



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
CORSO DI LAUREA SPECIALISTICA IN FILOSOFIA

TESI DI LAUREA

ANTROPOLOGIA E SISTEMA:

la riflessione kantiana sull'uomo tra natura e libertà

Relatore: Chiar.mo Prof. Antonio Maria Nunziante

Laureanda: Elena Ritossa
Matricola n° 565132-FL

Anno Accademico 2008/2009

*Für Stephan:
In Erwartung der Metaphysik der Wahrheit
in Freundschaft*

Sommario

| | |
|--|----|
| <i>Sommario</i> | 1 |
| <i>Tavola delle abbreviazioni</i> | 3 |
| Introduzione | 5 |
| Capitolo 1. L'unità della filosofia kantiana: <i>che cos'è l'uomo?</i> | 13 |
| 1.0 Introduzione: l'esigenza di un'idea architettonica..... | 13 |
| 1.1 Le domande fondamentali della filosofia kantiana..... | 16 |
| 1.2 La domanda sull'uomo..... | 19 |
| 1.2.1 <i>L'antropologizzazione del pensiero kantiano. Modalità di</i> <i>un'interpretazione</i> | 20 |
| 1.2.2 <i>Determinatio e vocatio: oltre la definizione essenzialistica dell'uomo .</i> | 40 |
| Capitolo 2. L'Antropologia dal punto di vista pragmatico: la proposta kantiana | 51 |
| 2.0 Introduzione..... | 51 |
| 2.1 La conoscenza dell'uomo: antropologia <i>versus</i> psicologia..... | 52 |
| 2.1.1 <i>La critica kantiana alla psicologia razionale ed empirica</i> | 54 |
| 2.1.2 <i>L'Antropologia pragmatica: dalla scuola al mondo</i> | 67 |
| Capitolo 3. L'Antropologia: l'uomo tra libertà e natura..... | 83 |
| 3.0 Introduzione..... | 83 |
| 3.1 Il pragmatico: modalità dell'antropologia kantiana | 85 |
| 3.1.1 <i>Antropologia pragmatica e filosofia morale: una scelta interpretativa</i> | 88 |

| | | |
|---|---|------------|
| 3.2 | Il carattere: la cifra del pragmatismo kantiano | 94 |
| 3.3 | Il carattere della specie: la <i>Bestimmung</i> dell'uomo | 104 |
| 3.4 | La provvidenza della natura: la considerazione teleologica della storia | 108 |
| 3.4.1 | <i>Le nove tesi di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico ..</i> | 111 |
| 3.4.2 | <i>L'individuo: vittima sacrificale della specie?</i> | 122 |
| Capitolo 4. La prospettiva trascendentale: il problema della mediazione tra natura e libertà | | 129 |
| 4.0 | Introduzione..... | 129 |
| 4.1 | La <i>Kritik der reinen Vernunft</i> : la pensabilità logica della libertà..... | 132 |
| 4.2 | La <i>Kritik der praktischen Vernunft</i> : la realtà oggettiva della libertà..... | 137 |
| 4.2.1 | <i>Il primo passo dell'argomentazione kantiana: la reciprocity thesis</i> . | 139 |
| 4.2.2 | <i>Il secondo passo dell'argomentazione kantiana: il Faktum della ragione</i> | 141 |
| 4.2.3 | <i>La Dialettica della ragion pura pratica: il sommo bene</i> | 146 |
| 4.3 | La <i>Kritik der Urteilskraft</i> : la realizzabilità della libertà nella natura | 149 |
| 4.3.1 | <i>L'Introduzione: la legislazione secondo libertà e secondo natura. Modalità di un possibile passaggio</i> | 149 |
| 4.3.2 | <i>Il principio trascendentale del Giudizio: la finalità</i> | 155 |
| 4.3.3 | <i>Natura e Bestimmung razionale: la mediazione della finalità</i> | 175 |
| Capitolo 5. Riflessioni conclusive..... | | 177 |
| 5.0 | Introduzione. Il problema interpretativo iniziale | 177 |
| 5.1 | L'antropologia trascendentale: un'ambiguità terminologica | 178 |
| 5.2 | L'uomo nelle tre Critiche | 183 |
| 5.3 | <i>Bestimmung</i> VS essenza dell'uomo. La realizzazione della libertà nella natura | 185 |
| Riferimenti bibliografici | | 191 |
| Ringraziamenti | | 207 |

Tavola delle abbreviazioni

Per indicare i testi kantiani più frequentemente citati si farà uso delle abbreviazioni riportate qui di seguito. Il riferimento per i testi originali è alla edizione curata dalla Accademia delle Scienze di Berlino: *Kants gesammelte Schriften (KGS)*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer (poi De Gruyter), Berlin (poi Berlin–Leipzig): 1902 sgg. I numeri romani indicano il volume, i numeri arabi quelli delle pagine all'interno del volume stesso.

- IaG* *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht*, in *KGS*, VIII, 15–31, trad. it. *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti di storia, politica e diritto, Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma–Bari: 1984, 29–44
- GMS* *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *KGS*, IV, 385–463, trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di P. Chiodi, in *Scritti morali*, UTET, Torino: 1970, 41–125
- MAN* *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in *KGS*, IV, 465–565, trad. it. *Principi metafisici della scienza della natura*, a cura di P. Pecere, Bompiani, Milano: 2003
- KrV* *Kritik der reinen Vernunft, zweite Auflage 1787*, in *KGS*, III, 1–552, trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino: 1967
- KpV* *Kritik der praktischen Vernunft*, in *KGS*, V, 1–164, trad. it. *Critica della ragion pratica*, a cura di P. Chiodi, in *Scritti morali*, cit., 127–315.
- KU* *Kritik der Urteilskraft*, in *KGS*, V, 165–485, trad. it. *Critica del Giudizio*, a cura di A. Giargiulo, Laterza, Roma–Bari: 1997
- AP* *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798, in *KGS*, VII, 117–333, trad. it. *Antropologia pragmatica*, a cura di G. Vidari riveduta da A. Guerra, Laterza, Roma–Bari: 1985

- EE* *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, in *KGS*, XX, 193–251, trad. it. *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, a cura di P. Manganaro, Laterza, Roma–Bari: 1979²
- RA* *Handschriftlicher Nachlass – Anthropologie*, hrsg. von E. Adickes, in *KGS*, XV (2 tomi)
- VA* *Vorlesungen über Anthropologie*, hrsg. von R. Brandt e W. Stark, in *KGS*, XXV (2 tomi); trad. it. parziale *Lezioni sulla conoscenza naturale dell'uomo*, a cura di H. Hohenegger, in *Micromega*, 4/97, 246–270

Introduzione

“*Che cos’è l’uomo?*”: molte voci, interne alla *Kant-Forschung*, ravvisano l’autentica ambizione dell’opera kantiana proprio nella risposta a questa domanda. La “rivoluzione copernicana”, sotto le cui insegne si iscrive notoriamente il suo procedere filosofico, altro non sarebbe se non una “rivoluzione antropologica”, ovvero un ri-orientamento del suo pensiero attorno alla domanda sull’uomo. Sarebbe proprio la definizione della sua *essenza* a costituire lo spendibile risultato dell’imponente sforzo critico kantiano.¹

A determinare l’avvio della presente ricerca è stato proprio il discreto consenso che, recentemente, questa lettura complessiva del pensiero di Kant è stata in grado di raccogliere. Una sua accurata scansione si rivela un’operazione di grande interesse, se a divenire oggetto di considerazione sono anzitutto le sue cospicue ricadute sulla ricostruzione degli equilibri dell’intera filosofia kantiana.

¹ La letteratura di riferimento, a questo proposito, è straordinariamente vasta. Sarà nel primo capitolo della ricerca che sarà svolto il compito di operarne una più dettagliata scansione, cercando di metterne in evidenza – al di là delle autonome prese di posizione – la linea comune. In questo contesto introduttivo sarà sufficiente fornire un primo orientamento, menzionando alcune fra le voci in campo. Tra i primi a promuovere una ritrascrizione antropologica della filosofia critica kantiana va annoverato M. Heidegger, al cui autorevole esempio si richiameranno non poche delle proposte interpretative più recenti. Cf. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929; in *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, III, hrsg. von F.-W. von Herrmann, V. Klostermann, Frankfurt am Main: 1991; trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, a cura di M. E. Reina, riveduta da V. Verra, Laterza, Roma-Bari: 2004. La centralità della domanda sull’essenza dell’uomo – nella quale andrebbe compendiato ogni sforzo filosofico fatto proprio da Kant – sarebbe evidenziata, fra gli altri, da F. Williams, *Philosophical anthropology and the critique of aesthetic judgement*, in “Kant Studien”, 46,2 (1954–55), 172–188; K. Alphéus, *Was ist der Mensch? (Nach Kant und Heidegger)*, in “Kant Studien”, 59,1 (1968), 187–198; J. Schwartländer, *Der Mensch ist Person – Kants Lehre vom Menschen*, Kohlhammer, Stuttgart: 1968; F. P. Van de Pitte, *Kant as philosophical anthropologist*, Nijhoff, The Hague: 1971; M. Firla, *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*, Lang, Frankfurt am Main: 1982; F. Nobbe, *Kants Frage nach dem Menschen – Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft als transzendente Anthropologie*, Peter Lang, Frankfurt am Main: 1995; D. Sturma, *Was ist der Mensch? Kants vierte Frage und der Übergang von der philosophischen Anthropologie zur Philosophie der Person*, in D. H. Heidermann, K. Engelhard (hrsg. von), *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlin: 2004, 264–285; C. N. Schmidt, *Kant’s transcendental, empirical, pragmatic, and moral anthropology* in “Kant Studien”, 98,2 (2007), 156–180. Una voce dissonante, in riferimento a questo delicato nodo interpretativo, è invece quella di R. Brandt, che sottrae alla domanda essenzialistica sull’uomo il diritto di cittadinanza all’interno del pensiero kantiano: cf. la recente monografia *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Meiner, Hamburg: 2007.

All'indicazione precisa degli estremi e dei presupposti di questa specifica curvatura esegetica, dovrà poi far seguito una valutazione complessiva della sua legittimità: ciò, tuttavia, sarà possibile solo dopo aver aperto un serrato confronto, alla luce del problema interpretativo emerso, con i testi kantiani stessi.

Impostare la questione in questi termini, dunque, significa affrontare un percorso trasversale, che, ben lungi dall'esaurirsi in un'unica opera, si snoda attraverso una pluralità di fonti. Tali materiali eterogenei, tuttavia, saranno passibili di una ricomposizione unitaria, la cui coerenza sarà garantita dal saldo riferimento alla controversia esegetica precedentemente menzionata. La posta in gioco è tutt'altro che irrilevante: quanto si cerca di portare alla luce, accogliendo la sfida lanciata da questi interpreti, è il polo aggregante delle molteplici istanze filosofiche che attraversano il pensiero di Kant nel suo complesso. Ciò che dovrà essere chiarito, cioè, è se tale funzione compendiatrice sia legittimamente assolta dalla domanda essenzialistica sull'uomo oppure, piuttosto, non sia un altro l'ago magnetico in grado di conferire unità alla composita riflessione del pensatore di Königsberg.

La presente ricerca si compone di cinque capitoli. Nel primo si fornirà un'illustrazione piuttosto dettagliata dello *status quaestionis*: dopo una breve esposizione dei passaggi in cui Kant, ripiegando il pensiero filosofico su se stesso, ne indaga l'*interesse* originario, il *focus* dell'analisi si dirigerà verso quella vasta letteratura critica che, proprio in quelle brevi asserzioni, trova i propri espliciti presupposti. Sarebbe stato Kant stesso, infatti, nelle prime pagine dell'*Introduzione* alla *Logica* (affiancate da altri due siti meno noti) a compendiare nella domanda "Che cos'è l'uomo?" ogni restante interrogativo filosofico. E' così che diversi esponenti della *Kant-Forschung* – sulla scia della celebre proposta esegetica patrocinata da Heidegger – giungono a ritenere indiscussa l'attribuzione di una curvatura squisitamente antropologica al pensiero kantiano. Dove le interpretazioni, invece, finiscono per divergere, è nell'individuazione del sito deputato a fornire una risposta soddisfacente a tale interrogativo. Tale sito, infatti, non coinciderebbe affatto con quell'*antropologia pragmatica*, di cui Kant tenne dei

corsi universitari per oltre un ventennio. La sua matrice prettamente empirica la renderebbe del tutto inadatta ad assumere un ruolo fondativo nei confronti del sistema nel suo complesso. Tale funzione potrà essere assolta solo da una disciplina dotata di uno statuto più solido, inscrivibile nell'ambito dell'*a priori*, e che assumerà perciò la denominazione di *filosofica* o *trascendentale*. Se alcuni interpreti la identificano con una dottrina *in desideratis*, altri la ritengono invece equivalente al sistema critico stesso – o ad una delle sue parti. La filosofia trascendentale di Kant andrebbe dunque riletta, nell'intenzione di questi autori, alla luce di un'esigenza compiutamente *antropologica*. Fondate perplessità, nei confronti di questo processo interpretativo, sono state avanzate da Reinhard Brandt, che propone una convincente esegesi del *corpus* kantiano a partire dalla rivelazione della sua più autentica *idea* conduttrice: la determinazione della *Bestimmung* morale (destinazione) dell'uomo. L'indicazione interpretativa di Brandt costituirà un prezioso e frequente riferimento nell'ambito dell'analisi svolta da questa ricerca.

Un'autonoma presa di posizione, nei confronti del problema esegetico appena delineato, sarà possibile solo dopo aver preso in esame i testi kantiani ivi coinvolti. Sarà in primo luogo l'*antropologia*, cui Kant stesso ha dato forma compiuta, a dover costituire oggetto d'analisi; successivamente sarà l'impianto critico, nel suo insieme, a divenire oggetto di una quanto meno sintetica trattazione.

Per comprendere la specifica impostazione conferita da Kant alla propria *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, sarà necessario soffermarsi sulle esigenze – prodotesi tanto storicamente, quanto all'interno della stessa filosofia kantiana – cui quella disciplina era stata chiamata a rispondere positivamente. Sarà proprio questo il nodo problematico intorno al quale si svilupperà il secondo capitolo della ricerca. Esso, mettendo a tema la genesi dell'*antropologia*, dovrà anzitutto stabilire le coordinate della critica kantiana nei confronti della psicologia empirica. L'inabilità, da parte della psicologia razionale, di poter dichiarare alcunché *a priori* intorno all'anima umana, aveva infatti comportato un reindirizzamento di aspettative nei confronti della psicologia empirica. Anche

questa, tuttavia, si era dimostrata ben presto fallimentare nel tentativo di fornire una definizione della natura pensante. Essa, infatti, avendo accesso unicamente allo scorrere temporale delle intuizioni interne, non può fare altro se non redigerne una descrizione, senza essere per altro in grado di sottoporle ad un processo di matematizzazione (o, quanto meno, sistematizzazione). L'Io disponibile all'osservazione non è affatto quella pura natura pensante, verso la quale si dirigevano le aspettative dei metafisici: ben diversamente, esso è un Io *incorporato* e circoscritto temporalmente all'arco di una vita umana – detto altrimenti, la definizione dell'Io perde il proprio connotato spiccatamente *psicologico* per assumerne uno più ampiamente *antropologico*.

La caratterizzazione precisa della psicologia empirica, in termini di contenuto e metodo, permette di individuarne l'estraneità rispetto a quel sapere metafisico, dove la tradizione scolastica l'aveva riposta. Kant cerca di dare forma ad un alveo disciplinare più adeguato al suo procedere – e dunque deputato a fornirle legittimo accasamento: l'antropologia.

Quest'ultima doveva essere in grado di rispondere all'esigenza di dare forma sistematica ad un vasto e variegato insieme di conoscenze empiriche sull'uomo - che, proveniente dai più diversi ambiti, stava consolidandosi proprio all'epoca di Kant. Esse dovevano essere riorganizzate all'interno di una disciplina riconoscibile come *Weltkenntnis* – una “conoscenza del mondo” duttile e dinamica, estranea alle rigidità speculative della “conoscenza di scuola” ed in grado, invece, di piegarsi ai “fini essenziali” determinati dalla filosofia morale.

Una volta resi espliciti i presupposti alla base del sorgere dell'antropologia kantiana, sarà possibile indagarne i contenuti: proprio su di essi si dirigerà l'attenzione del terzo capitolo. Andrà evidenziata, anzitutto, la specificità della declinazione *pragmatica* cui essi rispondono, articolantesi secondo una modalità *riflessa*: ovvero diretta primariamente all'azione su di sé. Declinazione pragmatica non equivale a flessione autenticamente *pratica*: sarà opportuno affrontare cursoriamente, a tal proposito, la proposta esegetica di chi individua nell'antropologia kantiana il correlato empirico della filosofia morale. Quanto si

cercherà, invece, di evidenziare in questa sede, sarà la sua collocazione del tutto particolare - sospesa tra riflessione teoretica e pratica. L'antropologia kantiana, infatti, si snoda proprio lungo tre coordinate distinte: quella dell'*effettività*, quella della *possibilità* e quella del *dovere*.

La vera cifra del pragmatismo kantiano va individuata, come si è scritto, nell'azione dell'uomo su di sé: e proprio in questo consiste l'assunzione del *carattere* come *modo di pensare*, sul quale Kant si sofferma nella seconda parte della sua opera. Ben lungi dal soffermarsi unicamente sul singolo, teso al perfezionamento morale di sé, il filosofo di Königsberg si concentra anche sulle dimensioni sovraindividuali del sesso, del popolo, della razza ed infine della specie. Quest'ultima assume una particolare rilevanza, dato che essa conduce l'antropologia a ricollegare i propri risultati con quelli della filosofia della storia. A questo proposito si renderà necessario il riferimento ad un'altra nota opera kantiana, la *Idee für eine allgemeine Weltgeschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Ciò consentirà di sviluppare una riflessione più estesa intorno ad un problema fondamentale: quello dell'interazione tra natura e libertà nella realizzazione storica della *Bestimmung* dell'uomo. Un'analisi compiutamente teleologica evidenzierà come il procedere della natura, a livello della specie, si dimostri complanare al dettato della ragione.

In chiusura saranno sollevate delle difficoltà, tutt'altro che trascurabili, che la trattazione del carattere della specie custodisce al proprio interno. Pur non potendo ambire alla loro definitiva risoluzione, si proporranno alcune riflessioni in grado di fornire, auspicabilmente, degli spunti propositivi in questa direzione.

Le modalità di interazione tra natura e libertà ricoprono un plesso problematico di straordinaria rilevanza anche in ambito trascendentale: il quarto capitolo ripercorrerà, a volo d'uccello, il suo dipanarsi nell'itinerario critico. In esso sarà lecito scorgere il coerente articolarsi di un percorso: nella prima Critica, l'attestazione della mera *pensabilità* della libertà; nella seconda, il conferimento alla stessa di una *realtà oggettiva pratica*; infine, nella terza, la riflessione circa la sua possibile *realizzazione* all'interno del teatro fenomenico. Sarà la *Kritik der*

Urteilkraft a concentrare su di sé lo sforzo di attenzione maggiore: essa, assumendo il “*passaggio*” tra i due regni (della natura e della libertà) come punto di fuga delle proprie indagini, si rivela in grado di fornire rilevanti indicazioni circa la realizzabilità del libero dettato della ragione nell’ambito della cornice fenomenica. L’ospitalità della natura nei confronti della *Bestimmung* razionale dell’uomo – già tematizzata, con una certa spregiudicatezza teorica, a livello storico-antropologico – ottiene in questo modo una fondazione trascendentale.

L’analisi svolta nei primi quattro capitoli consentirà di riaccostarsi, in sede conclusiva, al problema esegetico delineato in apertura. Non potrà naturalmente essere contestata la centralità dell’uomo all’interno del pensiero filosofico di Kant: intorno ad esso – in quanto depositario di *libertà* – gravita il pensiero illuminista *in toto*. Cercare di ricondurre la sua complessa filosofia ad un’antropologia, tuttavia, significa correre il rischio non solo di misinterpretare la specificità dell’impostazione trascendentale, ma anche di misconoscere la peculiarità di quell’*antropologia* da lui stesso consapevolmente compilata. Un’espressione come *antropologia trascendentale o filosofica*, all’interno dell’assetto di pensiero messo a punto da Kant (e ricostruito scrupolosamente nel corso della ricerca), darebbe luogo ad una contraddizione difficilmente superabile.

Il sistema di Kant – nella prospettiva qui difesa – non ripone affatto nella definizione della natura dell’uomo il proprio obiettivo filosofico essenziale. Le tre Critiche non si riducono ai tasselli descrittivi di un’immagine non meramente empirica dell’uomo, ma rispondono ad un’ambizione più ampia: l’indicazione della possibilità del dispiegarsi della sua destinazione etica. La determinazione di tale possibilità è subordinata allo scioglimento di un problema teoretico-pratico di grave portata, ovvero quello del passaggio tra i due regni della natura e della libertà. E’ proprio in questo delicato ganglio che prende forma l’idea conduttrice del pensiero kantiano nelle sue diverse componenti. A confrontarvisi, infatti, non sono solo le opere critico-trascedentali, ma, come illustrato nel terzo capitolo, anche gli scritti storico-antropologici: pur articolandosi su un piano epistemologico distinto, le loro conclusioni sembrano in qualche modo convergere, attestando

l'appropriatezza (*Angemessenheit*) della natura in relazione alle aspettative di realizzazione della *Bestimmung* razionale dell'umanità. E' in questa mossa, dunque, che sarà possibile individuare l'*idea* regolativa in grado di conferire unità alle molteplici istanze strutturanti la filosofia kantiana.

Capitolo 1.

L'unità della filosofia kantiana: *che cos'è l'uomo?*

1.0 Introduzione: *l'esigenza di un'idea architettonica*

Si ha un sistema quando l'idea del tutto precede le parti. Quando le parti precedono il tutto, si ottiene un aggregato. Un sistema di conoscenze forma una scienza. In ogni scienza l'idea del tutto deve venire per prima; dalla suddivisione del tutto hanno origine le parti. E per sapere quali parti appartengono al tutto, bisogna prima conoscere il tutto.¹

Nello stile conciso e disadorno che caratterizza il suo corpus di lezioni, Kant tratteggia quelli che egli eleva a requisiti fondamentali della scienza. Affinché essa possa dirsi tale, deve anzitutto svilupparsi in una forma compiutamente *sistematica* – in cui l'*idea* del tutto, cioè, preceda le parti.

Le poche battute appena ricordate dall'*Enciclopedia filosofica* (una sorta di corso propedeutico allo studio della filosofia, tenuto più volte dal *Magister* Kant dal 1767 al 1782) sembrano anticipare le riflessioni cui egli darà spazio più estesamente nella prima delle sue grandi opere critiche, pubblicata nel 1781 (e poi seguita da una seconda edizione nel 1787).

Illuminista sistematico *par excellence*, Kant non poteva in alcun modo relegare la struttura architettonica a veste superflua ed accessoria del contenuto. Le dettagliate ramificazioni dicotomiche, lungo le quali egli articola gli specifici ambiti di ciascuna scienza – alle quali spesso viene imputato di inaridire la pagina kantiana – non devono essere interpretate come pure esercitazioni accademiche fine a se stesse. L'operazione che viene compiuta risponde, piuttosto, ad un'esigenza autenticamente filosofica. Dietro la ricollocazione sistematica del materiale non si

¹ Cf. I. Kant, *Philosophische Enzyklopädie*, in *KGS*, XXIX.1/1, 3–45, trad. it. *Enciclopedia filosofica*, a cura di L. Balbiani, Bompiani, Milano: 2003, pag. 5 (99).

nasconde cioè un intento di pedanteria scolastica, bensì la ricerca di quella forma che, unica, è in grado di fornirgli dignità scientifica – ed, insieme a questa, un ruolo decisivo nella promozione dei “fini essenziali della ragione”:

col termine “architettonica” intendo l’arte del sistema. Essendo l’unità sistematica ciò che trasforma una conoscenza comune in scienza, ossia un aggregato in un sistema, l’architettonica è la dottrina di quanto nella nostra conoscenza in generale c’è di scientifico [...].

Sotto il governo della ragione, le nostre conoscenze in generale non possono costituire una rapsodia, ma un sistema; solo in questo, infatti, sono in grado di sostenere e promuovere i fini essenziali della ragione.²

Affinché un aggregato di conoscenze assuma una forma sistematica ed organica,³ è necessario che la molteplicità dei loro elementi si condensi intorno ad un’unica *idea*, ovvero “il concetto razionale della forma di un tutto, per mezzo del quale è determinato a priori sia l’ambito del molteplice sia la reciproca posizione delle parti”. Essa racchiude “il fine e la forma del tutto ad esso corrispondente” e fonda un’“unità architettonica”.⁴

Le pagine dell’*Architettonica della ragion pura*, che ospitano, insieme alla *Storia della ragion pura*, le battute conclusive della prima grande opera critica kantiana, saranno oggetto di un’attenzione più dettagliata nel proseguimento della

² Cf. *KrV*, B(860)/A(832), pag. 623.

³ “Il tutto [...] è suscettibile di crescita dall’interno (*per intussusceptionem*), ma non dall’esterno (*per appositionem*), proprio come un corpo animale, il cui accrescimento non importa alcuna aggiunta di membra, limitandosi a rendere ogni membro più forte e più idoneo ai propri fini, senza mutamento delle proporzioni” (*ibidem*). L’organismo, con la cui controversa trattazione si stava confrontando la nascente biologia, rispecchia nel suo aspetto strutturale la perfetta rispondenza delle parti all’intero che Kant individua come fondamentale requisito di una scienza (e al quale subordina il suo stesso procedere filosofico). In via puramente incidentale, può essere interessante notare come l’organismo non rappresenti un *unicum* nell’ – altresì piuttosto ridotto – inventario di similitudini presente nell’*opus* kantiano. Lo stesso ambito politico–morale non si sottrae alla potente suggestione dell’immagine: nel § 59 della *Critica del Giudizio*, Kant rappresenta simbolicamente lo stato monarchico “governato da leggi popolari sue” come un corpo organizzato, mentre lo stato dispotico viene paragonato ad una mera “macchina” – nel caso specifico, un mulino a braccia. Si veda *KU*, pag. 352 (216). Un ulteriore riferimento a questa analogia compare nel successivo § 65: *ivi*, pag. 375 (243).

⁴ Cf. *KrV*, B(860–861)/A(832–833), pp. 623–624.

presente analisi. Ciò di cui, in questa sede introduttiva, dev'essere tenuto conto, è lo sforzo sistematico di cui esse sono testimonianza. Esso troverà applicazione non solo nella collocazione architettonica delle diverse discipline razionali, che Kant disegna con scolastica precisione nel prosieguo delle pagine sopra citate, ma anche nella riflessione metafisica intorno al *proprio* pensiero e l'articolazione che lo sostiene. Il suo interrogare si ripiega continuamente su se stesso, confrontandosi *in primis* con lo spinoso problema della sua sistematicità e coerenza interna.

