

KANT E L'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA Sullo statuto della materia

SOMMARIO: I. IL PROGETTO DI UNA RIFLESSIONE ANTROPOLOGICA: 1. *Prima della svolta critica*; 2. *Dopo la svolta*; 3. *Le figure di antropologia* – II. LO STATUTO DELL'ANTROPOLOGIA: 1. *Antropologia e scienze umane: tra psicologia e saperi sociali*; 2. *Antropologia e filosofia trascendentale*; 3. *La forma dell'antropologia, la saggezza*; 4. *Il fine dell'antropologia pragmatica: tra civiltà ed etica* – III. CONCLUSIONI

Con il presente studio vogliamo entrare in ideale dialogo con la proposta antropologica kantiana. L'intento non è primariamente storico: le ricostruzioni, accurate e appropriate, della vasta produzione sul tema non mancano e non siamo certo all'altezza di proporre significative integrazioni¹. Forse sarebbe interessante tornare a indagare i testi sollecitati a partire da alcune letture specifiche e originali: uno stimolo potrebbe venire dalle un po' troppo disinvolute presentazioni di un Kant relativista o postmoderno che si affacciano oggi, sulla scorta dell'esclusione della metafisica dalla sua antropologia. Oppure, si potrebbe trovare motivo di studio partendo dall'opportunità di un bilancio complessivo della filosofia trascendentale ispirata

¹ Il «punto» sulla produzione antropologica kantiana è stato fatto in occasione della pubblicazione delle *Vorlesungen über Anthropologie* (1997) e del bicentenario dell'*Antropologia pragmatica* (1798-1998). I due tomi delle *Vorlesungen* rientrano nel piano di pubblicazione delle opere kantiane: AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU GÖTTINGEN (ed.), *Kant's Gesammelte Schriften*, Gruyter, Berlin 1997, XXV: *Vorlesungen über Anthropologie*. Su questa pubblicazione cf. C. LA ROCCA, «Le lezioni di Kant sull'antropologia», *Studi kantiani* 13 (2000) 103-117. In occasione del bicentenario è stato pubblicato l'interessante volume J. FERRARI (ed.), *L'année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des lumières. Actes du colloque de Dijon, 9-11 mai 1996*, Vrin, Paris 1997.

a Maréchal²: è forse venuto il tempo per una valutazione distanziata di un pensiero che, pur offrendo spunti anche per l'antropologia, si è ispirato maggiormente all'epistemologia.

Non vogliamo, tuttavia – lo ripetiamo –, studiare direttamente la filosofia kantiana: l'origine della ricerca (e quindi il suo fine) è piuttosto dettata dall'interesse per l'antropologia filosofica; più precisamente vorremmo concentrare l'attenzione sullo statuto della materia, per stabilirne oggetto, ambito di ricerca, strumentazione, grado di razionalità, correlazioni con altri saperi...

Nel tentativo di dare risposta a questi interrogativi abbiamo scelto come interlocutore Kant perché egli è stato il primo a introdurre un corso di antropologia e a consacrare il nome in un titolo d'opera. Non che con questa preferenza si sia già scelta una risposta pre-costituita e acritica; anzi per molti versi si corre il rischio di esser di fronte a una contestazione della legittimità delle nostre domande: infatti, pur essendo filosofo e pur avendo insegnato la materia per molti anni, Kant non l'ha mai considerata parte integrante della filosofia. Più che apportare qualche suggerimento, dunque, un tale interlocutore sembra suscitare un'obiezione radicale: la risposta cercata sarebbe introvabile, semplicemente perché è scorretta l'interrogazione. Tuttavia, una simile posizione, lungi dal chiudere la ricerca, ci pare la rimotivi e la rilanci con più vigore, rendendola più urgente: essa infatti obbliga innanzitutto a considerare l'aspetto previo, riguardante la qualità e la natura dell'antropologia. In altri termini, non si tratta solo di stabilire come l'antropologia possa essere filosofica, ma più radicalmente (e prima) se possa esserlo.

Per rispondere agli interrogativi esposti e dunque per stabilire un dialogo e un confronto con le finalità dichiarate, ci è parso utile anticipare un breve e schematico riassunto dell'evoluzione del tema all'interno della produzione kantiana.

² Spunti interessanti si possono trovare in P. GILBERT (ed.), *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste* (= Donner raison 6), Lessius, Bruxelles 2000.

I. IL PROGETTO DI UNA RIFLESSIONE ANTROPOLOGICA

Davanti all'antropologia kantiana è facile lasciarsi prendere da una certa forma di disagio, derivante innanzitutto dalla contrastante presentazione offerta in genere dagli storici della filosofia: da un lato, infatti, l'antropologia rischia di passare semplicemente sotto silenzio, essendo ben altri i temi che caratterizzano il pensiero e il rilievo dell'autore tra i grandi della filosofia; dall'altro nell'esposizione della storia dell'antropologia, il nome di Kant è sempre citato come punto di riferimento autorevole, a motivo soprattutto della consacrazione della materia, elevata da lui per la prima volta al rango di trattato a sé stante.

Il disorientamento è quasi amplificato, se si tiene conto della vicenda personale del filosofo: egli, infatti, pur avendo insegnato per molti anni e pur avendo condensato il proprio pensiero in un'opera, sembra non riuscire a offrire chiara configurazione alla materia, suscitando anche qui impressioni contrastanti: c'è chi giudica l'esposizione una ripetizione semplificata della teoria critica e chi al contrario ne parla come di una smentita o un'implicita dichiarazione della sua irrilevanza.

Infine – ed è forse il motivo più serio del disagio – i testi pervenuti (principalmente, il trattato pubblicato e gli appunti delle lezioni), sembrano alludere a configurazioni complessive diverse tra loro, se non addirittura divergenti. Per questo motivo ci pare utile illustrare il pensiero dell'autore tenendo conto della sua evoluzione storica, analizzando i passi più significativi al riguardo, ritrovando l'intuizione di fondo e le sue principali evoluzioni o variazioni.

1. Prima della svolta critica

Kant insegna antropologia per un lungo periodo, dal 1772 al 1796³, impegnandosi in prima persona perché la materia venga riconosciuta degna di trattazione autonoma, decidendo poi di articolare

³ Lo ricorda lo stesso Kant: cf I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, B XIII-XIV Anm. [citiamo le opere di Kant indicando il titolo seguito dalle lettere A e B, rispettivamente per la prima e seconda edizione; dove non altrimenti specificato, i testi sono tratti da I. KANT, *Werkausgabe*, W. WEISCHDEL (ed.) (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977-1982]; tr. it.: *Antropologia pragmatica*, (= Biblioteca Universale Laterza 135), Laterza, Roma-Bari 1985, 6 n. 3.

l'insegnamento attorno ad alcuni temi precedentemente inseriti nel corso di geografia fisica (il cui insegnamento continua a essere accostato al nuovo corso).

Il progetto è annunciato già nel 1765, nella *Notizia dell'inizio delle lezioni del semestre invernale 1765-1766*⁴, con chiaro orientamento: non si deve considerare l'anima in prospettiva metafisica, ma elaborare uno studio dell'uomo che indagli la sua fisionomia, cogliendone le costanti presenti sia nel suo stato naturale come in quello culturale, per giungere a indicare così la sua perfezione fisica e morale⁵. Conseguenza di questa visione, che a tutti gli effetti appare una presa di distanza dalla riflessione dominante in quel periodo – la psicologia di Wolff – è la decisione di istituire un corso denominato diversamente: non più «psicologia», ma «antropologia», cioè non studio metafisico dell'anima, ma indagine empirica sull'uomo. Ciò non significa che la scelta sia di radicale rottura rispetto al passato; Kant si mostra al contrario attento a equilibrare continuità e discontinuità: il testo di riferimento resta la *Psychologia empirica* di Baumgarten, allora molto diffusa e impostata secondo la schematizzazione di Wolff⁶; ma le lezioni offrono un orizzonte più ampio, decisamente svincolato dalla metafisica tradizionale, entro il quale inserire il manuale e soprattutto apportano modifiche consistenti in punti decisivi (viene in particolare «introdotta» la terza facoltà, il sentimento di piacere e dispiacere)⁷.

⁴ Cf I. KANT, «Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766», in *Kant's Gesammelte Schriften*, 1922, II: *Vorkritische Schriften. 1757-1777*: 303-313; tr. it. «Un programma di Kant», in A. GUZZO, *Concetto e saggi di storia della filosofia* (= Studi filosofici diretti da Giovanni Gentile. Seconda serie 17), Le Monnier, Firenze 1940, 322-334. In senso lato, forse, anche lo scritto *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) può essere inteso come un'anticipazione di futuri temi antropologici: su questo cf G.M. TORTOLONE, *Esperienza e conoscenza. Aspetti ermeneutici dell'antropologia kantiana* (= Studi di filosofia 26), Mursia, Milano 1996, 33-34.

⁵ Cf «Un programma di Kant», 332.

⁶ Le diverse interpretazioni della presunta dipendenza di Kant dalla scuola wolffiana sono accennate in P. MANGANARO, *L'antropologia di Kant* (= Esperienze 96), Guida, Napoli 1983, 11-12. Hinske sostiene che il rapporto con Wolff non è mai diretto, ma sempre mediato da Baumgarten: N. HINSKE, «La psicologia empirica di Wolff e l'antropologia pragmatica di Kant. La fondazione di una nuova scienza empirica e le sue complicazioni», in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, (= Studi vichiani. Nuova serie 29), Guida, Napoli 1999, 207-224.

⁷ Su questo dovremo tornare. Per il confronto tra le due antropologie, si possono trovare indicazioni utili, anche in riferimento alla contemporanea evoluzione del progetto critico e antropologico, in P. MANGANARO, *L'antropologia di Kant*, 34-35.

L'insegnamento deve assumere, secondo Kant, un carattere introduttivo, uno stile pedagogico. L'obiettivo didattico di tutti i corsi non è infatti la conoscenza «scolastica» dei contenuti della filosofia, ma l'apprendimento e l'apprezzamento dell'attività filosofica e del suo significato (secondo una intenzionalità che oggi diremmo «esistenziale»)⁸. Nello specifico, poi, l'antropologia deve servire come introduzione generale al filosofare, perché in grado di non scoraggiare gli studenti alle prime armi⁹.

