

Per un cosmopolitismo a venire. Un cammino di pensiero da Kant a Derrida

VALENTINA SURACE¹

Sintesi

La filosofia di Kant e quella di Derrida condividono un tono apocalittico, non perché predicano una catastrofica fine imminente, ma perché sperano nell'avvenire. Il "chiliasmo filosofico" di Kant spera nell'avvento di un "regno di diritto", che è il *telos* occulto della natura e un'idea regolativa della ragione, che ci chiama ad agire *come se* fosse reale. Il "messianico senza messianismo" di Derrida, in quanto è la struttura universale dell'esistenza, esposta al *forse* dell'evento dell'altro, che nessuna teleologia e nessun idealismo può anticipare, spera in un regno di giustizia. Il sistema cosmopolitico kantiano della cittadinanza del mondo è un un'ideale *possibile* da raggiungere per "approssimazione", mentre, la democrazia a-venire a cui pensa Derrida è *impossibile*, non perché utopica, ma perché non potrà mai essere presente; pertanto, occorrerà in ogni situazione "negoziare" con la giustizia. Se Kant limita il diritto cosmopolitico alle *condizioni* di un'ospitalità universale, Derrida pensa un'ospitalità *incondizionata*, almeno nel principio, che, pur incommensurabile rispetto alle leggi, deve ispirarle. Il "progetto filosofico" kantiano torna alla ribalta nell'epoca della globalizzazione, che è sia una *minaccia* di dominio mondiale sia una *chance* di democratizzazione del mondo. Per questo motivo, Derrida, considerandosi un erede dei Lumi, lo decostruisce, in nome di un'altra cosmopolitica.

Parole-chiave: Kant, Derrida, chiliasmo filosofico, messianico senza messianismo, cosmopolitica a-venire.

To Cosmopolitism to-come. A thinking path from Kant to Derrida

Abstract

Kant's and Derrida's philosophy share an apocalyptic tone, not because they preach an imminent end, but because they hope for the future. Kant's 'philosophical chiliasm' hopes for a kingdom of law, which is the occult *telos* of nature and a regulative idea of reason, which push us to act *as if* it were real. Derrida's 'messianic without messianism' is the universal structure of existence, exposed to the *perhaps* of the event, which teleology and idealism cannot anticipate; it hopes for a kingdom of justice. Kant's cosmopolitan system of world

¹ Università degli Studi di Messina. Contatto: valentina.surace@unime.it. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9369-3384>.

citizenship is a *possible* ideal to be implemented for ‘approximation’; Derrida’s democracy to-come is *impossible*, not because it is utopian, but because it can never be present; therefore, it will be necessary in every situation to ‘negotiate’ with justice. Kant limits cosmopolitan law to the *conditions* of a universal hospitality, Derrida thinks of an *unconditional* hospitality, which must inspire laws, while being incommensurable with respect to them. The Kantian ‘philosophical project’ returns to the fore in the age of globalisation, which is both a *threat* of world domination and a *chance* to democratise the world. Hence, Derrida, as an heir of the Enlightenment, deconstructs it, in the name of an-*other* cosmopolitics.

Keywords: Kant, Derrida, philosophical chiasm, messianic without messianism, cosmopolitics to-come.

1. L’avvento del Regno

In *Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia* Derrida mima il titolo dell’opuscolo *D’un tono da signori assunto di recente in filosofia*, in cui Kant denuncia i filosofi del suo tempo che, con voce oracolare, predicono l’imminente fine della filosofia, coprendo la voce della ragione (VAVT, AA 23). Secondo Derrida, la denuncia di Kant è dovuta al fatto che egli “crede all’avvenire [...] aperto e svelato della filosofia” (1984, p. 125), crede, cioè, che la filosofia abbia la sua apocalisse, intesa, nel suo senso originario, non come una catastrofe, ma come uno svelamento (*apokalupsis*). Quale erede dei Lumi,² Derrida, in nome dell’avvenire, pensa un’apocalisse *senza* apocalisse:

Al giorno d’oggi [...] non possiamo e non dobbiamo, è una legge e un destino, rinunciare all’*Aufklärung*, in altre parole a ciò che si impone come il desiderio [...] della critica e della verità, ma di una verità che nello stesso tempo conserva in sé un desiderio apocalittico, [...] come desiderio di chiarezza e di rivelazione, [...] per decostruire lo stesso discorso apocalittico e con esso tutto ciò che specula sulla [...] imminenza della fine (1984, p. 130).

² Mi sono occupata dell’eredità illuminista, kantiana in particolare, della riflessione di Derrida sul diritto internazionale e sulle istituzioni a-venire in Surace (2024b, pp. 121–130).

Per Kant, la storia della specie umana è la realizzazione di un “occulto piano” della natura per attuare una perfetta costituzione politica. Dubitare di questo piano equivarrebbe a ridurre il progetto per la pace perpetua a pura finzione letteraria, a “romanzo” (IaG, AA 08: 136); esso deve servire, invece, a “rappresentarci almeno nell’insieme come un *sistema* quello che altrimenti ci apparirebbe come un informe *aggregato* di azioni umane” (IaG, AA 08: 137). Se è vero, infatti, che l’uomo è “un legno storto” (IaG, AA 08: 130), da cui non può originarsi nulla di interamente dritto, è altrettanto vero che l’uomo è “un animale che [...] procede verso la propria destinazione nell’ambito del genere” (Refl, AA 14–19: 373, n. 1468). Da uno sguardo macrostorico emerge, infatti, un lento progredire dell’umanità verso il meglio, che può essere interrotto, ma mai arrestato (MAM, AA 08: 211). Ammettere questo disegno naturale volto ad instaurare un ordinamento cosmopolitico, significa ammettere che “la filosofia può anche avere il suo *millenarismo*” (IaG, AA 08: 134), come la religione.³ Il chiliasmo teologico, che “aspetta il miglioramento morale perfetto di tutto il genere umano” (RGV, AA 06: 89),⁴ spera nella fondazione del regno di Dio sulla terra, un “*regno della virtù*” (RGV, AA 06: 134), uno “*Stato etico*” (RGV, AA 06: 134), una “*società morale*” (RGV, AA 06: 134). Tuttavia, quest’idea sublime “si rimpicciolisce di molto tra le mani dell’uomo” (RGV, AA 06: 138), per cui il chiliasmo filosofico “spera in uno stato di pace perpetua, fondata su una lega delle nazioni come repubblica mondiale” (RGV, AA 06: 89),⁵ spera, cioè, in un *regno del diritto*. Per Kant, “la *pace perpetua*, [...] non è un’idea vuota, bensì un compito” (ZeF, AA 08: 336),⁶ un’idea regolativa della ragione, *necessaria e possibile* da realizzare per progressiva approssimazione; cosicché, non si tratta “di sapere se la pace perpetua sia una cosa reale o un non-senso [...]”; ma dobbiamo agire *come se [als ob]* fosse una cosa reale” (MS, AA 06: 194).

Kant compie un gesto secolarizzante, definendo la religione cristiana nei limiti della ragione la sola religione morale, poiché nessun’altra “impone

³ Per un approfondimento di questi temi, si rimanda a Valentini (2012, pp. 101–124) e Cunico (2001).

⁴ La religione cristiana nei limiti della sola ragione è indissociabile dalla morale: “il cristianesimo cerca di suscitare l’amore per il compito dell’osservanza del proprio dovere in generale” (SF, AA 07: 291).

⁵ Per i rapporti tra la teoria politica di Kant e la sua concezione della storia universale, si rimanda a Chiodi (1967, pp. 263–287), Dupré (1998, pp. 813–828) e Kater (1999).