Il compito che, complessivamente, la presente analisi si prefigge, è quello di interrogare la filosofia kantiana alla ricerca di quell'*idea* che consenta di coglierne l'intrinseca ed unitaria sistematicità. Riproposto in forma interrogativa: su quale chiave di volta si regge l'impianto architettonico del suo pensiero? Qual è l'intimo e profondo interesse che attrae a sé le parti e le innerva, sino a far assumere loro la forma di un intero organico?

Al di là delle suggestioni retoriche, è doverosa sin da subito una puntualizzazione. La ricerca non ha la pretesa di portare alla luce un'*idea costitutiva* della filosofia kantiana. Non si tratta di rivelare il celato "non detto" che la sorregge, in grado di redistribuirne in modo nuovo gli equilibri. Ben più modestamente, è il tentativo di indicare al lettore un possibile itinerario percorribile, una specifica modalità di accesso al suo pensiero, che lo ripercorra nelle sue istanze più originarie ed unitarie. A ciò che le sottende, nel loro insieme, non potrà essere ascritta una costitutività oggettiva – pena il sottoporre l'opera kantiana ad impietose forzature. Che la ricostruzione proposta, tuttavia, possa fornire un valido punto di vista su di essa, emergerà auspicabilmente nello sviluppo dell'analisi.

1.1 *Le domande fondamentali della filosofia kantiana*

E' lungo una scansione interrogativa che si articola, secondo Kant, la più originaria ed intrinseca esigenza della ragione. Quello che egli, nel celebre passo tratto dal *Canone della ragion pura*, definisce il suo “interesse” (*speculativo e pratico*), trova concretizzazione in tre ben specifiche domande:

ogni interesse della mia ragione (tanto lo speculativo che il pratico) si concentra nelle domande che seguono:

1. Che cosa posso sapere?
2. Che cosa debbo fare?
3. Che cosa mi è lecito sperare?

La prima questione è puramente speculativa. [...] La seconda questione è puramente pratica. [...] La terza questione – ossia: se faccio ciò che debbo fare, che cosa mi è lecito sperare? – è ad un tempo pratica e teoretica, sicché il pratico ad altro non serve che a rispondere al problema teoretico e, se questo va oltre, al problema speculativo.⁵

La maggior parte degli interpreti riconosce dietro ai suddetti interrogativi l'essenziale interesse di tre discipline: la filosofia teoretica, morale e della religione, che Kant avrebbe trattato rispettivamente nella *Critica della ragion pura*, nella *Critica della ragion pratica* e gli altri scritti morali, e, da ultimo, nella *Religione nei limiti della semplice ragione*. Intorno a quella che appare l'interpretazione più lineare e scontata del passo in questione, tuttavia, non è dato riscontrare unanime adesione. Particolarmente condivisibili, a questo proposito, appaiono le considerazioni di Brandt che, soffermandosi sull'altezza cronologica del testo, non ravvisa in esso un prematuro manifesto programmatico della propria filosofia *in itinere*, ma piuttosto un riferimento ai tre grandi temi della metafisica – e dunque della Dialettica Trascendentale: l'interpretazione del passo deve svilupparsi internamente al contesto della prima Critica, dalla quale è tratto. La prima domanda aprirebbe l'interrogazione sulla causa del mondo (teologia

⁵ *Ivi*, B(833)/A(805), pag. 607.

razionale), la seconda quella sul concetto della libertà e del mondo come totalità (cosmologia razionale), la terza, infine, quella sull'esistenza dell'anima come sostanza – e, conseguentemente, sulla sua immortalità (psicologia razionale).⁶

Parallelamente al passo dal *Canone* è doveroso considerarne anche un secondo, tratto dall'altrettanto citata *Introduzione alle Lezioni di Logica*. Sarà opportuno riportarlo integralmente:

nel suo secondo significato [cosmopolitico, E.R.], la filosofia è [...] la scienza della relazione di ogni conoscenza e di ogni uso della ragione con lo scopo finale della ragione umana, al quale, in quanto fine supremo, tutti gli altri fini sono subordinati e nel quale devono raccogliersi in unità.

Il campo della filosofia in questo significato cosmopolitico si può ricondurre 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 domande fanno riferimento all'ultima.⁷

⁶ R. Brandt, *D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte 1, 2, 3/4*, dtv, München: 1998; *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, cit. Sull'origine e sui temi sottesi dalle tre domande, se ne leggano in particolare le pagine 259–269 (alle quali verrà fatto riferimento in modo preminente nelle brevi considerazioni che seguono). Brandt previene la legittima obiezione del lettore, che potrebbe ritenere incoerente la subordinazione del concetto della libertà e del mondo come totalità alla domanda “che cosa devo fare?": “Questa relazione [...] è per Kant del tutto chiara. Il problema della libertà è collegato con la questione della legislazione (come fondamento della conoscenza della libertà) e dunque del mondo; le leggi della natura e della libertà sono leggi rispettivamente del mondo fenomenico e di quello noumenico. Nella *Critica della ragion pura* la tematica della libertà viene conseguentemente trattata all'interno della cosmologia razionale, e non della psicologia.” (*Ivi*, pag. 264). Gli studi filologici compiuti da Brandt mettono in luce come le tre domande, storicamente, affondino le proprie radici molto lontano nel tempo. Sarebbero infatti le tre cristiane virtù cardinali della fede, della speranza e dell'amore a trasformarsi nei temi dei tre sensi della scrittura (allegorico: *quid credas*; morale: *quid agas*; anagogico: *quid speres*) e della metafisica. Al posto del credere subentrerebbe in Kant il *sapere*.

⁷ Cf. I. Kant, *Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, hrsg. von G. B. Jäsche, in *KGS*, IX, 1–150, trad. it. *Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma–Bari: 1984, pag. 25 (19). Il testo, un compendio delle sue lezioni universitarie di Logica, fu dato alle stampe nel 1800 dall'allievo e amico G. B. Jäsche. Questi vi sarebbe stato incaricato dallo stesso anziano maestro, non più in grado di occuparsi personalmente della pubblicazione.

Prima di analizzare il passo più dettagliatamente, sarà utile prenderne parallelamente in considerazione altri due, dove Kant si esprime in modo non dissimile. Si tratta di due testi non pubblicati: le lezioni corrispondenti al codice *Metaphysik L₂ Pölitz* e una lettera indirizzata nel 1793 all'amico Stäudlin.

Il primo passo può essere identificato quasi letteralmente con quello sopra riportato:

il campo della filosofia *in sensu cosmopolitico* si lascia ricondurre alle seguenti domande:

1. Che cosa posso sapere? Ciò lo mostra la metafisica.
 2. Che cosa devo fare? Ciò lo mostra la morale.
 3. Che cosa mi è lecito sperare? Ciò lo insegna la religione.
 4. Che cos'è l'uomo? Ciò lo insegna l'antropologia.
- Si potrebbe definire tutto antropologia, poiché le prime tre domande si riferiscono all'ultima.⁸

Il secondo contiene un riferimento esplicito a quella *Antropologia* di cui lo stesso Kant aveva tenuto lezioni per oltre un trentennio:

il progetto che mi incombeva, e che avevo formulato già da molto tempo, era di elaborare il campo della filosofia pura. Esso mirava alla soluzione dei tre problemi seguenti: 1) Che cosa posso sapere? (metafisica); 2) Che cosa debbo fare? (morale); 3) Che cosa mi è lecito sperare? (religione). Alla loro soluzione doveva infine seguire il quarto: Che cosa è l'uomo? (antropologia, sulla quale ormai da più di vent'anni faccio annualmente un corso).⁹

⁸ Cf. I. Kant, *Metaphysik L₂*, in *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, hrsg. von G. Lehmann, in *KGS*, XXVIII, 533–534. Qui di seguito si riporta il passo in originale tedesco: “das Feld der Philosophie in sensu cosmopolitico lässt sich auf folgende Fragen zurückbringen: 1) Was kann ich wissen? Das zeigt die Metaphysik. 2) Was soll ich thun? Das zeigt die Moral. 3) Was darf ich hoffen? Das lehrt die Religion. 4) Was ist der Mensch? Das lehrt die Anthropologie. Man könnte alles Anthropologie nennen, weil die drei ersten Fragen auf die letztere beziehen.”

⁹ Cf. I. Kant, *Brief an C. F. Stäudlin (4. Mai 1793)*, in *Briefwechsel*, hrsg. von R. Reiche, in *KGS*, XI, 429–430, trad. it. in *Epistolario filosofico 1761–1800*, a cura di O. Meo, Melangolo, Genova: 1990, 319–321, qui pag. 429 (319).

Presentati brevemente i materiali testuali di riferimento, sarà ora necessario, a partire da essi, entrare nel vivo di quella discussione intorno all'idea conduttrice del pensiero kantiano, che da lungo tempo impegna i suoi interpreti.

1.2 *La domanda sull'uomo*

Alle tre canoniche domande, con le quali il lettore della prima Critica ha già preso confidenza, se ne è dunque aggiunta una quarta, che nella sua lapidaria immediatezza riconduce alle origini stesse della filosofia. La domanda sull'uomo, nel momento in cui è egli stesso a formularla, non fa che riproporre in forma interrogativa il motto delfico del “conosci te stesso” – imperativo a cui la ricerca filosofica, sin dal suo nascere, non ha mai potuto sottrarsi. L'uomo illuminista, in particolare, assumerà con grande serietà questo compito. “Le parole di Pope: *the proper study of mankind is man* racchiudono un'espressione viva e incisiva di quel sentimento fondamentale dell'epoca”, ricorda con acutezza Cassirer.¹⁰ E' dunque all'interno di questo domandare secolare che l'itinerario kantiano può essere inscritto? La posta in gioco è tutt'altro che trascurabile. Anzi, com'è dato di leggere in un recente lavoro sull'antropologia kantiana, le questioni messe in campo

costituiscono niente di meno che la linea di demarcazione cruciale che sta ora di fronte alla critica kantiana. [...] Il futuro

¹⁰ E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen: 1932, trad. it. *La filosofia dell'illuminismo*, a cura di E. Pocar, Sansoni, Milano: 2004, pp. 3–4 (3). Alexander Pope – noto a Kant, che lo citò nella sua *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*, in *KGS*, I, 215–368, trad. it. *Storia generale della natura e teoria del cielo*, a cura di A. Cozzi, O. Barjes, Roma: 1956, pp. 349, 360 (pp. 135, 147) – compose il suo celebre poema *Essay on Man* (in *The Twickenham edition of the Poems of Alexander Pope*, III.1, ed. by M. Mack, Routledge, London: 1993; trad. it. *Saggio sull'uomo*, a cura di A. Zanini, Liberilibri, Macerata: 1994) tra il 1730 e il 1732. Il verso citato da Cassirer apre la seconda delle quattro epistole di cui si compone: “Know then thyself, presume not God to scan / The proper study of Mankind is Man”.

degli studi kantiani consiste nella [...] revisione dell'intero sistema kantiano nei termini precisamente di un'antropologia.¹¹

1.2.1 L'antropologizzazione del pensiero kantiano. Modalità di un'interpretazione

Da alcuni decenni è possibile individuare una linea interpretativa del pensiero kantiano che, appoggiandosi proprio alle dichiarazioni precedentemente riportate, ne vorrebbe portare alla luce il coesenziale interesse antropologico. La domanda sull'uomo diverrebbe il nerbo sostanziale del suo intero sistema di pensiero, l'unica a consentire di gettarvi uno sguardo autenticamente sintetizzante. La definizione dell'essenza dell'uomo e l'individuazione del suo destino costituirebbero il vero obiettivo della sua riflessione filosofica e ciò che permette di coglierne l'assetto unitario e sistematico.

Nel momento in cui ci si confronta con un proposta interpretativa di questo tipo, occorre concentrare la propria attenzione su una serie di questioni. Anzitutto: quale referente dev'essere associato al termine, piuttosto ambiguo, di "antropologia"? Si identifica quest'ultima con quella disciplina cui Kant, primo fra tutti, conferì dignità accademica?¹² O dev'essere piuttosto fatto riferimento ad un progetto di più vasto respiro, dotato anch'esso di statuto trascendentale? Permane quest'ultimo un abbozzo *in desideratis* o trova una sua compiuta realizzazione all'interno dell'opera kantiana?

¹¹ J. H. Zammito, *Kant, Herder and the birth of anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago: 2002, pag. 349.

¹² A partire dal semestre invernale 1772–1773, Kant tenne dei corsi universitari recanti proprio il titolo di "Antropologia", riscontrando un significativo interesse presso gli studenti. Nell'anno 1798 venne dato alle stampe un testo elaborato a partire dal materiale delle sue lezioni, riveduto dallo stesso Kant: l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*. Sul contenuto di questo testo e sulla sua collocazione all'interno del sistema kantiano si concentrerà l'attenzione del secondo capitolo. Per evitare equivoci intorno all'uso del termine "Antropologia", qualora riferito al testo appartenente al corpus kantiano, sarà sufficiente, per ora, tenere conto di quanto sommariamente ricordato.

E ancora: quali modifiche subirebbe retroattivamente il programma della filosofia trascendentale stessa, nel momento in cui a quest'ultima venisse assegnata la propria collocazione più autentica nell'alveo dell'antropologia?

Infine: l'idea stessa della "domanda sull'uomo", così come essa prende forma nell'intenzione di questi interpreti, si accorda coerentemente con il sistema kantiano nella sua interezza? E' legittimata, all'interno dei parametri critici, ad assumere il ruolo di sua idea conduttrice, di polo attorno al quale si condensano le singole parti?

Un esame rigoroso delle proposte facenti capo a questo tipo di impostazione consentirà di entrare nel dettaglio di ciascuna delle questioni segnalate.

E' opportuno puntualizzare sin da subito come l'interpretazione "antropologizzante" della filosofia kantiana (sia lecito ricondurre una pluralità di approcci sotto questo titolo volutamente generico) ha trovato il proprio ingresso nella critica solo negli ultimi decenni. A questo proposito diversi fattori possono risultare esplicativi. Anzitutto dev'essere tenuta in considerazione la risonanza dell'interpretazione heideggeriana (sulla quale sarà doveroso soffermarsi particolareggiatamente in seguito).¹³ Essa ha avuto il merito di sottoporre all'attenzione della critica un problema sino a quel momento scarsamente considerato. Va aggiunto, inoltre, che essa prende forma in un momento storico particolare, in cui il dibattito circa il problema antropologico in filosofia stava dirompendo in tutta la sua scottante attualità. Proprio negli anni Venti del Novecento, cioè, stava consolidandosi quella corrente di pensiero che, nell'intenzione dei suoi stessi fondatori, aveva assunto il nome di "Antropologia Filosofica"¹⁴. Le modalità di declinazione dell'indagine intorno all'uomo ed il suo

¹³ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit.

¹⁴ Una trattazione dei presupposti, delle tematiche e degli obiettivi facenti capo a questo indirizzo di pensiero non rientra nell'economia del presente lavoro. Se brevi cenni sulla storia del più generico termine "antropologia" si renderanno opportuni nel secondo capitolo, basti qui ricordare che la dicitura "antropologia filosofica", qualora non venga inteso come la generale riflessione filosofica intorno al problema dell'uomo, bensì come fenomeno storicamente circoscritto, si riferisce a quella corrente di pensiero rappresentata preminentemente da M. Scheler (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Reichl, Darmstadt: 1928; trad. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di G.

rapporto con la scienza filosofica diventano un tema di discussione tutt'altro che secondario.

Un altro fattore di cui va tenuto conto è sicuramente la crescente attenzione di cui ha goduto quella che, per lungo tempo, era stata considerata un'opera marginale del filosofo di Königsberg: l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*.¹⁵ Celebre, e in qualche modo esemplificativa, fu la recensione redatta da Schleiermacher, che, definendo l'*Anthropologie* una “collezione di trivialità” priva di spessore autenticamente filosofico, la relegò, non senza una punta di caustica ironia, ad una “Kantologia”, raccomandabile solamente ai più “ciechi

Cusinato, Franco Angeli, Milano: 2000), H. Plessner (*Die Stufen des Organischen und der Mensch. Eine Einleitung in die Philosophische Anthropologie*, de Gruyter, Berlin–Leipzig: 1928; trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo*, a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino: 2006), A. Gehlen (*Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker und Dünhaupt, Berlin: 1940; trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura di Mainoldi, Feltrinelli, Milano: 1983). Un testimone degli sviluppi filosofici dell'epoca, Martin Buber (*Das Problem des Menschen*, L. Schneider, Heidelberg: 1948), attribuisce proprio a Kant la formulazione più incisiva del problema che l'antropologia filosofica si trovava a dover risolvere. Il riferimento è al passo tratto dalla *Logica*, nel quale Kant tratteggia i contorni di quella antropologia che, occupandosi delle domande fondamentali del filosofare umano, non può che essere definita “antropologia filosofica”. Se Kant non è stato in grado di promuoverla in modo soddisfacente, ha tuttavia lasciato un compito in eredità al presente; Buber scrive: “Alla domanda che egli stesso pose all'antropologia: *che cos'è l'uomo?*, Kant, nella propria, non ha certamente né risposto, né ha progettato di farlo. Rispetto a quella che egli stesso esigeva, espose un'altra antropologia, vorrei dire, secondo un'impostazione storico–filosofica: una più antica, ancora collegata con la acritica “conoscenza degli uomini” (*Menschenkunde*) del 17. e 18. secolo. Ma la formulazione del problema, che egli pose alla pretesa antropologia filosofica, rimane come lascito” (*ivi*, pag. 15). Che le quattro domande formulate da Kant siano rimaste in eredità alla filosofia successiva viene sostenuto anche da Dessauer, il quale riconduce il problema sotteso dalla domanda sull'uomo a quello relativo alla peculiarità dello *status* umano – di cui si occuperebbero le più tarde filosofia della vita (*Lebensphilosophie*) e dell'esistenza (*Existenzphilosophie*): v. F. Dessauer, *Was ist der Mensch? Die vier Fragen des Immanuel Kant*, Knecht, Frankfurt am Main: 1959, pp. 8; 41–42. Per una prima introduzione all'antropologia filosofica del Novecento, atta a definirne la genesi storica e circoscriverne la peculiarità tematica, si rimanda a: O. Marquard, *Anthropologie*, in J. Ritter, K. Grunder, G. Gabriel (hrsg. von), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & co AG, Basel: 1971–, I, 362–374; R. Martinelli, *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Mulino, Bologna: 2004; S. Semplici, *Antropologia filosofica*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano: 2006, I, 532–547, A. Orsucci, *Antropologia filosofica e storia delle idee nella cultura tedesca del primo Novecento* in G. F. Frigo (a cura di), *Bios e anthropos. Filosofia, biologia e antropologia*, Guerini, Milano: 2007, 317–330.

¹⁵ Un'esposizione storico–genetica della letteratura sull'antropologia kantiana, che (pur risultando ormai piuttosto datata) ha il pregio di ripercorrerne gli esordi sin sulle soglie del XIX secolo, viene fornita da M. Firla, *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*, cit., 117–133.

adoratori del grande uomo”.¹⁶ Quasi duecento anni dopo, in relazione allo stato della *Kant-Forschung*, sarà dato leggere: “una ricerca sulla antropologia kantiana può valere ancora oggi quasi come una rarità”.¹⁷ Sarà necessario attendere gli anni Novanta per poter disporre degli strumenti indispensabili per una ricerca davvero sistematica e approfondita sul tema.¹⁸ Da allora l’*Anthropologie* kantiana è divenuta un oggetto di discreta considerazione. I critici si interrogano non solo sul peculiare statuto epistemologico che le pertiene, ma anche sulle relazioni che essa intreccia con la filosofia trascendentale. In questo contesto, la problematica precedentemente descritta assume una significativa rilevanza.

Nell’affrontare più da vicino la linea interpretativa tratteggiata nell’incipit del paragrafo, sarà opportuno prendere le mosse dalla proposta di Heidegger, che pervenne a compiuta formulazione nel ben noto “*Kant e il problema della metafisica*”.¹⁹ Frequentemente presa a riferimento, più o meno esplicitamente, dagli interpreti a lui successivi, dev’essere ora opportunamente richiamata nelle sue linee essenziali.

¹⁶ F. D. E. Schleiermacher, *Rezension von: Immanuel Kants Anthropologie*, in “Athenaeum”, II/2, 1799, poi in *Kritische Gesamtausgabe*, I.2, hrsg. von G. Meckenstock, de Gruyter, Berlin: 1984, 365–369.

¹⁷ S. B. Kim, *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffschen Schule*, Peter Lang, Frankfurt am Main: 1994, pag. 11.

¹⁸ Ci si riferisce anzitutto alla pubblicazione, nell’edizione critica curata dall’Accademia, del *corpus* delle lezioni di Antropologia. Per la loro consultazione si rivela uno strumento indispensabile il commentario di R. Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, Meiner, Hamburg: 1999. R. Martinelli (Conceptus cosmicus: *conseguenze dell’antropologia kantiana*, in *Bios e Anthropolos*, cit., 111–140) rileva giustamente come, rispetto al passato, il processo interpretativo si sia potuto anche “sgravare da certe asperità ideologiche”.

¹⁹ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit. Non è superfluo notare come, nella prefazione alla seconda edizione, Heidegger stesso metta in guardia il lettore dalle forzature e mancanze della propria interpretazione, sottoposta non alle rigide regole della filologia storica, bensì a quelle, più vulnerabili, del “dialogo di pensiero”: pag. XVII (7). Ai fini della presente analisi, costituiranno oggetto di riflessione i paragrafi 36–38: *ivi*, pp. 205–219 (178–188), nei quali Heidegger si confronta da vicino con il problema, precedentemente esposto (v. *infra* § 1.1), delle domande essenziali della filosofia. Su questo tema si concentra anche il contributo di K. Alphéus, *Was ist der Mensch? (Nach Kant und Heidegger)*, cit. L’interpretazione complessiva che viene fornita del sistema trascendentale kantiano (ed in particolare quella relativa allo schematismo trascendentale e al ruolo dell’immaginazione), non rientra invece nell’interesse precipuo di questa ricerca. Sull’interpretazione heideggeriana di Kant la bibliografia è pressoché sterminata: per approfondimenti si rinvia alla consultazione di quella pubblicata da G. Vattimo nella sua *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma–Bari: 1980.

Nel suo più ampio itinerario interpretativo, Heidegger giunge a confrontarsi con l'*accadimento* dispiegatosi nella fondazione kantiana della metafisica. L'autore di *Essere e tempo* si esprime senza esitazioni:

[...] il processo, attraverso il quale viene fondata l'intrinseca possibilità dell'ontologia, è uno svelamento della trascendenza, cioè della soggettività del soggetto umano. [...] Dalla fondazione kantiana risulta che fondare la metafisica è indagare sull'uomo: è antropologia.²⁰

Per fornire una più concreta evidenza testuale della propria proposta esegetica, Heidegger si appoggia proprio a quei passi, tratti dal *Canone* e dall'*Introduzione* alla *Logica*, precedentemente riportati. Le dichiarazioni kantiane, in essi contenute, documenterebbero “senza possibilità di equivoco” come “il risultato della fondazione kantiana consista nella scoperta della connessione necessaria fra antropologia e metafisica”.²¹ Nel ricondurre le prime tre domande alla quarta,²² infatti, Kant

ha enunciato, con parole proprie, in modo inequivocabile, l'autentico risultato della sua fondazione della metafisica. [...]. Certo, Kant parla di antropologia solo in senso generale. Ma, dopo quanto è emerso dalla discussione precedente, resta fuori dubbio che solo un'antropologia filosofica può assumersi l'onere di dare un fondamento all'autentica filosofia, cioè alla *metaphysica specialis*.²³

“L'elaborazione sistematica di una *antropologia filosofica*” diviene dunque, nell'interpretazione di Heidegger, il “compito specifico” della fondazione kantiana,

²⁰ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., pag. 205 (178).

²¹ *Ivi*, pag. 206 (179).

²² Prendendo le distanze dall'interpretazione più diffusa, Heidegger subordina la prima domanda alla cosmologia razionale, la seconda alla psicologia razionale, la terza alla teologia razionale (cfr. pp. 3-4 del presente lavoro).

²³ *Ivi*, pag. 208 (180).

di fronte alla quale lo stesso Kant sarebbe indietreggiato²⁴. L'analisi prosegue in questi termini:

questo indietreggiare, questo rifiuto ad andare fino in fondo, è soltanto un dato negativo? Per nulla, giacchè anzi ci fa vedere come Kant, nel corso della fondazione, scavi da sé sotto i propri piedi il terreno sul quale all'inizio aveva poggiato la sua *Critica*. Il concetto di ragion pura e l'unità di una ragion pura sensibile divengono un problema. La ricerca intesa a penetrare la soggettività del soggetto, la "deduzione soggettiva", conduce nel buio. *Kant evita di far appello alla propria antropologia*, non solo perché questa è *empirica e non pura*, ma perché la fondazione medesima, nel corso del suo svolgimento, pone in discussione il modo stesso dell'indagine dell'uomo.²⁵

L'antropologia di cui dispone Kant, dunque, altro non è se non una disciplina empirica, nei confronti della quale egli stesso non può avanzare alcuna pretesa fondativa. Per "salvare la ragion pura", "mantenere stabile il proprio terreno di base", a Kant non resta che fare un passo indietro di fronte a quello che è il "fondamento da lui stesso svelato".²⁶

Resta alla filosofia un compito aperto: quello della corretta impostazione dell'indagine sull'uomo, alla quale farebbero capo non solo la *metaphysica specialis*, ma lo stesso autentico filosofare. Heidegger avanza la propria proposta:

[...] le tre domande, in sé, non sono altro che la quarta domanda: non solo possono, ma devono per essenza essere rapportate a quest'ultima. Tale riferimento, però, diviene essenziale e necessario soltanto qualora la quarta domanda abbia perduto la sua iniziale generalità e indeterminatezza e sia stata ridotta all'univocità di un'interrogazione sulla finitezza dell'uomo.²⁷

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ivi*, pag. 214 (185); corsivo mio.

²⁶ *Ivi*, pag. 215 (186).

²⁷ *Ivi*, pag. 217 (187): corsivo mio. Che le domande esposte da Kant non rimandino affatto ad una costitutiva finitezza dell'uomo, definita in termini negativi, bensì, piuttosto, ad un suo patrimonio originario di positive facoltà, viene sostenuto contro Heidegger da M. Buber, cit., pp. 13-14.