Degli stessi anni ci sono pervenuti due scritti, che, benché non formalmente indicati come antropologici, possono a buon diritto essere considerati una prima configurazione dei temi principali della materia: le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764) e le *Annotazioni* apportate a questo testo (stese probabilmente tra il 1765 e il 1766, ma pubblicate integralmente solo nel 1934)¹⁰. In questi testi Kant comincia a elaborare una teoria delle facoltà che esca dalla ristrettezza dell'alternativa teorico/pratico, secondo quella prospettiva che sarà posta alla base della terza *Critica*, sistemazione definitiva della sua epistemologia. Lo stile riprende quello dei trattatelli moralistici del tempo (assunto anche da Rousseau, punto di riferimento per il nostro); ne viene una lettura ad ampio spettro del comportamento umano, in grado di integrare prospettive non esclusivamente formali, capace di prendere spunto dall'osservazione (*Beobachtung* è parola-chiave, presente fin nel titolo) quotidiana e capillare, attenta nel contempo ai dati fisici e alle abitudini consolidate. L'intreccio tra morale e antropologia è molto stretto; al punto che molti commentatori hanno intravisto in queste pagine l'avvio della riflessione sull'imperativo categorico; se nell'esposizione più matura, dopo la svolta critica, il tema sarà trattato nella sua assolutezza formale, il punto di partenza mostra che i due ambiti non sono nettamente disgiungibili.

Di decisiva importanza per comprendere il progetto intrapreso è la lettera indirizzata a Marcus Herz nel dicembre 1773. In essa Kant evidenzia maggiormente l'obiettivo didattico delle lezioni: la costituzione di una «teoria dell'osservazione» (*Beobachtungslehre* – ritorna il termine degli scritti precedenti), in grado di organizzare i dati raccolti esteriormente sull'uomo, così che lo studente possa continuamente confrontarli con la propria esperienza.

⁸ Cf «Un programma di Kant», 324-325.

⁹ Cf «Un programma di Kant», 328-329.

¹⁰ Per una ricostruzione dell'intera vicenda, cf M.T. CATENA, «Introduzione», in I. KANT, *Annotazioni alle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, a cura di M.T. CATENA (= Micromegas 48), Guida, Napoli 2002, IX n. 4.

Dalla delucidazione del metodo deriva conseguentemente anche la chiarificazione dei contenuti: perseguire l'osservazione significa impostare l'antropologia «al di qua» del problema metafisico dell'anima e del suo rapporto con il corpo, per concentrare l'attenzione sull'uomo nel suo darsi storico e sociale. Punto di partenza deve dunque essere la raccolta puntuale delle molteplici e diversificate situazioni che vedono come protagonista l'uomo; la loro analisi deve comunque approdare al concetto, di natura sua universale, così da permettere la formulazione di un'autentica conoscenza, indipendente dai tratti specifici dell'individuo o dalle singole circostanze¹¹.

Negli intervalli di tempo lavoro per fare di questa teoria dell'osservazione [*Beobachtungslehre*] ai miei occhi molto piacevole un esercizio preliminare dell'abilità, dell'intelligenza pratica e perfino della saggezza, per la gioventù accademica; essa si differenzia, assieme alla geografia fisica da ogni altro insegnamento, e possiamo chiamarla conoscenza del mondo¹².

L'analisi delle situazioni comporta la considerazione dell'uomo nella sua dimensione pubblica, il suo inserimento nel mondo; da qui l'equivalenza posta da Kant: la conoscenza dell'uomo è conoscenza del mondo. L'annotazione risulta giustificata nella misura in cui si assume «mondo» non come idea trascendentale cui la capacità cognitiva umana non riesce a dare contenuto adeguato, ma come realtà socio-culturale determinata storicamente: l'antropologia e la geografia hanno lo scopo di preparare l'individuo a vivere responsabilmente nel contesto sociale¹³; ci pare, in altri termini, che si sia di fronte a un significato di «mondo», che oggi potremmo qualificare come «culturale»¹⁴, secondo l'accezione antropologica del termine, pur ancora assente nell'autore¹⁵. Perciò Kant non esita a sostenere che la conoscenza del mondo coincide con la conoscenza dell'uomo: l'analisi

¹¹ L'universalità del concetto è forse l'unico aspetto «filosofico» presente nell'antropologia kantiana: cf P. MANGANARO, *L'antropologia di Kant*, 33.

¹² I. KANT, «An Marcus Herz», in *Kant's Gesammelte Schriften*, 1900, X: *Briefwechsel*, 1747-1788, 146 (citata in P. MANGANARO, *L'antropologia di Kant*, 21).

¹³ La geografia assume anch'essa un orientamento pragmatico, diventando una sorta di introduzione all'antropologia: cf M. FAILLA, «Kant dalla critica all'antropologia», *Paradigmi* 17 (1999) 608.

¹⁴ L'incertezza dipende dalla presenza in Kant di una sorta di gradazione delle diverse culture, che potrebbe sottendere una valutazione discriminante.

¹⁵ Kant, com'è noto, distingue accuratamente *Cultur* (solitamente indicata con la vecchia grafia) e *Zivilisation*, indicando con la prima l'educazione personale acquisita mediante istruzione, con la seconda l'insieme di operazioni miranti a migliorare le forme del vivere in società, fino all'acquisizione dell'atteggiamento codificato (in particolare, il ripudio delle usanze barbariche) proprio dei popoli europei.

del «mondo culturale» apre infatti alla vera comprensione di come l'uomo si pensa e si progetta in libertà. L'impianto complessivo si delinea dunque in implicita alternativa alle tesi di Rousseau: Kant, pur distinguendo logicamente il tratto culturale dall'impianto naturale, non ritiene quest'ultimo fonte esclusiva della conoscenza sull'uomo, ma fissa nella cultura lo specifico della sua indagine¹⁶.

Ampliando lo sguardo all'intera produzione antropologica, può essere utile annotare che l'interesse per il mondo, così inteso, non è solo di carattere contenutistico: oltre a essere oggetto di studio, è anche orizzonte di senso, «obiettivo» e «stile» di quella filosofia che Kant chiama «cosmopolitica». È obiettivo, perché lo scopo cui mira l'insegnamento non è solo l'apprendimento, ma più in profondità la costituzione del «cittadino del mondo» (*Weltbürger*); è stile, perché con «cosmopolitico» (*weltbürgerlich*) Kant indica una modalità della filosofia che non sia critica o fondativa (cioè scienza *a priori*, universale e astratta), ma lettura profonda dell'esperienza culturale umana così da approdare a un'autentica visione della filosofia. Ne consegue che l'obiettivo dell'antropologia pragmatica sia duplice e insieme unitario: l'introduzione alla vita sociale è infatti agevolata e possibile solo sulla scorta di un'assunzione sapiente della filosofia, capace di interpretare e far proprie le problematiche dell'esistenza umana, così come emergono dal vivere civile.

2. Dopo la svolta

Sul tema antropologico, Kant ritorna, in tutt'altro contesto e secondo altra angolatura, nella *Critica della ragion pura* (1781), esprimendo considerazioni di particolare interesse.

Innanzitutto perché l'antropologia viene consapevolmente assunta e collocata all'interno dell'opera critica, segno che il rapporto con la produzione epistemologica è affrontato esplicitamente dallo stesso Kant, escludendo così la possibilità che l'antropologia risulti irrelata alla «rivoluzione copernicana» trascendentale¹⁷ (o addirittura vincolata a una riflessione precritica, quasi fosse una sorta di elemento spurio, per nulla armonizzato con il resto della produzione filosofica).

¹⁶ Cf P. MANGANARO, *L'antropologia di Kant*, 165-166.

¹⁷ Si tenga conto che l'inizio della svolta critica può essere fatto risalire al 1769, qualche anno prima dell'insegnamento di antropologia.

In secondo luogo, il passo, collocato significativamente ne *L'architettonica della ragion pura*, fissa il posto riservato all'antropologia. Inserisce infatti la materia nel «concetto cosmico» della filosofia, definito come «scienza della relazione di ogni conoscenza al fine essenziale della ragione umana»¹⁸. Dopo aver delimitato il luogo della metafisica («l'intera conoscenza filosofica [...] derivante dalla ragion pura»)¹⁹, all'interno della quale si situa la *psychologia rationalis* (come parte della fisiologia razionale), Kant discute la possibilità di collocare la psicologia empirica all'interno della metafisica. A tale riguardo, la sua posizione è quanto mai netta.

La psicologia empirica [pertanto] dev'essere interamente bandita dalla metafisica, e già ne è interamente esclusa dall'idea di essa. Nondimeno, le si dovrà sempre, secondo l'uso scolastico, concedere in essa un posticino (benché solo come episodio), e ciò per motivi economici, poiché essa non è ancora tanto ricca, da formare da sola uno studio a sé; e tuttavia troppo importante, perché la si possa respingere affatto, o annetterla ad altro, con cui avrebbe ancor meno parentela che con la metafisica. È dunque nient'altro che uno straniero ospitato da tanto, e al quale si concede un soggiorno per qualche tempo, fino a che egli potrà accasarsi da sé in una particolareggiata antropologia (analogo della dottrina empirica della natura)²⁰.

Il testo sembra autorizzare l'idea che l'*Antropologia pragmatica* sia l'auspicata riflessione, capace di collocarsi nel luogo adeguato e definitivo proprio dell'indagine empirica intorno all'uomo.

Il tema dell'antropologia viene nuovamente evocato nel 1783 in un breve passaggio dei *Prolegomeni ad ogni metafisica futura* in cui viene affrontato il fine ultimo delle idee della ragione (siamo, dunque, ancora in ambito teleologico): secondo Kant, la ricerca in merito è opportuna, benché non si possa addivenire a giudizi critici, ma solo esporre una riflessione metafisica, intesa come «disposizione naturale della ragione»²¹.