⁶ Per una ricostruzione del contesto storico-politico di *Zum ewigen Frieden*, si vedano soprattutto Höffe (1995) e Cavallar (1992).

ai propri credenti, ai fedeli di agire bene indipendentemente dalla speranza di salvezza o dalla ricompensa” (Derrida et al., 1998, p. 25), di agire bene *come se* Dio non esistesse. Derrida si spinge oltre, parlando di una “messianicità *senza* Messia”,⁷ emancipata non solo da ogni religione, ma dalla secolarizzazione stessa, che resta un “doppione della religione” (Derrida et al., 1998, pp. 27–28). Il “messianico senza messianismo” è la struttura universale dell’esistenza, esposta “all’arrivo imprevedibile – cioè ‘forse (*peut-être*)’ – dell’arrivante, dell’evento, senza anticipazione, senza programma, senza calcolabilità” (Derrida, 2002a, pp. 162–163). La temporalità costitutiva dell’esperienza è un’“attesa *senza* orizzonte d’attesa”, poiché l’*effetto di orizzonte* di ogni anticipazione neutralizza l’avvenire (Derrida e Stiegler, 1997, p. 117), un’attesa paradossale che non sa *cosa* o *chi* viene e non sa neanche *se* viene: “‘*peut-être*’ che *egli* verrà, ‘*peut-être*’ che *ciò* accadrà, ma non c’è *sapere* o un’*anticipazione* possibile di quanto succederà, ed evidentemente v’è bisogno di un siffatto ‘*peut-être*’ perché si abbia qualcosa come l’*avvenire*” (Derrida et al., 1998, p. 28). Parlando di un’esperienza “quasi-trascendentale”, che è “*a priori* esposta [...] a ciò che sarà determinato solamente *a posteriori* dall’evento” (Derrida e Stiegler, 1997, p. 14), Derrida collega l’*als ob* kantiano a un pensiero del *forse*, l’avverbio che Nietzsche (1972, p. 8) associa ai filosofi dell’avvenire:

non c’è avvenire, né rapporto con la venuta dell’evento senza esperienza del forse. Quel che ha luogo non deve annunciarsi come possibile o necessario, altrimenti la sua irruzione di evento è neutralizzata in anticipo. L’evento appartiene a un *forse* che si accorda non al possibile ma all’impossibile (Derrida, 2002b, p. 61).

Il ‘come se’ derridiano riferito all’evento “non è più semplicemente filosofico” (Derrida, 2002b, p. 62, nota 39), perché non pre-condiziona qualcosa, anzi prescinde da ogni sapere/potere.⁸ Il *peut-être* dell’evento si accorda non ad un’idea a cui è possibile approssimarsi, ma all’impossibile,

⁷ Sul “messianico senza messianismo” e sull’“evento” si veda Resta (2003), Di Martino (2009) e Geraci (2010).

⁸ Come nota Ferrario, Derrida accetta *sub condicione* l’istanza critica dei ‘come se’ kantiani, cercando di “dissociare la struttura dell’*als ob*” da quell’“in vista di” che ne evidenzia il carattere performativo, regolativo e teleologico. [...] La ‘posta in gioco’ è la ‘decostruzione’ di una concettualità radicata nelle parabole dell’‘io posso’, dell’‘ipseità’, del ‘proprio’ dell’uomo – ma anche del potere e della sovranità” (2014, p. 306). Per un ulteriore raffronto tra l’*als ob* kantiano e il *peut-être* derridiano, si rimanda a Weslaty (2003, pp. 18–48).

di conseguenza “l’evento non ha a che vedere con la storia, se si intende la storia come processo teleologico” (Derrida, 2002c, p. 309), per questo è inconcepibile per la ragione kantiana del *telos* occulto della natura e dell’idealità. Tuttavia, l’impossibile non è irreali, al contrario, avanza “*in nome del reale*” (Derrida, 2002c, p. 315), inteso non come attributo dell’essente-presente, ma come venuta dell’altro. Derrida pensa a un messianismo desolante, “ma senza questa desolazione, se proprio si potesse contare su quel che viene, la speranza non sarebbe che il calcolo di un programma” (2009, p. 211). L’essere priva di orizzonte carica l’attesa messianica di desiderio e angoscia, comportando sempre il rischio che la promessa si trasformi in minaccia, ma non ne fa un’attesa astratta, anzi essa è tutto fuorché utopica, in quanto esprime l’urgenza più concreta di affermare la giustizia. Se il chiliasmo kantiano attende un regno di diritto, il “messianico senza Messia” è l’apertura all’avvenire o alla venuta dell’altro come avvento della giustizia: “solo questa giustizia [...] permette di sperare, al di là dei messianismi, in una cultura universalizzabile delle singolarità” (Derrida, 1995, p. 20). Pertanto, “se c’è un imperativo categorico è quello di fare tutto il possibile affinché l’avvenire resti aperto” (Derrida, 1997, p. 100) alla venuta dell’altro. Ora, “il modo in cui questa messianicità incondizionata *debba* in seguito negoziare le sue condizioni in questa o quella situazione pratica, è il luogo dell’analisi e della valutazione, dunque della responsabilità” (Derrida, 2008, p. 280). C’è uno scarto, forse infinito, fra il concetto kantiano di “approssimazione” e quello derridiano di “negoiazione”, perché nel primo caso si tratta di tendere a un’ideale di perfezione possibile, per quanto irraggiungibile, nell’altro di venire a patti, ogni volta, con l’impossibile, che è impresentabile.

2. Ai limiti del cosmopolitismo

Il messianico senza messianismo nomina la venuta di colui che arriva laddove non lo si attende, e “chi arriva non è necessariamente, in quanto colui che arriva e dunque in quanto richiedente ospitalità, un cittadino o un soggetto politico. È dunque ai limiti del cosmopolitismo che si pone la questione dell’evento” (Derrida, 2004b, p. 142).

Per Kant, il progresso del genere umano presuppone che gli uomini, per sviluppare al massimo grado le loro disposizioni naturali, siano abbastanza saggi da costituire “un tutto *cosmopolitico*, cioè un sistema di

tutti gli stati” (KU, AA 05: 406).⁹ Progredire dal peggio al meglio dipende dall’“organizzazione dei cittadini del mondo in un sistema e per forza in un sistema che sia cosmopoliticamente collegato” (Anth, AA 07: 228). A questo proposito, Kant contrappone il “figlio della terra” (*Erdensohn*), che è interessato ai propri affari e al proprio benessere e, perciò, si occupa esclusivamente dei suoi più immediati doveri, al “cittadino del mondo” (*Weltbürger*), che ha a cuore l’umanità e il mondo intero e, perciò, non vive da straniero o da spettatore (*Weltbeschauer*), ma da abitante, sforzandosi di dare un contributo al progresso del genere umano, all’unificazione mondiale (Refl, AA 14–19: 517, n. 1170).¹⁰ I cittadini del mondo sentono di essere destinati dalla natura a costituire una coalizione, sempre sotto la minaccia di sciogliersi, che vada progressivamente verso “una società cosmopolitica (*cosmopolitismus*): la quale, come idea in sé irraggiungibile, non è un principio costitutivo [...], ma solo un principio regolativo dell’assiduo procedere verso di essa, come destino del genere umano” (Anth, AA 07: 226–227).

Derrida riconosce nel concetto cosmopolitico kantiano di “cittadino del mondo”, che è tuttora vigente, l’idea di ascendenza cristiana di un mondo comune: “solo il cristianesimo ha un concetto di universalità elaborato in forma tale da dominare in realtà sia la filosofia sia il diritto internazionale” (2006, p. 43). Il concetto giudeo-cristiano-islamico (ma a predominanza cristiana) e romano di *mundus* è carico di una vocazione universalistica, conferitagli sia da Paolo, l’apostolo delle genti, influenzato dal cosmopolitismo stoico, che, in nome di una missione ecumenica, apre le frontiere del Libro dall’esiguo spazio di Israele e della sua orgogliosa elezione “fino all’estremità della terra” (*Atti* 1,8), sia dallo spirito imperiale della *civitas* romana, l’*Urbs* destinata a divenire *Orbis*, in quanto prodotto della concordia sotto medesime leggi di persone diverse per etnia e religione. Tuttavia, quest’universalismo ha effetti omo-egemonizzanti (Derrida, 2004a), in quanto corrisponde al concetto di uguaglianza dei figli davanti al Padre, al concetto di fratellanza di uomini, simili, prossimi, che è

⁹ Per l’analisi del cosmopolitismo kantiano, si rimanda almeno a Marini (2007), Mori (2008), Perni (2012) e Kleingeld (1997, pp. 333–348).