La domanda sull'uomo, svelata e lasciata irrisolta dalla fondazione metafisica kantiana, dev'essere dunque riformulata nei termini di un'indagine sulla finitezza originaria dell'uomo e in questo modo assurgere al rango di domanda filosofica essenziale. Nel prosieguo dell'analisi, Heidegger puntualizza come il quesito fondamentale acquisti determinatezza solo nel momento in cui diventa un'indagine sull'*esserci* nell'uomo, o meglio

sul suo più intimo fondamento, la comprensione dell'essere come finitezza essenzialmente esistente. Questa interrogazione sull'esserci chiede quale sia l'essenza dell'ente così determinato, e poiché tale essenza risiede nella esistenza, il problema dell'essenza dell'esserci è il problema esistenziale.²⁸

La fondazione metafisica, passando per la domanda sull'uomo, giunge a connettersi essenzialmente con la metafisica dell'esserci: questo è, nei suoi tratti generali, il risultato positivo cui Heidegger perviene alla conclusione del suo ragionamento. Una più dettagliata discussione in merito all'elaborazione del suo progetto filosofico – nel suo rapporto con le differenti proposte che, nell'ambito della sopra citata “antropologia filosofica”, andavano prendendo forma – distoglierebbe in questo momento dal punto focale dell'analisi. Tenendo conto dell'impostazione esegetica heideggeriana, sarà ora opportuno concentrarsi sulle ulteriori tendenze e sviluppi presenti nella vasta letteratura critica sul tema.

Il necessario rapportarsi delle tre domande alla quarta, così come viene messo in luce da Heidegger, sembra essere un dato indiscutibilmente accettato dalla maggioranza degli interpreti confrontatisi con la questione. Quanto rimane ancora da stabilire (ed in questo si gioca la peculiarità di ciascuna delle proposte interpretative) è non solo l'articolazione della specifica modalità di quel rapportarsi, ma anche la definizione della disciplina stessa che alla domanda

²⁸ *Ivi*, pag. 230 (198).

sull'uomo è chiamata a rispondere – sia questa portata o meno a realizzazione da Kant²⁹.

Accanto a questa, tuttavia, si profila la possibilità di un'altra linea interpretativa, che ripropone la questione su un piano che è lecito definire più *fondamentale*. L'interprete, cioè, deve anzitutto confrontarsi con un problema di coerenza interna al sistema: la domanda sull'uomo, prima ancora della sua risposta, può trovare spazio al suo interno (almeno nei termini in cui essa viene formulata)? Un'analisi di questo tipo impone di riflettere preliminarmente sull'*impostazione* stessa del problema. Se non sia, cioè, già quest'ultima ad essere fuorviante in partenza, dovrà essere chiarito nel corso della ricerca.

Prima di affrontare tale questione, sarà tuttavia doveroso esaminare più nel dettaglio quelle proposte che sembrerebbero costituire la direttiva interpretativa maggiormente diffusa. Solo successivamente sarà possibile individuare i problemi di coerenza interna che ne sorgono e provare a riformulare la questione in modo diverso – senza, tuttavia, avanzare la pretesa di risolverla in modo definitivo.

A scandire le diverse proposte interpretative oggetto d'analisi, è riscontrabile una struttura comune. Stabilito il necessario rapportarsi delle prime tre domande a quella antropologica, resta aperto l'interrogativo circa la disciplina chiamata a rispondervi. L'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, nel suo articolarsi squisitamente empirico, viene ritenuta insufficiente – almeno da sola – ad assumere un compito di tale portata. Si apre dunque l'autentico spazio dell'interpretazione: quale dottrina, o quale intersezione fra queste, può supplirla – o sostenerla – nello svolgere questa funzione? Qual è quella *antropologia*, che, nel

²⁹ N. Hinske, in un influente contributo sul tema [*Kants Idee der Anthropologie*, in H. Rombach (hrsg. von), *Die Frage nach dem Menschen – Aufriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, Alber, Freiburg/München: 1966, 409–427], riconosce l'incoerenza kantiana nelle sue asserzioni relative allo statuto dell'antropologia. Dietro alcune di esse (prime fra tutte, quelle già citate dalla *Logik*) parrebbe nascondersi il progetto di una "estesa antropologia come scienza fondamentale", la quale tuttavia non poteva certo trovare realizzazione "nell'impianto del suo sistema e nella disciplina critica del suo pensiero" (*ivi*, pag. 427). Sull'interpretazione di Hinske dell'antropologia kantiana, si veda anche la nota 40 (*infra*, pag. 71).

disegno kantiano, è legittimata a rispondere alla domanda sull'uomo e, retroattivamente, a soddisfare "ogni interesse della ragione umana"?

E' proprio nella risoluzione a questo problema che si misura la specificità dei diversi itinerari ermeneutici proposti. Sarà opportuno ora sottoporre ad un'indagine più dettagliata alcuni fra questi.

Una delle proposte interpretative più radicali, in questo senso, è quella formulata da Van De Pitte.³⁰ Asserendo esplicitamente come il corpus sistematico kantiano, per esplicita intenzione dell'autore, costituisca un'antropologia filosofica completamente sviluppata, si sottrae dalle possibili obiezioni facendo leva sulla mancata univocità del termine "antropologia". Quest'ultima, infatti, non va identificata meramente con quella scienza empirica, distinta nettamente dalla pura filosofia, alla quale Kant fa riferimento esplicito (e alla quale non andrebbe ridotta nemmeno l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*).³¹ Accanto ad essa, infatti, è ravvisabile un'*antropologia filosofica*, che si misura con il difficile compito di stabilire la natura essenziale dell'uomo. In quest'ultima veste, l'antropologia è legittimata a racchiudere in sé tutti gli altri aspetti della filosofia. Il proposito dell'autore è proprio quello di "esporre la sintetica unità del sistema kantiano nella sua interezza, nel momento in cui esso viene osservato dal punto di vista della natura e del destino dell'uomo".³²

³⁰ Si veda la monografia di F. P. Van de Pitte, *Kant as philosophical anthropologist*, cit., e la sua rielaborazione in forma di più breve contributo *Kant as philosophical anthropologist* in L. W. Beck (ed. by), *Proceedings of the third international Kant congress*, Reidel, Dordrecht: 1972, 574–581. Dello stesso autore è anche l'Introduzione alla traduzione inglese dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* (*Anthropology from a pragmatic point of view*, edited by V. L. Dowdell, Southern Illinois University Press, Carbondale & Edwardsville: 1978, XI–XXII).

³¹ La rivalutazione della stessa antropologia kantiana da parte di Van De Pitte si pone in controtendenza rispetto alla tradizione critica che lo aveva preceduto. L'autore enfatizza il ruolo di questa disciplina, la quale implicherebbe un approssimativo abbozzo dell'intero sistema kantiano e servirebbe addirittura come eccellente introduzione al suo pensiero. Se la definitiva stesura dell'opera a stampa risulta carente sotto alcuni punti di vista, ciò sarebbe dovuto, secondo l'autore, all'età avanzata e ai problemi di salute di Kant – costretto ad accontentarsi, in vista della pubblicazione, di assemblare il materiale delle lezioni a lui già disponibile (cf. *Introduction in Anthropology from a pragmatic point of view*, cit., p. XIX).

³² *Ivi*, pp. 1–6.

Nel corso della sua trattazione, De Pitte mette in luce l'influenza della tematica antropologica che, a suo modo di vedere, è riscontrabile in ognuno dei testi kantiani. Essi infatti conterrebbero "materiale che o è esplicitamente antropologico nella sua natura, o che riflette chiaramente i suoi ritrovati in precedenti indagini antropologiche". Il percorso filosofico di Kant può essere interpretato come la "graduale rivelazione dell'uomo in relazione alla realtà": egli avrebbe consciamente progettato un sistema che prima indagò l'uomo attraverso la ragione, poi stabilì i principi della morale e di quanto riguarda la società, ed infine culminò nella completa analisi dell'uomo nel suo mondo.³³ La filosofia critica non svolge solo una funzione meramente negativa (volta a delimitare le pretese della ragione speculativa), ma coincide anche con un sistema positivo completamente sviluppato: la critica della struttura essenziale e a priori di ogni *esperienza umana*.³⁴ Da qui De Pitte compie una mossa azzardata, che andrebbe a rintracciare nella rivoluzione copernicana di Kant addirittura un'anticipazione della trasvalutazione dei valori nietzscheana³⁵.

Altrettanto audace è la proposta avanzata da Monika Firla nel suo *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*, in cui viene messo a tema il rapporto fra antropologia e filosofia morale.³⁶ Firla distingue, all'interno del più ampio orizzonte semantico dell'*antropologia*, tre differenti piani tematici: l'antropologia come scienza empirica dell'uomo (*empirische Wissenschaft vom Menschen*), come scienza trascendentale dell'uomo (*transzendente Wissenschaft vom Menschen*), ed infine come scienza applicativa dell'uomo (*anzuwendende Wissenschaft vom Menschen*). La prima si identifica con "l'insieme delle scienze induttive ed empirico-sistematiche sull'uomo" e comprende dunque "tutti gli enunciati empirici sull'oggetto *uomo*".³⁷ La seconda, invece, tocca più da vicino gli interessi della presente ricerca e necessiterà di

³³ *Ivi*, pp. 109–116.

³⁴ F.P. Van de Pitte, *Kant as philosophical Anthropologist* (1972), pag. 577.

³⁵ *Ivi*, pag. 578.

³⁶ M. Firla, *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*, cit.

³⁷ *Ivi*, pag. 18.

un'analisi più approfondita. Essa è quella scienza che assume a proprio oggetto la "realtà empirica dell'uomo e cerca di individuare le condizioni di possibilità dell'uomo come specie". Il risultato a cui essa perviene è la definizione di quattro originari "complessi di predisposizioni (*Anlagenkomplexen*), che determinano l'essenza dell'uomo in modo così universale, da non lasciare alcuno spazio a tendenze etnocentriche o storicistiche".³⁸ La terza, infine, fa suo quel sapere empirico, accessibile al comune intelletto, che contribuisce al raggiungimento, da parte dell'uomo, della propria destinazione (*Bestimmung*), ovvero allo "sviluppo conforme a fini delle predisposizioni originarie dell'uomo".³⁹

Firla si confronta direttamente con il celebre passo tratto dalla *Logica* ed identifica senza esitazioni l'antropologia, che in quel contesto viene messa a tema, con quella *trascendentale*. Ciò a cui la domanda *Was ist der Mensch?* mira è, infatti, il pervenire alla definizione dell' "idea dell'umanità", in cui si trovano esplicate le costanti della specie umana. In questo senso l'antropologia trascendentale si costituisce, accanto alla teoria della conoscenza, alla filosofia morale e alla filosofia della religione, come una disciplina filosofica. E' tuttavia possibile compiere anche un passo ulteriore, e cioè quello di ampliare l'orizzonte dell'antropologia trascendentale sino a identificarla con la filosofia stessa. Quest'ultima, infatti, nelle sue articolazioni disciplinari sopra citate, prenderebbe le mosse proprio a partire da un fatto antropologico–trascendentale. Le domande fondamentali, che ad esse corrispondono, vengono cioè portate alla luce solo attraverso il porre della domanda antropologica. L'uomo verrà infatti definito come quella creatura che necessariamente si interroga su ciò che può sapere, su ciò che deve fare e su ciò che può sperare.⁴⁰ Firla conclude affermando come, in questo senso, la quarta domanda dovrebbe in realtà essere nominata per prima.⁴¹

Per quanto, dietro sua ammissione esplicita, l'autrice non voglia argomentare a favore di una "antropologizzazione" della filosofia kantiana, a suo

³⁸ *Ivi*, pag. 29.

³⁹ *Ivi*, pag. 107.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 70–73.

⁴¹ *Ivi*, pag. 83.

parere non può essere negato come Kant, più di ogni altro filosofo, abbia fatto dell'uomo "punto d'avvio e meta del proprio pensiero". Che poi egli stesso non sia mai arrivato a tematizzare esplicitamente l'identificazione fra filosofia ed antropologia trascendentale (nella sua concezione più estesa), risponde alla sola intenzione di sottrarsi ad equivoci terminologici. Per questa ragione si sarebbe espresso a questo proposito solo occasionalmente e mai in lavori a stampa.⁴²

L'argomentazione viene sostenuta anche tramite alcuni rinvii a quella letteratura critica, a lei disponibile, che andrebbero nella direzione ermeneutica tracciata. Menzer, fra gli altri, mette in luce il ruolo chiave della definizione della natura umana nell'individuazione dell'unità sintetica del pensiero kantiano.⁴³ Aldo Baruzzi avanza la tesi secondo cui la filosofia critica kantiana vada compresa all'interno di una svolta antropologica.⁴⁴

Che le singole parti costitutive della filosofia critica possano essere concepite come le successive determinazioni della risposta alla domanda sull'uomo, resta una convinzione piuttosto tenace all'interno della letteratura critica sul tema.⁴⁵ Lavori successivi a quello della Firla si inseriscono in questa

⁴² *Ivi*, pp. 76–79.

⁴³ P. Menzer, *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*, Reimer, Berlin: 1911.

⁴⁴ A. Baruzzi, *Immanuel Kant*, in *Die Revolution des Geistes. Politisches Denken in Deutschland 1770–1830. Goethe – Kant – Fichte – Hegel – Humboldt*, hrsg. von J. Gebhardt, List, München: 1968, 43–68: "La svolta critica kantiana è allo stesso tempo la svolta antropologica, la sua filosofia critica è in fondo antropologia filosofica" (*ivi*, pag. 50).

⁴⁵ J. E. Smith [*The question of man*, in C. W. Hendel (ed. by), *The philosophy of Kant and our modern world*, The Liberal Arts Press, New York: 1957, 3–24], sostiene la possibilità di trarre un'implicita definizione dell'uomo a partire dalle analisi kantiane intorno alla natura e ai limiti della nostra conoscenza, la nostra condotta nel mondo, la relazione propria dell'uomo con Dio. Una completa dottrina sull'uomo, così come questa è suggerita dalle celebri quattro domande, non può essere fornita dalla *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*; solamente la filosofia critica, nella sua interezza, sarebbe adeguata a rispondere ad un compito di tale portata (*ivi*, pag. 13). K. Alphéus (*Was ist der Mensch? Nach Kant und Heidegger*, cit.), riferendosi alle considerazioni sistematiche svolte da Kant in conclusione all'Introduzione alla *Kritik der Urteilskraft*, rimarca la necessità della tripartizione dell'apparato critico. Accanto alla *Kritik der reinen Vernunft*, *Kritik der praktischen Vernunft* e la *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, che fornirebbero rispettivamente la risposta alle prime tre domande, secondo Alphéus andrebbe presa in considerazione anche la *Kritik der Urteilskraft*: quest'ultima verrebbe ricondotta ad una quarta domanda, che, non senza una "certa audacia" (*ivi*, pag. 89), potrebbe essere formulata in appendice alle altre. Una sua prima concisa formulazione: "che cosa mi piace contemplare?" (*Was mag ich betrachten?*, *ibidem*), potrebbe essere sviluppata più estesamente (e ancor più arditamente) nei seguenti termini: "come devo contemplare e creare nel senso del bello e del sublime della filosofia dell'arte estetico–

direzione.⁴⁶ Un esempio recente è quello costituito dall'intervento di Sturma: dopo aver riportato il celebre passo tratto dalla *Logik*, sottolinea come la quarta domanda si componga in realtà di tre risposte parziali.⁴⁷ Nelle tre Critiche si trovano “una serie di argomentazioni che possono essere concepite come determinazioni contenutistiche di una risposta alla quarta domanda”.⁴⁸ Sturma ascrive a Kant un ruolo propulsore in quello che lui definisce il passaggio dalla *antropologia filosofica* (un “modello teorico, che risponde alla domanda sull'uomo in modo essenzialistico”) alla *filosofia della persona* (un'indagine relativa alle “facoltà e proprietà accessibili della forma di vita umana”).⁴⁹ Pur ponendo ancora la domanda sull'uomo – a cui invece la recente disciplina definitivamente rinuncia –, Kant devia dalle risposte tradizionali, dando loro forma “in un ambito critico–conoscitivo e metateoretico”. Il suo punto di partenza teoretico risulterebbe confrontabile con quello a noi contemporaneo, nel momento in cui vi è riscontrabile il tentativo di armonizzare “un fisicalismo nell'ambito delle scienze naturali con un non–

poetica?” (*ivi*, p. 190). In questo modo l' “antropologia filosofica” (a cui, nell'interpretazione dell'autore, non può che essere ricondotta l'intera filosofia kantiana), andrebbe a comporsi di quattro parti. Essa sarebbe “critica della ragione e in certa misura la fondazione di una metafisica della natura e di una metafisica dei costumi [...], così come la fondazione di una dottrina della contemplazione del bello e di una dottrina della fede in Dio” (*ibidem*). La rilevanza della domanda sull'uomo, specialmente all'interno delle questioni che sorgono nel terreno della filosofia politica, viene messa in luce da P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, Argalia, Urbino: 1975², pag. 20. La centralità della quarta domanda all'interno della filosofia kantiana non viene messa in discussione nemmeno dal filosofo K. Jaspers, *Immanuel Kant – zu seinem 150. Geburtstag*, in J. Kopper, R. Malter (hrsg. von), *Immanuel Kant zu ehren*, Suhrkamp, Frankfurt am Main: 1974, 366–375 (specialmente pag. 368).

⁴⁶ Diverse pubblicazioni, in cui la filosofia kantiana non entra nel centro della discussione monografica, la richiamano tuttavia incidentalmente, inscrivendola senza esitazione nell'orizzonte inaugurato dalla quarta domanda. Si leggano le battute iniziali dell'intervento di R. Hagenbüchle, *Subjektivität: eine historisch–systematische Hinführung*, in R. L. Fetz, R. Hagenbüchle, P. Schulz (hrsg. von), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, Walter de Gruyter, Berlin: 1998, I, 1–88 (qui pag. 1): “Che cos'è l'uomo?”. Con questa domanda Kant completa la svolta verso il pensiero antropocentrico e constatata allo stesso tempo la perdita della certezza tradizionale intorno alla natura dell'uomo.” (*ivi*, pag. 1). Il caso indicato è particolarmente clamoroso, dal momento in cui l'autore inserisce la domanda sull'uomo come un citato e nella nota a piè di pagina rimanda alla *Critica della ragion pura* (in cui essa, com'è noto, non compare affatto). Quanto osservato è indicativo di come, all'interno di una vasta letteratura, la torsione antropologica del pensiero kantiano risulti essere un dato ormai consolidato – e non sottoposto alle doverose verifiche critiche.

⁴⁷ D. Sturma, *Was ist der Mensch? Kants vierte Frage und der Übergang von der philosophischen Anthropologie zur Philosophie der Person*, cit., pag. 268.

⁴⁸ *Ivi*, pag. 269.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 264–265. Per un approfondimento relativo a questo orizzonte disciplinare, di recente costituzione, si rinvia alle indicazioni bibliografiche fornite dallo stesso Sturma (*ibidem*).

riduzionismo negli ambiti della filosofia della coscienza (*Bewusstseinsphilosophie*) e dell'etica".⁵⁰

Il consistente apporto fornito dalle tre Critiche – nei riguardi di una risposta alla domanda in termini essenzialistici sull'uomo – è stato messo in luce recentemente anche dalla Schmidt. Più specificatamente, la sua pubblicazione si è proposta di individuare, nel dispiegarsi dell'itinerario critico, lo sviluppo di quattro progetti antropologici distinti (e allo stesso tempo correlati fra loro), che definisce rispettivamente trascendentale, empirico, pragmatico e morale.⁵¹ Il primo consisterebbe nella illustrazione dei “principi a priori della razionalità, nella misura in cui questi appartengono ad un soggetto specificamente umano”. La proposta della Schmidt si inserisce esplicitamente sulla scorta di quella messa in campo, piuttosto notoriamente, dalla Kitcher: se quest'ultima, però, si è focalizzata unicamente sui principi cognitivi, traendo dalla loro trattazione le linee per una *psicologia* trascendentale, la Schmidt include nella propria *antropologia* trascendentale tanto le facoltà conoscitive, quanto quelle *pratiche* del soggetto umano. Tale progetto, dunque, ben lungi dall'esaurirsi nell'ambito della sola *KrV*, si estenderebbe anche alle due critiche successive. Esse presenterebbero, nel loro complesso, una “discussione sistematica delle condizioni a priori della cognizione e dell'azione, che risultano distintive del soggetto umano”. Così compresa, tale antropologia potrebbe costituire il candidato più plausibile per quella disciplina

⁵⁰ *Ivi*, pag. 266–267. Il contributo di Kant allo stato attuale della ricerca viene riconosciuto anche da T. Mengüsoğlu, *Der Begriff des Menschen bei Kant*, in F. Kaulbach (hrsg. von), *Kritik und Metaphysik Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Walter de Gruyter, Berlin: 1966, 106–119. Nel suo intervento, in particolare, mette in luce la concezione dualistica che Kant fornisce dell'uomo, distinguendola da quella di Descartes prima e della antropologia filosofica scheleriana poi. Se quest'ultima, infatti, ascrive all'essenza dell'uomo una dualità *ontologica*, Kant ancora invece la propria concezione ad una distinzione *gnoseologica* e *metodologica*. L'uomo può cioè venire considerato da due punti di vista: quello che lo designa come creatura naturale (*homo phainomenon*), sottoposta all'eteronomia, e quello che, definendolo come creatura razionale, ne dischiude la libera autonomia (*homo noumenon*). Ancora una volta, citando il passo tratto dalla *Logica*, viene concesso all'antropologia un ruolo chiave. Essa non sarebbe oggetto di trattazione nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*: sarebbero piuttosto gli scritti di filosofia etica, della storia, del diritto e dell'educazione ad ospitarne il dispiegarsi (*ivi*, pp. 109–110).

⁵¹ Cf. C. N. Schmidt, *Kant's transcendental, empirical, pragmatic, and moral anthropology*, cit.

destinata, almeno nelle pagine introduttive alla Logica, a compendiare la filosofia nella sua interezza.⁵²

L'antropologia empirica, invece, largamente identificata con la *psicologia* empirica, includerebbe la “dimensione empirica della cognizione, affettività e volizione umane”. Essa, dispiegandosi prevalentemente nella *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, ma trovando spazio anche nelle lezioni di Pedagogia e in altri scritti più brevi, si strutturerebbe a partire dai dati empirici ricavabili dall'osservazione di se stessi e degli altri – assieme a quelli forniti da tutta un'altra serie di risorse secondarie.⁵³

L'antropologia pragmatica – anch'essa, come quella empirica, dislocata nella *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* e nelle lezioni di pedagogia (ed oltre a queste, negli scritti sulla medicina) dovrebbe dirigere la conoscenza empirica della natura umana verso lo scopo di influenzare gli individui (coincidano questi ultimi con se stessi o gli altri). Si tratterebbe dunque di subordinare ad un uso pratico (che, in linea prevalente, va identificato con il miglioramento di se stessi) il set di conoscenze precedentemente acquisito per via empirica.⁵⁴

All'antropologia morale, in ultima battuta, è assegnato il compito di chiarire le “condizioni soggettive nella natura umana che ostacolano o aiutano le persone nel corrispondere alle leggi della metafisica dei costumi”. Con questo problema si sarebbero confrontate – in modo peculiare – la dottrina del metodo nella Critica della ragion pratica, la dottrina del metodo etico nella Metafisica dei costumi, e, ancora una volta, le lezioni di pedagogia.⁵⁵

La Schmidt propone, in ultima analisi, un quadro completo di tutte le suggestioni antropologiche ricavabili dall'ampio *corpus* kantiano, collocandole in quattro distinti progetti – uno dei quali, in particolare, dotato della dignità necessaria per sostenere su di sé un ruolo prettamente fondativo. La rivoluzione

⁵² *Ivi*, pp. 160, 165–166. Il lavoro di P. Kitcher porta proprio l'eloquente titolo di “*Kant's transcendental Psychology*” (Oxford University Press, Oxford: 1990).

⁵³ *Ivi*, pp. 167–168, 173.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 173–175.

⁵⁵ *Ivi*, pag. 176.

copernicana di Kant, ancora una volta, andrebbe letta nei termini di un ri-orientamento della filosofia intorno all'antropologia.

All'interno di questa linea esegetica, appena tratteggiata nelle sue coordinate essenziali, è possibile distinguerne una flessione specifica, che pone l'accento sulla teoria estetica kantiana: su di essa sarà ora opportuno soffermarsi. Il primo a formulare esplicitamente questo tipo di interpretazione è Williams, che nel suo articolo "*Philosophical Anthropology and the critique of aesthetic judgement*" si fa promotore di un punto di vista che egli stesso definisce "antropologico" – direttamente contrapposto a quello "classicista".⁵⁶ Se quest'ultimo sviluppa una concezione del sistema kantiano che ne nega l'evoluzione interna, quello "antropologico", invece, vi rintraccia una graduale progressione. La "filosofia della soggettività trascendentale", cioè, cui può essere ricondotta l'analisi delle funzioni soggettive presente nella prima Critica, assume poco a poco la forma di una "filosofia del soggetto umano". L'analisi epistemologica della scienza oggettiva, cioè, lascia progressivamente il passo ad una comprensione della natura umana.⁵⁷ In questo caso, dunque, non è alla filosofia kantiana nella sua interezza che può essere ascritto un coesenziale interesse antropologico, bensì specificamente alla terza Critica.⁵⁸ Quest'ultima, infatti, introdurrebbe un modo per intuire il contenuto di quel soggetto, che nella *KrV* poteva essere designato unicamente come

⁵⁶ F. Williams, *Philosophical anthropology and the critique of aesthetic judgement*, cit. Le basi per questo tipo di interpretazione vengono poste, nella ricostruzione operata da Williams, da un interprete inserito piuttosto nella corrente "classicista": V. Delbos, *Les Harmonies de la Pensée Kantienne d'après la "Critique de la Faculté de Juger"*, in "Revue de Métaphysique et de la Morale", XII,4 (1904), 551–558. Questi metterebbe in luce come, laddove Kant ordinariamente parli dell'"essere razionale come tale", nella terza Critica sia invece l'uomo il vero soggetto della trattazione. Una considerevole parte dei materiali costitutivi dell'opera, inoltre, sarebbe direttamente presa a prestito dal discorso antropologico. Fra gli altri vengono richiamati, a sostegno della propria proposta interpretativa, anche i contributi di E. Caird, *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, II, Maclehose, Glasgow: 1889 (altrettanto consapevole della "vitalizzazione" cui la tarda filosofia kantiana va incontro) e M. Souriau, *Le Jugement Réfléchissant dans la Philosophie Critique de Kant*, Alcan, Paris: 1926 (di cui Williams espone puntualmente l'interpretazione del giudizio riflettente).

⁵⁷ *Ivi*, pag. 173,175.