¹⁸ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* [d'ora in poi *KrV*], B 867; tr. it.: *Critica della ragion pura*, (= Biblioteca Universale Laterza 19), Laterza, Roma-Bari 1987, t. II, 634. L'idea è riproposta anche nella *Menschenkunde* (*Nachschrift* di una lezione datata 1781-1782, curata da F.C. Starke e pubblicata per la prima volta nel 1831): cf M. FAILLA, «Kant dalla critica all'antropologia», 617.

¹⁹ I. KANT, *KrV*, B 869; tr. it.: *Critica della ragion pura*, t. II, 635.

²⁰ I. KANT, *KrV*, B 876-877; tr. it.: *Critica della ragion pura*, t. II, 640.

²¹ I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, A 188; tr. it.: *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, (= Biblioteca Universale Laterza 59), Laterza, Roma-Bari 1988, 135. Non ci pare di rilevare una variazione significativa rispetto alla prima edizione della *Critica della ragion pura*, come invece vuole A. POTESTÀ, *La «pragmatica» di Kant. Saperi al confine tra antropologia e criticismo*, pref. di C. SINI (= Filosofia 157), Franco Angeli, Milano 2004, 28-29.

Di un certo interesse la presentazione del luogo dell'antropologia nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), le cui considerazioni sono riprese anche nell'opera *Metafisica dei costumi* (1797), edita a ridosso del testo di antropologia. Gli scritti sull'etica pubblicati dopo la svolta trascendentale postulano un punto di partenza teorico e *a priori*: la giustificazione del comando morale non può stare «nella natura dell'uomo, o nelle circostanze del mondo in cui l'uomo è collocato»²². L'antropologia, qui definita «pratica», non può essere dunque a fondamento dell'etica: avendo un carattere empirico, può essere elaborata solo *a posteriori* (e quindi non è un vero e proprio sapere). Al contrario, la morale si deve costituire solo sulla razionalità, prescindendo da ogni altra caratteristica in grado di inficiare l'assolutezza dell'imperativo; Kant ne è convinto tanto da ritenere valido l'identico comando morale anche per ipotetici esseri razionali diversi dall'uomo: «il precetto non mentire non ha da valere solo per l'uomo, quasi che altri esseri razionali non dovessero preoccuparsene»²³.

Nella *Metafisica dei costumi*, oltre a ribadire le distinzioni tra etica e antropologia, Kant descrive anche i possibili rimandi. Afferma infatti la necessità dell'antropologia, in quanto capace di cogliere le condizioni soggettive che possono agevolare o contrastare l'attuazione dell'imperativo: la conoscenza adeguata di queste condizioni, benché non sia necessaria per la formulazione *a priori* del comando, risulta indispensabile per la sua applicazione. Così l'antropologia, pur non potendo essere anticipata o posta come fondamento, appare un'integrazione successiva richiesta dalla stessa speculazione etica.

Dopo la pubblicazione dell'opera più completa sul tema, l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798), su cui torneremo tra poco, Kant riprende, con accenti più suggestivi che esplicativi, la questione riguardante il posto e il contenuto dell'antropologia. Si tratta del breve ma significativo passaggio, giustamente diventato fa-

²² I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, B VIII; tr. it.: *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. MATHIEU (= Testi a fronte 11), Rusconi, Milano 1994, 45.

²³ I. KANT, *Grundlegung*, B VIII; tr. it.: *Fondazione della metafisica dei costumi*, 45.

²⁴ «Il campo della filosofia in questo significato cosmopolitico si può ridurre alle seguenti domande: 1) *Che cosa posso sapere?*; 2) *Che cosa devo fare?*; 3) *Che cosa mi è dato sperare?*; 4) *Che cos'è l'uomo?* Alla prima domanda risponde la *metafisica*, alla seconda la *morale*, alla terza la *religione* e alla quarta l'*antropologia*. In fondo, si potrebbe però ricondurre tutto all'antropologia, perché le prime tre domande fanno ri-

moso, dell'*Introduzione* alla *Logica* (1800)²⁴, in cui l'autore, nel prospettare la sintesi della filosofia cosmopolitica, riserva un posto di rilievo all'antropologia: le domande fondamentali di cui ci si deve occupare riguardano la possibilità del sapere, la necessità dell'agire, le potenzialità della speranza e infine la comprensione dell'uomo; l'annotazione conclusiva, riguardante la natura sintetica di quest'ultimo interrogativo, è l'aspetto relativamente «innovativo» del passo (e il motivo della sua notorietà)²⁵.

Tuttavia, le parole di Kant, per quanto stimolanti, risultano di difficile interpretazione: mentre viene riconfermata l'appartenenza dell'antropologia alla filosofia cosmopolitica, non appare così chiaro il rapporto tra l'ultima domanda e le precedenti (è sintesi, oppure semplice raccolta o riassunto?), soprattutto in riferimento al resto della produzione dell'autore: è descrizione del programma già svolto, o si tratta di un progetto di lavoro non realizzato? Se fosse la presentazione dei suoi scritti, l'antropologia è l'insieme delle precedenti indagini (le tre *Critiche*), oppure coincide con l'*Antropologia pragmatica*²⁶? Gli studiosi si dividono, rivelando l'incertezza interpretativa che avvolge questo passo, pur così famoso: sembra quasi indispensabile attenersi al suggerimento evocato, senza ulteriori, pù chiarificanti, precisazioni.

3. *Le figure di antropologia*

Se queste sono le evoluzioni non sempre lineari del tema in Kant, tentare una visione sintetica sembrerebbe impresa tanto improba quanto forzata. Non ci pare, tuttavia, che l'innegabile frammentazione si debba leggere come una scelta consapevole dell'autore, come se egli con ciò dichiarasse l'impossibilità di una visione unitaria: rite-

ferimento all'ultima» I. KANT, *Logik*, A 25; tr. it.: *Logica*, Laterza, Roma-Bari ⁴1999, 19. Che il testo esprima compiutamente l'intendimento kantiano (oltre ogni eventuale manomissione del curatore Jäsche) risulta evidente dal confronto con un passaggio simile della lettera a C.F. Stäudlin del 1795 (cf A. POTESTÀ, *La «pragmatica» di Kant*, 22 n. 9). Il passo ricorre anche nelle *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, 5-6; tr. it.: *Realtà ed esistenza. Lezioni di metafisica. Introduzione e Ontologia. Testo tedesco a fronte*, a cura di A. RIGOBELLO (= *Universo Filosofia* 24), San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 49-51.

²⁵ In I. KANT, *KrV*, B 833 (tr. it.: *Critica della ragion pura*, t. II, 612) è assente la quarta domanda, indicata qui come sintetica.

²⁶ Oppure il sapere antropologico è la risultante della frammentazione delle diverse questioni, quasi si nascondesse negli interstizi delle diverse *Critiche*, come sostiene A. POTESTÀ, *La «pragmatica» di Kant*, 110-113?

niamo pertanto possibile azzardare una presentazione delle diverse figure di antropologia, che, pur non dando origine a un unico e coerente disegno, possano, nella loro articolazione, lasciar trasparire un'eventuale integrazione a un livello superiore o, al limite, non impedirne la ricerca. Raccogliamo attorno agli aggettivi più frequenti e significativi i progetti o più semplicemente le intuizioni delineate: «antropologia empirica», «pratica», «pragmatica»²⁷.

«Empirico» ricorre molto spesso e può a buon diritto essere considerato il carattere costantemente rimarcato da Kant come essenziale per intendere correttamente l'antropologia così come deve svilupparsi dopo la svolta critica. Indica per sé tutto quanto viene affermato *a posteriori*; in senso più specifico, descrive gli studi di carattere fisiologico, le ricerche sperimentali riguardanti le disposizioni naturali dell'uomo: nell'antropologia empirica confluiscono dunque innanzi tutto le considerazioni riguardanti gli elementi fisici, oggetto di analisi delle scienze naturali.

La prospettiva offerta da questi studi risulta, agli occhi di Kant, indispensabile e parziale nello stesso tempo: se infatti l'uomo deve essere considerato, al pari di tutti gli altri enti, sottoposto alle leggi naturali, è altrettanto vero che non può essere ridotto soltanto alla fisiologia. Da un lato, dunque, l'impossibilità di prescindere dall'osservazione empirica (i dati fisiologici non sono infatti in alcun modo anticipabili *a priori*, secondo quanto indicato dalla riflessione critica) fa sì che la materia non sia di natura filosofica; dall'altro, la consapevolezza della libertà umana comporta la necessità di un superamento della prospettiva fisica per passare a un insieme di riflessioni (la «pragmatica»), che tengano conto di quanto l'uomo è diventato non solo a motivo delle leggi di natura.

Si viene così a cogliere la specificità del progetto kantiano, anche in riferimento alle coordinate storico-teoriche del tempo²⁸: ricordiamo in particolare la cosiddetta *Popularphilosophie*, una corrente variegata di autori, i quali, appoggiandosi ai numerosi studi sull'uomo, apparsi in quegli anni soprattutto in Germania e Francia e orientati prevalentemente secondo una prospettiva medica, cercavano di co-

²⁷ Ricorrono qualche volta anche altre aggettivazioni – in particolare, «morale», «filosofica», «trascendentale» e «teoretica» – meno significative, perché poco frequenti e poco precisate quanto al loro contenuto. Su questo rimandiamo ad A. POTESTÀ, *La «pragmatica» di Kant*, 33 e 56-57.

²⁸ Un buon orientamento è offerto da G.M. TORTOLONE, *Esperienza e conoscenza*, 17-25.

niugare tali approcci empirici con le riflessioni filosofiche²⁹. Kant non ammette commistioni tra piano teorico e sperimentale; manifesta pertanto riserve e critiche fino a entrare in aperta polemica con tali pensatori: la convinta esclusione della trattazione dei rapporti tra anima e corpo trova anche qui la sua ragion d'essere.