¹⁰ Come spiega Arendt, “al centro della filosofia morale kantiana sta l’individuo; al centro della sua filosofia della storia (o meglio, della natura) il progresso incessante del genere umano o dell’umanità. (Dunque: storia in una prospettiva universale). Il punto universale di osservazione è occupato dallo spettatore che è un ‘cittadino del mondo’ o, meglio, uno ‘spettatore del mondo’. È lui che ha un’idea del tutto e stabilisce se in un evento singolo, particolare, si dà progresso” (2005, pp. 87–88).

sotto molti aspetti problematico, “prima di tutto perché è radicato nella famiglia, nella genealogia, nell’autoctonia; poi perché è il concetto di fraternità, non di sorellanza, e dunque contrassegna l’egemonia maschile” (Derrida, 2004b, p. 85).¹¹ Non a caso Kant paragona l’ideale regolatore positivo di una comunità etica a una società familiare (*Hausgenossenschaft*), che è

governata da un Padre morale comune invisibile, ma rappresentato dal suo santissimo Figlio, che, conoscendone i voleri ed essendo insieme unito dai legami del sangue con tutti i membri di tale famiglia, rende loro noti più chiaramente tali voleri, di modo che essi onorano in lui il Padre e si uniscono tutti di cuore in un’unione spontanea, generale e durevole (EAD, AA 08: 227).

Peraltro, l’idea kantiana di *mondo* “è la seconda idea regolatrice, situata tra le altre due idee che restano due forme di sovranità [...]: tra l’ipseità dell’io stesso (*ich selbst*), in quanto anima o natura pensante, e l’ipseità di Dio” (Derrida, 2003b, p. 129). Come se ci fosse *un* mondo, Kant postula il “diritto comune al possesso della superficie della terra” (ZeF, AA 08: 301–302). Tuttavia, il sostantivo ‘mondo’, nota Derrida, è una parola priva di senso o il cui senso è solo una costruzione terminologica artefatta, volta

a proteggerci contro l’angoscia infantile ma infinita del fatto che *non c’è il mondo*, che nulla è meno certo del mondo stesso, che forse non c’è più e sicuramente non c’è mai stato mondo come totalità, mondo abitabile e co-abitabile, e che la disseminazione radicale, cioè l’assenza di mondo comune, la solitudine irrimediabile e senza salvezza del vivente dipende innanzitutto dall’assenza senza rimedio di tutto il mondo, cioè di ogni senso comune della parola “mondo”, di qualsiasi senso comune (2010b, pp. 339–340).¹²

¹¹ A differenza di Derrida, Levinas, pur consapevole del carattere intrinsecamente polemico del rapporto tra fratelli, di cui è archetipo quello di Caino e Abele, sostiene la necessità di una fraternità coesenziale all’umanità dell’uomo, pre-originaria, rispetto a quella dei “fratelli nemici” – per usare un’espressione schmittiana –, che si traduce non nell’uccidere, ma nel custodire l’altro. Per un approfondimento del tentativo levinassiano di pensare altrimenti la fraternità, si rimanda a Fulco (2013, pp. 112–124).

¹² Sul concetto di mondo come “mondo comune”, “esperienza collettiva”, “totalità obiettiva”, “struttura globale d’appartenenza”, si rimanda a Clavier (2000).

La “comunanza del mondo” non è data in natura, ma è sempre costruita, è un contratto con cui ci assicuriamo la sopravvivenza, che ha come clausola il dissimulare che “tra il mio mondo e tutti gli altri mondi ci sono innanzitutto lo spazio e il tempo di una differenza infinita” (Derrida, 2010b, p. 32).¹³ La *com-unità* è una “fusione identificatoria” (Derrida, 2005c, p. 140), ovvero la costituzione di un ‘noi’ autoreferenziale, di un’identità, sia essa nazionale, europea o mondiale, che cancella le differenze;¹⁴ il “comune” si traduce nel “come-uno” (Derrida, 1997, p. 23), ovvero nella neutralizzazione dell’alterità, nella riduzione dell’altro allo stesso. Il ‘cosmopolitismo *senza* mondo’ di Derrida contesta la naturalità fraterna del mondo comune, che fonda il progetto cosmopolitico kantiano, e, in nome di una politica di responsabilità planetaria, libera dallo schema dell’inclusione/esclusione, perché non più legata al *tópos* e alla cittadinanza dello Stato-nazione, si fa carico di quella pluri-mondità, che sono i singoli nella loro alterità.

3. Il principio d’ospitalità

L’evento dell’altro, che giunge in qualunque momento alla nostra soglia e “giunge a intaccare l’esperienza stessa della soglia” (Derrida, 1999a, p. 30), che separa due luoghi identificabili, il proprio e l’estraneo, è una questione centrale per il cosmopolitismo. Per questo motivo, Kant, nel terzo articolo definitivo, per la pace perpetua dispone che “il diritto cosmopolitico dev’essere limitato alle condizioni di una universale ospitalità” (ZeF, AA 08: 301). Kant precisa che

non si tratta di filantropia, ma di *diritto*, e quindi *ospitalità* [*Hospitalität, Wirtbarkeit*] significa il diritto di uno straniero che arriva sul territorio di un altro Stato di non essere da questo trattato ostilmente. Può essere allontanato, se ciò può farsi senza suo danno, ma, fino a che dal canto suo si comporta pacificamente, non

¹³ Secondo Szendy, contestando la pre-esistenza del mondo, di un “noi”, sull’indirizzo di un io a un tu, che vengono proiettati, invece, su scala planetaria, destinati ad un’erranza planetaria (*planetes* significa errante), “ciò che il *cosmopolitismo acosmico* di Derrida ci impegna a pensare è che il non-mondo della destinerranza planetaria o planetarizzante non è solo il punto di Archimede a partire dal quale si esercita il dominio sulla Terra. Non è solo il luogo in cui, per Heidegger, la tecnica moderna fa crescere il deserto e la potenza. È anche, indissociabilmente, il luogo in cui l’altro, a ogni passo e a ogni istante, si riserva, si mantiene come tutt’altro” (2014, p. 341).

¹⁴ Mette a confronto il cosmopolitismo come immagine invertita dell’internazionalismo, ovvero come rivendicazione di una nazionalità, e il cosmopolitismo dell’“appartenenza alla non-appartenenza” (Robbins, 1994).

si deve agire ostilmente contro di lui. Non si tratta di un *diritto di ospitalità*, cui si può fare appello (a ciò si richiederebbe un benevolo accordo particolare, col quale si accoglie per un certo tempo un estraneo in casa come coabitante), ma di un *diritto di visita* [*Besuchrecht*], spettante a tutti gli uomini [...] in virtù del diritto comune al possesso della superficie della terra, sulla quale, essendo sferica, gli uomini non possono disperdersi isolandosi all'infinito, ma devono da ultimo rassegnarsi a incontrarsi e a coesistere. Nessuno in origine ha maggior diritto di un altro ad una porzione determinata della terra (ZeF, AA 08: 301–302).