⁵⁸ Può essere interessante notare come Williams, a differenza degli interpreti precedentemente occorsi in questa rassegna, non fa alcun riferimento al passo tratto dalla *Logica* – e, più in generale, alla questione messa in campo dalle domande essenziali della filosofia kantiana.

quell'“unità in grado di stabilire la possibilità dell'esperienza cognitiva”. Proprio perché tale risultato non può essere raggiunto nella cornice della cognizione categoriale, si rende necessaria una vera e propria “trasformazione della filosofia critica ed una scomposizione di certe precedenti distinzioni”.⁵⁹ Il mutarsi della filosofia kantiana in una “metafisica dell'uomo” viene mediata attraverso quella che Williams definisce una “metafisica dell'arte”. Il problema centrale della contemporanea antropologia filosofica può essere ritrascritto in termini nuovi: “che cosa significa la grande arte?” Attraverso quest'ultima, cioè, diviene possibile apprendere la “struttura essenziale dell'uomo vivente” – ciò che rende l'estetica kantiana, nell'impostazione difesa da Williams, un'antropologia filosofica. L'argomento finale nella giustificazione del giudizio riflettente non sarebbe, infatti, il gioco armonioso delle facoltà cognitive: l'analisi delle arti e del genio ne indicherebbero, piuttosto, un ben più concreto fondamento – che rimane nondimeno universale.⁶⁰ Il riferimento precipuo (per quanto, sia lecito dirlo, non svolto compiutamente nei suoi richiami sin troppo condensati) è al sentimento, che “nella sua universalità implicherebbe una struttura profonda dell'umanità”.⁶¹

E' possibile ricondurre alla stessa tendenza interpretativa anche alcuni lavori successivi. Schwartländer, dopo aver riconosciuto come la domanda sull'uomo costituisca l'istanza centrale della filosofia kantiana, procede a ripercorrerla, rendendo proprio quella domanda il filo conduttore della propria ricerca.⁶² L'autore intende delineare quell'immagine dell'uomo che prende gradualmente forma nel corpus kantiano, indagandolo via via sotto il profilo della sua esistenza e comportamento naturali, della sua libertà morale, e, per ultimo, della sua destinazione finale. All'interno della sua vasta analisi, trova spazio anche la teoria estetica kantiana. Anche quest'ultima, infatti, sarebbe “determinata attraverso la domanda fondamentale del suo filosofare: *Che cos'è l'uomo?*”. Solo a partire da questa sarebbe possibile cogliere l'autentico significato della sua estetica:

⁵⁹ *Ivi*, pag. 176. Le distinzioni a cui Williams fa riferimento sono, ad esempio, la rigida alternativa, tratteggiata nella KrV, tra generalità empiriche ed unità astratta.

⁶⁰ *Ivi*, p. 188.

⁶¹ *Ivi*, pag. 185.

⁶² J. Schwartländer, *Der Mensch ist Person – Kants Lehre vom Menschen*, cit., pag. 17.

essa è “una osservazione filosofica del bello, dal momento e nella misura in cui l’esperienza del bello appartiene alle esperienze originarie dell’uomo”. Il suo vero tema, ben lungi dall’essere identificato con l’analisi strutturale del fenomeno estetico, sarebbe più propriamente “la domanda intorno al senso che la bellezza, come esperienza fondamentale dell’uomo, ha per il suo “essere uomo” (*Menschsein*) stesso”⁶³.

All’interpretazione “antropologica” di Souriau, Williams e De Pitte vi è un esplicito riferimento nel corposo lavoro di Zammito, “*The genesis of Kant’s Critique of Judgement*”.⁶⁴ Il suo contributo si prefigge apertamente di sostenere la validità di questo tipo di interpretazione. Nelle intenzioni dell’autore, l’estetica kantiana andrebbe configurandosi come una *propedeutica*, avente come punto d’approdo proprio l’antropologia.⁶⁵ L’estetica potrebbe essere collocata solo “all’interno dello schema di una antropologia filosofica, che metta in luce il primato del pratico”.⁶⁶ Essa predisporrebbe dunque “il passaggio verso delle riflessioni intorno al destino etico dell’uomo nel mondo naturale (in cui consisterebbe la sezione più importante della *Critica del Giudizio teleologico*)”.⁶⁷

Un ulteriore esempio particolarmente significativo è costituito da quello di Nobbe, che identifica l’obiettivo del suo contributo con il “tentativo di evincere dalla *Critica del Giudizio* una antropologia kantiana su un fondamento filosofico–trascendentale”.⁶⁸ E’ infatti nell’antropologia che l’intero programma della filosofia trascendentale si compendia: ancora una volta, però, l’*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* non viene ritenuta rispondente ai criteri necessari. Se quest’ultima si sviluppa su basi puramente empiriche, l’antropologia ricercata non potrà collocarsi ad un livello inferiore a quello della filosofia trascendentale. Sarà dunque la terza Critica, nell’argomentazione sostenuta da Nobbe, il luogo deputato

⁶³ *Ivi*, pag. 59.

⁶⁴ J. Zammito, *The genesis of Kant’s Critique of Judgement*, The University Chicago Press, Chicago: 1992.

⁶⁵ *Ivi*, pag. 3.

⁶⁶ *Ivi*, pag. 292.

⁶⁷ *Ivi*, pag. 3.

⁶⁸ F. Nobbe, *Kants Frage nach dem Menschen – Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft als transzendente Anthropologie*, cit., pag. 14.

a porne le fondamenta. Ad essa spetta un compito ambizioso: quello di garantire "l'unità dell'uomo e del sistema filosofico", minata dalle opere critiche precedenti. Queste ultime, infatti, avrebbero lasciato irrisolta una tensione dualistica, articolata su più livelli: il rapporto fra ragione e sensibilità, fra Io empirico e trascendentale, fra ragione teoretica e pratica. La permanenza di questa disparità non solo ridurrebbe il sistema filosofico a mero aggregato di due facoltà fondamentali, ma lascerebbe anche collidere l'uomo in due metà, in qualche modo estranee l'una all'altra. Nella terza Critica, Kant avrebbe individuato la chiave in grado di risolvere l'imbarazzante problema: il generale (*das Allgemeine*) va ritrovato *nel* particolare (*im Besonderen*). Nell'*individualità* essi si trovano a coincidere – e proprio a partire da essa va ricavato "il significato della terza Critica per una *antropologia trascendentale*".⁶⁹

Il più recente intervento di Kim si propone di portare alla luce come l'estetica kantiana evinca un "serio significato solo attraverso il riferimento all'uomo".⁷⁰ L'autore, tuttavia, si discosta da quegli eccessi che, sulla scorta del dettato della quarta domanda, finiscono per comprimere la tematica propria della Critica del Giudizio estetico su quella "antropologico–trascendentale". Intorno a tale questione non viene compilato alcun riferimento: l'argomentazione si svolge sul piano ben più concreto dell' "interesse empirico per il bello". Da quest'ultimo, che si riferisce all' "uomo concreto come soggetto dell'esperienza", Kim deriva il "momento antropologico".⁷¹ Il gusto, inteso come *sensu comune*, "senso universale dell'uomo" (*allgemeiner Menschensinn*), si presenta come la "condizione di possibilità dell'intersoggettività nei nostri sentimenti estetici": a quest'altezza del ragionamento è lecito rintracciare nel discorso kantiano un "interesse

⁶⁹ *Ivi*, pp. 15–16, 18. E' proprio ad una *antropologia trascendentale* il riferimento che occorre anche in una diffusa opera introduttiva alla terza Critica in lingua italiana: F. Menegoni, *Critica del Giudizio. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma: 1995 (pp. 26–29).

⁷⁰ K. – M. Kim, *Das anthropologische am Schönen bei Kant*, in *Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des 9. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. im Auftrag der Kant-Gesellschaft e.V. von Volker Gerhardt, R. P. Horstmann und R. Schumacher, Walter de Gruyter, Berlin: 2001, IV, 562–570, qui pag. 562.

⁷¹ *Ibidem*.

antropologico”. “L’universale sentimento di compartecipazione” (*das allgemeine Teilnehmungsgefühl*), insieme “alla facoltà di poter comunicare intimamente (*innigst*) ed universalmente (*allgemein*)”, vengono infatti richiamate da Kim come gli essenziali costituenti di quella socievolezza che può essere ascritta solo all’uomo.⁷²

Quanto sinora esposto dovrebbe risultare sufficiente per evincere una visione d’insieme di quelle proposte esegetiche, che qui si è voluto raccogliere sotto il denominatore comune di “antropologizzanti”. Tenendo conto di questo punto di vista, peraltro largamente condiviso, è ora opportuno, come annunciato, fare un passo indietro. Si tratta cioè di chiedersi se la mossa teoretica avanzata da questi interpreti – la riconduzione delle tre domande portanti della filosofia kantiana a quella sull’uomo, cui viene assegnata una funzione compendiatrice e fondativa – sia valida. Se tale mossa, infatti, non dovesse risultare legittima all’interno dell’apparato costituzionale kantiano, allora il procedere interpretativo basato su quelle premesse dovrà essere sottoposto ad una verifica particolarmente scrupolosa.

Ma se non fosse la domanda essenzialistica sull’uomo il candidato prescelto, quale altra questione sarebbe in grado di condensare, al proprio interno, le spinte più autentiche del pensiero kantiano? Brandt avanza una proposta alternativa, coagulando i diversi scritti del filosofo di Königsberg intorno alla prospettiva della *Bestimmung* dell’uomo: cosa si intenda precisamente con questa espressione, sarà oggetto di una dettagliata analisi nel prossimo paragrafo.

Una volta portata a termine l’esposizione dell’itinerario esegetico di Brandt, la rassegna delle voci in campo potrà dirsi conclusa – almeno nei suoi tratti essenziali. Alla presentazione dello stato della ricerca dovrà far seguito un confrontarsi più diretto con la questione: l’interlocuzione dovrà dunque aprirsi con i testi kantiani stessi. Ciò sarà quanto ci si proporrà a partire dal secondo capitolo della ricerca.

⁷² *Ivi*, pag. 567.

1.2.2 *Determinatio e vocatio: oltre la definizione essenzialistica dell'uomo*

A quest'altezza dell'analisi sarà però opportuno restare aderenti alla questione di partenza, interrogandosi su quella che precedentemente è stata definita l'*impostazione* del problema: può la domanda sull'uomo, così come viene formulata all'interno del set ermeneutico esposto, sorgere e sostenere dall'interno il progetto filosofico kantiano? Gli interpreti cui si è fatto sinora riferimento prendono le mosse dalla aproblematica constatazione della domanda stessa, rinviando le proprie cautele e riserbi all'articolazione della sua risposta e al sito deputato ad ospitarla. Sarà ora necessario assumere una prospettiva più ampia e chiedersi se non sia proprio l'interrogativo di partenza ad inserirsi in maniera problematica nel fondamentale assetto di pensiero kantiano.

L'esauriente proposta esegetica di Reinhard Brandt accoglie questo tipo di perplessità, delegittimando la domanda essenzialistica sull'uomo e facendo invece di quella sulla sua *Bestimmung* l'autentico motore generativo del pensiero di Kant.⁷³ Prima di addentrarsi nello specifico della sua argomentazione, sarà opportuno soffermarsi su questo termine tedesco, che si è voluto lasciare intradotto per non svuotarlo della densità di significati che racchiude. Originariamente esso si presenta come la germanizzazione del termine latino *determinatio*: esso corrisponde dunque ad un processo di definizione concettuale, appartenente alla sfera logico-ontologica. Successivamente, dalla seconda metà del XVIII secolo, esso si presenta come il calco del termine latino *vocatio* (alla *vox* della *vocatio* corrisponderebbe infatti la *Stimme* della *Bestimmung*), andando a costituire un'alternativa alla precedente traduzione dello stesso termine (*Berufung*).⁷⁴

⁷³ Il riferimento è al già citato R. Brandt, *Die Bestimmung des Menschen*, cit.

⁷⁴ Per queste brevi annotazioni linguistiche si rinvia a G. Zöller, *Die Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn und Kant*, in *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., IV, 476–489, qui pag. 476. R. Brandt ha tracciato una connessione tra questa duplicità di significati (cooperanti

Gli storici della filosofia sono concordi nell'individuare nella definizione della *Bestimmung* propria dell'uomo l'irrinunciabile imperativo filosofico del tardo illuminismo tedesco. *Die Bestimmung des Menschen*, titolo del fortunato trattato del teologo luterano Spalding, uscito in una prima edizione nel 1748 (e riedito per addirittura 13 volte sino al 1794, aumentando di volta in volta la propria estensione in modo considerevole), diviene l'insistente *leitmotiv* dell'epoca.⁷⁵ Echi di questo acceso dibattito, sviluppatosi lungo l'arco di mezzo secolo e coinvolgente pensatori di grandissimo rilievo (non da ultimi, Mendelssohn e Kant), si protraggono sino alle soglie del XIX secolo, con la pubblicazione nel 1800 del trattato fichtiano *Die Bestimmung des Menschen*.⁷⁶

nella definizione della *Bestimmung*) e le facoltà conoscitive superiori. L'individuazione della *determinatio* chiamerebbe in causa l'intelletto, quella della *destinatio* coinvolgerebbe piuttosto la ragione e il giudizio riflettente [cf. R. Brandt, *Die Leitidee der Kantischen Anthropologie und die Bestimmung des Menschen*, in R. Enskat (hrsg. von), *Erfahrung und Urteilskraft*, Königshausen & Neumann, Würzburg: 2000, 27–40, qui pag. 35].

⁷⁵ J. J. Spalding, *Die Bestimmung des Menschen: die Erstausgabe 1748 und die letzte Auflage von 1794*, hrsg. von W. E. Müller, Spenner, Waltrop: 1997. Ad onore del vero la prima edizione reca il titolo "*Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*": la formulazione più concisa di cui sopra comparirà a partire dalla quarta edizione (1751). Insieme a A. F. W. Sack e J. F. W. Jerusalem, Spalding viene annoverato fra i rappresentanti della *Neologie*, quella corrente della teologia illuministica che, servendosi ecletticamente dei diversi materiali filosofici a sua disposizione, cerca di rendere la scienza teologica in grado di sostenere il confronto con il tempo moderno e i suoi strumenti di pensiero. Essi hanno fatto propria l'esigenza di riproporre, per mezzo dell'etica, il significato della religione per la vita quotidiana (cf. l'*Introduzione* al testo citato a cura di W. E. Müller: *ivi*, pp. VIII, IX). Spalding illustra nella prefazione alla sua opera la domanda fondamentale che la sorregge (e attorno alla quale, parimenti, si condensa il tema della *Bestimmung*): "perché mi trovo qui e che cosa, conformemente alla ragione, devo essere?" (*ivi*, pag. 3). Sulla fortuna e l'influenza del testo gli studi sono molto numerosi: si vedano a titolo esemplificativo i contributi, contenuti in M. Albrecht, Eva J. Engel und N. Hinske (hrsg. von), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Max Niemeyer, Tübingen: 1994, di N. Hinske, *Das stillschweigende Gespräch – Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn und Kant* (135–156) e di S. Lorenz, *Skeptizismus und natürliche Religion – Thomas Abbt und Moses Mendelssohn in ihrer Dibatte über Johann Joachim Spaldings Bestimmung des Menschen* (113–133). Meno frequenti sono gli studi relativi alla storia delle fonti, generalmente rintracciate nella filosofia leibniziano-wolffiana prima e di Shaftesbury poi: si veda a questo proposito C. Schwaiger, *Zur Frage nach den Quellen von Spaldings Bestimmung des Menschen*, in N. Hinske (hrsg. von), *Die Bestimmung des Menschen*, Meiner, Hamburg: 1999, 7–19. Schwaiger redige inoltre alcune annotazioni circa l'uso dell'espressione – anche in lingue diverse dal tedesco – precedente a Spalding (*ivi*, pag. 8).

⁷⁶ Mendelssohn difese le teorie esposte da Spalding contro le critiche avanzategli da Abbt. Il fecondo dibattito prese forma in uno scambio epistolare, che il noto filosofo popolare procedette in prima persona a pubblicare: *Thomas Abbt's vermischte Werke, Dritter Theil, welcher einen Theil seiner freundschaftlichen Correspondenz enthält*. Neue und mit Anmerkungen von Moses Mendelssohn vermehrte Auflage (Berlin und Stettin: Friedrich Nicolai, 1782; riedizione: Hildesheim – New York: Olms, 1978). La sua posizione si chiarì ulteriormente nell'ambito della

La discussione prende dunque avvio in un contesto squisitamente teologico, per poi svilupparsi su un livello meno marcatamente religioso e più ampiamente filosofico.⁷⁷ Il tema della *Bestimmung des Menschen* finisce per disancorarsi dall'univoco riferimento alla salvezza dell'anima individuale, per incrociare l'interrogativo proprio della filosofia della storia: il compito tutto terreno assegnato al genere umano, a cui questi è chiamato a rispondere nel susseguirsi delle sue generazioni. Nel trattato di Spalding l'attenzione speculativa si concentra interamente sulla tensione del singolo a conseguire la salvezza: la sua *Bestimmung*, ben lungi dall'esaurirsi nell'appagamento della sensibilità o nel piacere intellettuale (e neppure nella virtù e nella religione), trova la sua compiuta realizzazione nella consapevolezza dell'immortalità dell'anima individuale. La forma di esistenza più autentica sarà quella radicata nella speranza ferma e giustificata dell'immortalità personale.⁷⁸

corrispondenza con A. Hennings (v. M. Mendelssohn, *Briefwechsel 1781–85*, hrsg. von A. Altmann, in *Gesammelte Schriften*, XIII, F. Frommann–Holzboog, Stuttgart – Bad Canstatt: 1973) e trovò esplicita e incisiva formulazione nel suo articolo del 1784 *Über die Frage: was heißt aufklären?* (v. Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland, *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, hrsg. von E. Bahr, Reclam: Stuttgart, 1974, 3–8; trad. it. *Che cos'è l'Illuminismo?/ Immanuel Kant; con altri testi e risposte*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma: 1997³, 43–47). Sulla presa di posizione kantiana in relazione al problema della *Bestimmung* dell'uomo – che, lo si voglia già qui incidentalmente ricordare, non compie un riferimento esplicito allo scritto del teologo luterano – ci si soffermerà diffusamente in seguito. L'opera di Fichte citata nel corpo del testo (*Die Bestimmung des Menschen*, in *J. G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Frommann–Holzboog, Stuttgart–Bad Canstatt: 1962–; I.6, hrsg. von R. Lauth, H. Gliwitzky, 1981, 57–139, trad. it. *La destinazione dell'uomo*, a cura di R. Cantoni, Laterza, Roma–Bari: 2000) non è la prima ad ospitare nel proprio titolo l'espressione *Bestimmung*. Essa compare anche in una precedente raccolta di lezioni, tenute a Jena nel semestre estivo del 1794: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (in *J. G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, cit., I.3, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob, 1966, 23–74; trad. it. *Lezioni sulla missione del dotto*, a cura di E. Cassetti, Laterza, Roma–Bari: 1948).

⁷⁷ Hinske rileva l'impulso fornito dal dibattito a quella che egli chiama l' "antropologia filosofica" del XVIII secolo. Un secondo, importante impulso in questa direzione proverrebbe dalla pubblicazione nel 1732 della *Psychologia empirica* wolffiana. Cf. N. Hinske, *Eine antike Katechismusfrage – Zu einer Basisidee der deutschen Aufklärung*, in N. Hinske (hrsg. von), *Die Bestimmung des Menschen*, cit., 3–6.

⁷⁸ "Io riconosco ormai di appartenere ad una classe di oggetti assai diversa da quelli che sorgono dinanzi ai miei occhi, che mutano e periscono; e che questa vita sensibile non esaurisce l'intero scopo della mia esistenza. Io sono allora fatto per un'altra vita. Il tempo presente è dunque fatto per un'altra vita; è la mia prima infanzia, nella quale vengo educato all'eternità; giorni della preparazione, che devono rendermi abile per uno stato nuovo e più nobile. Da questo concetto della mia vita vera e compiuta voglio imparare a valutare correttamente il qui ed ora [...]. Mi voglio dunque abituare a considerare continuamente l'eternità e la vita presente come un intero, unire

Se non sarà possibile, all'interno degli spazi concessi alla presente analisi, ripercorrere le diverse tappe del fecondo e ampio dibattito scaturito dall'elaborazione teologica di Spalding, sarà invece doveroso, nei capitoli che seguiranno, seguire da vicino la soluzione fatta propria da Kant.⁷⁹ La proposta interpretativa di Brandt, da cui ha preso le mosse questo paragrafo, si articola proprio intorno alla sua puntuale individuazione.⁸⁰ Secondo lo studioso, infatti, sarebbe esattamente la *Bestimmung* dell'uomo a rivestire, già dal 1765, il ruolo di idea conduttrice della filosofia kantiana.

Non la domanda sull'essenza (*Wesen*) dell'uomo, dunque, bensì quella sulla sua *Bestimmung* costituirebbe l'interrogativo originario che scandisce dall'interno l'evoluzione del pensiero di Kant. La domanda "Che cos'è l'uomo?", volta a stabilirne l'immutabile ed atemporale natura, si era rivelata ormai obsoleta:⁸¹ l'interesse prevalentemente teoretico che la sorregge finisce per cedere di fronte ad uno più autenticamente pratico. Se la prima cristallizza l'uomo in una statica

questa con quella in tutte le mie azioni [...]. A questo sono destinato (*bestimmt*) dalla mia natura e dal mio creatore: a vivere rettamente e ad essere felice nell'onestà." (v. J. J. Spalding, *Die Bestimmung des Menschen – Die Erstausgabe von 1748 und die letzte Auflage von 1794*, cit., pp. 21–23.)

⁷⁹ Per una dettagliata esposizione delle riflessioni teologiche e filosofiche, anche meno note, gravitanti intorno al tema della *Bestimmung* dell'uomo, si rinvia a G. D'Alessandro, *Die Wiederkehr eines Leitworts – Die "Bestimmung des Menschen" als theologische, anthropologische und geschichtsphilosophische Frage der deutschen Spätaufklärung* in N. Hinske (hrsg. von), *Die Bestimmung des Menschen*, cit., 21–47.

⁸⁰ Per non appesantire il testo, si ometteranno (salvo casi specifici) gli specifici rinvii testuali nel seguito dell'esposizione. Il riferimento, ove non diversamente indicato, sarà infatti sempre al già citato testo di Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, in modo particolare alle pp. 7–32; 102–131.

⁸¹ Brandt ascrive a Kant questa consapevolezza almeno a partire dal 1764; v. I. Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. Zur Beantwortung der Frage, welche die Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat*, in KGS, II, 273–301, trad. it. *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale (in risposta al quesito proposto dalla Reale Accademia di Scienze di Berlino per l'anno 1763)*, in *Scritti precritici*, a cura di A. Pupi e con una nuova prefazione di R. Assunto, Laterza, Roma–Bari: 1990², 215–248; qui pag. 286 (230): "Allo stesso modo si deve procedere in metafisica: mediante una sicura esperienza interna, cioè mediante una coscienza immediata ed evidente, bisogna ricercare quelle note che sicuramente si trovano nel concetto di una qualche qualità generale, e quand'anche non si conosca l'essere intero dell'oggetto, pure ci si potrà servire con sicurezza di quelle note per derivare molti elementi della cosa".

immagine essenzialistica, la domanda sulla sua *Bestimmung* ne recupera invece la dimensione propriamente storica. Ben lungi dall'irretirsi in una definizione dal valore conclusivo, la riflessione kantiana sull'uomo conserva uno slancio che la proietta verso il futuro, lasciandosi alle spalle le chiusure della metafisica: "l'uomo kantiano non è, bensì *diventa*". L'interrogativo "che cos'è l'uomo?" viene sostituito da quello "a che cosa sono destinato?" (*Wozu bin ich bestimmt?*). Se il primo si concentra sull'essenza (*Essenz*) – ritenuta definibile – dell'uomo, il secondo si rivolge piuttosto alla sua esistenza (*Existenz*) e al fine che le è intrinseco. Non è la fermezza definitoria di Platone, dunque, a guidare il ragionamento kantiano, bensì piuttosto una tensione più vivacemente dinamica, ereditata dagli Stoici. Brandt mette in luce ripetutamente le echi di quello stoicismo che, nelle pagine del pensatore di Königsberg, è dato riscontrare – inseribili, per altro, nel più generale consenso neostoico affermatosi nella seconda metà del XVIII secolo.

Dopo le doverose considerazioni iniziali, Brandt ricostruisce a volo d'uccello l'itinerario filosofico percorso da Kant (dai *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* del 1749 all'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* del 1798), facendo dell'estesa e mai abbandonata riflessione sulla *Bestimmung* dell'uomo il suo filo conduttore. Essa consente di attrarre a sé, come ago magnetico, le diverse fasi di evoluzione del suo pensiero – riconoscendo in ciascuna di esse lo stesso afflato generativo. Sarà qui sufficiente abbozzare uno schizzo di questa ricostruzione, per rinviare una più esauriente analisi della tematica in seguito.

Secondo Brandt, ognuna delle dichiarazioni kantiane sullo scopo della ragione umana e della filosofia potrebbe essere sussunta – senza eccezioni – sotto il titolo della "*Bestimmung* dell'uomo". Ciò può essere verificato in modo incontestabile negli scritti successivi alla prima metà degli anni Settanta. Oltre alle celebri opere a stampa, Brandt prende in considerazione anche l'ampio *corpus* di trascrizioni delle lezioni (in modo particolare quelle di enciclopedia filosofica, antropologia, etica e pedagogia), in cui la definizione della *Bestimmung* umana rientra fra i primari obiettivi didattici. Essa perde gradualmente i connotati generici

con i quali era stata introdotta nei decenni precedenti, per sfaccettarsi e specificarsi al suo interno. Segnando una svolta rispetto all'orizzonte personalistico tratteggiato da Spalding, Kant estende la propria interrogazione dal destino dell'individuo a quello della specie, mettendo in connessione l'autodeterminazione etica (*ethische Selbstbestimmung*) del primo con la destinazione giuridica dell'umanità (*rechtliche Menschheitsbestimmung*).⁸² Il singolo è chiamato (*bestimmt*) a rispondere al dettame di quella legge morale, la cui consapevolezza gli proviene dalla sua stessa ragione; la specie, parallelamente, ha il compito di mutare la precedente storia *naturale* dell'umanità in una storia che sia espressione della propria *dignità* – e dunque, in quanto tale, del principio di autonomia giuridica. La morale, da una parte, e il diritto, dall'altra, costituiscono le essenziali coordinate della nostra autentica *Bestimmung*, che dunque assume una connotazione inderogabilmente e lucidamente *razionale* – in contrapposizione ad una più indistintamente *naturale*. Servendosi di una formula più concisa, nei testi kantiani si dispiegherebbe la parabola dalla *Naturbestimmung* (determinazione naturale) alla *Vernunftbestimmung* (destinazione razionale)⁸³.