L'antropologia «pratica» è definita invece dal riferimento regolativo alla morale: se la ragion pratica, con i suoi principi e in totale autonomia, individua l'imperativo universale e necessario cui deve sottostare l'attività umana, spetta alla riflessione antropologica rilevare gli ambiti dell'agire, così che si possa trovare il percorso più idoneo affinché, tenendo conto delle condizioni culturali e soggettive, si possa agevolare l'attuazione del comandamento. L'antropologia pratica, dunque, implicitamente, permette di accertare la praticabilità (o più modestamente la «non irrealizzabilità») dell'etica formale; è questo il solo apporto innovativo a essa riservato.

L'antropologia «pragmatica» è invece il progetto compiuto e portato a maturazione, cui è legato in modo indelebile il nome del suo autore³⁰. Il significato dell'espressione potrà essere ricavato dall'insieme del presente contributo; per ora ci limitiamo a riprendere la definizione offerta dello stesso Kant nella celebre *Prefazione*, secondo cui l'antropologia pragmatica «mira [invece] a determinar quello che l'uomo come essere libero fa oppure può e deve fare di se stesso»³¹. Viene qui considerato l'uomo all'interno del suo mondo culturale, descritto come frutto ed espressione della sua libertà, il cui darsi è passibile del concreto riscontro nella realtà, mediante l'osservazione. Di quest'ultima vengono ribadite necessità e importanza, nonostante siano accentuati anche i limiti derivanti dall'imprecisione del metodo introspettivo e dall'interazione tra natura e cultura.

²⁹ Le opere più significative sono: E. PLATNER, *Anthropologie für Ärzte und Weltweise. Mit einem Nachwort von Alexander Kosenina* (1772) e L.H. VON JAKOB, *Grundriß der Erfahrungs-Seelenlehre* (1778). Come è noto, l'affermarsi del termine «antropologia» si ha in un contesto marcatamente medico, segnato dallo sviluppo dell'anatomia e della fisiologia. Cf a questo proposito S. MORAVIA, *La scienza dell'uomo nel Settecento. Con un'appendice di testi* (= Biblioteca di cultura moderna), Laterza, Roma-Bari 1970 e *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi* (= Saggi Sansoni), Sansoni, Firenze 2000. La posizione di Kant al riguardo è ben illustrata in P. MANGANARO, *L'antropologia di Kant*, 21-23.

³⁰ Curioso notare che l'aggettivo compare quasi esclusivamente nell'opera del 1798: l'unico altro testo pubblicato da Kant in cui ricorre l'espressione è la *Notizia dell'inizio delle lezioni del semestre invernale 1765-1766*.

³¹ I. KANT, *Anthropologie*, B IV; tr. it.: *Antropologia*, 3.

Ne consegue lo speciale statuto della materia, la quale conserva una spiccata consonanza con le scienze umane, più che con la fisiologia o la biologia: discorso approfondito, meticoloso sul comportamento umano, elaborato sempre secondo uno sguardo universale che esclude qualsiasi ipotesi di metodo anche solo vagamente «induttivo» (è dal generale che si arriva all'individuale, non viceversa), l'antropologia pragmatica non può dirsi filosofia, perché non è in grado di offrire un sapere rigoroso, formale, incontestabile, *a priori*. In linea con questa descrizione, la sottolineatura secondo cui per tale materia si può far ricorso solo a «sussidi» (non a fonti), quali «storia, biografia, teatro, romanzi»³².

Alle aggettivazioni elencate se ne può aggiungere un'altra, particolarmente significativa, perché esula dalla riflessione rigorosamente *a posteriori* entro la quale si collocano tutte le dizioni precedenti: l'«antropologia trascendentale»³³. Tuttavia, nonostante l'indubbio interesse, dal momento che ricorre solo in annotazioni a margine o note a piè di pagina, senza che vi sia alcuna indicazione di contenuto, il sintagma viene comunemente ritenuto la configurazione di un ideale impraticabile; in ogni caso è da escludersi l'interpretazione secondo cui si farebbe strada la possibilità di estendere la filosofia trascendentale oltre i limiti posti dalle tre *Critiche*³⁴.

Se queste sono le caratteristiche principali dell'antropologia perseguita da Kant, i progetti abbozzati rimangono di fatto in cantiere senza che le diverse esigenze possano comporsi adeguatamente, dando origine a una figura armonica di antropologia. La pubblicazione dell'«opera maggiore», *Antropologia da un punto di vista pragmatico*, è indice sia della consistenza della riflessione, ritenuta dall'autore sufficientemente matura e pronta per la pubblicazione, sia della parzialità del traguardo raggiunto: tenendo conto di questo, da un lato fissiamo come punto di riferimento privilegiato il testo com-

³² I. KANT, *Anthropologie*, B XI; tr. it.: *Antropologia*, 5.

³³ Su questi passi si sofferma G.M. TORTOLONE, *Esperienza e conoscenza*, 168-169. Più in generale, l'autore offre spunti interessanti sull'antropologia trascendentale, evidenziando anche una possibile rilettura delle «diverse antropologie» secondo un andamento circolare – in ultima analisi ermeneutico – in grado di comporre armonicamente i diversi elementi in gioco in vista di un'antropologia fondamentale. Meno plausibile la contestata tesi secondo cui l'opera di Kant coinciderebbe con l'antropologia trascendentale: cf M. FIRLA, *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant* (= Europäische Hochschulschriften 80), Lang, Frankfurt am Main - Bern 1981.

³⁴ Cf P. MANGANARO, *L'antropologia di Kant*, 282.

piuto, dall'altro non lo identifichiamo semplicemente con il progetto perseguito³⁵.

II. LO STATUTO DELL'ANTROPOLOGIA

La posizione kantiana sull'antropologia si distingue, pur nelle variazioni più volte richiamate, per una costante e mai revocata esclusione del carattere metafisico della materia: la presa di distanza dalla tradizione (la scuola wolffiana, in particolare) verte attorno al nucleo centrale della sua impostazione, l'esistenza dell'anima e il suo rapporto con il corpo³⁶.

La posizione è tuttavia ancora più radicale: l'antropologia non è nemmeno riflessione filosofica³⁷, in quanto le sue affermazioni non derivano da una conoscenza *a priori* che ne garantisca il rigore della necessità e dell'universalità (è questa, in ultima analisi, la differenza che intercorre tra psicologia razionale e antropologia pragmatica).

Per delineare in positivo quali spazi restino aperti per una riflessione sull'uomo, occorre riandare alla «definizione» dell'antropologia come teoria dell'osservazione (*Beobachtungslehre*): lungi dall'essere una precisazione cogente in grado di stabilire con chiarezza oggetto, fine e strumenti della materia, l'indicazione ne mette in luce il tratto fondamentale, l'apertura ad apporti diversificati, la capacità di proporre spunti e conclusioni di vario tenore, in una parola la duttilità del suo statuto. La fisionomia della materia appare infatti segnata da ampia flessibilità, sulla base dell'unica vera certezza, la sua «non filosoficità». Ciò comporta evidentemente l'esigenza di stabilire se e come sia possibile la composizione dei vari apporti. Tale problematica ci sembra emergere fin nella struttura essenziale del testo preso in esame.

³⁵ Del resto lo stesso Kant precisa che la materia è «trattata in modo sistematico e insieme popolare» (I. KANT, *Anthropologie*, B XII; tr. it.: *Antropologia*, 5). Ciò potrebbe essere inteso come segno della «parzialità» del testo: cf A. RENAUT, «La place de l'Anthropologie dans la théorie kantienne du sujet», in *L'année 1798*, 49-63. In ogni caso, i corsi universitari devono essere intesi come un incamminamento verso la stesura dell'opera, anche se quest'ultima non può esser considerata il traguardo sintetico e riassuntivo di tutti gli spunti in essi presenti: cf C. LA ROCCA, «Le lezioni di Kant», 104.

³⁶ Cf I. KANT, *Anthropologie*, B 58; tr. it.: *Antropologia*, 45.

³⁷ L'ipotesi di van de Pitte di un Kant propugnatore di un'antropologia filosofica non trova consensi fra i maggiori interpreti kantiani: cf F.P. VAN DE PITTE, *Kant as philosophical anthropologist*, Nijhoff, The Hague 1971.

1. Antropologia e scienze umane: tra psicologia e saperi sociali

L'*Antropologia pragmatica* si divide in due parti, *Didattica* e *Caratteristica*, precisate da Kant rispettivamente: *Del modo di conoscere l'interno e l'esterno dell'uomo* e *Della maniera di conoscere dall'esterno l'interno dell'uomo*.

I due sottotitoli insistono sulla coppia interno/esterno, il cui significato, oltre che dalle spiegazioni date nei corsi (la suddivisione è frequente e di lunga data)³⁸, può essere chiarito dal contenuto esposto nelle due parti. La conoscenza dell'interno e dell'esterno coincide con l'analisi delle facoltà (la conoscenza, il sentimento del piacere e dispiacere, il desiderio – cui sono dedicati i tre libri della prima parte); la conoscenza dell'interno dall'esterno è ricavata da quanto è possibile acquisire dai caratteri della specie umana (persona, sesso, popolo, razza, specie, genere umano).

Si è di fronte a una distinzione tra aspetto strutturale e sovraindividuale: se nella prima parte l'uomo viene considerato in quanto tale (secondo le capacità di cui dispone), nella seconda la sua conoscenza è ricavata dai caratteri, che, dalla persona all'umanità, segnano e distinguono gruppi diversi, giustificando classificazioni e suddivisioni, offrendo descrizioni specifiche, non estensibili all'uomo in quanto tale.

Da un punto di vista metodologico, ciò comporta che l'antropologia pragmatica si costruisca recependo i dati forniti dalla tradizionale psicologia empirica e dall'etnologia e/o sociologia; materie – queste ultime – ancora embrionali ai tempi di Kant, ma tenute in gran conto dall'Illuminismo, avido di sapere e proteso all'espansione della sua influenza culturale: anche se poco rigoroso sul versante metodologico e ancora profondamente eurocentrico sul piano del contenuto, quest'insieme variegato di informazioni, che Kant ha definito nella *Prefazione* «strumenti» della sua indagine, può, a buon diritto, essere ritenuto l'alveo entro il quale prenderà forma l'antropologia culturale.

