compensata da un dinamismo complesso di fattori eterogenei, quasi una cosmogonia permanente, dove sul sostrato seriale dell'universo fisico si intersecano e spesso si scontrano altri fattori, altre geometrie.

Ed ecco che per esempio il valore puramente regolativo del principio cosmologico assume tratti più positivi, non di restrizione a certe tendenze unificanti della ragione ma di loro rafforzamento, allorché si passa al mondo morale. Intanto, rileviamo che la morale forma un mondo, certo un mondo intelligibile, ma comunque un mondo. Perché? Una risposta può stare nel fatto che la morale

<sup>32</sup> Ivi, p. 739 (B 523).

<sup>33</sup> Ivi, p. 645 (B 447).

<sup>34</sup> Ivi, p. 755 (B 536).

deve avere un influsso sul mondo sensibile<sup>35</sup>, e per farlo deve postulare un piano di realtà trascendente rispetto al piano attuale dominato dalla necessità naturale. Ma c'è realtà dove c'è un insieme ordinato di cose; perciò la morale va pensata in analogia con le leggi di natura. La sua azione è un regnare, capace di guidare i fili dall'accadere. L'ordine qui non è dato della natura, ma è posto, e segue una propria logica. Per esempio, la speranza dice che qualcosa è perché *deve* accadere, mentre il sapere dice che qualcosa è perché accade<sup>36</sup>. In campo morale il futuro è ora, la serialità non prosegue in un indefinito regresso-progresso ma raggiunge un luogo conclusivo, alla fine oppure oltre il tempo, nell'ora atemporale dove ha origine l'azione libera. La speranza che segue la legge morale dà un'origine e dunque uno scopo convergente alle sue azioni, che per questo sono autonome, non etero-dirette; esse si immettono nella serie temporale senza dileguarvi e senza disperdersi, in quanto diventano un cammino orientato, delineano via via un mondo intelligibile, un corpo mistico di esseri razionali<sup>37</sup>. «Ma tale unità sistematica dei fini in questo mondo delle intelligenze conduce inevitabilmente anche all'unità conforme a scopi di tutte le cose che formano questo grande tutto [*das grosse Ganze*] secondo le leggi universali della natura»<sup>38</sup>.

Il sistema dei fini forma «il grande tutto» che finalmente armonizza gli opposti di necessità e libertà. Siamo al tema cruciale della finalità come termine di passaggio tra sensibilità e ragione, fattore di congiunzione tra fisica, morale, metafisica. Qui, di nuovo, lo statuto dell'idea di mondo è intermedio tra soggetto e Dio, piano empirico e piano metafisico. E se il principio cosmologico del mondo è essenzialmente regressivo, è comunque da esso che si generano altre interpretazioni del mondo, da quella etica a quella cosmopolitica, dove invece prevale la serie progressiva, che non è più solo mera ipotesi, ma proiezione, progetto, costruzione: mondo possibile. Entrambi i momenti sono inclusi nella complessiva analitica del mondo, cioè nella cosmologia. Per esempio, nelle antinomie dinamiche il mondo fisico è compatibile con quello etico-teologico, poiché non si discute la fisionomia materiale del mondo in sé stesso, ma il punto di vista con cui guardiamo alle relazioni tra l'insieme degli elementi dell'esperienza. Il doppio punto di vista qui non è fatalmente antinomico, ma alternativo e riflette una possibilità di scelta dell'uomo rispetto al mondo reale fisico-matematico. La nozione cosmologica di mondo (l'universo come entità, i modelli di universo) sembra insomma il fondamentale schema trascendentale analogico dell'idea di totalità<sup>39</sup>,

<sup>35</sup> Cfr. *ivi*, p. 1137 (B 836).

<sup>36</sup> Cfr. *ivi*, p. 1135 (B 834).

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, p. 1137 (B 836).

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 1147 (B 843).

<sup>39</sup> Le idee trascendentali sono *schemi* di unificazione massima delle conoscenze, «quindi devono valere come fondamento solo in quanto analoghi delle cose reali non come cose reali in se stesse» (*ivi*, p. 965, [B 702]). Rappresentazioni analogiche, manifestazioni indirette di puri concetti, sono anche le metafore. In Kant abbondano le metafore cartografiche, specie quando si tratta di «farsi un'idea» di una situazione complessiva. Qui richiamo quella dell'orizzonte e della sfera. «L'insieme di tutti i possibili oggetti della nostra conoscenza è come una superficie piana, che ha un suo oriz-

che si presta poi ad altre esibizioni indirette: l'intelligibile come mondo, il sistema cosmopolitico, la Terra, la comunità, il Regno dei fini, il fondamento assoluto come Persona. Detto altrimenti, senza la specifica forza dell'idea cosmologica, con le sue diramazioni dialettiche, la sua architettonica inglobante, la sua forza simbolica (il cielo stellato, il sublime, l'infinito, il *corpus mysticum*, la fine di tutte le cose), il termine mondo perderebbe intensità e drammaticità – quella mostrata nelle antinomie – e non si presenterebbe così spesso nei punti nodali del discorso kantiano.