Come viene sciolta, in questo quadro per altro innegabilmente convincente, l'ambiguità relativa all'effettiva comparsa, nel *corpus* kantiano, della domanda "che cos'è l'uomo"? L'argomentazione di Brandt procede su un duplice livello: in primo luogo, come s'è già visto, nel ribadire l'intrinseca problematicità della sua formulazione all'interno di una conformazione di pensiero come quella kantiana (incapace di ospitare, nel proprio seno, un interrogativo rigidamente definitorio ed essenzialistico); in secondo luogo, nel rilevare la sporadicità con la quale essa ricorre – insieme alla mancata centralità dei testi chiamati in causa. Si ripercorran ora, più nel dettaglio, i due poli dell'argomentazione.

⁸² Sul possibile conflitto, talora anche tragico, cui questo sdoppiamento dà origine, ci si soffermerà diffusamente nel prosieguo dell'analisi: cf. *infra* § 3.4.2.

⁸³ Si consenta di giocare, nella traduzione dal tedesco, sulla distinzione tra i due termini latini *determinatio* e *vocatio* (di cui, come precedentemente illustrato, il termine *Bestimmung* è il calco). Se il primo rende bene la causalità deterministica, cui in quanto enti naturali siamo sottoposti, il secondo suggerisce invece l'apertura dinamica verso quel compito sempre da realizzare prescrittoci dalla nostra ragione – e che, più di ogni altro, permette alla nostra autentica libertà di esprimersi.

E' stato già messo in luce come la domanda sulla *Bestimmung* sia sorretta da un'esigenza squisitamente pratica, volta a definire il compito, ancor sempre da realizzare, assegnato al genere umano. Ad ogni modo non è solo a causa di questa torsione prevalentemente dinamico–morale (costituente peraltro la vera cifra del sistema filosofico di Kant, nonché dell'illuminismo maturo *in toto*) che egli la preferisce a quella sull'essenza. Dietro a questa mossa andrebbe ravvisata anche una precisa scelta epistemologico–metodologica, che prende forma sulla base non solo di autonome considerazioni (sviluppatasi nel corso degli anni Sessanta), ma anche sulla base dell'esempio fornitogli da Bacon e Locke. Se il sapere matematico, cioè, può e deve prendere l'avvio a partire da definizioni preliminari (e da queste evincere le conoscenze, secondo un metodo sintetico–deduttivo), la filosofia procede analiticamente e può ambire alla formulazione di una definizione solo alla fine del suo più accidentato percorso. Tale distinzione epistemica, che vede contrapposte matematica e filosofia, si profila anche nel confronto fra il metodo rousseauiano e quello kantiano. Se il primo, infatti, si può definire propriamente sintetico (il punto di avvio è la determinazione dell'essenza dell'uomo all'inizio della natura, alla quale segue poi la registrazione delle susseguenti alterazioni nel processo storico), il secondo è retto invece da un'impostazione analitica. L'uomo verrebbe, cioè, dapprima considerato nella società presente, e solo successivamente, per mezzo dell'analisi, ne verrebbe svelata l'origine e l'autentica natura.

Il contrasto tra la domanda sulla *Bestimmung* finale dell'uomo e quella sulla sua essenza risulta essere sintomatico, inoltre, per la filosofia critica nella sua interezza. La doverosa rinuncia alla conoscenza dell'essenza dell'uomo in sé viene supplita dalla conoscenza della sua *Bestimmung* funzionale. La filosofia dell'essere e della sostanza cede il passo necessariamente, nell'impostazione kantiana, ad una analitica delle funzioni soggettive. In conclusione: coerentemente al procedere kantiano, non è possibile fornire una risposta preliminare alla domanda definitiva

“che cos’è l’uomo?”, né è lecito porre quest’ultima a capo della ricerca, come suo interrogativo portante.⁸⁴

Per quanto concerne il secondo passo – più filologico – dell’argomentazione di Brandt, va ancora una volta chiarito come la celebre domanda prenda forma unicamente in tre scritti: la *Metaphysikvorlesung L2*, l’*Introduzione* alle lezioni di *Logica* e infine la lettera a Stäudlin. Se nel primo e nell’ultimo caso si tratta di testi nient’affatto pubblicati, il secondo, come è già stato ricordato, fu edito non da Kant stesso, bensì dall’allievo Jäsche. Tale domanda, tradendo le lecite aspettative, non compare né nelle trascrizioni delle lezioni di Antropologia, né nella “Antropologia dal punto di vista pragmatico” edita nel 1798; essa non affiora peraltro in nessun altro scritto a stampa. Pur mettendo in luce questa significativa assenza, Brandt non si sottrae al compito di fornire una plausibile spiegazione della sua (per quanto sporadica) comparsa. Secondo l’interprete, quest’ultima sarebbe da ricondurre a quel peculiare modo di esprimersi che la riflessione sulla *Bestimmung* dell’uomo, avviata dalla pubblicazione del testo di Spalding, rese in qualche misura usuale. Come Kant, formulando le prime tre note domande, si sarebbe attenuto alla definizione canonica delle stesse (radicatasi in età medievale), in modo altrettanto naturale avrebbe poi fatto seguire la domanda “che cos’è l’uomo?” alle tre precedenti, senza aderire pedantemente ad una più precisa distinzione tra *Bestimmung* ed essenza dell’uomo. Solo l’interpretazione microscopica del testo, in seconda istanza, sarebbe in grado di svelare la loro decisiva differenza – alla cui esplicita e letterale enunciazione, Kant stesso non parrebbe necessariamente essere stato interessato.

Brandt rimprovera alla critica il modo di procedere poco organico, che le avrebbe impedito di cogliere l’unità delle prime tre domande kantiane, per

⁸⁴ Brandt non nasconde, a questo proposito, una difficoltà epistemica, consistente nel fatto che ad essere discussa è la *Bestimmung* di qualcosa, che propriamente né si conosce, né si è in grado di definire. La domanda sull’essenza, tuttavia, sarebbe stata messa da parte come quisquilia scolastica già molto tempo prima da Descartes. La certezza del *cogito*, concepita come forma di autoconoscenza, avrebbe reso obsoleta la deviazione per una definizione dell’uomo: l’*existere*, cioè, avrebbe acquisito dopo il nominalismo la precedenza rispetto all’*essentia*. La riflessione sulla *Bestimmung* dell’uomo prende parte a questa forma della filosofia. Cf. *ivi*, pag. 107.

concentrare invece il proprio sforzo interpretativo su quell'unica domanda non pubblicata: “che cos'è l'uomo?”. Intorno a tale interrogativo (presunto kantiano) si sarebbe altresì sviluppato l'interesse di quell'orientamento della filosofia chiamato “antropologia filosofica”. Quest'ultima, recentemente, sarebbe addirittura assunta ad una delle formule più utilizzate per compendiare nel proprio alveo le distinte discipline kantiane. Brandt ammonisce, in ultima istanza, da un impiego poco rigoroso di questo termine. Esso dovrebbe essere soggetto ad una particolare cautela, dal momento in cui è Kant stesso a non farne uso: la filosofia, infatti, avrebbe a che fare con la necessità concettuale, mentre l'antropologia con materiali puramente empirici.

Ci si è voluti soffermare estesamente sulla proposta interpretativa di Brandt per una ragione ben precisa: all'interno della rassegna critica, che queste prime pagine hanno ospitato, essa si propone come una voce dissonante ed al tempo stesso molto convincente. L'analisi che prenderà forma nel prosieguo di questo lavoro ne accoglierà l'impostazione ed i risultati – che assurgeranno così a preziosa cornice di riferimento per lo sviluppo dell'autonoma ricerca.

Dopo aver illustrato nei suoi tratti essenziali lo *status quaestionis*, è ora necessario confrontarsi più da vicino con i testi kantiani stessi. Bisogna ammettere come la discussione, a volte stridente, cui hanno dato origine gli interpreti, è giustificata dalle non poche ambiguità che Kant, all'interno della sua vastissima opera, ha lasciato irrisolte. Il termine “antropologia” affiora infatti in contesti differenti, a volte di difficile trattazione – specialmente quando essi si presentano nella forma frammentaria e sibillina di una *Reflexion*. Il processo interpretativo dovrà svolgersi lungo un duplice binario: da una parte, il tentativo di stabilizzare determinate oscillazioni terminologiche nello specifico plesso testuale in cui prendono forma; dall'altra, il rinvio a certe coordinate essenziali del criticismo kantiano, che riconduranno l'esegesi entro una cornice ben definita e, in qualche modo, non superabile.

Nei due capitoli che seguiranno l'attenzione si concentrerà sull'esplicita messa a tema, da parte di Kant, della materia antropologica. Sarà opportuno, cioè, sottoporre ad una più scrupolosa analisi quel *corpus* di lezioni a cui egli stesso, per primo, diede una cittadinanza accademica sotto il nome di "antropologia" – e di cui offerse un compendio nel testo edito sotto il titolo di *Antropologia dal punto di vista pragmatico*. Qual è il percorso teoretico che giunge a svelare a Kant l'opportunità e la necessità di un tale progetto disciplinare? Quale rapporto sussiste tra quest'ultimo e quello propriamente trascendentale? Quali sono i suoi materiali costitutivi e qual è il principio in grado di organizzarli unitariamente?

Aver chiarito l'esplicita presa di posizione di Kant nei confronti di quel sapere che, proprio nel XVIII secolo, si stava definendo come "antropologico", si rivelerà indispensabile per valutare la legittimità di un'interpretazione complessiva del suo pensiero, che faccia della domanda sull'uomo il suo polo gravitazionale.

Capitolo 2.

L'Antropologia dal punto di vista pragmatico: la proposta kantiana

2.0 *Introduzione*

La breve rassegna critica, schizzata nel capitolo precedente, dovrebbe aver dimostrato l'ampiezza e la spinosità della questione messa in campo. Individuare nella domanda sull'uomo il punto di fuga a partire dal quale disegnare l'architettonica del sistema kantiano, significa ricostruirlo a partire da una prospettiva squisitamente antropologica. La risposta a tale domanda, infatti, non si esaurirebbe nelle pagine dell'*Anthropologie*, come una prima considerazione più sbrigativa potrebbe lasciare intendere: essa coinvolgerebbe invece le stesse opere critiche, chiamate a rispondere all'ambizioso progetto di una antropologia filosofico–trascendentale. Quella pragmatica, nella quale Kant investì esplicitamente le proprie energie, si collocherebbe ad un livello inferiore e laterale, raccogliendo entro sé quel materiale empirico spurio, refrattario ad un inserimento nelle rigide maglie trascendentali.

La proposta esegetica di Brandt, come s'è visto, ha già messo in discussione la legittimità della domanda essenzialistica sull'uomo – almeno all'interno dei parametri critici fissati da Kant. Si tratta ora di aprire un'interlocuzione diretta con i testi kantiani, indagandoli a partire da quegli interrogativi che, nelle pagine precedenti, sono emersi.

Appare opportuno prendere le mosse proprio dall'*Anthropologie*, dal momento in cui è in essa che l'*esplicito* progetto antropologico kantiano prende forma. L'individuare la genesi – insieme alla posizione sistematica che le spetta – fornirà preziose indicazioni sulla concezione kantiana, tanto dello statuto

epistemologico, quanto dello specifico ruolo assegnati all'antropologia quale progetto disciplinare nuovo. Fatta chiarezza su questo, sarà possibile tratteggiarne i contenuti, verificando anzitutto la loro eventuale aderenza a quel domandare *essenzialistico* sull'uomo adombrato nell'*Introduzione* alla *Logica*. Sarà necessario individuare il loro polo aggregante, per rilevare l'autentica portata dei risultati cui Kant perviene e metterli in relazione con quelli da lui acquisiti in sede critico-trascendentale. Sarà lecito evidenziare, al termine del ragionamento, un *interesse* comune alla base di entrambi gli itinerari di pensiero.

Schizzato a brevi linee il piano di lavoro, sarà ora opportuno procedere con l'analisi nel dettaglio.

2.1 *La conoscenza dell'uomo: antropologia versus psicologia*

Se per antropologia si intende, in senso generico, la riflessione intorno all'uomo, nessuno potrà negare come essa informi di sé, sin dagli esordi, il pensiero filosofico. Ritenere che tale ricerca, tuttavia, si sia svolta senza soluzione di continuità, porterebbe – non c'è bisogno di dirlo – a peccare di ingenuità. La prospettiva di analisi fatta propria dai pensatori dell'antichità si scontra radicalmente con quella che si può evincere dalla riflessione kantiana sullo stesso tema. Per Platone, lo si voglia qui incidentalmente ricordare come significativo esempio, l'uomo coincide con la sua anima: proprio per questo la conoscenza del sé, in cui consiste l'irrinunciabile imperativo delfico, dev'essere subordinata a quella dell'anima. L'argomentazione sviluppata da Platone nell'*Alcibiade Maggiore* non lascia spazio ad esitazioni: chi usa è diverso da ciò che usa, per cui l'uomo non può coincidere con il suo corpo, di cui egli si serve strumentalmente (e dunque nemmeno con il sinolo di anima e corpo); ne consegue che l'uomo si deve identificare essenzialmente con la sua anima, ovvero ciò che fa del corpo il proprio

strumento.¹ Per evincere un'autentica conoscenza di se stessi, non è possibile prescindere dalla conoscenza dell'anima – della quale è anzitutto la parte migliore, splendidamente descritta nella *Repubblica*, a dover essere oggetto d'indagine. Essa coincide con l'anima propriamente razionale, custode della virtù conoscitiva ed albergatrice, in quanto tale, di una scintilla divina. Per conoscere se stessi occorre guardare, in ultima analisi, alla parte *divina* di sé: ciò renderebbe la declinazione platonica del problema antropologico non del tutto refrattaria ad una suggestione di tipo teologico.²

Non è possibile, in questa sede, ripercorrere le diverse risposte al problema dell'uomo fornite dalla storia del pensiero: ciò richiederebbe ben altri sforzi. Il più modesto obiettivo di questa ricerca sarà quello di evincere la peculiarità della soluzione kantiana e la sua portata innovativa – specialmente rispetto a quella tradizione accademico-scolastica del XVIII secolo a lui, come sarà dato modo di vedere, ben nota.

Rinunciando definitivamente ad un procedere filosofico di matrice strettamente metafisica, Kant svincola l'indagine sull'uomo da quella sulla sua anima. Egli sottopone ad un'aspra critica, infatti, tanto gli sforzi sostanzialistici della psicologia razionale, quanto quelli, meno ambiziosi, della psicologia empirica. Nell'itinerario filosofico percorso da Kant è lecito riconoscere – o almeno questo è quanto i prossimi paragrafi si propongono di dimostrare – un graduale e giustificato autonomizzarsi della riflessione antropologica dagli stretti gangli metafisici della psicologia. Se la critica alla psicologia razionale, sviluppatasi nei paralogismi della Dialettica Trascendentale, è piuttosto nota e più facilmente circoscrivibile, quella alla psicologia empirica trova il proprio dispiegamento in un itinerario meno lineare – per quanto altrettanto rigoroso. Dopo alcune delucidazioni di natura terminologica, sarà dunque opportuno entrare nel merito di queste due mosse critiche kantiane, concentrando la propria attenzione

¹ Cf. Platone, *Alcibiade Primo*, in *Dialoghi*, trad. it. C. Diano, III, Laterza, Roma-Bari: 1934, 128E–131A, pp. 193–199.

² Per questi brevi cenni sull'"antropologia" platonica l'analisi è debitrice dell'intervento del dott. Catapano in occasione della giornata di studio del 6 Novembre 2008, tenutasi a Padova sul tema: *L'insostenibile leggerezza del corpo. Corpo e anima tra filosofia e rivelazione*.

soprattutto sulla seconda, che si presenta più strettamente legata con il problema antropologico.

2.1.1 *La critica kantiana alla psicologia razionale ed empirica*

E' nell'ambito della tradizione accademica wolffiana che i termini *psicologia razionale* ed *empirica* trovano il loro definitivo assestamento.³ Alla puntualizzazione terminologica corrisponde anche il consolidarsi del loro statuto disciplinare: insieme alla cosmologia generale e alla teologia naturale, esse trovano il proprio accasamento sistematico nella "*Metaphysica specialis*". La psicologia razionale accoglie al proprio interno tre tematiche principali, strettamente legate tra di loro: la sostanzialità dell'anima; il suo rapporto con il corpo, dal quale si configura come qualitativamente distinta; ed infine la sua immortalità, risultato della sua determinazione essenziale (*Wesensbestimmung*). La psicologia empirica, dottrina delle due diverse facoltà dell'anima (conoscitiva e desiderativa), basata sull'esperienza, è legata alla sua controparte razionale attraverso una rapporto di fondazione. Se la prima descrive e codifica l'esperienza psicologica, fornendo il banco di prova delle asserzioni della psicologia razionale, quest'ultima fornisce il fondamento esplicativo dei fenomeni psichici. Le facoltà dell'anima, dedotte

³ E. Scheerer (curatore della voce *Psychologie* nello *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., VII, 1989, 1599–1653) ricorda come il primo uso lessicografico del termine "*psychologia*" come "*doctrina de anima*" comparve appena nel 1662 ad opera di J. Micraelius. Se nel XVII secolo è dato rilevare la comparsa di diverse monografie riportanti il titolo "*Psychologia*", il definitivo affermarsi dell'espressione nella lingua dotta latina dev'essere ricondotto all'influsso esercitato, successivamente, dalle due note opere wolffiane: la "*Psychologia empirica*" del 1732 e la "*Psychologia rationalis*" del 1734. Se ne legga la ristampa anastatica in C. Wolff, *Gesammelte Werke*, in *Gesammelte Werke*, Georg Olms, Hildesheim: 1965–; I.V–VI, hrsg. von J. Ecole, 1968 e 1972. Cf. anche l'ampia opera pubblicata nel 1720 in lingua tedesca: C. Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* ("*Deutsche Metaphysik*"), in *Gesammelte Werke*, cit., I.II, hrsg. von C. A. Corr, 1983, trad. it. *Metafisica tedesca*, a cura di R. Ciafardone, Bompiani, Milano: 2003; in tale contesto, la trattazione dei temi di pertinenza della psicologia empirica precede quelli di attinenza della psicologia razionale, che vengono invece sviluppati tra la cosmologia e la teologia. Cf. rispettivamente i capitoli *Von der Seele überhaupt, was wir nemlich von ihr wahrnehmen* (*Intorno all'anima in generale, ossia ciò che percepiamo di essa*), pp. 106–329 (185–437) e *Von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt* (*Intorno all'essenza dell'anima e di uno spirito in generale*), pp. 453–574 (583–723).

empiricamente, devono rivelarsi come possibili differenziazioni di quella forza rappresentativa (*Vorstellungskraft*) sulla quale poggia invece il concetto razionale dell'anima. La psicologia empirica si configura come una psicologia della coscienza (*Bewusstseinsphilosophie*), finalizzata a ricondurre a leggi empiriche quell'accadere psichico accessibile, per mezzo dell'auto-osservazione, all'esperienza quotidiana. Che le rappresentazioni abbiano solo un carattere accidentale, la cui attualità è pensabile solo attraverso il ricorso ad una *sostanza* a suo fondamento, rappresenta un tratto distintivo della scuola wolffiana. Contro questo processo di ipostatizzazione dell'anima – che conduce direttamente alla dimostrazione della sua immortalità – prenderà forma la nota critica kantiana alla psicologia razionale.⁴

Illustrato l'orizzonte disciplinare con il quale Kant andava confrontandosi, è opportuno ora introdurre alcuni cenni relativi alle modalità con cui esso compare nel *corpus* kantiano. Per quanto la frequenza delle occorrenze del termine *psicologia*, nel *corpus* kantiano, possa dare adito a non poche oscillazioni semantiche, ci si può attenere, in questo contesto introduttivo, alle dichiarazioni seguenti (tratte dalla *Dialettica Trascendentale*):

in quanto pensante, io sono un oggetto del senso interno e mi chiamo anima. Ciò, invece, che è oggetto del senso esterno prende il nome di corpo. Pertanto l'espressione "io", quale essere pensante, sta a significare l'oggetto della psicologia, che può venir detta dottrina razionale dell'anima, qualora dell'anima non pretenda sapere null'altro oltre ciò che, prescindendo da ogni esperienza (la quale mi determina più da vicino e in concreto), può essere inferito da questo concetto di io, in quanto si presenta insieme ad ogni pensiero. [...] Si tratta dunque d'una pretesa scienza, costruita sull'unica proposizione "io penso".⁵

⁴ Per le considerazioni sulla distinzione fra psicologia razionale ed empirica il rinvio è alla voce *rationale Psychologie*, curata da H. W. Arndt, nello stesso *Historisches Wörterbuch der Philosophie* precedentemente citato (VII, 1664–1669). Si consulti anche il classico contributo di M. Dessoir: *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Duncker, Berlin: 1902². Sulla trattazione wolffiana della psicologia razionale ed empirica si vedano gli aggiornati contributi presenti in F. L. Marcolungo (a cura di), *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale*, Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, III.106, 2007.

⁵ Cf. *KrV*, (A)342/(B)400, pag. 332.

La psicologia empirica si definisce in base alla propria peculiarità metodologica – direttamente contrapposta a quella operante nella sua controparte razionale:

se alla base della nostra conoscenza razionale pura dell'essere pensante in generale stesse qualcosa di più del cogito; se ci facessimo aiutare dalle osservazioni relative al giuoco dei nostri pensieri e dalle leggi naturali concernenti il se-stesso pensante che da quelle osservazioni derivano, si darebbe allora luogo ad una psicologia empirica, che prenderebbe la forma di una fisiologia del senso interno [...].⁶

Se l'ambito di riferimento resta invariato, ne è duplice la tematizzazione: psicologia razionale ed empirica concorrono alla trattazione dello stesso oggetto, indagato rispettivamente per mezzo dei concetti di ragione o mediante l'osservazione dei fenomeni interni.⁷

L'ambizione filosofica che regge il progetto della psicologia razionale è tuttavia destinata a non essere soddisfatta.⁸ L'argomentazione svolta da Kant, nel

⁶ *Ivi*, (A)347/(B)405–6, pag. 335.

⁷ Tale distinzione risponde all'esigenza, più volte ribadita da Kant, di evitare la mescolanza delle fonti conoscitive: ambito razionale ed empirico vanno tenuti scrupolosamente separati, anzitutto per evitare di inficiare la purezza del primo. Solo da quest'ultimo, infatti, è possibile derivare conoscenze aspiranti ad una certezza apodittica. Cf. M. Paschi, *Kant e le lezioni di psicologia*, in "Studi kantiani", VII, 1994, 23–42, qui pag. 28.

Alcuni interpreti (tra cui il noto J. Bona-Meyer, *Kant's Psychologie*, Hertz, Berlin: 1870, trad. it. *La psicologia di Kant*, a cura di L. Guidetti, Firenze, Ponte alle Grazie: 1992) hanno ritenuto opportuno attribuire alle due sopraccitate discipline due distinti oggetti di analisi: la psicologia razionale indagherebbe l'Io come soggetto pensante, la seconda l'Io come oggetto della percezione del senso interno. E' stato tuttavia giustamente rilevato (cf. R. Martinelli, *Ein "so lange aufegenommener Fremdling"*. *Kant und die Entwicklung der Psychologie* in C. Ferrini (a cura di), *Eredità kantiane (1804–2004) Questioni emergenti e problemi irrisolti*, Bibliopolis, Napoli: 2004, 333–355, qui pag. 339) come la trattazione del soggetto del pensiero, in quanto tale, non sia di pertinenza della psicologia razionale, bensì della logica. Competenza di quest'ultima è, infatti, tutto ciò che pertiene alla libera spontaneità dell'intelletto.

⁸ Sulla critica kantiana alla psicologia razionale, che in queste pagine non potrà che essere illustrata assai cursoriamente, la letteratura è vastissima. Si vogliono qui indicare alcuni titoli, come spunti per una ricerca più approfondita: K. Horstmann, *Kants Paralogismen*, in "Kant Studien", 84,2 (1993), 408–425; G. H. Bird, *The Paralogisms and Kant's Account of Psychology* in "Kant Studien", 91,2 (2000), 129–145; K. Ameriks, *Kant's Theory of Mind. An analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Clarendon, Oxford: 2002.

corso della Dialettica Trascendentale, svela come la conoscenza a priori della natura pensante in generale resti un'esigenza cui l'intelletto umano deve irrevocabilmente rinunciare. Il punto di partenza della psicologia razionale è l'Io penso: da questo, senza alcuna ingerenza di elementi empirici, essa deve derivare l'intero proprio sapere. L'Io penso, però, non è affatto un concetto, bensì “la semplice coscienza, accompagnante tutti i concetti”; non è una rappresentazione individuante un oggetto particolare, bensì la “forma della rappresentazione universale dell'autocoscienza”. L'equivoco fondamentale, del quale la psicologia razionale finisce per rimanere vittima, è l'assunzione di questa stessa unità della coscienza, che sta a fondamento delle categorie, come intuizione del soggetto preso come oggetto – al quale, poi, viene applicato il concetto di sostanza, e con esso, a seguire, quelli di unicità, semplicità, personalità ed immortalità, sino ad arrivare a stabilirne l'immortalità, la vera pretesa filosofica della psicologia razionale.⁹

Il ruolo di quest'ultima, dunque, non sarà quello di una “dottrina capace di incrementare la conoscenza di noi stessi”, bensì sarà quello di una *disciplina*, in grado di assegnare, in questo campo

limiti invalicabili alla ragione speculativa, per un verso perché non si arrenda a un materialismo negatore dell'anima, e per l'altro perché non si arrenda a un materialismo negatore dell'anima, e per l'altro perché non si perda dietro ai sogni di uno spiritualismo, infondato per noi, nella vita; disciplina che ci esorta a ravvisare, in questo rifiuto della nostra ragione a dare una risposta esaustiva alle domande indiscrete che varcano i limiti della nostra vita, un monito affinché indirizziamo la conoscenza di noi stessi verso un fruttuoso uso pratico, anziché perderci in una sterile speculazione.¹⁰

⁹ Cf. *KrV*, (A)343/(B)401, pag. 332; (A)346/(B)404, pag. 334; (B)422, pag. 345. Il riferimento, in queste concise considerazioni circa la critica kantiana alla psicologia razionale, è all'edizione del 1787. Per ciò che concerne le differenze che, rispetto alla versione precedente, ne distinguono la trattazione, non è possibile qui entrare nel merito.