Secondo Derrida, se Kant precisa che questo luogo comune si estende alla superficie della terra “è forse per non sottrarvi nessun punto del mondo [...]; ma è soprattutto per escluderne ciò che si *eleva, si edifica, si erige al di sopra* del suolo: habitat, cultura, istituzione, stato, etc” (2005a, p. 34). Con questa precisazione Kant può negare l'ospitalità come *diritto di residenza* (*Gastrecht*) e limitarla al *diritto di visita* (*Besuchrecht*), assegnandole delle condizioni che la fanno dipendere dalla sovranità statale e dall'essere cittadini di uno Stato (Derrida e Roudinesco, 2004, p. 138). Così facendo Kant distrugge alla radice la possibilità stessa di quanto statuisce, “e ciò dipende dall'iscrizione all'interno del diritto di quel principio d'ospitalità la cui idea infinita dovrebbe resistere al diritto stesso” (Derrida e Dufourmantelle, 2000, pp. 79–80).¹⁵ Kant non vuole la pace né come il “cimitero”, fatale risultato della politica degli Stati in eterna guerra tra loro, né come il “dolce sogno” dei filosofi pacifisti, fondato su principi morali ineffettuali, ma “la cosmopolitica ch'egli propone in risposta a questa terribile alternativa, è un insieme di regole e contratti, una condizionalità tra Stati che limita, sulla base di un diritto naturale reinterpretato all'interno di un orizzonte cristiano, l'ospitalità stessa ch'essa garantisce” (Derrida, 2011a, p. 169).

È un titolo di merito che Kant si ponga sul terreno del *diritto*, che presuppone la cogenza della legge – la cui necessità Derrida non nega –, ma, in quest'ambito, obbediente alla logica della sovranità territoriale degli Stati-nazione, è costretto a negare, ciò che la sua cosmopolitica sembra ammettere come presupposto: il principio d'ospitalità. Derrida pensa, invece, a una ospitalità, almeno nel *principio*, senza condizioni: “l'ospitalità

¹⁵ Analizzano questi aspetti Mattucci (2006) e Berns (2004, pp. 232–238). Mette ben in evidenza la differenza tra il diritto di “entrare” e quello di “emigrare”, “risiedere” in maniera sedentaria, nonché sul diritto a essere straniero come un diritto universale dell'uomo o come un diritto statale del cittadino Chauvier (1996).

[...] incondizionata [...] è aperta a chiunque non è atteso né invitato, a chiunque giunge in quanto *visitatore* assolutamente straniero, come un *nuovo* arrivo non identificabile ed imprevedibile, totalmente altro. Chiamiamo questa ospitalità di *visita* e non di *invito*” (2003c, p. 138; Derrida e Roudinesco, 2004, p. 88).¹⁶ La *logica dell’invito* economicizza e giuridicizza l’ospitalità, perché si traduce nel ‘ricevere nei limiti del possibile’, limiti stabiliti da chi permette l’ingresso, mentre l’*illogica logica della visita* indica la pura ospitalità, che dice *sì* all’altro inatteso e imprevedibile, che viene senza essere invitato e senza farsi nemmeno annunciare (Derrida, 2002c, pp. 296–297, nota). Se il *diritto* all’ospitalità, codificato dalle leggi, è costretto a porre inevitabilmente *condizioni*, esigendo dallo straniero che declini la propria identità e se ne faccia garante, per poi proporgli un “accordo particolare”, che impone degli obblighi, La legge dell’ospitalità *assoluta* esige che io offra la mia dimora “all’altro assoluto, sconosciuto, anonimo, e che gli dia luogo, che lo lasci venire, che lo lasci arrivare e aver luogo nel luogo che gli offro, senza chiedergli né reciprocità (l’entrata in un patto) e neppure il suo nome” (Derrida e Dufourmantelle, 2000, p. 53).¹⁷ L’intento di Derrida non è teorizzare un’ospitalità senza limiti, ma rimarcare quell’antinomia che Kant risolve rapidamente con la restrizione dell’ospitalità al solo diritto di visita, cancellando così lo stesso presupposto cosmopolitico dal quale aveva preso le mosse, e cioè che “nessuno in origine ha maggior diritto di un altro ad una porzione determinata della terra” (ZeF, AA 08: 301–302).

Se, dal punto di vista *morale*, Kant considera l’ospitalità una “virtù di società”, rientrando nel “circolo dei sentimenti cosmopolitici” (MS, AA 06: 351), che è un *dovere* immettere nei rapporti sociali, in quanto mezzi che conducono alla “felicità del mondo”, dal punto di vista del *diritto* cosmopolitico la limita drasticamente al solo diritto di visita. Ciò mostra come Kant non solo separi nettamente i due ambiti, ma continui anche ad anteporre la logica territoriale della sovranità degli Stati rispetto al diritto cosmopolitico. L’ospitalità incondizionata, invece, secondo Derrida, pur

¹⁶ Per un confronto tra Kant e Derrida a proposito di diritto e ospitalità di visita, si rimanda a Taraborrelli (2004, p. 141 e sgg.).

¹⁷ Come nota Resta, qui sta l’aporia inestricabile che attraversa l’ospitalità, “perché se chiedere all’altro di identificarsi, presuppone già una mia identità costituita e lo rende immediatamente anche un soggetto assoggettato al mio diritto, d’altra parte come accoglierlo senza neppure chiamarlo per nome, come ospitarlo nella sua irriducibile singolarità, senza neppure potergli chiedere ‘come ti chiami?’” (2003, p. 49).

assomigliando “a una morale dell’ospitalità va ben al di là di una morale, e soprattutto di un diritto e di una politica” (Derrida e Stiegler, 1997, p. 13), è “una legge senza imperativo, senza ordine e senza dovere” (Derrida e Dufourmantelle, 2000, p. 87; KpV, AA 05: 183), perché se si dà ospitalità “*conformemente* al dovere” (legalità) o “*per* dovere” (moralità), l’altro resta sempre “un estraneo in casa come coabitante”, mentre l’ospitalità *assoluta*, offerta all’arrivante, a chi viene, è offerta al di là dell’economia, del debito, di una responsabilità “debitoria [*Shuldigkeit*]” (KpV, AA 05: 197). Questo è il messianico: “l’altro può venire, può non venire, non posso programmarlo, ma lascio un posto perché possa venire se viene. È l’etica dell’ospitalità” (Derrida, 1997, p. 100), che eccede ogni ragione pratica, anche se quest’espressione è tautologica, poiché nella misura in cui tocca l’*ethos* (la dimora), “*l’etica è l’ospitalità*” (Derrida, 2005a p. 27).

L’arrivo dell’arrivante eccede ogni ‘io devo’ così come ogni ‘io posso’,¹⁸ nel senso che l’esposizione all’evento come impossibile non può divenire un compito, ma “ciò che può *forse*, divenire un compito [...] è una rivoluzione, che come tutte le rivoluzioni verrà a patti con l’impossibile, negozierà il non negoziabile rimasto non negoziabile, farà i conti con l’incondizionale” (Derrida, 2013, p. 67). La legge anomica dell’ospitalità incondizionata, pur essendo incommensurabile rispetto a tutte le leggi *condizionate e condizionanti* dell’ospitalità, è tuttavia indissociabile da esse, le esige, nel senso che esige una negoziazione tra il diritto e la giustizia, tra il calcolabile e l’incalcolabile, tra il possibile e l’impossibile, perché tutto ciò che è incondizionato rischia di non esser nulla, di rimanere astratto, utopico, illusorio, se non accetta di misurarsi con quelle condizioni che lo traducono in atti politici e giuridici (Derrida e Dufourmantelle, 2000, p. 85). L’insanabile antinomia tra *La* legge e *le* leggi dell’ospitalità, sulla quale Kant sorvola, è quella tra l’esigenza infinita di giustizia e la finitezza del diritto,¹⁹ tra la necessità della giustizia di tradursi in diritto, pur rimanendo smisurata rispetto ad esso, e quella del diritto di lasciarsi ispirare dalla giustizia, pur mancandola sempre (Derrida, 2003a, pp. 49–85). Se tra *La* legge e *le* leggi dell’ospitalità c’è eterogeneità radicale e allo stesso tempo indissociabilità, occorre chiedersi come dar luogo a una politica che comporti “una storia, delle evoluzioni, delle rivoluzioni effettive, dei

¹⁸ Sull’evento come impossibile in quanto ‘non potere’, si rinvia all’accurata analisi di Resta (2016).