### 5. Osservazioni conclusive su cosmologia e cosmopolitismo

In conclusione, vediamo allora brevemente come la chiave cosmologica potrebbe giovare all'ermeneutica del cosmopolitismo kantiano e alla sua influenza sul dibattito odierno.

Benché legittima, la lettura solo etico-politica del cosmopolitismo finisce con il trascurare le sue “condizioni di pensabilità”<sup>40</sup>: come e a che titolo si può pensare il mondo in chiave etica e politica; ovvero, come e in che misura etica e politica formano un mondo? Mondo etico-politico e altri sensi di mondo in che rapporto stanno? Va detto subito che ricondurre la *Weltfrage* alla lettura teleologica<sup>41</sup> risponde solo in parte a tali quesiti, poiché non ci si sofferma abbastanza sul problema di fondo – cosa è mondo – e non si sfruttano sino in fondo problemi e soluzioni presentati nella critica cosmologica. La lettura teleologica dà per implicito il significato di mondo o dà già per dissolto il suo valore cosmologico. In realtà, molte letture fanno opportuno richiamo allo sfondo cosmico del cosmopolitismo, anche giocando con gli slittamenti e le incertezze della terminologia kantiana<sup>42</sup>. Tale sfondo rinvia a ciò che interessa ciascuno necessariamente,

zonte apparente [...]. Tutte le questioni della nostra ragione si riferiscono a quello che può trovarsi al di là di tale orizzonte o se non altro sulla linea di confine» (ivi, p. 1075 [B 788]). Poi, come se questa immagine fosse troppo sfumata, Kant precisa: «la nostra ragione non è per così dire un piano esteso in maniera indeterminabile, di cui si conoscano i confini solo in generale, ma dev'essere paragonata ad una sfera di cui si possa trovare il raggio a partire dalla curvatura della superficie [...] così che se ne possa stabilire il volume e la delimitazione» (ivi, p. 1079 [B 790]). La geometria sferica ha una lunga tradizione cosmologica, compreso il problema di come interpretare i confini della sfera, simbolo di compiutezza e autosufficienza (totalità).

<sup>40</sup> Cfr. A. Cicatello, *Diritto cosmopolitico e ragione in Kant*, in «Etica & Politica», 1, 2018, pp. 325-339.

<sup>41</sup> Cfr. Düsing, *op. cit.*; G. Cunico, *Unità e concordanza teleologica del mondo in Kant*, in «Con-Textos Kantianos», 2, 2015, pp. 115-127; A. Cicatello, *Antropologia come “general Weltkenntniß”. Kant e la concezione cosmica dell'umano*, in «Con-Textos kantianos», 8, 2018, pp. 377-392.

<sup>42</sup> Cfr. A. Ferrarin, *op. cit.*, pp. 82 sgg. Gli slittamenti riguardano in particolare gli aggettivi *cosmicus*, *kosmologisch*, *kosmopolitisch* e le accezioni di *Weltbegriff*, ora presi in senso più speculativo ora in senso più etico-pragmatico. Esempio è la posizione di Hinske, il quale, dopo aver rilevato che il *cosmicus* di B 867-868 è un *hapax legomenon* in Kant se non in tutto il XVIII secolo, e dopo aver supposto che il *cosmicus* che appare in vari manoscritti delle lezioni di Logica sia dovuto a ripetizioni di un'unica occorrenza, suggerisce di leggerlo come *cosmopoliticus*, in quanto riguardante la destinazione dell'uomo, poco congruente con l'accezione cosmologica (cfr. *Kants Verankerung*