¹⁰ *Ivi*, (B)421, pag. 345. Si leggano le analoghe considerazioni presenti nell'edizione del 1781: “si è già raggiunto un grande vantaggio se, pur confessando la nostra ignoranza, ci riesce nondimeno di respingere gli assalti dogmatici di un avversario speculativo, dandogli la prova che, circa la natura del mio soggetto, non gli riuscirà mai di sapere, per negare la fondatezza delle mie speranze, più di quanto io possa sapere per affidarmi ad esse”. V. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Auflage, in *KGS*, IV, 1-252; (A)383–384, pp. 680–81. Ciò la cui dimostrazione sta fuori dai limiti della ragione

Così come la psicologia razionale, abdicando alle proprie velleità dottrinarie, riacquista la propria dignità come *disciplina*, così l'idea che la regge dall'interno ("un'intelligenza semplice, autosufficiente"), abbandonato il piano propriamente costitutivo, può essere rivalutata in ordine del suo potenziale *regolativo*:

dall'idea psicologica non può, tuttavia, venirci altro che vantaggio, se non le si conferisce altra validità che quella di una semplice idea, in relazione all'uso sistematico della ragione nei riguardi dei fenomeni della nostra anima. Solo così si eviterà che, fra le spiegazioni di ciò che è semplicemente proprio del senso interno, si intrufolino leggi empiriche dei fenomeni corporei, che sono di specie del tutto diversa; e non avranno credito le incerte ipotesi sulla generazione, la distruzione e la palingenesi delle anime, ecc. La considerazione di questo oggetto del senso interno otterrà allora un'impostazione rigorosamente pura, senza inframmettenza di proprietà eterogenee [...].¹¹

Le conclusioni cui perviene la riflessione kantiana sull'intrinseca problematicità della psicologia razionale aprono lo spazio d'indagine della psicologia empirica:

l'intera psicologia razionale crolla dunque dalle fondamenta, per il fatto di costruire una scienza che oltrepassa ogni capacità della ragione umana; non ci resta altro compito che di studiare la nostra anima lasciandoci guidare dall'esperienza, tenendoci entro i limiti delle questioni che non oltrepassano i confini entro i quali l'esperienza interna è in grado di fornire loro un contenuto.¹²

speculativa, sarà assunto come postulato morale nell'ambito della ragion pratica: su questo tema, tuttavia, si rinvia al capitolo 4.

¹¹ *Ivi*, (A)684/(B)712, pag. 533.

¹² *Ivi*, (A)382, pag. 680.

A circoscrivere negativamente lo specifico territorio d'indagine della psicologia empirica, concorre non solo la psicologia razionale, ma anche la logica.¹³ Non è nella generica *esperienza possibile* che la psicologia empirica ha da ancorarsi: la prima assume infatti sin da subito lo specifico connotato di *esperienza sensibile* – contrapposta all'*intellettuale*. Se l'Io “psicologico” si costruisce esclusivamente a partire dalla molteplicità delle intuizioni (ricevute passivamente dal senso interno), quello “logico” si identifica con il soggetto del pensiero (cui si riferisce l'appercezione pura).¹⁴ La psicologia empirica, dunque, assume stabilmente l'assetto di una *psicologia della sensibilità*.¹⁵

Il confinarsi della psicologia empirica nell'ambito dell'esperienza sensibile interna ne determina, sin da subito, la limitatezza intrinseca. L'analisi empirica dei fenomeni del senso interno non può sostituire quella rigorosamente razionale dell'Io, veicolando un tipo di conoscenze dotate della stessa certezza apodittica e portata universale. La prima non ha la pretesa – né potrebbe averla – di enucleare quelle proprietà, estranee all'esperienza possibile, la cui dimostrazione si era rivelata fuori dalla portata della psicologia razionale; ancor meno essa aspira a definire in termini universali la natura pensante.¹⁶ L'Io cui accede la psicologia empirica è un Io determinato *in concreto* – detto in altri termini, *incorporato*: “tutto

¹³ Cf. R. Martinelli, *Ein “so lange aufgenommenen Fremdling. Kant und die Entwicklung der Psychologie”*, cit., pp. 354–55.

¹⁴ Tale distinzione viene enucleata con estrema chiarezza nelle prime pagine della AP: pag. 134 (17). Un riferimento analogo occorre anche nel più tardo *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, KGS, XX, 253–332, trad. it. *I progressi della metafisica*, a cura di P. Manganaro, Napoli: Bibliopolis, 1977; qui pp. 270–271 (77–78).

¹⁵ Cf. V. Satura, *Kants Erkenntnispsychologie nach seiner Vorlesung über empirische Psychologie*, in “Kant Studien”, Ergänzungshefte 101, Bonn: 1971, pp. 83–86, 142–143, 154–155. L'autore insiste nel ricondurre il dominio proprio della psicologia empirica kantiana al territorio delle facoltà sensibili, rilevando come tanto nelle lezioni di Psicologia, quanto in quelle di Antropologia, il capitolo sull'intelletto risulti assai povero, fornendo poco più di mere definizioni delle facoltà. Quanto si riferisce alla costruzione dei concetti, al giudizio e al pensiero in generale, viene escluso, ponendo invece al centro della trattazione la percezione dei sensi, l'immaginazione in tutte le sue forme e la coscienza empirica.

¹⁶ Cf. *KrV*, (A)347/(B)405–406, pag. 335: la psicologia empirica “in nessun caso condurrebbe alla determinazione di proprietà estranee all'esperienza possibile (come quella della semplicità) o a darci informazioni apodittiche intorno alla natura dell'essere pensante in generale; non sarebbe, dunque, una psicologia razionale”.

si riduce ad una conoscenza che possiamo acquisire nella vita, cioè nella connessione dell'anima col corpo".¹⁷

La dimostrazione dell'immortalità dell'anima – la grande scommessa filosofica della psicologia razionale – rimane dunque al di fuori delle pretese, ben più modeste, della psicologia empirica. Quest'ultima, in virtù della sua stessa costituzione, non è in grado di asserire alcunché in merito ad un'esistenza separata del nostro principio pensante, indipendente dall'influsso corporeo: l'esperienza si arresta, infatti, alla mera constatazione della presenza di un'anima in un uomo dotato di corpo.¹⁸

Non è dunque di un'anima separata, colta nella sua absolutezza metafisica, che nella psicologia empirica è lecito discutere: quest'ultima, indagando la prima nella sua indissolubile congiunzione con un corpo, la circoscrive in un orizzonte determinato temporalmente (ovvero la vita stessa), assegnandole al tempo stesso una dimensione squisitamente *umana*. Non dovrebbe perciò sorprendere il lettore se Kant, in alcuni luoghi, finisca per identificare la psicologia empirica con l'antropologia, originando uno slittamento terminologico particolarmente significativo. Si legga, a titolo esemplificativo, quanto dichiarato da Kant nella terza Critica:

allo stesso modo che la teologia non poteva diventar mai per noi teosofia, la psicologia razionale non può mai diventare pneumatologia come scienza estensiva, mentre d'altra parte è sicura di non cadere nel materialismo; che essa è piuttosto una semplice antropologia del senso interno; vale a dire una

¹⁷ Sul problema dell'influsso del corpo sui fenomeni del senso interno, in relazione alla possibile dimostrazione dell'immortalità dell'anima, cf. I. Kant, *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, cit., pag. 286 (96).

¹⁸ Cf. *KrV*, (B)451, pag. 341: "[...] la permanenza dell'anima, quale semplice oggetto del senso interno, rimane indimostrata, anzi indimostrabile, benché sia per sé chiara la sua permanenza nella vita, dove l'essere pensante (come uomo) è nel contempo, rispetto a se stesso, un oggetto dei sensi esterni [...]". Cf. anche I. Kant, *Metaphysik L₁*, in *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, cit., XXXVIII.1, pp. 167–350 (la parte relativa alla psicologia empirica e razionale, corrispondente alle pp. 221–301, è stata tradotta in italiano sotto il titolo di *Lezioni di psicologia*, a cura di L. Mecacci, Laterza, Roma–Bari: 1986); qui pag. 224 (51): anche in tale contesto compare, ancora una volta, la parola *uomo*, riferita all'io come oggetto del senso interno ed esterno.

conoscenza del nostro io pensante durante la vita, e, come conoscenza teoretica resta anche puramente empirica.¹⁹

Si ricollega invece esplicitamente al problema dell'influsso corporeo (precedentemente evidenziato), quanto ricordato da Kant nel seguente passaggio, tratto dalle lezioni di Metafisica raccolte nel codice *Metaphysik K₂*:

il raziocinare sui fenomeni nell'uomo non raggiungerà mai lo stesso successo di quello sui fenomeni della natura. I primi dovrebbero essere tutti propriamente esperienze interne, tali da essere riconoscibili come provenienti puramente dall'anima e non dall'influsso dal corpo. Ma è impossibile determinare quanto spetti al corpo fra le azioni dell'anima. Al posto di una psicologia pura si otterrebbe solo un'antropologia.²⁰

Una conclusione non dissimile viene tracciata nelle pagine de *I progressi della metafisica*:

per le intelligenze umane la psicologia è né può diventare niente di più che antropologia, cioè la conoscenza dell'uomo limitata alla sola condizione di conoscere sé quale oggetto del senso interno. Ma egli è anche cosciente di se stesso quale oggetto del senso interno che si chiama anima dell'uomo.²¹

Il nodo problematico cui si è appena accennato è tutt'altro che irrilevante nei confronti della questione che in questo capitolo si intende affrontare. Ciò che ci si propone, infatti, è di comprendere in quale misura, e secondo quali modalità, un progetto più ampiamente *antropologico* subentri a quello *metafisico* di una *psicologia*. Con ciò non si vorrà dimostrare, da parte di Kant, il definitivo accantonamento del consistente materiale raccolto dalla psicologia empirica. Il suo

¹⁹ Cf. *KU*, pag. 461 (609).

²⁰ Cf. I. Kant, *Metaphysik K₂*, in *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, cit., XXVIII/2.1, pp. 705–816, qui pag. 740.

²¹ Cf. I. Kant, *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, cit., pag. 308 (120).

intero patrimonio, piuttosto, rientrerà tra gli elementi costitutivi della nuova disciplina – per quanto, confluendo in essa, assumeranno una torsione del tutto diversa.

Prima di entrare nel merito del rapporto tra antropologia e psicologia empirica, tuttavia, sarà opportuno compiere alcune considerazioni conclusive su quest'ultima. Non è stata ancora menzionata, infatti, una questione trattata esplicitamente – ed in termini rigorosi – da Kant. Si tratta dello statuto epistemologico assegnato alla psicologia empirica, sul quale si concentrano le ormai note osservazioni formulate nella *Prefazione ai Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Esse, sia bene ricordarlo, non possono essere lette separatamente, astraendo dalle conquiste teoretiche messe a punto nel 1781. L'argomentazione sviluppata in quel testo, cioè, non potrà che essere compresa sulla base dei risultati, già assodati in sede critica, intorno alla specificità dell'esperienza interna.

A causa della sua costituzione intrinseca, l'esperienza interna risulta infatti inferiore rispetto a quella esterna: se le intuizioni interne sono sottoposte unicamente alla forma del tempo, quelle esterne lo sono inoltre a quella dello spazio. La monodimensionalità del tempo, che scorre continuamente, costituisce una condizione critica per l'applicazione delle categorie, che possono contare su una intuizione permanente solo nel caso dell'esperienza esterna.²²

²² Nell'*Osservazione generale sul sistema dei principi*, Kant rende nota esplicitamente questa difficoltà: “ma ancor più notevole è il fatto che per render comprensibile la possibilità delle cose in base alle categorie, e per dimostrare in tal modo la realtà oggettiva delle medesime, non solo abbiamo bisogno di intuizioni, ma addirittura e sempre di intuizioni esterne”. Nel prosieguo dell'argomentazione, Kant si sofferma in particolar modo sulle categorie di sostanza e causalità, in virtù del ruolo fondamentale che esse rivestono nella conoscenza scientifica. Cf. *KrV*, (B)291–293, pp. 262–263. Sul primato del senso esterno rispetto a quello interno, si legga anche la seguente considerazione, sviluppata nella precedente edizione del 1781: “il fenomeno relativo al senso esterno ha in sé qualcosa di stabile e permanente, che offre un sostrato fungente da fondamento alle determinazioni mutevoli, quindi un concetto sintetico, ossia quello dello spazio, mentre il tempo, che costituisce l'unica forma della nostra intuizione interna, non possiede alcunché di permanente e, di conseguenza, fa conoscere solo il mutamento delle determinazioni, ma non l'oggetto determinabile”. Cf. *ivi*, (A)381, pag. 679.

E' proprio sulla peculiarità dei fenomeni del senso interno che l'argomentazione sviluppata nei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* fa perno: sarà ora opportuno ripercorre quest'ultima nelle sue linee fondamentali.

Il ragionamento kantiano prende avvio dalla definizione di scienza in senso proprio: a reclamare per sé questo titolo sarà solo quella scienza in grado di esibire una "certezza apodittica". Una conoscenza della natura, conseguentemente, potrà ambire allo *status* di vera e propria "scienza della natura" solo alla condizione che le leggi naturali, poste a suo fondamento, vengano conosciute *a priori*. Da ciò deriva la necessità, per ogni scienza della natura in senso proprio, di contenere una parte *pura* (rigorosamente separata da quella empirica), capace di porre le fondamenta di quella "certezza apodittica" che la ragione vi ricerca.²³

L'autentica scienza della natura, dunque, deve presupporre una *metafisica* della natura, all'interno della quale va distinta una parte *trascendentale* (volta a considerare quei principi che si riferiscono a oggetti in generale, senza assumere oggetti che debbano essere dati) ed una "scienza metafisica della natura particolare" (volta ad indagare quanto la ragione è in grado di ottenere a priori dal concetto empirico di materia o di essere pensante, ovvero i due generi di oggetti dei nostri sensi).²⁴ E' solo a questo punto che può essere introdotto l'argomento definitivo, che impedisce alla psicologia di acquisire la stessa dignità scientifica di cui, diversamente, si può fregiare la fisica. Una dottrina pura della natura riferita a determinati oggetti naturali, infatti, può darsi solo alla condizione in cui il suo peculiare assetto consenta alla matematica di trovarvi applicazione. Per conoscere a priori particolari oggetti naturali, è necessario fornirne a priori l'intuizione corrispondente al concetto – ovvero *costruire* quest'ultimo. L'oggetto deve, in altre parole, essere passibile di una *trattazione matematica*:²⁵ se questa condizione può essere verificata nel caso dei corpi estesi (di pertinenza della fisica), altrettanto non

²³ Cf. *MAN*, pp. 468–469 (97–101).

²⁴ *Ivi*, pp. 469–470 (101–103).

²⁵ *Ivi*, pag. 470 (103).

avviene, come si vedrà subito, nel caso dell'anima (di competenza della psicologia).

Da queste premesse, tenuto conto delle assunzioni teoretiche precedentemente discusse, è infatti tutt'altro che difficile derivare la definitiva sentenza nei riguardi del destino scientifico della psicologia empirica:

ancor più della chimica, però, deve restare lontana dal rango di una scienza della natura propriamente degna di questo nome la dottrina empirica dell'anima, in primo luogo perché la matematica non è applicabile ai fenomeni del senso interno e alle loro leggi: si dovrebbe infatti prendere in considerazione la sola legge della continuità nel trascorrere dei suoi mutamenti interiori, il che costituirebbe un'estensione della conoscenza la quale, rispetto a quella che la matematica produce nella dottrina dei corpi, equivarrebbe alla dottrina delle proprietà della linea retta rispetto all'intera geometria. Infatti la pura intuizione interna, in cui i fenomeni dell'anima devono essere costruiti, è il tempo, che ha una sola dimensione.²⁶

La ragione che impedisce di porre a fondamento della psicologia empirica una dottrina pura della natura, riferita a quel determinato oggetto costituito dall'anima, è la stessa che le nega la possibilità di promuoversi al grado, seppur inferiore, di dottrina sperimentale. Il continuo scorrere del tempo, nel quale il molteplice delle intuizioni interne prende forma, condiziona negativamente l'osservazione interna. Quanto essa dischiude, cioè, non sarà passibile nemmeno di una composizione e scomposizione guidata dallo stesso soggetto – ciò che renderebbe la psicologia empirica una dottrina sperimentale comparabile alla chimica.²⁷

²⁶ *Ivi*, pag. 471 (105). Un ragionamento analogo occorre nella *EE*: pag. 238 (121). In tale contesto, Kant è particolarmente severo nei confronti dei “pretesi psicologi”, che argomenterebbero sulla base di principi ingegnosi e del tutto ipotetici.

²⁷ Cf. *MAN*, pag. 471(105). L'intrinseca problematicità dell'auto-osservazione – e la sua inconciliabilità con un metodo che voglia definirsi scientifico in senso proprio – non è stata smentita dalla scienza psicologica recente. Piuttosto, quest'ultima si è costituita come tale proprio sottraendo qualsiasi legittimità metodologica all'introspezione – alla quale è gradualmente subentrata, sino ad interamente sostituirla, un'osservazione controllabile e misurabile. Accanto all'inservibilità dell'auto-osservazione per scopi autenticamente scientifici, Kant, in altri luoghi, ne rivela anche le

Non riscuote maggiore successo il tentativo di aggirare le difficoltà connesse con l'osservazione interna, sostituendo a quest'ultima l'osservazione di un altro soggetto: questi, infatti, “non si lascia sottoporre ai nostri esperimenti in modo appropriato allo scopo e la stessa osservazione in sé altera e perturba lo stato dell'oggetto osservato”.²⁸

Sbarrato l'accesso alla via della scienza in senso proprio (*eigentliche Naturwissenschaft*), dimostratisi come illusori anche i tentativi di configurarsi, più modestamente, come una dottrina sperimentale (*Experimentallehre*), alla psicologia

potenzialità patogene. Se già nella *Metaphysik L₁* la coscienza di oggetti esterni viene definita come lo stato “più sano” [pag. 227 (53)], nella *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* Kant si esprime in modo più esplicito, ammonendo chi compili “una storia interna del corso spontaneo dei propri pensieri e sentimenti” dal rischio di “cadere nella fantasticheria di pretese ispirazioni superiori e di forze che senza la nostra partecipazione influiscono, chi sa come, sopra di noi, cioè di cadere nell'illuminatismo e nel terrifico. [...] Chi sa raccontar molto di interne esperienze (della grazia, delle tentazioni), nel suo viaggio di scoperta alla ricerca di se stesso approda sempre soltanto ad Anticira. Perché le esperienze interne non riguardano, come le esterne, oggetti nello spazio, in cui gli oggetti stessi appaiono gli uni accanto agli altri e stabili. Il senso interno vede i rapporti delle sue determinazioni soltanto nel tempo e quindi in un fluire, in cui non è possibile nessuna stabilità dell'osservazione, che pure è necessaria all'esperienza.” Cf. *AP*, pp. 133–134 (15–16). Chi si inabissa nel proprio Sé, rincorrendo il succedersi delle intuizioni interne, si rende vulnerabile a quelle *fantasticherie* che Kant non esita a definire vere e proprie malattie mentali. Si veda a questo proposito il testo del 1764, *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, *KGS*, II, 257–271, trad. it. *Saggio sulle malattie della mente*, a cura di A. Marini, con prefazione di F. Papi, Ibis, Como–Pavia: 1992. Che l'interesse di Kant nei confronti dei disturbi psichici non sia meramente occasionale, viene dimostrato dall'ampio spazio che vi dedica anche in altri luoghi, come nell'*Anthropologie* – ove ne propone una tassonomia differente rispetto a quella del testo del 1764; cf. *AP*, pp. 212–220 (99–108).

²⁸ *Ivi*, pag. 471 (107). In modo analogo si esprime Kant anche nella *Prefazione* alla *AP*, pag. 121 (5): “l'uomo, il quale nota che si cerca di osservarlo e indagarlo, o appare imbarazzato, e allora non si può mostrare come è, oppure si nasconde, e allora non vuole essere conosciuto come è”. Se le riserve kantiane nei confronti dell'uso scientifico dei dati introspettivi risultano ancor oggi indubbiamente condivisibili e condivise, altrettanto non può essere sostenuto nei riguardi delle perplessità relative all'osservazione di altri soggetti. E' sul suo renderla conforme a parametri strettamente scientifici, infatti, che si sono indirizzati gli sforzi metodologici della cosiddetta psicologia sperimentale (cf. P. Legrenzi, *Manuale di psicologia generale*, Bologna, Mulino: 1994, pp. 59 e seguenti). Non è superfluo ricordare, in questo contesto, la distinzione tra *psicologia empirica* (definita da Kant, rigorosamente, come la “dottrina dei fenomeni del senso interno”) e *psicologia sperimentale* – distinzione che sembra invece sfuggire all'attenzione di alcuni interpreti. Si veda, a titolo esemplificativo, G. Hatfield, *Empirical, rational and transcendental psychology: Psychology as science and as a philosophy* in P. Guyer (ed. by), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, New York: 1992, 200–227, il quale ritiene del tutto superata dalla ricerca odierna la previsione kantiana sul destino della psicologia empirica. Se, tuttavia, si circoscrive il suo campo applicativo alle intuizioni del senso interno, sarà difficile smentire la sentenza formulata da Kant.

empirica non resta che accontentarsi del proprio ruolo di mera disciplina descrittiva. In termini più precisi, essa:

[...] non potrà mai diventare qualcosa di più che una dottrina naturale storica e, come tale, il più possibile sistematica del senso interno, cioè una descrizione naturale dell'anima, ma non una scienza dell'anima e nemmeno una dottrina psicologica sperimentale.²⁹

La psicologia empirica, in questa prospettiva, non potrà che concretizzarsi in una mera esposizione di fatti psichici, collocati all'interno di un orizzonte strettamente descrittivo. Nel seguito della ricerca, tuttavia, dovrà risultare sufficientemente chiaro come tutto questo materiale possa essere subordinato ad un uso diverso e più ampio, non riducibile ad una pura istanza classificatoria od espositiva. Ciò che dovrà essere messo in luce è la radicale de-scolasticizzazione cui la psicologia empirica, nel progetto kantiano, va incontro – ed alla quale corrisponde il suo definitivo accasamento nell'antropologia. Con il suo programma, Kant intende dare spazio ad una disciplina in grado di veicolare un passaggio non più prorogabile: quello dalla “scuola” al “mondo”.

²⁹ Cf. *MAN*, pag. 471 (107). Una più esaustiva spiegazione dei due termini sopra evidenziati occorre nelle prime battute della *Prefazione*: “è meglio suddividere la dottrina della natura in una *dottrina storica della natura (historische Naturlehre)*, la quale non contiene altro che fatti naturali ordinati sistematicamente [e consisterebbe a sua volta in *descrizione della natura (Naturbeschreibung)*, come sistema classificatorio di tali fatti secondo somiglianze, e *storia della natura (Naturgeschichte)*, come esposizione sistematica di essi in differenti tempi e luoghi] e in *scienza della natura (Naturwissenschaft)*”: *ivi*, pag. 468 (97). Una più precisa distinzione tra *Naturbeschreibung* e *Naturgeschichte* trova spazio nell'*incipit* dello scritto del 1788 *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, *KGS*, VIII, 157–184; trad. it. *Sull'uso del principio teleologico in filosofia*, a cura di G. De Flaviis, in *Scritti sul criticismo*, Laterza, Roma–Bari: 1991, 31–60; qui pp. 161–163 (33–37). Sul profilo scientifico assegnato alla psicologia empirica, si legga anche la concisa esposizione in *Metaphysik Dohna*: “E' possibile una psicologia empirica come scienza? No – la nostra conoscenza dell'anima è troppo limitata. Ed una conoscenza empirica diventa scienza solo se noi la deriviamo da un principio, procediamo anzitutto metodicamente, attraverso l'osservazione o la sperimentazione; la prima è difficile, e la seconda è impossibile; poiché l'esperimento che compiamo già cambia il nostro stato d'animo” (cf. I. Kant, *Metaphysik Dohna, Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, cit., XXVIII/2.1, 611–704, qui pag. 679).

2.1.2. *L'Antropologia pragmatica: dalla scuola al mondo*

Nel paragrafo appena concluso si è evidenziata una prima mossa all'interno dell'itinerario di pensiero kantiano. Lo sgretolarsi delle fondamenta metafisiche della psicologia razionale ha determinato uno slittamento di aspettative: la lucida rinuncia alla definizione sostanzialistica della natura pensante ha lasciato il posto ad una ricostruzione squisitamente empirica dei fenomeni del senso interno. Quest'ultima, per ragioni anzitutto strettamente legate all'impostazione filosofico-critica di Kant, non può assumere una conformazione rigorosamente scientifica. Essa resta, per così dire, nell'anticamera delle scienze, configurandosi come una mera disciplina storico-descrittiva.

E' sulla sua posizione sistematica – così come essa si profila nell'architettura kantiana – che sarà necessario, ora, focalizzare la propria attenzione.

La tradizione scolastico-wolffiana aveva inserito la psicologia empirica, insieme a quella razionale, in apertura al *corpus* metafisico. Come *Magister* all'Albertina di Königsberg, Kant non si discosta, inizialmente, da questo tipo di impostazione. Una testimonianza evidente, in questo senso, è fornita dalla celebre *Notizia dell'indirizzo delle sue lezioni nel semestre invernale 1765–66*.³⁰ La peculiare collocazione sistematica di tale disciplina – qui definita, piuttosto ambiguamente, come “scienza empirica metafisica dell'uomo” (*metaphysische Erfahrungswissenschaft des Menschen*)³¹ – viene giustificata da Kant in virtù dell'accessibilità dei suoi contenuti, in grado di svolgere un ruolo propedeutico nei

³⁰ I. Kant, *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765–1766*, KGS, II, 303–313, trad. it. *Notizia dell'indirizzo delle sue lezioni nel semestre invernale 1765–66*, in A. Guzzo, *Concetto e saggi di storia della filosofia*, Firenze: Le Monnier, 1940, 322–334.