¹⁹ Ho approfondito l’insanabile antinomia tra diritto e giustizia nel pensiero di Derrida in Surace (2024a, pp. 45–58).

progressi, insomma una perfettibilità?” (Derrida e Dufourmantelle, 2000, p. 127). L’ospitalità incondizionata è in quanto tale impresentabile, destinata, cioè, a non potersi mai realizzare; tuttavia, “una politica che non mantenga un riferimento a questo principio di ospitalità incondizionata è una politica che perde il suo riferimento alla giustizia” (Derrida e Stiegler, 1997, p. 18). Bisogna assumere fino in fondo l’aporeticità di questa figura dell’incondizionato impossibile che è l’ospitalità, così come i rischi inevitabili legati della sua necessaria iscrizione in regole:

Il compito politico resta allora di trovare il migliore compromesso [*transaction*] ‘legislativo’, le migliori condizioni ‘giuridiche’ per far sì che, in una data situazione, l’etica dell’ospitalità non sia violata nel suo principio – e sia rispettata il meglio possibile. Per questo bisogna cambiare leggi, abitudini, fantasmi, tutta una ‘cultura’ (Derrida, 2001, p. 140).

Certamente, la responsabilità dell’apertura all’altro non consiste nell’applicare una regola calcolabile (Derrida, 2003a, p. 77), che detta *legge*; anzi, l’istante decisorio della responsabilità, l’istante della decisione *giusta* è kierkegaardianamente una “follia” (Derrida, 2003a, p. 81), si affranca, cioè, dal sapere in anticipo cosa fare e affronta la prova dell’indecidibile (Derrida, 2005b, pp. 87–88). La responsabilità per l’altro è ciò che Kant chiama rispetto per la sua *dignità* di fine in sé, dotato di un valore intrinseco assoluto, nozione questa che mostra come il razionale non sia limitato al calcolabile e annuncia un’incalcolabilità razionale come tale (Derrida, 2003b, pp. 190–191).

4. L’avvenire dell’internazionalità

In base al secondo articolo definitivo per la pace perpetua “*il diritto internazionale deve fondarsi sopra una federazione di liberi Stati*” (ZeF, AA 08: 297). Gli Stati “potrebbero esser considerati come singoli individui che, vivendo nello stato di natura [...], si recano ingiustizia” (ZeF, AA 08: 297), e che, per la loro sicurezza, dovrebbero costituire un ordinamento internazionale analogo a quello civile, “che sarebbe una *federazione di popoli* [*Völkerbund*], ma non dovrebbe però essere uno Stato di popoli

[*Völkerstaat*]” (ZeF, AA 08: 297).²⁰ Kant assimila gli Stati agli individui, riconoscendone anche la qualifica di “persona morale” (MS, AA 06: 179), nondimeno marca la differenza tra i rapporti interstatali e quelli interindividuali, che rende imperfetta la *domestic analogy*. Gli Stati, infatti, come gli individui, hanno il *dovere* di istituire tra loro rapporti giuridici, ma gli individui che escono dallo stato di natura devono costituire uno Stato, mentre gli Stati dovrebbero costituire una *federazione* e non un *Völkerstaat*, che potrebbe divenire una “monarchia universale”, uno “Stato mostruoso” (RGV, AA 06: 89, nota), capace di esercitare un “orribile dispotismo” (TP, AA 08: 278). Gli Stati, dunque, in luogo dell’“idea positiva di una *repubblica universale*” [“positive Idee einer *Weltrepublik*”], dovrebbero fare ricorso “al surrogato *negativo* di una *lega permanente*” [“*negatives* Surrogat eines *Bundes*”] (ZeF, AA 08: 301),²¹ intesa come “una specie di riunione volontaria e in ogni tempo revocabile” (MS, AA 06: 188), senza un potere sovrano centrale (MS, AA 06: 180). Se Kant ha senza dubbio il merito di intravedere sia il dovere degli Stati di costituire un tutto cosmopolitico, sia il pericolo insito nella creazione di un solo Stato mondiale, nondimeno, fa prevalere, sull’esigenza puramente razionale di realizzare una *Weltrepublik*, l’esigenza politico-pragmatica di non intaccare il principio di sovranità nazionale (Derrida, 2003b, p. 201).

Derrida pensa un’altra forma di ‘internazionalità’, un’alleanza universale, che vada al di là del vecchio ideale cosmopolitico di cittadinanza del mondo (stoico, paolino, kantiano), il cui presupposto rimane la sovranità *territoriale* degli Stati-nazione. Derrida pensa a una democrazia, che non è un modo di governo tra gli altri: “c’è, per così dire, una promessa dell’idea di democrazia rispetto alla quale tutte le determinazioni che le sono state date a partire dall’età dei Lumi, delle rivoluzioni americana e francese, nei differenti tipi di democrazia, sono inadeguate” (2011b, p. 83).²² Questa promessa dell’idea di democrazia fa sì che essa resti sempre a-venire, che

²⁰ Alcuni interpreti conciliano le alternative del *Völkerstaat* e del *Völkerbund*, asserendo che lo Stato di popoli, in quanto esigenza della ragione, è la soluzione definitiva per Kant, mentre la federazione è solo provvisoria, come ad es. Cavallar (1999), Kleingeld (2006) e Wight (1991). Altri evidenziano, invece, il maturare in Kant di una diffidenza di ciò che in *thesi* appariva giusto, ma in *ipotesi* è non solo irrealizzabile, ma anche non auspicabile, come Marini (2007, pp. 246–271) e Mori (2008, p. 103 e sgg.). Insistere sui dubbi di Kant nei riguardi dello Stato mondiale, proponendo un costituzionalismo cosmopolitico senza centralizzazione (Habermas, 1998, 1999, 2005).

²¹ Per l’idea kantiana di repubblica, cfr. quantomeno Duso (2012), Chiodi et al. (2001) e Portinaro (1996, pp. 94–103).

²² Sull’idea derridiana di democrazia a-venire cfr. quantomeno Mallet (2004).

non si presenti mai nella forma dell'essente presente, non perché venga continuamente differita, ma perché manca sempre a se stessa. In quanto capace di autocriticarsi, essa accoglie in sé una forma di autoimmunità,²³ una forza auto-decostruttrice, non, però, in nome di una perfettibilità indefinita, di un'idea regolatrice, che, in quanto tale, è collocata “nell'ordine del *possibile*, un possibile ideale e rinviato all'infinito”, che dipenderebbe “da ciò che qualcuno, un certo io posso, ha il potere di conseguire” (Derrida, 2003b, p. 127). L'avvenire a cui pensa Kant, infatti, che è il costante progresso del genere umano mediante la realizzazione di un sistema cosmopolitico, “è *possibile*: poiché è un dovere dell'uomo agire in questo senso” (FbM, AA 23: 233). L'*à venir* derridiano, invece, è *impossibile*, non perché è una chimera (Derrida, 2003b, p. 116), ma perché la democrazia a-venire è impresentabile, a causa dell'aporeticità indissolubile tra l'incondizionato e il condizionato che la struttura.²⁴ Inoltre, un'idea regolatrice consiste nel rivolgere l'intelletto ad un certo scopo, che, “pur essendo soltanto un'idea (*focus imaginarius*), cioè [...] al di fuori dell'esperienza possibile, dal quale quindi i concetti dell'intelletto non possono in realtà provenire, serve tuttavia a procurare la più grande unità e la più grande estensione a tali concetti” (KrV, A/B: 659). La democrazia a-venire non è un concetto, neanche il concetto più esteso che si possa concepire, ma è “è l'esperienza politica dell'impossibile, l'esperienza politica dell'apertura all'altro come possibilità dell'impossibile” (Derrida, 2011b, p. 116), e come tale non è prevedibile né assoggettabile alle regole dell'intelletto, neppure alle più ‘immaginarie’.