Da un punto di vista contenutistico, dunque, la struttura del testo denuncia la limitatezza della psicologia delle facoltà e la necessità di un suo superamento in vista dell'assunzione del sapere sociale di natura «empirica»; la conferma viene da molti rilievi sparsi qua e là nel-

³⁸ La partizione viene affermandosi con il tempo e trova diverse motivazioni nello stesso Kant. Sembra comunque assodato che la *Didattica* abbia un intendimento più analitico, mentre la *Caratteristica* risponda a uno scopo più pragmatico. Cf C. LA ROCCA, «Le lezioni di Kant sull'antropologia», *Studi kantiani* 13 (2000) 104-105.

la prima parte: l'analisi proposta evidenzia non solo le caratteristiche formali dell'individuo, ma esplicita anche comportamenti di gruppi sociali determinati (non attribuibili all'intera umanità)³⁹.

Tale operazione non ha tratti relativistici: l'assunzione è infatti svolta a partire da considerazioni generali e sintetiche in cui i dati offerti dalle osservazioni disponibili rientrano al modo di applicazioni specifiche della teoria. Ciò rende il contenuto molto «dogmatico» – o comunque poco affine alla metodologia attuale delle scienze dell'uomo –: pur vincolate alle acquisizioni del tempo (non sempre nemmeno quelle accreditate allora come scientifiche), le riflessioni sono presentate in termini universali, senza che vi sia accenno all'eventualità di variazioni dovute a possibili nuove scoperte o a mutazioni dell'impostazione della ricerca.

Più ancora che questi aspetti riguardanti la natura e i contenuti del sapere sociale, ciò che risulta debole o insufficiente è il raccordo tra le due parti: le prospettive, metodologicamente differenti, unificate tra loro solo dalla fragile configurazione della materia come teoria dell'osservazione, risultano di fatto irrelate; ne viene l'impressione di un accostamento incapace di esibire le sue ragioni o di indicare le vie di un'unificazione a partire da un principio sintetico ulteriore.

Pur con questi limiti, l'esigenza avanzata dalla configurazione del testo kantiano non deve essere lasciata cadere: essa infatti «invoca» una raccolta di dati ben più ampia rispetto alla tradizionale psicologia. I saperi intorno all'uomo sono tutti legittimati a offrire una luce sull'oggetto d'indagine: le molte materie – di allora e di oggi – che hanno più o meno attinenza con l'antropologia sono chiamate a dare il loro contributo. Tuttavia, proprio per questo variegato concorso di scienze, si fa necessaria e urgente un'autentica integrazione, affinché si dia effettiva comprensione, possibile solo con la composizione unitaria dei dati a disposizione, in nome – se non altro – del principio inderogabile dell'unicità dell'oggetto d'indagine.

Tale compito non è delegabile né a una delle scienze chiamate in causa né a un presunto sapere sintetico, a meno che non abbia chiaro statuto filosofico: l'unità dell'oggetto è salvaguardata e portata a radicalità soltanto dalla prospettiva di senso entro la quale trova vita la filosofia (unico motivo per cui si attesta come sapere capace di in-

³⁹ A mo' d'esempio si vedano le note che descrivono donne, preti ed ebrei preoccupati di non essere sorpresi ubriachi dagli altri: cf I. KANT, *Anthropologie*, B 73-74; tr. it.: *Antropologia*, 56.

tegrare e comporre gli approcci sempre settoriali delle scienze)⁴⁰. L'unità offerta dalla filosofia è ben di più di un equilibrismo di convenienza, dettato da astuzie e tatticismi in grado di armonizzare nozioni e prospettive divergenti; essa infatti riposa sull'ultimatività della questione di senso, entro la quale trovano composizione non solo gli studi antropologici, ma lo stesso uomo, in quanto la sua esistenza inevitabilmente, in modo più o meno consapevole, da essa si lascia interrogare e a essa deve una risposta.

Così se da un lato ci pare assolutamente condivisibile il proposito kantiano di un ampliamento del numero delle scienze e dei loro apporti, dall'altro non ci pare convincente la risoluzione dell'antropologia in un sapere non filosofico. Alla base della nostra presa di distanza sta evidentemente una considerazione diversa di che cosa sia filosofia: l'affermazione di Kant, benché risulti più che giustificata e coerente con il suo impianto, ci pare volutamente trascurare o eludere quella domanda di senso implicata in ogni sapere e attività umani, la cui risposta non può essere delegata ad alcuna materia che per statuto indagli la parte, eludendo il problema della totalità e del perché del suo darsi. Che la filosofia non possa rinunciare a criticità (esibendo motivazioni ed argomentazioni) e sinteticità (articolando le conoscenze acquisite), è indubitabile; è tuttavia altrettanto ineludibile l'assunzione della domanda fondamentale, riguardante il senso dell'uomo e del tutto⁴¹.

In altri termini, la possibilità della sintesi andrà ricercata in un punto prospettico e ultimo, in grado di comprendere in profondità l'esperienza dell'uomo. Essendo domanda non scientifica ma squisitamente filosofica, esige necessariamente la disponibilità del soggetto interrogante a mettersi in gioco, non solo accettando di essere oggetto d'indagine, ma anche esponendosi in prima persona – dal momento che la risposta alla questione del senso è intrinsecamente teorica e pratica. Per questo motivo il coinvolgimento dell'interrogante non è né funzionale alla presentazione della materia (quasi fosse un espediente didattico), né secondario o successivo ad una presentazione «scientifica» dell'uomo, offerta da un sapere asettico e «tecnico»,

⁴⁰ In questa prospettiva le Idee della ragion pura non vengono semplicemente abbandonate: rimane infatti intatta la loro funzione regolatrice della conoscenza umana.

⁴¹ Del resto, lo stesso Kant allude a questo compito della filosofia quando accenna al «baratro della ragione». Cf L. PAREYSON, «La “domanda fondamentale”: “perché l'essere piuttosto che il nulla?”», in *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza* (= Paperbacks 253), Einaudi, Torino 1995, 353-384: 382-383.

che insegue il miraggio dell'imparzialità e dell'oggettività. Ciò comporterà, anche sul piano contenutistico, un'inevitabile riconsiderazione del soggetto, non più «ridotto» alle sue componenti universali, ma configurato dalle effettive dinamiche dell'esistenza e della singolarità proprie della definizione ontologica della persona⁴².

2. Antropologia e filosofia trascendentale

L'esigenza della sintesi, invocata ora sul versante contenutistico dell'antropologia, può essere probabilmente rintracciata a livello epistemologico. È questo almeno il suggerimento di Manganaro.

L'antropologia pragmatica in quanto disciplina, in quanto «scienza», nasce e muore con Kant; essa si dissolverà negli elementi di cui era composta: psicologia empirica, riflessione estetica, morale, la stessa «saggezza» quotidiana di Kant. Solo la filosofia trascendentale le dà un significato, solo per suo tramite e coperta da essa, come in una serra, si mantiene in vita. Ma non è poco⁴³.

È innegabile infatti che la filosofia trascendentale sia parte in causa dell'antropologia formulata nell'«opera maggiore». Si può anzi avere l'impressione che quest'ultima non sia altro che una ripresentazione semplificata dei suoi tratti essenziali: l'impianto della prima parte (l'analisi delle tre facoltà) pare vistosamente una riedizione della filosofia critica⁴⁴. Se ciò da un lato esclude radicalmente ogni possibile interpretazione dell'antropologia come riflessione precritica, dall'altro ingenera l'impressione di una versione didattica di temi e argomentazioni già presentati in altra sede; il tono discorsivo, intriso di esempi illustrativi, ne sembra la conferma definitiva.

In realtà, si tratta solo di un'illusione fugace, in grado però di occultare il vero tipo di rapporto instaurato tra antropologia ed epistemologia. I profili delle due materie sono distinti, in quanto, mentre la seconda mira a cogliere il dato trascendentale insito nelle forme conoscitive umane, la prima elabora una comprensione *a posteriori*, in vista di una descrizione dell'uomo e delle sue configurazioni storiche. Tuttavia, oltre la distinzione, tra le due materie si stabilisce an-

⁴² Alludiamo alla distinzione tra soggetto e persona proposta da Pareyson. In merito, cf., ad es., L. PAREYSON, *Verità e interpretazione* (= Biblioteca di filosofia. Saggi 3), Mursia, Milano 1971, 70-73.

⁴³ P. MANGANARO, *L'antropologia di Kant*, 54.

⁴⁴ Occorre inoltre tener conto dell'evoluzione interna della stessa filosofia trascendentale, di cui l'antropologia recepisce i risultati: la configurazione delle facoltà riprende infatti l'impianto della *Critica del Giudizio*.

che un rimando reciproco: da un lato l'antropologia presuppone la riflessione critica come suo elemento previo e costitutivo, dall'altro il testo in esame spinge oltre i traguardi della filosofia critica, nella direzione di una maggiore integrazione (anche se spesso solo auspicata) di trascendentale ed empirico.

In primo luogo, dunque, le due materie si pongono obiettivi diversi. Kant infatti intende l'antropologia come classificazione degli uomini a partire da una sorta di tipologia elaborata in termini generali (qualche volta a seguito della riflessione epistemologica) per comprendere (cioè giustificare e classificare) le molteplici forme dell'umano⁴⁵.

In questa finalità si inserisce anche il compito specifico di riconoscere il patologico⁴⁶: lungi dall'essere considerato una smentita o uno stimolo a rivedere radicalmente la teoria, il fenomeno viene inteso come un segnale di disfunzione di ciò che appare «normale» e a cui è necessario porre rimedio pratico⁴⁷. L'operazione risulta però praticabile a determinate condizioni sottaciute da Kant: la possibilità di stabilire la distinzione tra normalità e patologia non è appannaggio delle scienze descrittive di carattere empirico, quanto piuttosto di una visione complessiva della realtà che è intrinsecamente valoriale.