³¹ Nella traduzione italiana citata (l'unica tuttora data alle stampe) l'espressione viene resa con “scienza sperimentale dell'uomo”, adombrando così l'aggettivo “metafisica”: esso viene sostituito dalla forma complementare “nella metafisica”, rischiando di mascherare, dietro una traduzione più elegante, la problematica paradossalità della locuzione utilizzata qui da Kant – che palesa, sul piano terminologico, l'ambiguità della collocazione “scolastica” della disciplina.

confronti delle discipline affrontate successivamente (cosmologia, psicologia e teologia razionali). Da un punto di vista pedagogico, infatti, si rivela efficace prendere l'avvio dall'analisi dei dati disponibili all'esperienza, per poi giungere solo gradualmente ai concetti speculativi.³² La rilevanza della psicologia empirica, tuttavia, non va valutata solo in relazione al ruolo ancillare che svolge al servizio delle sorelle maggiori della metafisica: anche nella sua indipendenza da queste, infatti, è in grado di fornire un contributo prezioso allo studente che vi si avvicina. Scrive Kant:

ognuno sa come fervido sia reso l'inizio dei corsi dalla gioventù vivace ed incostante, e come più tardi l'aula diventi ogni giorno più spaziosa. [...] Il metodo su mentovato serba un'utilità sua propria. Giacché l'uditore, il cui zelo verso la fine della psicologia empirica fosse già evaporato (il che si stenta a supporre in una simile maniera di procedere), avrebbe tuttavia ascoltato qualcosa di comprensibile per la sua facilità, di gradevole per l'interesse che desta, e di utile nei frequenti casi di applicazione nella vita; mentre, al contrario, se l'ontologia, scienza di difficile comprensione, lo avesse scoraggiato dal proseguimento, il già capito non potrebbe poi servirgli proprio a nulla.³³

Se certo compare l'elemento della sua fruibilità "nei frequenti casi di applicazione della vita", non si può nondimeno negare come il contesto, nel quale qui la psicologia empirica si sviluppa, riveli un'impronta squisitamente accademica. Il suo insegnamento accompagna in prima istanza l'*ingresso* nella

³² Molto similmente si esprime Wolff nella sua *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften*, cit. da R. Brandt e W. Stark, cit., pp. VIII–IX: "Io ho trattato una parte della psicologia prima della cosmologia. La ragione è la seguente. Ripartisco la psicologia in due parti. La prima tratta di tutto ciò che si riconosce dell'anima dell'uomo a partire dall'esperienza: l'altra spiega tutto a partire dalla natura e dall'essenza dell'anima e mostra la ragione di ciò che si osserva. La prima parte la chiamo psicologia empirica, la seconda psicologia razionale. La psicologia empirica è propriamente una storia dell'anima e può essere studiata senza tutte le ulteriori discipline [...]. Perciò ho posto la psicologia empirica prima della cosmologia, poiché è più semplice di questa e risulta più gradevole per i principianti, ai quali viene in tal modo tolta l'irritazione che si sono presi dedicandosi all'ontologia, poiché in essi hanno dovuto concentrare la loro attenzione in maniera maggiore e su più aspetti rispetto a quanto non siano abituati a fare."

³³ Cf. I. Kant, *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765–1766*, cit., pp. 309–310 (328–329).

“scuola” e nella “metafisica” – complesso nel quale essa ritrova la sua piena cittadinanza. Si tratta ora di osservare come tale movimento, parallelamente all’evoluzione del pensiero kantiano, prenda una direzione diametralmente opposta. La psicologia empirica, cioè, dovrà non introdurre, bensì *seguire* la *scuola*, confluendo in quel sapere antropologico dalla portata squisitamente *cosmica*.

Schizzato rapidamente il punto d’approdo, è ora necessario sostituire alla genericità del rinvio una più specifica ricostruzione del testo. Il riferimento canonico è all’*Architettonica della ragion pura*, la penultima sezione della prima Critica, nella quale la problematica appena tracciata assume una formulazione esplicita. Così si esprime Kant:

[...] Dove porremo la psicologia empirica, che ha sempre reclamato un posto in seno alla metafisica, e sulla quale ai nostri tempi si è fatto tanto affidamento per la chiarificazione della metafisica, una volta abbandonata la speranza di determinare alcunché di valido a priori? Rispondo: questo posto si trova là dove ha da essere collocata la scienza della natura vera e propria (empirica), ossia dalla parte della filosofia applicata, a cui la filosofia pura conferisce i principi a priori e che deve pertanto essere legata alla filosofia pura, senza essere confusa con essa.³⁴

La rinuncia, da parte della psicologia, di qualsivoglia pretesa aprioristica, accanto alla sua conformazione rigorosamente empirica, non costituiscono elementi nuovi rispetto a quanto sinora già emerso. E’ la conclusione che ne viene derivata, invece, ad introdurre un fattore aggiuntivo:

dunque, la psicologia empirica dev’essere rigorosamente bandita dalla metafisica, come di già richiede la semplice idea di quest’ultima. Occorrerà, tuttavia, secondo l’uso scolastico, concederle un posticino (se pur solo episodicamente) nella metafisica, e ciò per motivi economici, non essendo ancora sufficientemente ricca da poter dare luogo ad uno studio autonomo; d’altra parte è troppo importante perché la si possa

³⁴ Cf. *KrV*, (A)848/(B)876, pag. 633.

escludere completamente o congiungerla a qualcos'altro, cui risulterebbe ancor meno affine che alla metafisica. Essa è dunque simile ad un estraneo, da lungo tempo ospitato, a cui viene ancora una volta concessa una dilazione di soggiorno, perché possa trovare una propria residenza nel seno d'una *antropologia* sviluppata in ogni suo dettaglio (in analogia con la scienza empirica della natura).³⁵

Dietro queste osservazioni non devono essere riconosciute unicamente le recenti prescrizioni determinate dalla svolta critica, ma anche le precedenti riflessioni contenute nelle pagine della *Dissertatio* del 1770. Parallelamente allo svolgersi del suo percorso filosofico, Kant perviene gradualmente a delimitare il territorio di giurisdizione della metafisica. Esso si restringe a ciò che può essere conosciuto filosoficamente a priori – e che deve subire una trattazione rigorosamente separata rispetto a quanto viene conosciuto empiricamente. Condizione fondamentale del costituirsi di ciascuna disciplina, che a partire dalla *Dissertatio* costituisce immancabile premessa anteposta a qualsiasi discorso scientifico, è l'esatta individuazione della fonte conoscitiva da cui essa trae il suo sapere. Empirico ed a priori vanno tenuti attentamente separati, onde evitare illegittime acquisizioni. Ecco che, sulla base di questo presupposto, la metafisica è costretta a subire un duplice ridimensionamento: non solo, una svolta svelata l'inafferrabilità delle idee trascendentali, deve rinunciare ai suoi fruttuosi possedimenti nel territorio del soprasensibile, ma è costretta anche ad abdicare alle proprie prerogative sull'empirico. Alla luce del criticismo, un'espressione come *metaphysische Erfahrungswissenschaft des Menschen* – la quale, come s'è visto, apparve nella ben più datata *Nachricht* – si rivela definitivamente come contraddittoria.

E' in base ad un fraintendimento, dunque, intorno alle legittime prerogative della metafisica, che la psicologia empirica può ancora trovarvi una incontestata cittadinanza. A conferma di questa asserzione, si legga la seguente considerazione kantiana, tratta dalle *Lezioni di Psicologia*:

³⁵ *Ivi*, (A) 848–849/ (B) 876–877, pp. 633–634.

il motivo per cui si è posta la *psychologia empirica* nella metafisica, è giusto questo: benché la metafisica sia stata trattata così a lungo, non si è mai saputo bene che cosa essa sia. Non se ne sapevano delimitare i confini; e quindi vi si è introdotto molto che non vi entrava [...].³⁶

Non solo l'ambigua configurazione della metafisica, ma anche le dimensioni dapprima trascurabili della *psychologia empirica*, sono alla base della sua inopportuna collocazione. Nello stesso passaggio, Kant spiega:

il secondo motivo fu che la dottrina empirica dei fenomeni dell'anima non è pervenuta a sistema così da poter costituire una particolare disciplina accademica. Fosse stata tanto ampia quanto la fisica empirica, allora essa si sarebbe staccata dalla metafisica proprio per la sua ampiezza. Ma siccome era piccola cosa e non la si volva lasciare andare del tutto, la si introdusse nella metafisica accanto alla psicologia razionale, e abolire questa usanza non è tanto facile. Ma ora questa psicologia sta già facendosi molto estesa e manca poco che giunga alle dimensioni della fisica empirica. Essa anche merita di essere sviluppata ed esposta così separatamente come la fisica empirica, perché la conoscenza dell'uomo non è affatto inferiore a quella dei corpi, anzi, quanto a valore, le va anteposta di molto. Qualora divenga una scienza accademica, essa è in grado di espandersi a pieno, perché delle scienze il docente accademico ha più pratica del dotto non professionista. Grazie al più frequente rapporto con esse, il primo scorge meglio le lacune e la confusione, e in ogni nuova prestazione è portato a introdurre miglioramenti. Di conseguenza allo scopo di conoscere altri esseri umani con l'andar del tempo si intraprenderanno persino viaggi quali se ne sono compiuti per conoscere piante e animali.³⁷

³⁶ I. Kant, *Metaphysik L₁*, cit., pag. 223 (49). L'altezza cronologica di questo *corpus* di lezioni, collocabile nella seconda metà degli anni Settanta, lo rende di particolare interesse: in esso, infatti, la prospettiva critica non è ancora pervenuta a completa maturazione, ma è già possibile ravvisare una sensibile presa di distanza rispetto alla posizione assunta nella *Nachricht*.

³⁷ *Ibidem*. Di fatto, proprio all'epoca in cui opera Kant, si registra un progressivo ampliamento, quantitativo e qualitativo, della letteratura di viaggio, svolgente un ruolo propulsore nell'arricchimento del patrimonio di conoscenze antropologiche del tempo. E' noto, d'altronde, come lo stesso Kant ne fosse avido lettore.

L'epoca in cui opera Kant, come s'è già avuto modo di evocare precedentemente, è attraversata da un crescente interesse nei confronti dei temi affrontati dalla psicologia empirica. Essa si trova a poter disporre di un sempre maggior numero di materiali, di provenienza anche extra-accademica, che possono trovare una compiuta sistemazione solo una volta liberatisi dalla stretta metafisica e guadagnato un territorio di sviluppo autonomo. Solo allora, infatti, la psicologia empirica potrà attirare su di sé quell'attenzione prima inevitabilmente spartita con le altre discipline metafisiche, e conseguentemente fornire un assetto sistematico a quella pluralità di conoscenze che la compongono. Dichiarazioni kantiane, in questo senso, sono tutt'altro che rare. Si legga, a titolo esemplificativo, quanto riportato nella trascrizione Collins delle lezioni di Antropologia, risalente al 1772/73:

ma perché non si è fatta una scienza coerente dell'uomo a partire dalla grande provvista di osservazioni degli scrittori inglesi? Sembra che ciò dipenda dal fatto che la scienza dell'uomo sia stata vista come una parte annessa alla metafisica, e che le si è quindi potuto prestare solo quell'attenzione che le parti maggiori della metafisica hanno permesso. Questo difetto è sorto forse dall'errore per cui nella metafisica tutto dev'essere preso da se stessi, cosicché tutte le parti della metafisica sono state considerate come conseguenze della dottrina dell'anima. Ma la metafisica non ha nulla a che fare con le conoscenze d'esperienza. La psicologia empirica appartiene tanto poco alla metafisica quanto la fisica empirica. [...]

Ci sono molti vantaggi a considerare la conoscenza dell'uomo come una scienza particolare.

Primo, non si è tenuti a studiare per amor suo tutta la metafisica. Secondo, solo in questo modo essa può essere portata a compimento come una qualsiasi altra scienza. Infatti una scienza può ottenere ordine e regolarità della disposizione solo se può essere coltivata in accademie, ma questo non può accadere se non viene isolata con precisione.³⁸

³⁸ Cf. VA, XXV.1, pp. 7–8 (247–248). La traduzione italiana, a cura di H. Hoenegger, è apparsa in *Micromega*, 4/97, sotto il titolo di *Lezioni sulla conoscenza naturale dell'uomo* (pp. 246–270).

Kant si dimostra perfettamente consapevole della peculiarità del momento storico–culturale di cui si trova ad essere testimone. L’allargamento delle fonti, di cui la psicologia empirica poteva disporre, viene tratteggiato con impeccabile chiarezza in precisazioni come la seguente, riportata nella trascrizione Parow:

gli antichi avevano raccolto ancora poche esperienze relative all’anima [...]. Ma poiché oggi abbiamo ottenuto un’intera collezione di tale fonte delle azioni umane, specialmente grazie agli scrittori inglesi, allora possiamo esporre questa dottrina allo stesso modo della fisica. C’è da meravigliarsi, che gli antichi non si fossero più occupati della conoscenza dell’uomo, nonostante ritenessero proprio questo sforzo il più utile fra tutti. [...] Qui [nella psicologia empirica allontanata dalla metafisica, *n.d. E.R.*] si possono studiare la fonte di tutte le azioni umane e i caratteri degli uomini in rapporto tra di loro, che si trovano solo di tanto in tanto dispersi nelle scienze, nei romanzi e in alcuni trattati morali.³⁹

Non è, dunque, l’auto–osservazione il canale privilegiato attraverso il quale giungere a conoscere l’uomo. Ben più ricche ed eterogenee sono le fonti a cui, sullo spegnersi del XVIII secolo, lo studioso può attingere – solo difficilmente conciliabili con un’architettura dei saperi di impronta metafisica. Le conoscenze cui esse danno accesso sono refrattarie ad una esauriente sistemazione nelle strettoie della “dottrina delle facoltà dell’anima” – sulla quale, invece, era andata modellandosi tanto la psicologia empirica di Wolff e Baumgarten, quanto quella dello stesso Kant delle lezioni di Metafisica.⁴⁰ Il nuovo sapere richiede un

³⁹ Cf. VA, XXV.1, pp. 243–244. Hohenegger, nell’apparato critico della traduzione sopraccitata, individua gli autori inglesi che Kant, citandoli nelle *Lezioni*, dimostra di conoscere: J. Addison, S. Butler, H. Fielding, J. Milton, A. Pope, S. Richardson, L. Sterne, J. Swift, E. Young, H. Home, D. Hume, F. Hutcheson, A. Smith. A tale elenco è doveroso aggiungere W. Shakespeare, che Kant menziona nella trascrizione Friedländer (Cf. VA, XXV.2, pag. 472).

⁴⁰ La *Metaphysica* di Baumgarten costituiva il compendio di riferimento utilizzato da Kant per le proprie lezioni. Sulla caratterizzazione della psicologia empirica di Kant come dottrina delle facoltà (*Vermögenlehre*), cf. V. Satura, *Kants Erkenntnispsychologie in den Nachschriften seiner Vorlesungen über empirische Psychologie*, cit., pp. 39–43. In questo specifico contesto, Kant dimostra ancora la propria dipendenza da Wolff, che vede proprio nelle facoltà lo specifico oggetto della psicologia empirica, in contrapposizione alla psicologia razionale, che si deve occupare delle proprietà dell’anima in quanto tale. Nelle lezioni di Metafisica, la trattazione della psicologia empirica viene scandita in tre sezioni: la prima tratta le domande della conoscenza, la seconda il sentimento del piacere e del dispiacere, la terza la facoltà di desiderare. Tale suddivisione deriva

contenitore più ampio e più duttile, grazie al quale aggirare le rigidità della tradizione scolastica ed aderire, piuttosto, ad un dettato dinamico ed applicativo. Ecco che entra in scena quella “antropologia sviluppata in ogni suo dettaglio” (*ausführliche Anthropologie*), echeggiata, come lo si ricorderà, nelle pagine dell’Architettonica della ragion pura: sarà lei il sito deputato ad ospitare la rinnovata conoscenza empirica sull’uomo.⁴¹ Quest’ultima si sottrarrà, cioè, alla

dall’assunzione per cui nell’anima umana vi siano tre facoltà fondamentali – a differenza delle sole due, conoscere e volere, accettate dalla scuola wolffiana – che non possono essere ridotte l’una all’altra, ma a cui lo sono tutte le rimanenti. Nel XVIII secolo si accende un dibattito relativo all’esistenza di una possibile forza originaria, di una radice comune a tutte le facoltà. Lo stesso Kant vi prende parte, sostenendo che “nell’anima vi è un’unica forza fondamentale (*Grundkraft*)”, la quale rimane inconoscibile (così come quella comune radice di sensibilità ed intelletto, che Kant è incline ad accettare). La sua posizione si discosta radicalmente da quella wolffiana, che riconduce tutte le facoltà psichiche alla forza rappresentativa, mentre si dimostra non lontana da quella di Tetens, il quale, pur riconoscendo l’esistenza di un’ultima radice comune a tutte le facoltà dell’anima, nega la possibilità di conoscerla.

L’influenza più o meno decisiva dell’eredità wolffiana nella stesura dell’*Antropologia dal punto di vista pragmatico* è oggetto di discussione fra gli interpreti. R. Martinelli fornisce un’essenziale ricostruzione del dibattito nel suo contributo *Wolff, Kant e le origini dell’antropologia filosofica*, in *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale*, cit., 205–218. Se Hinske, individuando nella dottrina psicologica delle facoltà il momento unitario dell’antropologia kantiana, ne rivendica la stretta dipendenza dalla tradizione scolastico-wolffiana, altri interpreti (il riferimento è a Neukirchen e Menzer) la ridimensionerebbero, mettendo in luce rispettivamente la genericità e l’estrinsecità dei rinvii o la loro subordinazione ad una prospettiva diversa, nella fattispecie pragmatica. Cf. N. Hinske, *Kants Idee der Anthropologie*, cit., e *Wolffs empirische Psychologie und Kants pragmatische Anthropologie. Zu Diskussion über die Anfänge der Anthropologie im 18. Jahrhundert*, in N. Hinske (hrsg. von), *Die Bestimmung des Menschen*, cit., 97–107; A. Neukirchen, *Das Verhältnis der Anthropologie Kants zu seiner Psychologie*, Hauptmann, Bonn: 1914; P. Menzer, *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*, cit. Come si vedrà, la prima delle due parti di cui si compone il testo dell’*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, la cosiddetta *Didattica antropologica*, è sì debitrice, nella sua strutturazione, dello schema delle facoltà dell’anima, ma la prospettiva che sorregge le riflessioni ad essa correlate supera le rigidità scolastiche e proietta le prime in una dimensione più dinamica.

⁴¹ E’ opportuno riportare alcuni brevi cenni storici intorno all’uso del termine “*Anthropologie*”. Che Kant lo avesse scelto per designare in questo modo la propria indagine sull’uomo è certamente significativo. Esso, infatti, si presentava in qualche modo sgravato da ipoteche metafisiche ed ancora abbastanza duttile da ospitare, al proprio interno, una pluralità di declinazioni. Marquard [*Zur Geschichte des philosophischen Begriffs Anthropologie seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, in E–W. Böckenförde et al. (hrsg. von), *Collegium philosophicum*, Schwabe & co, Basel: 1965, 209–239 e *Anthropologie in Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit.] ne ha ricostruito con precisione la storia di concetto filosofico, individuandone l’assestamento, nell’ambito della filosofia scolastica tedesca, tra il sedicesimo ed il diciottesimo secolo. Sino a quel momento – ed anche oltre, specialmente in ambito francofono – il termine “antropologia” aveva conservato un significato esclusivamente teologico: esso stava ad indicare il processo di “umanizzazione” (*Vermenschlichung*) del divino. In questa precisa accezione semantica compare nelle riflessioni dei filosofi ellenistici e in quelle dei padri della chiesa; nella stessa veste è ravvisabile anche, secoli più tardi, in Malebranche (1680), Leibniz (1685–86), in diverse edizioni del *Grand Dictionnaire de l’Académie Française*, ma anche (ciò che potrebbe costituire l’oggetto di ulteriori ricerche) in

tutela metafisica per rientrare in un progetto innovativo ed ambizioso, che stava prendendo forma anche in contrapposizione ad altre proposte al tempo già consolidate: l'antropologia pragmatica.

La specificità della declinazione *pragmatica* del progetto antropologico kantiano può essere meglio compresa proprio a partire da una duplice dicotomia. La prima è stata già implicitamente schizzata nelle riflessioni di queste pagine: si tratta di quella che contrappone la prospettiva *pragmatica* a quella *scolastica* (o *speculativa*). Accanto a questa (o, molto più spesso, sovrapponendosi ed

Feuerbach (1842). La possibilità di sottrarre il termine *Anthropologie* alla corrispondenza univoca con la propria matrice teologica, viene originata dal consolidarsi del termine *Anthropomorphismus* e delle sue varianti. Questo, infatti, cessa di designare una componente eretica, per giungere ad indicare, piuttosto, una generale caratteristica della religione: esso sussume su di sé, in una coloritura critica, il significato teologico, probabilmente di origine medievale, della parola *Anthropologie*. Grazie a questo processo – questa è l'ipotesi avanzata da Marquard – l'*anthropologia* diviene libera per acquisire un nuovo significato. Quest'ultimo è chiaramente sottinteso in quelle trattazioni moderne, ricordate dall'autore, ove l'*anthropologia* si identifica con la "*psychologia*" speciale dell'uomo: citate sono, tra le altre, quelle di M. Hundt (1501), O. Cassmann (1596), C. Buthelius/J. Rhete (1605), S. Gvenius (1613). Il dischiudersi di questo significato si può dare solo in epoca moderna, in corrispondenza della graduale delegittimazione della tradizione metafisica, orientata teologicamente. Se non è quest'ultima a poter fornire la risposta alla domanda sull'uomo – né potendo, d'altra parte, essere sostituita, in questo suo compito, dall'ancora insufficientemente sviluppata scienza naturale matematica – sarà allora un'autonoma trattazione antropologica il luogo deputato a farlo. La peculiare cittadinanza disciplinare riservata si evince proprio nell'equidistanza tanto dalla speculazione metafisica, quanto dallo sperimentalismo fiscalista: l'antropologia, nella particolare accezione assegnatale da Marquard, si apre al mondo della vita (*Lebenswelt*). La conoscenza dell'uomo, che essa fornisce, si sviluppa a partire dalla descrizione della natura (*Naturbeschreibung*) e dall'esperienza di vita (*Lebenserfahrung*). Essa si caratterizza per la recettività nei confronti del regno dell'empiria, riacciandosi alla protesta contro la scuola e dimostrando una coesistente concretezza – non smentita nemmeno dall'antropologia filosofica novecentesca, che pur avanza una pretesa aprioristica. Marquard mette in evidenza anche un significativo fenomeno, ovvero il parallelismo, anzitutto cronologico, della formazione della disciplina estetica e quella antropologica. L'esempio riportato è proprio quello delle *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* di Kant: pur collocandosi nell'alveo delle pubblicazioni a carattere estetico, si riaccia cronologicamente e tematicamente al *corpus* delle sue lezioni di antropologia. Molti altri sono i nomi, oltre a quello di Kant, che Marquard cita a questo proposito: si vogliano qui solo ricordare, fra gli altri, E. Platner, F. v.P. Gruithuisen, J. C. A. Heinroth. L'antropologia si caratterizzerebbe anche attraverso una decisiva presa di distanza dalla prospettiva della filosofia della storia, sostituita da un integrale ed esclusivo riferimento ad una natura storica. Su questa particolare posizione sostenuta da Marquard, ci si riserva di soffermarsi nel capitolo successivo: si cercherà di dimostrare, infatti, come l'antropologia moderna acquisti la propria particolare torsione proprio grazie al fecondo incontro con la filosofia della storia.

incrociandosi ad essa), compare quella che oppone il *cosmologico* al *fisiologico*.⁴² L'antropologia kantiana, ben lungi dall'irretirsi in una disciplina dal tenore scolastico o dal costituirsi in un rigido sapere fisiologico sull'uomo, si configura anzitutto come una ben più ampia conoscenza del mondo (*Weltkenntnis*).⁴³ Si legga

⁴² Nel distanziarsi da una prospettiva *fisiologica*, il bersaglio polemico di Kant è E. Platner (*Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, Dyck, Leipzig: 1772; ripr. anastatica Hildesheim: Olms, 2002). Il riferimento è esplicito in una lettera indirizzata all'amico M. Herz, il quale (com'è dato evincere dalle esaurienti annotazioni a corredo del *corpus* epistolare: v. KGS, XIII, pp. 60–61) ne avrebbe compilato una recensione. Cf. I. Kant, *Brief an M. Herz (gegen Ende 1773)*, in *Briefwechsel*, cit., X, 143–146, trad. it. cit., 76–79. Kant sottolinea l'originalità del proprio programma, che, ben lungi dall'irretirsi nelle difficoltà suscitate dai temi della psicosomatica, si lega in modo indissolubile con la sfera pratica, mirando a definirsi, insieme alle lezioni di geografia fisica, "conoscenza del mondo". Se non nell'opera a stampa, ulteriori riferimenti a Platner sono contenuti in alcune delle trascrizioni delle lezioni di antropologia. Si veda ad es. la cosiddetta *Menschenkunde*: "Platner ha scritto una antropologia scolastica. Noi invece non abbiamo alcuna altra intenzione, se non quella di trarre delle regole da quel molteplice, che possiamo percepire negli uomini; perché, per quanto incredibilmente diversi possano sembrare gli umori umani, vi è invece possibile riscontrare una maggior regolarità di quella che si potrebbe pensare." (Cf. VA, XXV.2, pag. 856).