Il compito impossibile di una politica mondiale che voglia mantenere un riferimento alla giustizia, sarà, dunque, costituire una Nuova Internazionale, che ospiti in sé la promessa incalcolabile, ma non per questo irrazionale, della democrazia a-venire. Questa Nuova Internazionale – che conserva il nome di quelle comuniste per ricordare qualcosa dello spirito di rivoluzione e di giustizia che univa oltre le frontiere nazionali – è “un legame di affinità, di sofferenza e di speranza” (Derrida, 2009, p. 111),²⁵ che

²³ Ho approfondito il concetto derridiano di immunità, anche nel confronto con l'accezione conferitagli da Esposito in Surace (2025, pp. 181–196).

²⁴ Un' aporia fondamentale che struttura la democrazia è quella del *demos*, che “*da una parte* è la singolarità incalcolabile del chiunque, [...] al di là di ogni cittadinanza e di ogni ‘Stato’, addirittura di ogni ‘popolo’ [...]”; ma *d'altra parte*, rappresenta l'universalità del calcolo razionale, dell'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge” (Derrida, 2003c, p. 129).

²⁵ Di recente un gruppo di studiosi europei si sono impegnati nell'elaborazione di “un progetto realistico, per quanto utopico” (Beck, 2000, p. 14) di “democratizzazione della comunità

ricongiunge *senza* comunità, *senza* organizzazione, *senza* partito, *senza* nazione, *senza* Stato, *senza* patria, *senza* cittadinanza, *senza* classe, tutti coloro che soffrono a causa delle piaghe che affliggono il mondo e sperano nell'a-venire.

5. Per la pace globale

La *Globale Zeit* porta alla ribalta il “progetto filosofico” kantiano di un ordine cosmopolitico; del resto, Kant aveva già notato che i popoli erano giunti a un tale grado di associazione “che la violazione del diritto avvenuta in un punto della terra è avvertita in tutti i punti” (ZeF, AA 08: 305).

La globalizzazione è la forma – non nel senso dell’aspetto esteriore, ma del carattere logico e ontologico (Resta, 2013) – che ha impresso al globo intero la tecnica moderna, che in sé non è nulla di tecnico, ma è un processo di mobilitazione *totale* (*Mobilmachung*), che esercita il proprio dominio su *tutti* gli enti in modo uniforme (Heidegger, 1996a, 1996b; Jünger, 2004; Schmitt, 1991). Lo sviluppo accelerato delle tecnologie, del cyberspazio, del virtuale, provoca “una terribile scossa nella struttura o nell’esperienza dell’appartenenza” (Derrida, 2005b, p. 99), perché dis-loca il politico tradizionale della condivisione comunitaria (famiglia, etnia, nazione, patria), il *topolitico*, il politico localizzato in uno specifico *tópos*, produce, cioè, “una *decostruzione* pratica dei concetti tradizionali e dominanti dello Stato e del cittadino (quindi del ‘politico’) nel loro legame con l’attualità del territorio” (Derrida e Stiegler, 1997, p. 39). La reazione a questa radicale de-territorializzazione del politico è la difesa del presso-di-sé (*chez-soi*), che si manifesta soprattutto in azioni di contenimento o respingimento, invece che in una seria interrogazione su un’altra politica delle frontiere, che scongiuri l’avvento di un tecno-totalitarismo globale. La fine di ogni ordinamento (*Ordnung*) legato ad un luogo (*Ortung*), non

internazionale intesa come processo che deve unire comunità politiche con tradizioni diverse e a stadi diversi del proprio sviluppo” (Archibugi, 2000, p. 18; 2009). La “prima modernità”, come la definisce Beck, basata sullo Stato-nazione, sarebbe stata ormai soppiantata dalla “seconda modernità”, legata al processo della globalizzazione, che determina il passaggio da un “mondo di nemici” a un “mondo di rischi”, la cui condivisione può diventare una base per la comunità internazionale (Beck, 2015). Tanto il modello di Westfalia, basato sulla divisione del mondo in Stati sovrani, le cui controversie sono risolte soprattutto con il ricorso alla forza, quanto il modello della Carta delle Nazioni Unite, che privilegia la risoluzione dei conflitti con mezzi pacifici, ma che perpetua un ordine di Stati sovrani, andrebbero superati in nome di un modello cosmopolitico di democrazia, che presuppone una riforma degli organismi internazionali, al fine di dare rappresentanza ai popoli e non ai governi (Archibugi et al., 1993).

rappresenta un'inesorabile spoliticizzazione, come pensava Schmitt, ma un'occasione per ripensare il Politico. Persino, il desiderio di identità e appartenenza non è deprecabile di per sé – senza *chez-soi* non vi può essere una casa in cui ospitare chi arriva –, ma lo diventa allorché si lega a integralismo e nazionalismo, invece che a una politica che si faccia carico del destino dentro il quale siamo. La tecnica, dunque, oltre che una minaccia di dominio mondiale, è una *chance* concreta di democratizzazione del mondo (Derrida, 2004b, p. 56).²⁶

Il processo di globalizzazione è, dunque, ambiguo, perché, da un lato, mediante le tecnologie, accelera l'avanzata di istanze cosmopolitiche, dall'altro, come contraccolpo, provoca una frenesia da fortificazione, che teatralizza il declino della sovranità dello Stato-nazione (Brown, 2013). Derrida definisce quella odierna una “mondializzazione col fiato corto, benché ancora irrecusabile e imperiale” (1995, p. 33),²⁷ come lo era quella di Roma;²⁸ o, meglio, una “mondialatinizzazione”, perché non si fonda sull'idea di *cosmos*, come un tutto ben ordinato, né su quella di *universo*, in quanto totalità del vivente, o su quella di *globo* terrestre, bensì sull'idea latino-cristiana di *mondo* (2002b, pp. 10, 45) e, dunque, sulla fraternità – falsamente universale, in realtà occidentale –, che è radicata nel sangue e nella sovranità maschile e non tiene in alcun conto le differenze. Dentro quest'orizzonte “un fallogocentrismo politico ha *finora* determinato la *sua* democrazia cosmopolitica, *una* democrazia, come cosmo-fratrocentrismo” (Derrida, 2005b p. 311).

Decostruendo il cosmopolitismo kantiano, Derrida offre un importante contributo per ripensare la cosmopolitica nell'età globale. La decostruzione, del resto, è un imperativo etico-politico che ingiunge di non restare chiusi in discorsi speculativi, ma di “*cambiare* alcune cose e intervenire in modo efficace e responsabile [...] in ciò che chiamiamo la

²⁶ La spazialità della globalizzazione è policentrica, sconfinata, universale, ma non unitaria (Galli, 2001, p. 131 e sgg.).

²⁷ Secondo Nancy “la globalizzazione in quanto mondializzazione ci obbliga a capire meglio che la comunità è, come tale, molteplice e diversa. Essa produce una rivoluzione del pensiero della comunità: non è più possibile pensare né le comunità chiuse delle nazioni, delle tribù, dei clan, né una comunità mondiale. Si pone, quindi, il problema di pensare in modo diverso l'essere stesso dell'essere-in-comune” (2001, pp. 104–105).