dunque ha un senso esistenziale che si determina poi in comportamenti, credenze, scelte, forme politiche. Lo sfondo è cosmico perché riguarda tutti e ciascuno, riguarda il destino dell'uomo e il teatro di quel destino, la Terra. Il destino riguarda realtà e possibilità, origine, senso e fine di tutte le cose. L'ampiezza di questa prospettiva, la sua radicalità teorica e la sua tensione esistenziale, contrapposta all'approccio scolastico che invece si concentra sulla coerenza logica e la coesione sistematica della filosofia kantiana, sembrano giustificare il ruolo fondamentale del versante cosmologico. Sicché se non si scava dentro questa "cosmicità", o anche semplicemente sulla mondanità che essa presuppone e richiama, la fondazione del cosmopolitismo resta monca. Che ci sia qualcosa che interessa necessariamente ognuno, non implica che interessi tutti e che indichi una strada o un luogo comune. E che in ballo ci sia il mondo, che la posta in gioco sia l'Umanità, resta ancora poco più di un'immagine, un espediente euristico e retorico se ci si ferma all'idea di ragione e alla legge morale. Il discorso cambia se la cosmicità è implicata nella stessa condizione umana, nella sua duplice mondanità fisica e ideale, speculativa e pratica; ovvero, se la cosmicità è un tratto costitutivo del pensiero razionale, che determina, unifica, progetta, sulla base di un'apertura originaria, cioè del darsi di qualcosa entro un orizzonte illimitato. La serie regressiva-progressiva come orizzonte che delimita, oggettiva e al tempo stesso rinvia oltre, al di là della sua linea. Questo "campo cosmico" è ciò che la ragione dischiude come compito teoretico e pratico, come necessità fisica e possibilità eticopolitica. In tal caso, anche la concezione cosmopolitica, pur restando un'idea regolativa, trova un fondamento nella struttura dell'esperienza.

Universalità, pluralismo, ampiezza di veduta, senso comune, comunità, pace, giustizia, insomma il lessico cosmopolitico non solo rinvia alle categorie cosmologico-relazionali di continuità, composizione, interconnessione, parte; ma rinvia altresì a un vissuto originario, qualcosa che risveglia pensieri, sentimenti, comportamenti potenzialmente insiti in chiunque, poiché richiamano elementi che appartengono alla configurazione fondamentale dell'esperienza umana (psichica e fisica), sebbene nelle forme squilibrate che le antinomie hanno esemplificato. Prendere consapevolezza di queste forme, saperne fare uso epistemico, morale, politico, è un'importante sollecitazione kantiana per fondare filosoficamente e per educare la mente al cosmopolitismo<sup>43</sup>. Il cosmopolitismo come pratica della cosmologia, come dottrina su come abitare il mondo, sapendo che la nostra

*der Kritik im Weltbegriff*, in S. Bacin – A. Ferrarin – C. La Rocca – M. Ruffing (eds.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlichen Absicht*, De Gruyter, Berlin-New York 2013, pp. 263-275. Per quanto corretta questa lettura possa essere, colpisce che essa non prenda neanche in considerazione la possibilità di un retroterra "copernicano" che agisce su concetti, formule, immagini di Kant.

<sup>43</sup> Sull'educazione al cosmopolitismo insiste giustamente G. Cavallar (*op. cit.*, pp. 133-146) sia perché si tratta di fare emergere delle disposizioni presenti in tutti, sia perché ciò consente di contemperare le virtù civiche radicate in una determinata comunità (patria) alle virtù cosmopolitiche legate alla comunità universale, sia infine per collegare vari aspetti del cosmopolitismo: etico, politico, giuridico, economico, ma anche culturale ed epistemologico. L'ipotesi – sviluppata in questa sede, in consonanza con letture come quella di Cavallar – è, appunto, che educare a una *Denkungsart* e a una *Gesinnung* cosmopolitica sia possibile solo integrando la disposizione morale con una disposizione cosmologica: sentimenti e idee legati agli elementi naturali, tempi, forme, ritmi, armonie e devastazioni del "corso del mondo".

mondanità non è un cosmo dato, ma apertura indefinita. Apertura indefinita vuol dire sapere guardare il cielo stellato, sapere che c'è qualcosa di più grande e sconosciuto in noi (io, morale, libertà) e fuori di noi (universo, essere, infinito). Ma anche conoscere, patire, governare i limiti, le restrizioni, le cecità, gli egoismi, gli antagonismi con cui viviamo quella apertura, il “varco” della nostra esistenza di individui, sempre collocati entro un luogo determinato, in un punto specifico di una serie condizionata, in un minuscolo angolo di mondo.