In secondo luogo, i due approcci non solo sono correlati tra loro, ma il loro rapporto non è nemmeno unidirezionale (dall'epistemologia all'antropologia), quanto piuttosto un intreccio e una compenetrazione reciproca.

Al riguardo, però, la posizione kantiana sembra più una dichiarazione di principio che non l'effettivo svolgimento di un'intuizione

⁴⁵ Gli esempi qua e là introdotti ci sembra debbano essere intesi come conferma di quanto stabilito o come applicazione dei parametri generali offerti in precedenza. Si veda per es. l'analisi dei popoli inglese e francese svolta nel paragrafo *Il carattere del popolo* e la significativa annotazione: «In un'antropologia pragmatica si tratta soltanto di esporre per mezzo di alcuni esempi e, per quanto è possibile, sistematicamente il carattere di ambedue i popoli, come ora sono» (I. KANT, *Anthropologie*, B 297; tr. it.: *Antropologia*, 206).

⁴⁶ Nella tesi non pubblicata, Foucault si mostra particolarmente attratto da questi passi, tanto da cogliere più in generale una sorta di contrapposizione strutturale tra l'*Antropologia* e le *Critiche*: cf R. TERRA, «Foucault lecteur de Kant: de l'anthropologie à l'ontologie du présent», in *L'année 1798*, 159-171. Sul rapporto tra Foucault e Kant, cf M. FIMIANI, *Foucault e Kant. Critica clinica etica* (= Il pensiero e la storia), La Città del Sole, Napoli 1997.

⁴⁷ Il caso analizzato più diffusamente riguarda le disfunzioni organiche del malato mentale: esse non possono mettere in dubbio la capacità razionale del soggetto; sono piuttosto indizio di un problema dell'individuo.

preziosa: l'impostazione complessiva resta ancorata alla divaricazione proposta nella *Critica della ragion pura* tra la conoscenza *a priori* dell'uomo e delle sue facoltà (la *psychologia rationalis* di Wolff reinterpretata in chiave trascendentale) e la considerazione empirica delle potenzialità a sua disposizione. Ne consegue un inaccettabile dualismo, non solo contenutistico ma anche metodologico, che lo stesso Kant si premura di attenuare e in parte correggere, cercando punti di convergenza e integrazione.

Così, spesso, soprattutto nell'*Antropologia pragmatica*, la filosofia trascendentale è il presupposto in grado di orientare la riflessione, sciogliere i nodi problematici – altrimenti irrisolvibili –, giustificare le opzioni di ricerca. Ci pare che la filosofia critica sia pacificamente «data per acquisita» e considerata capace non solo di rilevare le condizioni di possibilità del sapere – e in particolare del singolare statuto dell'antropologia – ma anche di fungere come trascendentale dei contenuti stessi dell'antropologia: gli snodi decisivi della materia sarebbero affrontati sulla scorta di quanto elaborato, in sede teorica e con altra metodologia, dalla filosofia trascendentale⁴⁸.

Insieme, l'antropologia avanza esigenze nuove all'impostazione complessiva della filosofia trascendentale – prima fra tutte l'unità dell'oggetto d'indagine – tanto da innescare revisioni (magari solo abbozzate) di quanto prima pacificamente dato per assodato; non siamo di fronte a una riconsiderazione dei contenuti dell'epistemologia, quanto piuttosto a una correzione delle loro ricadute sull'antropologia, evidenti in particolare nelle trattazioni dell'io e della libertà.

La nozione di io (punto di partenza dell'intero testo e fondamento della nozione di persona) riprende risultati già acquisiti: la distinzione tra io puro ed empirico è derivata dalla riflessione critica⁴⁹ e lì vi trova la sua giustificazione – ma si dovrebbe dire: il suo fondamento. Tuttavia l'elaborazione antropologica non si limita a questi dati: la concreta configurazione dell'io esce dall'inconoscibilità propria della deduzione trascendentale per interagire con il darsi effettivo dell'«io», in particolare con gli strumenti propri della conoscenza (sensi) e più in generale con il cosiddetto senso interno, dando forma non semplicemente a un centro unificatore, presupposto indispensabile della conoscenza (l'«io penso»), ma a un io corporeo, costitutivamente connesso con gli strumenti conoscitivi e le loro fun-

⁴⁸ Cf G.M. TORTOLONE, *Esperienza e conoscenza*, 122-124.

⁴⁹ Cf P. MANGANARO, *L'antropologia di Kant*, 98.

zioni, così da non essere una realtà meramente trascendentale, ma anche «empirica»⁵⁰.

Lo stesso vale per la libertà: se essa è assunta come centrale per l'agire, lo è certamente per la complessa articolazione degli approcci, teoretico e pratico, delle tre *Critiche*. Tuttavia, il rapporto con la filosofia trascendentale viene anche rovesciato: è infatti innegabile che l'antropologia offra spunti che portano a riconsiderare la libertà, non relegata nell'ambito del postulato (inconoscibile), ma individuata come luogo di conflitto e composizione delle diverse «spinte» presenti nell'uomo (prime fra tutte le passioni). La revisione è tanto forte che la libertà viene indicata come lo specifico umano in grado di porre la differenza rispetto agli animali: se in alcuni punti viene ridimensionata, perché determinata e fondata sulla ragione (e pertanto quest'ultima diventa il *proprium* umano)⁵¹, nel passaggio forse più decisivo (e definitorio) dell'intera opera, la libertà viene assunta come discriminante rispetto agli animali e quindi carattere sintetico dell'uomo:

Per poter, dunque, attribuire all'uomo il suo posto nel sistema della natura vivente, e così caratterizzarlo, non rimane altro che dire che ha quel carattere che egli stesso si procura, in quanto sa perfezionarsi secondo fini liberamente assunti; onde egli come animale fornito di capacità di ragionare (*animal rationale*) può farsi da sé un animale ragionevole (*animal rationale*)⁵².

3. La forma dell'antropologia, la saggezza

In positivo, l'antropologia secondo Kant assume un particolare profilo del sapere, descritto con i termini di «sapienza» (*Weisheit*) o «prudenza» (*Klugheit*). Egli ridisegna così il campo semantico anticamente espresso con *phrònesis*, «una saggezza che è prudente comprensione, padronanza e uso del mondo; [qui] *Weisheit* si confonde con *Klugheit*, il prudente muoversi nella realtà concreta, modificandola»⁵³.

⁵⁰ Interessante l'analisi svolta da Potestà sulla mediazione corporea dei sensi, in base alla quale sostiene che si sia di fronte a un «io antropologico»: cf A. POTESTÀ, *La «pragmatica» di Kant*, 64-65.

⁵¹ Solo nell'uomo (e non nell'animale) si ha la passione: in lui, infatti, c'è ragione, fondamento della libertà e motivo di conflitto con la passione: cf I. KANT, *Anthropologie*, B 231-232; tr. it.: *Antropologia*, 160-161.

⁵² I. KANT, *Anthropologie*, B 313; tr. it.: *Antropologia*, 216.

⁵³ G.M. TORTOLONE, *Esperienza e conoscenza*, 61 (la nozione è affrontata alle pp. 60-65; cf anche P. MANGANARO, *L'antropologia di Kant*, 15-16).

Per Kant la saggezza ha una dimensione pubblica, pur essendo una conquista personale: in consonanza con l'insegnamento socratico, l'origine della conoscenza dell'uomo è posta nel singolo e non può essere surrogata o ricavata da alcuna trasmissione di contenuti. Per giungere a tale sapere, vertice dell'esistenza, egli dà tre indicazioni, la cui composizione offre il tracciato della personalissima via che ciascuno è chiamato a percorrere:

La saggezza, come l'idea dell'uso pratico della ragione perfettamente d'accordo con la legge, è fin troppo richiesta dagli uomini; ma anche nel più basso grado essa non può essere infusa in un altro, bensì egli deve trarla da se stesso. La norma per arrivarvi racchiude quindi in sé tre massime direttive: 1) pensare da sé; 2) mettersi col pensiero (nelle relazioni con gli uomini) al posto degli altri; 3) pensare sempre in accordo con se stesso⁵⁴.

Il passo è ripreso in modo pressoché letterale al termine dell'analisi della facoltà di conoscere⁵⁵; lì le tre massime sono spiegate come capacità di libertà da costrizioni, di adattamento al pensiero altrui e di pensiero logico; Kant conclude rimarcando il carattere fondamentale della prima direttiva, volta a sviluppare l'autonomia del singolo, cara all'Illuminismo tanto da essere posta a fondamento dell'ideale di ragione.

Tornando al brano citato possiamo meglio intendere il commento seguente:

L'età in cui l'uomo arriva al pieno uso della propria ragione può, per rispetto alla sua abilità (cioè al potere di conseguire un qualsiasi scopo), esser posta verso il ventesimo anno; per rispetto alla prudenza (cioè alla capacità di servirsi degli altri uomini per i propri fini) può esser collocata sui quaranta; finalmente quella della saggezza verso i sessanta; in quest'ultima età però essa è piuttosto negativa, in quanto vede tutte le stoltezze dell'abilità e della prudenza, e si può dire allora: «Peccato dover morire quando si è imparato per la prima volta come si sarebbe dovuto vivere!» Ma un tal giudizio è anche raro, perché l'attaccamento alla vita è tanto più forte quanto meno essa ha valore, tanto per rispetto all'agire che al godere⁵⁶.

Le tre norme, sintetizzate in pensiero autonomo, prudenza⁵⁷ e saggezza, nella loro composizione, al cui vertice si situa la saggezza,

⁵⁴ I. KANT, *Anthropologie*, B 122; tr. it.: *Antropologia*, 87.

⁵⁵ Cf I. KANT, *Anthropologie*, B 166-167; tr. it.: *Antropologia*, 117.

⁵⁶ I. KANT, *Anthropologie*, B 122; tr. it.: *Antropologia*, 87-88.