²⁸ Come precisa Cacciari, quella dell'odierna globalizzazione, che annichilisce le differenze culturali, è una tendenza “imperialista”, non “imperiale”, perché la *civitas* romana ospitava il *novum* non come *alienum* e qui “il termine ‘ospitare’ non ha alcuna tonalità relativistica: nessuna vuota indifferenza, ma *amicitia*, riconoscimento della necessità dell'altro *nella* costruzione della nostra identità” (2001, p. 55).

città, la *polis* e più in generale il mondo” (Derrida, 2003a, p. 56).²⁹ Il tentativo è quello di giocare Kant *contro* Kant, poiché la decostruzione non è solo “una critica, in senso generale o kantiano” (Derrida, 2010a, p. 22), ma una “doppia scienza” (Derrida, 1999b, p. 58), che marca lo scarto tra un semplice rovesciamento e l’emergenza di un nuovo concetto (Derrida, 1999b, pp. 52–53). Pertanto, bisogna riattivare l’eredità del cosmopolitismo kantiano (Derrida, 2005a), perché la mondializzazione impone un radicale ripensamento del diritto internazionale, ma bisogna andare al di là di essa, perché è insufficiente. È necessario tendere al “regno di diritto” in cui spera il chiasmo filosofico di Kant, presentato come il fine occulto della natura e un’idea regolativa della ragione possibile da realizzare per approssimazioni, e allo stesso tempo andare oltre di esso in nome di una giustizia incondizionata, che Derrida riassume nella formula “messianico senza messianismo”, in quanto esperienza universalizzabile di un evento che nessuna teleologia e nessun idealismo può anticipare. È necessario tendere all’unificazione del mondo kantiana, basata sulla cittadinanza cosmopolitica e sul diritto di tutti gli uomini a muoversi liberamente sulla sfera terrestre, e allo stesso tempo smascherare la componente di fraternizzazione, insita nella nozione cristiana di “cittadino del mondo”, e l’illusione di un unico mondo comune, in nome delle differenze singolari. È necessario tendere al diritto di visita prescritto da Kant come fondamento di un’ospitalità universale, ma, allo stesso tempo, radicalizzarlo in quello di un’ospitalità incondizionata che, pur restando incommensurabile rispetto alle leggi, deve ispirarle. È necessario tendere all’universalismo della repubblica federale mondiale di Kant, spingendosi oltre la logica della sovranità degli Stati-nazione, per costituire una Nuova Internazionale, una democrazia a-venire, che coinvolga le singole esistenze.

Derrida non manca di sottolineare che “oggi, un diritto cosmopolitico [*Weltbürgerrecht*] che regolasse ciò che Kant chiamava ‘ospitalità universale’, costituirebbe già la prospettiva di un immenso progresso se le nostre istanze intrastatali volessero renderla effettiva” (2001, p. 141). Del resto, dal terzo articolo definitivo per la pace perpetua sembra emergere, sebbene cautamente, un aspetto di importante novità, ovvero l’attenzione posta sul singolo individuo in quanto dotato di valore in sé, al di là dei confini nazionali, che segna una certa vicinanza tra il cosmopolitismo

²⁹ Per la responsabilità politica inscritta nella decostruzione, si rimanda a Di Martino (2001, pp. 169–222).

di Kant e quello a venire di Derrida. È, forse, questa l'eredità dei Lumi che oggi spetta a noi assumere come un compito.

Conventions of the Kant-Gesellschaft

Anth (AA 07) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798); (2009). *Antropologia pragmatica*. Laterza.

EAD (AA 08) *Das Ende aller Dinge*; (1989). La fine di tutte le cose. In G. Riconda (a cura di), *Scritti di filosofia della religione* (pp. 217–228). Mursia.

FbM (AA23) *Worin besteht der Fortschritt zum Besseren im Menschengeschlechte*; (2010). In che cosa consiste il progresso del genere umano verso il meglio? In N. Bobbio, L. Firpo, e V. Mathieu (a cura di), *Scritti politici e filosofia della storia e del diritto* (pp. 231–234). U.T.E.T.

IaG (AA 08) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784); (2010). Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico. In N. Bobbio, L. Firpo, e V. Mathieu (a cura di), *Scritti politici e filosofia della storia e del diritto* (pp. 123–139). U.T.E.T.

KpV (AA 05) *Kritik der praktischen Vernunft* (1788); (1998). *Critica della ragion pratica*. Rizzoli.

KrV (A/B) *Kritik der reinen Vernunft* (1787); (2001). *Critica della ragion pura*. Rizzoli.

KU (AA 05) *Kritik der Urteilkraft* (1793); (1996). *Critica della capacità di giudizio*. Rizzoli.

MAM (AA 08) *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786); (2010). Congetture sull'origine della storia. In N. Bobbio, L. Firpo, e V. Mathieu (a cura di), *Scritti politici e filosofia della storia e del diritto* (pp. 195–211). U.T.E.T.

MS (AA 06) *Die Metaphysik der Sitten* (1798); (2009). *La Metafisica dei costumi*. Laterza.

Refl (AA 14–19) *Reflexion*; (1995). Manoscritti postumi. In N. Merker (a cura di), *Stato di diritto e società civile* (pp. 338–388). Editori Riuniti.

RGV (AA 06) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794); (1989). La religione nei limiti della semplice ragione. In G. Riconda (a cura di), *Scritti di filosofia della religione* (pp. 65–216). Mursia.

SF (AA 07) *Der Streit der Fakultäten*; (1989). Il conflitto delle Facoltà. In G. Riconda (a cura di), *Scritti di filosofia della religione* (pp. 229–308). Mursia.

TP (AA 08) *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793); (2010). Sopra il detto comune: ‘questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica’. In N. Bobbio, L. Firpo, e V. Mathieu (a cura di), *Scritti politici e filosofia della storia e del diritto* (pp. 237–281). U.T.E.T.

VAVT (AA 23) *Vorarbeit zu Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796); (1991). D’un tono da signori assunto di recente in filosofia. In G. de Flaviis (a cura di), *Scritti sul criticismo* (pp. 257–273). Laterza.

ZeF (AA 08) *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795); (2010). Per la pace perpetua. Un progetto filosofico. In N. Bobbio, L. Firpo, e V. Mathieu (a cura di), *Scritti politici e filosofia della storia e del diritto* (pp. 283–336). U.T.E.T.

References

Arendt, H. (2005). *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*. Portinaro, il melangolo.

Archibugi, D., Falk, R., Held, D., e Kaldor, M. (1993). *Cosmopolis. È possibile una democrazia sovranazionale?* manifestolibri.

Archibugi, D. (2000). *La democrazia cosmopolitica*. Asterios.

Archibugi, D. (2009). *Cittadini del mondo. Verso una democrazia cosmopolitica*. il Saggiatore.

Beck, U. (2000). *Il Manifesto cosmopolitico*. Asterios.

Beck, U. (2015). *La società del rischio. Verso una seconda modernità*. Carocci.

Berns, E. (2004). Où trouver un schème médiateur entre l’hospitalité et la politique des états modernes? *Cahiers de l’Herne*, 83, 232–238.

- Brown, W. (2013). *Stati murati, sovranità in declino*. Laterza.
- Cacciari, M. (2001). Digressioni su impero e tre Rome. *Micromega*, 5, 43–63.
- Cavallar, G. (1992). *Pax Kantiana. Systematisch-Historische Untersuchung des Entwurfs „Zum ewigen Frieden“ (1795) von Immanuel Kant*. Böhlau.
- Cavallar, G. (1999). *Kant and the Theory and Practice of International Right*. University of Wales Press.
- Chauvier, S. (1996). *Du droit d'être étranger. Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*. L'Harmattan.
- Chiodi, G. M., Marini, G. e Gatti, R. (a cura di) (2001). *La filosofia politica di Kant*. FrancoAngeli.
- Clavier, P. (2000). *Le concept de monde*. PUF.
- Cunico, G. (2001). *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*. ETS.
- Chiodi, P. (1967). La filosofia kantiana della storia. *Rivista di filosofia*, 58, 263–287.
- Derrida, J. (1984). Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia. In G. Dalmasso (a cura di), *Di-segno. La giustizia nel discorso* (pp. 107–143). Jaca Book.
- Derrida, J. (1995). Fede e sapere. Le due fonti della 'religione' ai limiti della semplice ragione. In J. Derrida e G. Vattimo (a cura di), *La religione* (pp. 3–73). Laterza.
- Derrida, J., Vattimo, G., Ferraris, M., e Vitiello, V. (1998). Cristianesimo e secolarizzazione. *Il pensiero*, 2, 22–42.
- Derrida, J. (1997). Ho il gusto del segreto. In J. Derrida e M. Ferraris, *Il gusto del segreto* (pp. 3–106). Laterza.
- Derrida, J. (1999a). *Aporie. Morire – attendersi ai "limiti della verità"*. Bompiani.
- Derrida, J. (1999b). *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*. ombre corte.