Queste considerazioni non entrano ovviamente nel merito del cosmopolitismo in senso proprio, ma evocano un lavoro possibile da fare per collegare cosmologia e cosmopolitismo a partire da Kant. Non è un'operazione consueta ma non è neanche un approccio del tutto isolato, almeno da parte di chi non arretra di fronte all'accostamento di politica e metafisica<sup>44</sup>, se non proprio di cosmologia e politica<sup>45</sup>. È appena il caso di ricordare che, in campo pratico, il mondo assume in Kant le concrete fattezze della Terra, e di una mondanità pragmatica dove la politica ritrova tutto il suo carattere spaziale, di acquisizione, spartizione, controllo di luoghi, risorse, merci, uomini. Il tipico dibattito<sup>46</sup> su come interpretare lo Stato cosmopolitico, se in termini sovranazionali o solo internazionali, come entità a sé o come confederazione, in chiave soprattutto etica o giuridica, è un istruttivo esempio del mondo come oggetto reale della politica e tuttavia oggetto

<sup>44</sup> Katrin Flickschuh, nel suo studio sulla filosofia politica kantiana, intitola un capitolo *The metaphysics of Kant's cosmopolitanism* e si appella all'immagine della Terra perché essa esprime «a metaphysical insight into the human condition» (K. Flickschuh, *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, p. 194). Sebbene la metafisica sia intesa come *framework* operativo e non con tutte le risonanze kantiane, da essa discendono precise conseguenze etiche, legate alla possibilità di una responsabilità collettiva. «Three features in particular are worth emphasising. The first concerns the immediate visual impact of the image of the earth's spherical surface. Everyone is capable of representing to themselves the earth's spherical shape and the world population's spread across it. Even if the details of individual representations differ, the image itself possesses general credibility: its experiential relevance makes it widely accessible. The second feature has to do with Kant's forward-looking and open-ended conception of human history. With its two principal components, the constraints of nature and the claims to freedom, the image of the earth's spherical surface provides a guide to thinking about the prospects for global justice that is not over-determined with regard to particular content. It sets parameters for theoretical exploration without directly prescribing any particular practical solution» (ivi, p. 197). Cfr. anche C. Sciuto, *La terra è rotonda. Kant, Kelsen e la prospettiva cosmopolitica*, Mimesis, Milano 2015.

<sup>45</sup> «Worldhood far from turning into an empirical notion in his political writings, retains its principal metaphysical tenor inherited from his cosmology» (B. Kaldis, *Worldhood. Between Scholasticism and Cosmopolitanism*, in S. Bacin – A. Ferrarin – C. La Rocca – M. Ruffing, *op. cit.*, p. 596). Insieme all'idea di essere assoluto, tratto costitutivo della condizione umana è precisamente che «we can form transcendental ideas about worldhood and be careful to acknowledge them» (p. 597). Sicché anche il «Kant's celebrated *conceptus cosmicus* remains misunderstood if bowdlerized out of context with his rational cosmology» (ivi, p. 600). Il limite di questa tesi tanto condivisibile quanto rara è che la mondanità viene ristretta all'analisi “scolastica”, ossia di verifica logico-trascendentale della categoria di relazione sottostante all'idea di mondo. In altri termini, qui la cosmologia agisce per il suo peso epistemico e non per le altre implicazioni derivanti dalla riflessione su come si fa esperienza del mondo.

<sup>46</sup> Cfr. N. Sanchez Madrid, *Kant's juridical cosmopolitanism faced with some recent global justice theories*, in «Studia Philosophica Kantiana», 2, 2014, pp. 18-31; P. Kleingeld, *Kant's Cosmopolitan Patriotism*, in «Kant-Studien», 94, 2003, pp. 299-316; G. Marini, *Kant e il diritto cosmopolitico*, in «Iride», 9, 1996, pp. 125-140.

autenticamente antinomico, nel senso letterale di conflitto tra leggi antitetiche, tra interessi e condizioni opposte. Anche questo rapporto antinomia-cosmologia-politica non sembra essere considerato abbastanza, a causa del pregiudizio che il cosmo sia quanto di più lontano dal mondo “terra terra” della politica. Peraltro, come proprio la critica cosmologica insegna, non si elimina l’antinomia, la si governa, si fa uso dei limiti e delle possibilità che essa mette in luce.

Intorno a noi non si svolge solo la globalizzazione terrestre ma anche una sorta di globalizzazione celeste, dove lo spazio esterno e i pianeti più vicini sono entrati nella competizione economica, tecnologica, politica, per cercare risorse, confermare teorie, sperimentare macchine, o conquistare semplicemente altro spazio vitale per un’umanità in aumento continuo. Questo fatto di cronaca è meno appariscente di altri temi “mondiali”, che cioè riguardano la Terra, la comunità internazionale, gli individui di ogni nazione: inquinamento, emigrazione, scarsità delle risorse fondamentali, globalizzazione dei rischi... Ma i due eventi sono collegati, e il primo mostra con evidenza il debordamento di confini che problemi, conoscenze e pratiche umane causano. La parola “mondo” nel suo senso terrestre e antropologico non è più sufficiente. Non è mai stato sufficiente, perché il mondo non è solo la Terra, o gli affari umani, anche se proprio dalla Terra e attraverso affari umani tocca capire questa insufficienza.