⁵⁷ A scanso d'equivoci, la prudenza, per quanto descritta come capacità di servirsi degli altri per propri fini, non dev'essere intesa come assoggettamento dell'altro e privazione della sua dignità, ma come capacità (quasi empatica) di assumere il punto di vista di ogni altro uomo (e quindi di configurare un sapere autenticamente universale).

danno vita al sapere antropologico: si tratta di una forma di conoscenza desunta in autonomia grazie alla capacità riflessiva di cui è dotato ogni uomo; essa tuttavia non è soggettiva, individuale o autoreferenziale; al contrario è profondamente universale perché capace di assumere il punto di vista di qualsiasi altro; infine si connota come capacità di vivere adeguatamente, secondo una migliore comprensione del dovere.

Se si dovesse dare un contenuto più preciso alla saggezza, si potrebbe far riferimento ai numerosi spunti presenti nell'opera in cui Kant mostra di ricorrere non solo alla logica formale, ma anche a una serie di considerazioni volte a mostrare, più che la razionalità delle argomentazioni, la loro «plausibilità»⁵⁸. A titolo esemplificativo:

Il più profondo e più facile mezzo di addolcimento di tutti i dolori è il pensiero, che si può bene ammettere in ogni uomo ragionevole, cioè che la vita in genere, per quanto riguarda il godimento, che dipende dalle circostanze, non ha un proprio valore, e che soltanto ha un valore per rispetto all'uso che se ne fa in rapporto agli scopi cui è diretta: valore che non la sorte, ma soltanto la saggezza può procurare all'uomo, il quale, dunque, l'ha in suo potere. Colui che si affligge per la perdita della vita, non sarà mai in grado di goderne⁵⁹.

Qui Kant non solo intravede uno scopo terapeutico per un pensiero che ha per oggetto la vita umana (a rigore, il concetto non si fa apprezzare per motivi intrinseci, ma solo per gli scopi prefissi e gli effetti preventivabili), ma trova anche nella saggezza l'origine del valore stesso dell'esistenza: siamo molto lontani dalle considerazioni astratte circa la capacità dell'uomo di conoscere, proprie della filosofia trascendentale... Altro è il tipo di sapere qui messo in campo, anche se di non facile definizione: in grado di guardare l'esperienza umana in tutti i suoi aspetti e insieme capace di orientarla secondo considerazioni pacate e accorte, frutto non tanto della genialità e della razionalità del singolo, quanto piuttosto di un senso comune accumulato e sedimentato in giudizi condivisi, in grado di suscitare ulteriori riflessioni e approfondimenti...

Da qui la valenza pedagogica dell'antropologia pragmatica, rimarcata da Kant soprattutto nel definire la materia un'introduzione al

⁵⁸ Sotto questo profilo risulta particolarmente illuminante la rivalutazione del senso comune, visto come preziosa indicazione di un possibile malfunzionamento dell'attività intellettuale: è forse questo uno dei pochi casi in cui Kant prende in considerazione il soggetto nella sua individualità, introducendo di conseguenza la problematica dell'alterità e dell'intersoggettività: cf I. KANT, *Anthropologie*, B 151-152; tr. it.: *Antropologia*, 107.

⁵⁹ I. KANT, *Anthropologie*, B 183; tr. it.: *Antropologia*, 128-129.

filosofare. Non si tratta semplicemente di un'attenzione didattica estrinseca, né può essere relegata alla comunicazione di dati volta ad attrezzare lo studente allo studio; al contrario, trova ragion d'essere nel suo contenuto: dal momento che istruisce sulle forme del comportamento umano, esplicitandone le dinamiche proprie, l'antropologia è in grado di aiutare a riflettere e orientare all'agire, facendo emergere innanzitutto quegli aspetti emancipatori, indispensabili e fondamentali per un sapere e un agire maturi e responsabili (secondo l'intenzionalità illuministica pienamente condivisa da Kant).

Per questo non è raro trovare bruschi cambi di registro che introducono diretti appelli al giovane lettore, affinché tragga indicazioni per l'impostazione della sua vita:

Su qualsiasi via si possa sempre cercar un piacere vale per questo una massima fondamentale, il regolarsi cioè, come già fu detto, in modo tale che si possa ancora sempre salire; perché l'esserne sazio produce quella condizione di nausea, che all'uomo corrotto rende un peso la vita stessa, e che, sotto il nome di *vapeurs*, sciupa la donna. – O giovane (io ripeto), ama il lavoro; ricusa i piaceri, non per sottrarti ad essi, ma per averne sempre davanti allo sguardo solo quanto è possibile! Non attutire con un godimento precoce la sensibilità per il piacere!⁶⁰

Il brano risulta indicativo del tratto «sapienziale» dell'antropologia kantiana: evidenzia aspetti fondamentali del comportamento umano così da poter esprimere in forma di massima quanto ricavato dall'esperienza; le «osservazioni» antropologiche, pur essendo *a posteriori*, dal momento che, per il nostro autore, sono sempre universali, offrono spunti utili per «applicazioni» o «deduzioni» successive⁶¹.

Per i motivi addotti, ci pare legittimo concludere che la saggezza sia la forma *sic et simpliciter* dell'antropologia kantiana.

Dal momento che essa trova il suo significato nella valutazione circostanziata, secondo tonalità pedagogiche etiche e sapienziali, tanto da suscitare l'accostamento alla *phrónesis* aristotelica; poiché è intesa dal nostro autore come una conoscenza universale, anche all'interno della comprensibile parzialità insita in osservazioni più specifiche, la qualifica dell'antropologia in termini di saggezza sembra suggerire una modalità nuova di conoscenza, che – oltre Kant – potrebbe essere elaborata e detta autentico sapere filosofico: ci pare infatti di intravedere più di uno spunto per intendere in modo ermeneutico la conoscenza dell'uomo, del suo agire e delle sue manife-

⁶⁰ I. KANT, *Anthropologie*, B 179; tr. it.: *Antropologia*, 126.

⁶¹ Per questo ci sembra scorretto sostenere che Kant escluda una formulazione sintetica e riassuntiva sull'uomo.

stazioni, secondo quanto esige una ricerca che non vuole abbandonare né l'universalità delle sue affermazioni né la specificità dell'oggetto derivante dalla sempre mutevole composizione culturale, determinata da ciò che l'uomo decide e fa di sé, sulla base di ciò che la natura fa di lui.

4. *Il fine dell'antropologia pragmatica: tra civiltà ed etica*

Un'antropologia, considerata come quella conoscenza del mondo, che deve seguire alla scuola, non sarà propriamente chiamata ancora pragmatica, quando essa contenga una conoscenza estesa delle cose del mondo, per esempio degli animali, delle piante e dei minerali nei diversi paesi e climi, ma quando contenga la conoscenza dell'uomo come cittadino del mondo⁶².

L'obiettivo della materia può dirsi raggiunto quando è in grado di inserire nella vita «mondana», strutturata e organizzata secondo valori condivisi che l'individuo – anche attraverso lo studio della materia – è chiamato ad assumere come propri: la costituzione del cittadino del mondo è l'approdo «pragmatico» dell'antropologia, lettura sapiente dell'uomo in quanto «essere culturale».

Come si è già detto, Kant esclude che lo studio dell'uomo debba occuparsi della presunta vita «naturale», «ingenua», ricavata dalla rimozione della civilizzazione, come quella ipotizzata e inseguita da Rousseau: pur ritenendo possibile distinguere tra natura e cultura⁶³, il nostro autore opta decisamente perché la dimensione culturale venga posta sia come punto di partenza sia come obiettivo didattico.

La finalità pedagogica non si limita però alla semplice introduzione alla vita civile, ma include quell'ideale processo, insieme del singolo e dell'intera umanità, che va dalla cultura personale alla civilizzazione e alla moralizzazione (nell'originale le tre tappe sono espresse con i verbi *kultivieren*, *zivilisieren*, *moralisieren*)⁶⁴, ricalcando la triplice disposizione, tecnica pragmatica e morale, propria di ogni uomo⁶⁵. Kant qui distingue tra cultura e civiltà⁶⁶, dando alla prima il significato classico

⁶² I. KANT, *Anthropologie*, B VI; tr. it.: *Antropologia*, 4.

⁶³ Cf I. KANT, *Anthropologie*, B 228-229; tr. it.: *Antropologia*, 159.

⁶⁴ Cf I. KANT, *Anthropologie*, B 318-319; tr. it.: *Antropologia*, 220.

⁶⁵ Cf I. KANT, *Anthropologie*, B 314-318; tr. it.: *Antropologia*, 217-219. Nell'originale si parla rispettivamente di *technische*, *pragmatische*, *moralische Anlage*.

⁶⁶ Kant assume la distinzione corrente in Francia: cf C. KLUCKHOHN - A.L. KROEBER, *Il concetto di cultura*, Il Mulino 1982, Bologna 17-21. Su questo cf *supra*, n. 15.

di educazione personale conseguita mediante l'apprendimento di nozioni e l'affinamento dello spirito attraverso l'accostamento alle opere classiche; con civiltà l'assunzione (collettiva, non solo individuale) dello stile europeo, delle «buone maniere», divenute ormai consuetudine del cittadino del tempo e proposte come traguardo per tutti gli altri popoli. Inoltre il parallelismo con la disposizione dell'uomo suggerisce una correlazione (se non un'identificazione) tra cultura e abilità tecnica – in grado di esprimere il carattere razionale – e tra civiltà e pragmatica – indice del ruolo assunto dall'antropologia nel complessivo progredire della specie umana.

La configurazione delle singole tappe mostra come la realizzazione del fine dell'uomo non sia possibile solo a livello individuale: la moralizzazione, termine della civilizzazione raggiunta da tutti i popoli, ha ampiezza universalistica, legata al genere umano. La dimensione personale dell'itinerario – predominante nella prima tappa – rimane comunque sempre inserita in un contesto più vasto: la cultura (intesa come «coltivazione di sé») è già da subito orientata positivamente alla realizzazione di quel destino dell'intera umanità che sfugge alle possibilità del singolo.