- Derrida, J. (2001). Diffido dell'utopia: io voglio l'im-possibile. In C. Cipolla e U. Regina (a cura di), *Mondo e Terra. Globalizzazione dell'economia e localizzazione dell'etica* (pp. 131–143). Il Poligrafo.
- Derrida, J. (2002a). Dialogo con Jacques Derrida. In *Annuario Astufilo 1999-2000*. Cuem.
- Derrida, J. (2002b). *L'università senza condizione*. Cortina.
- Derrida, J. (2002c). Comme si c'était possible, 'within such limits'.... In *Papier machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses* (pp. 283–319). Galilée.
- Derrida, J. (2003a). *Forza di legge. Il "fondamento mistico dell'autorità"*. Bollati Boringhieri.
- Derrida, J. (2003b). *Stati canaglia*. Cortina.
- Derrida, J. (2003c). Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida. In G. Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida* (pp. 93–145). Laterza.
- Derrida, J. (2004a). La mondialisation, la paix et la cosmopolitique. In J. Bindè (sous la direction de), *Où vont les valeurs: Entretiens du XXIe siècle II* (pp. 110–122). Éditions Unesco/Albin Michel.
- Derrida, J. (2004b). *Sulla parola. Istantanee filosofiche*. notteteempo.
- Derrida, J. (2005a). *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!* Cronopio.
- Derrida, J. (2005b). *Politiche dell'amicizia*. Cortina.
- Derrida, J. (2005c). *Il segreto del nome. Chōra, Passioni, Salvo il nome*. Jaca Book.
- Derrida, J. (2006). "...soprattutto niente giornalisti!". *Quel che il Signore disse ad Abramo*. Castelvechi.
- Derrida, J. (2008). Marx & Sons. In E. Castanò, D. De Santis, L. Fabbri, M. Guidi e A. Lodeserto (a cura di), *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione* (pp. 239–295). Mimesis.
- Derrida, J. (2009). *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*. Cortina.

- Derrida, J. (2010a). *Al di là delle apparenze. L'altro è segreto perché è altro*. Mimesis.
- Derrida, J. (2010b). *La Bestia e il Sovrano II (2002-2003)*. Jaca Book.
- Derrida, J. (2011a). *Addio a Emmanuel Lévinas*. Jaca Book.
- Derrida, J. (2011b). *Politique et amitié. Entretiens avec Michael Sprinker sur Marx e Althusser*. Galilée.
- Derrida, J. (2013). *Stati d'animo della psicoanalisi. L'impossibile aldilà di una sovrana crudeltà*. ETS.
- Derrida, J. e Dufourmantelle, A. (2000). *Sull'ospitalità. Le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*. Baldini & Castoldi.
- Derrida, J. e Roudinesco, E. (2004). *Quale domani?* Bollati Boringhieri.
- Derrida, J. e Stiegler, B. (1997). *Ecografie della televisione*. Cortina.
- Di Martino, C. (2001). *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*. Franco Angeli.
- Di Martino, C. (2009). *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*. Guerini.
- Dupré, L. (1998). Kant's Theory of History and Progress. *Revue de Metaphysique et de Morale*, 51, 813–828.
- Duso, G. (2012). *Idea di libertà e costituzione repubblicana nella filosofia politica di Kant*. Polimetrica.
- Ferrario, E. (2014). *Als-ob-Struktur*. Avventure del 'come se' e del 'come tale'. In G. Dalmasso, C. Di Martino e C. Resta (a cura di), *L'a-venire di Derrida* (pp. 303–327). Mimesis.
- Fulco, R. (2013). *Essere insieme in un luogo. Etica, politica, diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*. Mimesis.
- Galli, C. (2001). *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*. il Mulino.
- Geraci, S. (2010). *L'ultimo degli ebrei. Jacques Derrida e l'eredità di Abramo*. Mimesis.
- Habermas, J. (1998). *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*. Feltrinelli.

- Habermas, J. (1999). *La costellazione post-nazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*. Feltrinelli.
- Habermas, J. (2005). *L'Occidente diviso*. Laterza.
- Heidegger, M. (1996a). La questione della tecnica. In *Saggi e discorsi* (pp. 5–27). Mursia.
- Heidegger, M. (1996b). Oltrepassamento della metafisica. In *Saggi e discorsi* (pp. 45–65). Mursia.
- Höffe, O. (1995). *Immanuel Kant: „Zum ewigen Frieden“*. Akademie.
- Jünger, E. (2004). *L'operaio. Dominio e forma*. Guanda.
- Kater, T. (1999). *Politik, Recht, Geschichte. Zur Einheit der politischen Philosophie Immanuel Kants*. Königshausen & Neumann.
- Kleingeld, P. (1997). Kants politischer Kosmopolitismus. *JRE*, 5, 333–348.
- Kleingeld, P. (2006). *Kant's Perpetual Peace. New Interpretative Essays*. Luiss University Press.
- Mallet, M.-L. (sous la direction de) (2004). *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*. Galilée.
- Marini, G. (2007). *La filosofia cosmopolitica di Kant*. Laterza.
- Mattucci, N. (2006). *L'universale plurale. Sul pensiero politico di Immanuel Kant*. Giappichelli.
- Mori, M. (2008). *La pace e la ragione. Kant e le relazioni internazionali: diritto, politica, storia*. il Mulino.
- Nancy, J.-L. (2001). Globalizzazione, libertà e rischio. *MicroMega*, 5, 101–107.
- Nietzsche, F. (1972). *Al di là del bene e del male*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, VI/II. Adelphi.
- Perni, R. (2012). *Diritto, storia e pace perpetua. Un'analisi del cosmopolitismo kantiano*. ETS.
- Portinaro, P. P. (1996). *Foedus pacificum* e sovranità degli Stati: un problema oltre Kant. *Iride*, 9, 94–103.
- Resta, C. (2003). *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*. Bollati Boringhieri.

- Resta, C. (2013). *Nichilismo Tecnica Mondializzazione. Saggi su Schmitt, Jünger, Heidegger e Derrida*. Mimesis.
- Resta, C. (2016). *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida*. il melangolo.
- Robbins, B. (1994). Cosmopolitismes. In M.-L. Mallet (sous la direction de), *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida* (pp. 431–433). Galilée.
- Schmitt, C. (1991). *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum Europaeum"*. Adelphi.
- Surace, V. (2024a). Lo spettro di Amleto. Jacques Derrida: diritto e giustizia. In *Margini. Saggi su Filosofia e Letteratura* (pp. 45–58). Mimesis.
- Surace, V. (2024b). Today's Enlightenment: Jacques Derrida on Europe in The Global Age. *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, 29(1–2), 121–130. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2024.2322269>
- Surace, V. (2025). Immunity and Community: A Note of Discord between Roberto Esposito and Jacques Derrida. In L. Cremonesi, R. Fulco e V. Surace (a cura di), *Political Ontology, Community and Institutions. Roberto Esposito in Dialogue with Contemporary Thinkers* (pp. 181–196). Suny Press.
- Szendy, P. (2014). Che cosa resta del cosmopolitismo? In G. Dalmasso, C. Di Martino e C. Resta (a cura di), *L'a-venire di Derrida* (pp. 329–343). Mimesis.
- Taraborrelli, A. (2004). *Cosmopolitismo. Dal cittadino del mondo al mondo dei cittadini. Saggio su Kant*. Asterios.
- Valentini, T. (2012). La filosofia politica di Kant. Chiliasmo filosofico e diritto cosmopolitico. *Acta philosophica: rivista internazionale di filosofia*, 21(1), 101–124.
- Weslaty, H. (2003). Aporias of the As if: Derrida's Kant and the Question of Experience. In P. Rothfield (a cura di), *Kant after Derrida* (pp. 18–48). Clinamen Press.
- Wight, M. (1991). *International Theory. The Three Traditions*. Leicester University Press.

Ricevuto: 15/11/2024

Accettato: 05/05/2025