In secondo luogo, la dislocazione intermedia della civiltà (e correlativamente dell'antropologia), oltre a evidenziare la tensione tra dato naturale e assunzione responsabile del destino dell'umanità, rivela anche l'obiettivo/compimento della civilizzazione nella moralizzazione. Una simile impostazione allude a una diversa elaborazione dell'etica (e di conseguenza del suo rapporto con l'antropologia) rispetto alla consueta formulazione. Le numerose massime di comportamento inserite nel nostro testo, benché spesso fortemente segnate da condizionamenti culturali, tanto da risultare discutibili, sono conseguenza di attenta analisi antropologica: segno che l'indicazione etica non è formulata *a priori*, ma ricavata dall'interpretazione della condizione umana, la quale è pertanto in grado di proporre un supporto motivazionale anche all'etica formale, rendendo l'imperativo più concreto⁶⁷.

⁶⁷ Se sta – come crediamo – quest'interpretazione del dettato kantiano, avremmo, proprio nell'autore che più di ogni altro ha inteso la morale come costruzione teorica fondata sul dovere e sull'imperativo, la dichiarazione implicita dell'insopprimibilità dell'altra prospettiva – che con Ricoeur (e Aristotele, evidentemente) potremmo dire della «vita buona» – secondo cui la forza insita nel desiderio fonda e giustifica una teoria/prassi, mossa più da istanze valoriali che non coercitive: cf P. RICOEUR, *Sé come un altro*, a cura di D. IANNOTTA (= Di fronte e attraverso. Filosofia 325), Jaca Book, Milano 1993, 263-407.

L'assunzione delle condizioni sociali e culturali giustifica l'intreccio tra indicazione etica personale e finalizzazione dell'intera umanità. Infatti, l'orizzonte universalistico si compone con l'accrescimento delle potenzialità individuali: l'attuazione eticamente responsabile di sé – perseguita attraverso la continuazione fisica del genere umano, la conoscenza scientifica e il desiderio di felicità⁶⁸ – permette all'individuo di contribuire al raggiungimento del destino della specie umana, la sua moralizzazione.

Tale traguardo, ritenuto praticabile, si fonda sull'assunzione responsabile della forma culturale come «termine medio» in grado di consentire e agevolare il passaggio a una direttiva morale, che, per quanto assoluta e quindi indipendente dalle modalità concrete del vivere civile, da esso trova motivazione e spinta perché si manifesti nella sua praticabilità e plausibilità. Se da un lato ciò valorizza l'elemento culturale in quanto lo ritiene capace di esibire e veicolare valori eticamente apprezzabili (anche socialmente), dall'altro (forse in modo più impercettibile) relega la singola modalità culturale del vivere umano in una finalizzazione «rigida», secondo indicazioni dedotte in modo consequenziale dal processo delineato.

Si trova qui l'accenno più consistente al tema della storia (ampiamente sviluppato altrove, in particolare ne *Il conflitto delle facoltà* del 1789), la cui trattazione può essere correttamente intesa come l'esito della riflessione kantiana sull'uomo: l'antropologia infatti sfocia nella filosofia della storia, cioè nella possibilità di pronosticare eventi a partire da fatti «indicatori» e insieme nel dovere di orientare il futuro a partire da idee ritenute intrinsecamente valide, in vista del miglioramento della condizione umana⁶⁹.

La visione proposta appare per tanti versi discutibile, perché riduttiva: non solo per la considerazione utopistica del progresso storico, ma anche per la scarsa, se non irrilevante, considerazione della storicità e molteplicità delle forme culturali, il cui inserimento nel processo evolutivo dell'intera umanità non può essere descritto secondo un'unica modalità e direzione. Soprattutto manca la consapevolezza della concatenazione tra forme culturali e pensiero umano. La conferma viene indirettamente dallo stesso testo kantiano: non

⁶⁸ Cf I. KANT, *Anthropologie*, B 319-322; tr. it.: *Antropologia*, 220-222.

⁶⁹ Su questo cf N. HINSKE, «Le cose buone sono sempre tre. La riproposizione della domanda sul progresso nel "Conflitto delle facoltà"», in *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, a cura di C. BERTANI – M.A. PRANTEDA (= Percorsi), Il Mulino, Bologna 2004, 191-211; G. MARINI, «Considerazioni su storia pronosticante ed entusiasmo», in *Kant e il conflitto delle facoltà*, 213-229.

solo la visione «mitica» del progresso, ma anche le idee in grado di orientare tale cammino dipendono in larga misura dal contesto culturale illuministico entro il quale soltanto trovano la loro giustificazione.

Ciò mette in luce, quasi *sub contrario*, il legame strutturale tra speculazione e contesto storico-culturale, una questione squisitamente filosofica, in grado di aprire all'ermeneutica e al suo ruolo nella comprensione dell'umano. In questo contesto possono essere ripresi anche altri temi, trascurati da Kant eppure meritevoli di attenzione, quali il linguaggio e la linguisticità dell'esperienza umana, la strutturazione storica della ragione, la relazione tra condizionamento storico e trascendentalità dell'uomo, in particolare della sua conoscenza⁷⁰...

III. CONCLUSIONI

Riprendendo la domanda iniziale che ha mosso la nostra ricerca, ci pare di poter concludere che l'obiezione radicale di Kant contro lo statuto epistemologico dell'antropologia filosofica sussista solo all'interno del progetto complessivo di filosofia entro il quale egli pone la «questione uomo»: infatti, se per filosofia intendiamo quel sapere aprioristico sul modello perseguito dalla *Critica della ragion pura*, non possiamo che constatare l'empiricità e quindi la non filosoficità dell'antropologia. Se invece, per filosofia intendiamo quel sapere che, preoccupato del senso complessivo del reale, mira a una sintesi degli approcci all'uomo in vista di una loro composizione unitaria e articolata, allora c'è spazio non solo per un approfondimento filosofico sull'uomo e sulle conoscenze acquisite intorno a lui e al suo comportamento, ma anche per un'elaborazione della filosofia più coerente con gli obiettivi ineludibili dell'esperienza umana – e questo ci pare, oltretutto, il servizio più utile che la filosofia può svolgere in favore dell'uomo.

All'interno della considerazione unitaria offerta dalla prospettiva di senso, c'è evidentemente spazio per distinguere ciò che nell'uomo può essere definito il suo *proprium*, da quanto, pur appartenendo-

⁷⁰ Alcuni di questi temi sono stati oggetto della critica di Herder, anche se forse presentati con argomentazioni non sufficienti sotto il profilo teorico. Di fatto le obiezioni del discepolo sono state ignorate dal maestro.

gli, è da lui condiviso con altre forme viventi; una volta mostrata la distinzione logica, occorrerà anche individuare la connessione tra i due aspetti, così che se ne mostri la correlazione, indicando come l'assunzione del secondo nel primo configuri in modo umano anche il non umano (evidenziando così somiglianze e differenze rispetto agli altri enti). Da qui la comprensione e la denuncia di ciò che appare patologico all'interno delle variegate forme dell'umano: una simile operazione è possibile perché la descrizione dell'uomo attuata dalla filosofia non è di carattere tecnico-scientifico, ma valutativo, valoriale, interpretativo. Intreccio inestricabile, quello dell'antropologia con l'etica, comunque venga impostato: Kant lo riconosce, benché spesso rimarchi la distinzione o ne affermi una modalità solo deduttivo-applicativa; inoltre, nonostante il detto, le sue analisi lasciano trasparire la possibilità di un'integrazione maggiore: l'antropologia raggiunge gli obiettivi perché assume valutazioni morali; viceversa l'imperativo formale risulta plausibile e anche più esigente a motivo dell'intrinseca dimensione etica presente nella riflessione antropologica.

Tale tipo di comprensione dell'uomo, definita da Kant «saggezza», potrà dirsi a tutti gli effetti interpretazione delle situazioni in cui l'uomo è implicato come protagonista, spettatore o vittima: l'antropologia è in definitiva un'ermeneutica dell'uomo. Qui si trova l'apporto decisivo dell'antropologia kantiana, la sua assunzione della saggezza come modalità conoscitiva rispondente a quel particolare oggetto d'indagine che è l'uomo: l'analisi dell'uomo «in situazione» (cioè nel suo essere culturale) è infatti requisito previo e irrinunciabile per l'antropologia filosofica; senza per questo dismettere l'esigenza universalistica, ben rimarcata da Kant come irrinunciabile. Affermare la necessità di una comprensione «a posteriori», secondo una modalità interpretativa, non vuol dire infatti abbandonare la pretesa del rigore proprio della filosofia: lo studio degli elementi costitutivi dell'uomo non termina nell'arbitrio incontrollato derivante dall'indiscutibile presa di posizione individuale, rivendicata come insindacabile; conduce piuttosto al riconoscimento della plausibilità di una conoscenza in grado di illuminare l'esistenza rendendola meglio trasparente e comprensibile anche per chi la sta vivendo.

Per il prospettato passaggio occorrerebbe però un adeguato spazio per la storicità umana e per l'ineludibile mediazione linguistica entro cui si dà l'autocomprensione dell'uomo. Sotto questo profilo la riflessione kantiana risulta carente. Che ciò possa darsi in conformità con l'impianto della filosofia critica è questione aperta. Crediamo tut-

tavia che, se il trascendentale non indica una modalità effettiva del darsi umano, ma la sua condizione di possibilità, si sia in presenza di una possibile apertura del discorso critico in questa direzione.

ERMENEGILDO CONTI
Seminario Arcivescovile
Via San Carlo, 2
20030 Seveso (MI)

SUMMARY

This essay opens a dialogue with Kant about the statute of anthropology and the possibility to consider matter philosophically. After a short introduction to kantian anthropology, the article dwells upon some remarkable theoretic matters: the relation with social sciences and with transcendent philosophy, the nature of anthropologic knowledge and its aims. The "empiric" definition of matter ends to take into consideration man in a particular situation, as he can be seen inside certain historical and cultural coordinates: hence the nature of this knowledge, wisdom, its pedagogic aim, and its fitting in cultural world; this purpose, at the end, realizes in the destiny of man, considered as the moralization of mankind.

The conclusion of this research underlines that matter, if considered and developed in this manner, can be seen as philosophical, provided that the notion of philosophy is revised, starting exactly from the sapiential quantification of anthropology.