⁴³ È opportuna, a questo proposito, un'annotazione a carattere propriamente linguistico. In tedesco vige una distinzione semantica tra i due termini *Kenntnis* ed *Erkenntnis* – distinzione che non trova un corrispondente nella lingua italiana. Se tale differenziazione ha gradualmente perso di rilevanza, sino ad essere solo indistintamente percepita nel tedesco odierno, al tempo di Kant doveva profilarsi in modo piuttosto netto. Nell'ascrivere alla propria antropologia la capacità di fornire una *Kenntnis* degli uomini, e non piuttosto una *Erkenntnis*, il celebre filosofo si dimostra attento a rispettare la diversa connotazione semantica dei due termini. A questo proposito può essere interessante leggere quanto riportato dai fratelli Grimm, rispettivamente alle voci *Erkennen*, *Kennen* e derivati, nel noto *Deutsches Wörterbuch*, ristampa anastatica ed. 1873, dtv, München: 1991. I Grimm condensano in una formula efficace la distinzione occorrente tra i due termini – che, all'epoca in cui venne redatta la loro opera, avrebbe dovuto corrispondere all'uso linguistico corrente: "oggi utilizziamo *Kenntnis* più per *notio*, *notitia*, *intelligentia*, *kunde*; al contrario, *Erkenntnis* per *cognitio*" (*ivi*, III, pag. 871). Non è superfluo rilevare come alla voce *Erkenntnis* siano assai numerosi i rinvii alle sue occorrenze proprio nel *corpus* kantiano (*ivi*, III, pag. 870). E' nella prima Critica, notoriamente, che al termine *Erkenntnis* viene attribuito un significato non soggetto ad oscillazioni – almeno all'interno della sua filosofia: si può definire tale solo la sintesi, per mezzo dei concetti puri dell'intelletto, del molteplice dato nell'intuizione, sotto l'unità dell'appercezione trascendentale. A proposito del *Kennen*, i fratelli Grimm puntualizzano ulteriormente: "Il nostro attuale, ordinario *kennen* [...] è la conseguenza dello *erkennen* [...]; ciò che abbiamo conosciuto (*erkannt*) o che abbiamo imparato a conoscere (*kennengelehrt*), allora lo conosciamo (*kennen*), e l'utilizzo esatto presuppone precisamente la propria esperienza. (*ivi*, XI, pag. 539) "Il *kennen* contiene perlopiù una familiarità (*Bekantschaft*), che si è ottenuta per merito di una propria esperienza; in senso proprio si conosce (*kennt*) solo ciò che si è visto o che si è esperito in prima persona" (*ivi*, XI, pag. 542). Tali considerazioni risultano particolarmente utili ai fini di evincere la specificità dell'indagine antropologica: non è lecito, tuttavia, dedurre da queste uno schema bipartito sempre valido. I Grimm riconoscono come *Kenntnis*, già allora, avesse mantenuto spesso lo stesso significato di *Erkenntnis* (*ivi*, XI, pag. 551). Al primo concetto possono dunque essere ascritte due diverse connotazioni. "Una prima volta viene usato in senso stretto per conoscenza precisa, la cognizione (*Einsicht*) dell'essenza di una cosa – ad es. *nonostante io abbia una idea del mondo intelligibile, di essa non ho la minima Kenntnis*. KANT, 4,91 –, una *Erkenntnis* fondata sulla ricerca (*Erforschung*) e la cognizione (*Einsicht*). [...] D'altra

quanto dichiarato da Kant nelle prime battute dell'Introduzione alla *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*:

tutti i progressi civili, per mezzo dei quali l'uomo compie la propria educazione [*Schule*], hanno per fine di applicare le conoscenze e le abilità acquistate all'uso del mondo; ma l'oggetto più importante nel mondo, a cui egli può applicarle, è l'uomo, perché l'uomo è fine a se stesso. – Il conoscere, dunque, l'uomo nella sua specie come creatura terrestre dotata di ragione merita di essere detto, in modo particolare, conoscenza del mondo, sebbene egli costituisca solo una parte delle creature della terra.⁴⁴

E' la dimensione applicativa, sottesa all'antropologia pragmatica, che conferisce a quest'ultima legittimamente il titolo di conoscenza del mondo – al quale, proprio per la sua forma invece scolastica, la psicologia non può in alcun modo ambire. Lo confermano le precise distinzioni operate da Kant nell'ambito di una *Reflexion*:

la conoscenza dell'uomo può essere concepita o come conoscenza scolastica o come conoscenza del mondo. Quest'ultima è antropologia pragmatica. Quest'ultima ricerca cosa sia l'uomo solo per trarne delle regole, riguardo a ciò che egli può fare di se stesso o a ciò di cui si può servire. Non è psicologia, la quale è una conoscenza di scuola. [...]
L'antropologia pragmatica non dev'essere psicologia: per indagare se l'uomo abbia un'anima o che cosa provenga dal

parte, *Kenntnis* può essere anche un sapere più esteriore, nel quale a tutta l'intuizione e l'esperienza manca invece la cognizione dell'essenza (*Erkenntnis*)" (*ivi*, XI, pag. 553).

Sul concetto di *Weltkenntnis*, in relazione a quello di *Weltorientierung* (orientamento nel mondo) e "ragione pragmatica", si concentra il contributo di F. Kaulbach (*Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant in Kritik und Metaphysik Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, cit., 60-75), attento a delinearne la specificità rispetto alla conoscenza evinta in ambito trascendentale.

⁴⁴ Cf. AP, pag. 119 (3). Similmente in *Immanuel Kants physische Geographie. Auf Verlangen des Verfassers aus seiner Handschrift herausgegeben*, in KGS, IX, 151–436; qui pag. 157: "mediante l'antropologia si acquista conoscenza di ciò che nell'uomo è pragmatico e non speculativo. L'uomo lì non viene considerato fisiologicamente, così da individuare le cause dei fenomeni, ma cosmologicamente".

principio pensante e sensibile in noi (non dal corpo), né una fisiologia medica: per spiegare la memoria sulla base del cervello, bensì conoscenza degli uomini [*Menschenkenntnis*].⁴⁵

In questo modo, l'antropologia pragmatica rientra a pieno titolo, accanto alla geografia fisica, in quell'ampio progetto didattico mediante il quale Kant intende fornire agli studenti una conoscenza utile per l'orientamento nel *mondo*. Annunciando il proprio corso di geografia fisica, Kant traccia le coordinate generali del suo programma:

questa conoscenza del mondo è qualcosa che serve a fornire ciò che è pragmatico a tutte le scienze e abilità già altrimenti apprese, di modo che divengano utilizzabili non solo per la *scuola*, ma per la *vita*, e attraverso la quale l'allievo che abbia concluso i suoi studi sia condotto al teatro della sua destinazione, ossia il *mondo*. Qui sta davanti a lui un duplice campo, del quale gli è necessario un precedente compendio al fine di poter ordinare tutte le possibili esperienze che vi incontrerà: la natura e l'uomo. Entrambi i campi devono però essere considerati in esso *cosmologicamente*, e cioè non secondo quello che i loro oggetti contengono di notevole nel particolare (fisica e psicologia empirica), ma secondo ciò che ci dà da osservare il loro rapporto con l'intero in cui si trovano, e nel quale ognuno prende anche il suo posto. Chiamo il primo insegnamento *geografia fisica* e l'ho disposto per il semestre estivo, il secondo *antropologia* e lo tratterò nell'inverno.⁴⁶

⁴⁵ Cf. *Reflexion* 1502, in *RA*, pp. 800–801.

⁴⁶ I. Kant, *Von den verschiedenen Racen der Menschen*, *KGS*, II, 427–443, trad. it. *Delle diverse razze di uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma–Bari: 1984, 7–22; qui pag. 443 (20). La prima edizione dello scritto (1775) era propriamente l'annuncio di un corso di geografia fisica: la nota finale per gli studenti, che qui si è parzialmente riportata, non compare nell'opera pubblicata, con diverse modifiche e aggiunte, due anni più tardi, per la rivista *Der Philosoph für die Welt*. Le lezioni di geografia fisica erano state oggetto dell'impegno accademico di Kant sin dal 1756; l'antropologia le sarà affiancata solo a partire dal semestre invernale 1772–73. Compito della geografia fisica è descrivere “nell'insieme le cose della natura, per quanto possiamo entrare in comunicazione con essa”. La rilevanza della disciplina è tutt'altro che trascurabile, dal momento che privi della sua padronanza “il fondamento ed il suolo di tutte le nostre cognizioni, sul quale raccogliamo tutti i fenomeni sensibili, su cui facciamo tutte le esperienze viaggiando o conversando, il posto dove abbiamo da mettere in pratica tutto ciò che abbiamo imparato o acquistato col mezzo dello studio, ci resterà ignoto e indifferente”. In questo modo essa costituisce una “parte assai importante della cognizione del mondo, meno importante però della propriamente detta cognizione dell'uomo”. Cf. I. Kant, *Immanuel Kants physische Geographie*, hrsg. von G. Vollmer, Mainz–Hamburg: 1801–1805; trad. it. *Geografia fisica*, riproduzione anastatica ed. Silvestri 1807–1811, Leading, Bergamo: 2004, pp. XXIII–XXXVI. Si

La prospettiva cosmologica, più volte tracciata nei passaggi appena riportati, richiama all'attento lettore kantiano un'assonanza: ad essere immediatamente rievocate, infatti, sono quelle riflessioni intorno alla *filosofia in senso cosmico* che il filosofo tedesco sviluppa nelle pagine dell'*Architettonica della ragion pura*. Le si vogliano, qui di seguito, ripercorrere: esse forniranno un prezioso contributo non solo per comprendere l'architettonica kantiana nel suo complesso, ma anche e soprattutto, in questo specifico contesto, per mettere in luce il ruolo e la collocazione sistematica dell'antropologia.

Kant, dopo aver fatto familiarizzare il lettore con una prima, generica definizione di filosofia, puntualizza:

fino a questo punto, il concetto di filosofia non è che un concetto scolastico [*Schulbegriff*], cioè il concetto di un sistema della conoscenza, che è cercata solo come scienza, facendo astrazione da qualsiasi scopo che non sia quello dell'unità sistematica del sapere, quindi della perfezione logica della conoscenza.⁴⁷

Non è, tuttavia, solo in questa particolare declinazione concettuale che la filosofia si esaurisce. Accanto ad essa, infatti, è possibile individuarne una più ampia, il *conceptus cosmicus (Weltbegriff)*, che rievoca l'ideale antico, sempre desiderato e mai raggiunto, della filosofia stessa:

sotto questo profilo, la filosofia è la scienza della relazione di ogni conoscenza ai fini essenziali della ragione umana (*teleologia rationis humanae*), e il filosofo non è un tecnico della ragione (*Vernunftkünstler*), ma il legislatore della ragione umana (*Gesetzgeber der menschlichen Vernunft*). In questo significato,

tenga presente che la traduzione italiana è basata sul testo redatto da Vollmer, e non su quello edito da Rink (che si trova inserito nella edizione critica delle opere kantiane): la complessità della vicenda editoriale, qui difficilmente riepilogabile, di cui la geografia fisica è protagonista, impone al lettore una certa cautela ermeneutica.

⁴⁷ Cf. *KrV*, (A)838/(B)866, pag. 627.

sarebbe vanagloria qualificarsi da sé filosofo, pretendendo di aver raggiunto il modello, che sta solo nell'idea.⁴⁸

In una nota a piè di pagina, Kant determina ulteriormente il *conceptus cosmicus*:

concetto cosmico qui significa il concetto concernente ciò che interessa necessariamente ognuno. Io determino pertanto il fine di una scienza secondo concetti scolastici se la considero solo come un'abilità diretta a fini scelti a piacere.⁴⁹

Se il *tecnico della ragione*, dunque, dirige la scienza verso scopi puramente arbitrari, colui che, invece, opera nell'alveo della filosofia secondo il suo concetto cosmico, la piega verso i “fini essenziali della ragione umana”. Ma in che cosa consistono precisamente questi ultimi?

Gli scopi essenziali non sono ancora gli scopi supremi; di questi non ce n'è che uno (se si è raggiunta la perfetta unità sistematica della ragione). Gli scopi essenziali sono dunque o lo scopo finale o scopi subalterni, che rientrano necessariamente nel primo come mezzi. Lo scopo finale è null'altro che l'intera destinazione dell'uomo (*Bestimmung des Menschen*) e la filosofia che lo tratta si chiama morale. In virtù della superiorità che la filosofia morale ha nei confronti di ogni altro impiego della ragione, presso gli antichi si intese per filosofo sempre e prima di tutto il moralista. Anzi, per oggi, la manifestazione esterna del dominio di sé, raggiunto ad opera della ragione, fa sì che, per una certa analogia, diamo il nome di filosofo a chi mostra di possederla, per limitato che sia il suo sapere.⁵⁰

⁴⁸ *Ivi*, (A)839/(B)867, pag. 627.

⁴⁹ *Ivi*, (A)840/(B)869, pag. 628.

⁵⁰ *Ibidem*. Sulla distinzione tra imparare la filosofia e imparare a filosofare, tra la figura del tecnico della ragione e del legislatore della ragione, nonché sulla torsione etica che spetta alla filosofia, Kant si pronuncia similmente nel corso delle sue lezioni di enciclopedia filosofica. (I. Kant, *Philosophische Enzyklopädie*, cit., pp. 6–10 (103–111). Lo stesso vale per quelle di Logica (sono stati tradotti in italiano tanto il manuale edito da Jäsche, con l'approvazione di Kant, sulla base degli appunti di lezione – sotto il titolo di *Logica* – quanto la cosiddetta *Wiener Logik* (in *Vorlesungen über Logik*, hrsg. von G. Lehmann, in *KGS*, XXIV.2, 785–940), una delle redazioni più significative dei corsi di Logica – sotto il titolo di *Logica di Vienna*, a cura di B. Bianco, FrancoAngeli, Milano:

Il motivo dei *fini essenziali* riaffiora anche nelle battute conclusive:

[La filosofia] riferisce ogni cosa alla saggezza, ma passando per la scienza, come l'unica strada che, una volta aperta, resterà sempre tale, impedendo ogni smarrimento. La matematica, la fisica, nonché la *conoscenza empirica dell'uomo*, hanno un alto valore come mezzi per lo più diretti a fini accidentali, ma, da ultimo, anche a fini dell'umanità necessari ed essenziali.⁵¹

Le pagine dell'*Architettonica della ragion pura*, qui ricordate, consentono di inquadrare in un contesto più ampio – e, conseguentemente, di comprendere più a fondo – quella prospettiva *cosmologica* precedentemente invocata a proposito dell'antropologia e della geografia fisica. Assicurare una portata *cosmica* a tali discipline non significa in alcun modo, si badi bene, sottrarre alla filosofia morale la propria preminenza: è solo ad essa, infatti, che spetta la determinazione dello “scopo finale della ragione” – prerogativa che non può in alcun modo essere delegata, pena compromettere la purezza del dettato etico. Alla *conoscenza empirica dell'uomo*, qualora essa venga articolata assecondando una spinta genuinamente cosmica – nel significato che s'è visto – viene accordato piuttosto un ruolo propulsore a livello di quegli “scopi subalterni” che rientrano nello scopo finale “necessariamente come mezzi”. Deposte le vesti scolastiche, essa può

2000), nelle cui sezioni introduttive Kant rende esplicita la distinzione tra concetto scolastico e concetto cosmico della filosofia. Nella sua corposa *Introduzione* (e specie alle pp. LXVII–LXXIII), Bianco ascrive alla *Logica di Vienna* la più incisiva illustrazione di come solo il *conceptus cosmicus* permetta di scorgere il carattere profondamente unitario della meditazione kantiana sulla filosofia, raccogliendone sotto di sé tutti i diversi elementi. La prospettiva etica alla base del “concetto cosmico” della filosofia, infatti, lega questa figura ad altri due temi importanti della filosofia kantiana nel suo complesso, quelli dell'unità sistematica della scienza e quella dello *Selbstdenken* (pensare in modo autonomo). Attraverso le pagine di queste lezioni, riconosce Bianco, Kant “ci ammonisce a rapportare sempre e comunque il nostro sapere alla questione della sua responsabilità morale”: la stessa “scientificità della scienza” è resa possibile solo dalla questione circa il proprio fine, cioè circa la destinazione etica dell'uomo. Sul *corpus* logico di Kant in relazione alle idee programmatiche dell'Illuminismo tedesco, nonché alla stessa filosofia critica, cf. N. Hinske, *Tra Illuminismo e critica della ragione: il significato filosofico del corpus logico di Kant*, in “Rivista di filosofia”, 85,2 (1994), 164–183

⁵¹ Cf. *KrV*, (A)850/(B)878, pag. 634 (trad. it. leggermente modificata), corsivo mio.

rientrare a pieno titolo nell'ambito di quella *filosofia in senso cosmico*, che Kant riconduce senza mediazioni all'idea stessa della filosofia.⁵²

La conoscenza pragmatica dell'uomo, dunque, si distingue anzitutto per la rispondenza ad un'esigenza pratico-normativa – la quale rende un utilizzo di criteri puramente descrittivi largamente insufficiente. Se l'antropologia fisiologica si era arrestata alla constatazione della subordinazione dell'uomo alle leggi naturali, veicolandone una concezione pericolosamente deterministica, quella pragmatica apre lo spazio della *possibilità* e del *dovere*. In una formula divenuta ormai piuttosto nota Kant si esprime così:

una dottrina della conoscenza dell'uomo, concepita sistematicamente (antropologia), può essere fatta o da un punto di vista fisiologico e da un punto di vista pragmatico. – La conoscenza fisiologica dell'uomo mira a determinare quel che la natura fa dell'uomo, la pragmatica mira invece a determinar quello che l'uomo come essere libero fa oppure può e deve fare di se stesso.⁵³

Esplicitate le intenzioni programmatiche e la posizione sistematica all'interno dell'architettura della filosofia kantiana, si tratta ora di scendere maggiormente nel dettaglio in relazione ai contenuti dell'*Anthropologie*. Non trattandosi di una ricerca monografica su questo testo, l'analisi non potrà ripercorrere l'intero volume (né tanto meno metterlo a confronto con le trascrizioni delle lezioni), fornendone un'interpretazione esauriente: si cercherà, piuttosto, di evidenziarne alcuni poli problematici, che risulteranno particolarmente rilevanti in relazione alle questioni centrali della presente ricerca.

⁵² Nell'analisi condotta in *Uomo, natura, mondo*, cit. (pp. 67-83), e *Conceptus cosmicus: conseguenze dell'antropologia kantiana*, cit., Martinelli evidenzia la rilevanza della portata *cosmica* dell'antropologia pragmatica. Quella della *filosofia in senso cosmopolitico* sarebbe anche la cornice di riferimento nella quale comprendere i controversi passaggi kantiani menzionati nel primo capitolo della ricerca - orizzonte del tutto misconosciuto da Heidegger.

⁵³ Cf. *AP*, pag. 119 (3).

Capitolo 3.

L'Antropologia: l'uomo tra libertà e natura

3.0 *Introduzione*

Sarà opportuno, prima di illustrare la scansione tematica che regge l'*Anthropologie* kantiana, riepilogare cursoriamente i risultati cui si è pervenuti nel paragrafo precedente. La specifica articolazione del progetto kantiano, infatti, apparirà giustificata in modo più convincente se ad essere comprese sono, anzitutto, le esigenze cui esso risponde. Dovrebbe ormai essere chiaro come la svolta critica (ma già, prima di essa, i suoi presupposti, così come erano stati tracciati nella *Dissertatio*) aveva determinato un decisivo ridisegnamento della metafisica. Quest'ultima non era più legittimata ad ospitare al proprio interno la psicologia empirica – quella disciplina che, pur attingendo unicamente alla fonte dell'esperienza quotidiana, era stata posta in apertura al *curriculum* metafisico. Rispondendo ad un'esigenza prevalentemente *scolastica*, in stretta connessione con l'insegnamento della psicologia razionale, essa aveva assunto la forma di una *dottrina delle facoltà* dell'anima, organizzata secondo una struttura rigidamente tassonomica. Kant si trova di fronte ad una duplice esigenza: da una parte, quella di disporre un accasamento più adeguato per una disciplina integralmente *empirica* – e, conseguentemente, priva dei requisiti necessari per sostare all'interno della metafisica sanata dalla critica; dall'altra, quella di forgiare un contenitore sufficientemente dinamico e duttile, tale da ospitare al proprio interno un sapere sull'uomo sempre più ampio e dai connotati spesso extra-accademici. Ben lungi dall'archiviare come superfluo un patrimonio scolastico di dimensioni ormai piuttosto consistenti, Kant si sforza di integrare nel proprio progetto i contenuti della psicologia empirica tradizionale: essi, tuttavia, subiranno una specifica torsione, in rispondenza al dettato *pragmatico* che impregna di sé l'opera kantiana.

Quest'ultima si presenta come un sapere che ha rinunciato da tempo alle ambizioni definitorie ed essenzialistiche della metafisica, per aspirare a fornire, piuttosto, un set di conoscenze *utili* ad orientarsi nel mondo. E' dunque il mondo, come ampio teatro in cui si dispiega l'agire dell'uomo, il vero orizzonte applicativo dell'antropologia pragmatica – prospettiva che dona alle sue considerazioni una portata *cosmologica*, sottraendole alle direttive dell'accademia tradizionale. Il mondo, nell'infinità delle possibilità che offre, si dispiega dinanzi agli occhi di colui che lascia la scuola per confrontarsi con esso. Il cittadino del mondo non avrà bisogno di un sapere rigidamente codificato e scientificamente inattaccabile, bensì di una duttile *Menschenkenntnis* in grado di orientare il proprio agire, sia in relazione con gli altri, sia in relazione con se stessi.¹

¹ L'antropologia, con la quale Kant ambisce a fornire una conoscenza *sistematica* sull'uomo, si inserisce piuttosto esplicitamente nel solco della *Popularphilosophie*. Cf. AP, pag. 121 (5). Con quest'ultima espressione si intende storiograficamente quel particolare indirizzo del maturo illuminismo tedesco rappresentato, fra gli altri, da J. G. Sulzer, M. Mendelssohn, E. Platner e J. A. Eberhard. Essi si sforzano di dare forma a quella *Philosophie für die Welt* che, lontana dalle raffinatezze speculative della tradizione scolastica, si rivolge ad un pubblico più vasto, calibrando su di esso i suoi contenuti e le modalità espositive prescelte. La prima occorrenza del termine *Popularphilosophie* viene fatta risalire al trattato di G. Eberstein *Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bey den Deutschen von Leibnitz bis auf gegenwärtige Zeit*, risalente al 1794, in cui la *Popularphilosophie* viene anzitutto caratterizzata attraverso il suo contrapporsi allo "spirito della precisione" (*Geist der Gründlichkeit*). Se, da una parte, Eberstein ne rileva, connotandola positivamente, la sua accessibilità, dall'altra le rimprovera una mancanza di precisione logico-argomentativa. Cf. H. Holzhey, *Popularphilosophie*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., VII, 1989, 1093–1100. Kant lascia affiorare a più riprese, nel suo vasto *corpus*, una discussione relativa all'opportunità di una trattazione *popolare* di determinate tematiche filosofiche. La filosofia trascendentale non può che svilupparsi su un piano ben distinto da quello della *Popularphilosophie*. Si legga, a titolo esemplificativo, l'eloquente autodifesa che Kant redige nella Prefazione ai *Prolegomena*: "ora io confesso che mi sorprende il sentir rimproverare un filosofo perché non è popolare, non è divertente, non è facile, quando si tratta dell'esistenza d'un sapere della più alta importanza, indispensabile all'umanità, il quale non può esserci messo in luce altrimenti che secondo i procedimenti più rigorosi d'una metodica esattezza: le esposizioni popolari potranno, se mai, venir dopo, non prima". Cf. I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in KGS, IV, 253–383, trad. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrantsi come scienza*, a cura di P. Martinetti, Rusconi, Milano: 1995, qui pag. 261 (39–40). Un'esposizione popolare, invece, si rende doverosa nell'ambito dell'antropologia. Si legga quanto dichiarato da Kant nell'*incipit* della *Menschenkunde* (trascrizione delle lezioni di antropologia, risalenti probabilmente al semestre invernale 1781/82): "colui che fa un uso scolastico delle proprie conoscenze (*Kenntnisse*) è un pedante, sa definire i suoi concetti solo con le espressioni tecniche della scuola e parla unicamente per mezzo di modi di dire dotti; egli fa un uso nel mondo di conoscenze (*Erkenntnisse*) meramente scolastiche, ma qui bisogna saper applicare le proprie conoscenze (*Kenntnisse*) sempre e solamente in modo popolare, cosicché anche gli altri, che non sono prettamente dei dotti per professione, possano capirci. [...] È dunque necessario imparare a fare un uso popolare delle nostre conoscenze, acquisite nelle università [...]". Cf. VA,

3.1 *Il pragmatico: modalità dell'antropologia kantiana*

L'operare *pragmatico*, che l'antropologia kantiana promuove, dev'essere letto in un duplice senso: da una parte prende forma nel commercio con gli altri uomini – nel momento in cui il loro comportamento viene piegato ai propri scopi; dall'altra, invece, si costituisce come un'azione *riflessa*, ovvero diretta a se stessi.² Parallelamente al consolidarsi, nell'alveo della filosofia critica, del fondamentale assetto della morale, il secondo dei due significati diventa prevalente: lo spostamento di accento diventa infatti improrogabile, nel momento in cui si profila il sorgere minaccioso di un insolubile conflitto fra pragmatismo e principi etici.³ La trascrizione *Menschenkunde*, datata (pur problematicamente) al semestre invernale 1781/82, circo-scrive il significato del pragmatico alla tendenza sofistica di piegare il comportamento degli altri in conformità alle proprie intenzioni:

XXV.2, pag. 853. Poco più avanti Kant insiste sul carattere decisamente popolare della propria trattazione: “la nostra antropologia può essere letta da chiunque, perfino dalle donne intente alla toeletta, poiché in essa vi è molto di divertente, visto che ci si imbatte ovunque in regole, che ci danno ragguagli, e si trova sempre un filo conduttore in apparenti disordini”. Cf. *ivi*, pp. 856–857. Si legga anche, a titolo ulteriormente esemplificativo, una delle *Reflexionen* elaborate a margine delle lezioni di antropologia: “in ogni tempo si ha distinto fra due tipi di studio: per la scuola e per la vita. Evincere conoscenza e farne uso. La prima conoscenza è scolastica, la seconda è popolare”. (Cf. *Reflexion* 1482, in *RA*, pag. 658). Se Kant è in grado di fornire un'adeguata sistematizzazione all'ampio e variegato materiale antropologico, ciò non significa che tale processo collimi con la costituzione di una *scienza* in senso proprio – carattere che, sulla base delle riflessioni sviluppate nel precedente capitolo, non potrà in alcun modo esserle accordato. Proprio per questo sarà necessario guardare con sospetto ad espressioni, che talora è dato riscontrare nella letteratura critica, come “*scienza antropologica*” kantiana. Si veda ad es. P. Fedato, *Lo statuto epistemologico della scienza antropologica*, in *Scienza e conoscenza secondo Kant. Influssi, temi, prospettive*, a cura di A. Moretto, il Poligrafo, Padova: 2004, 317–330.

² Non è superfluo precisare come l'antropologia kantiana non si qualifichi esplicitamente, sin dal suo sorgere, come *pragmatica*. Che tale prospettiva venga introdotta solo dopo qualche anno rispetto all'esordio accademico della disciplina in questione, viene documentato dalle trascrizioni delle lezioni pervenuteci: le prime, infatti, non conterrebbero alcuno specifico riferimento al “pragmatico”. Si tratta, tuttavia, di una assenza puramente terminologica, poiché l'effettiva trattazione della materia risente già di questa specifica impostazione. Cf. R. Brandt, W. Stark, cit., pag. XVII.

³ Cf. A. J. Behne, *Pragmatische Hinsicht und weltbürgerliche Absicht – Anthropologie und Geschichtsphilosophie als Bausteine einer Philosophie der Praxis bei Kant*, diss., Marburg: 1986, pag. 46.

la conoscenza dell'uomo è duplice: la conoscenza speculativa dell'uomo ci rende abili (*geschickt*), e viene trattata nella psicologia e fisiologia, ma la pratica ci rende accorti (*klug*); è una conoscenza del modo in cui un uomo possa avere influsso sull'altro e indirizzarlo conformemente alla propria intenzione. Ogni conoscenza pratica, nella misura in cui serve a soddisfare le nostre complete intenzioni, si definisce pragmatica. Ogni dottrina della saggezza è morale, ed ogni dottrina della prudenza (*Klugheit*) è pragmatica.⁴

Se questa precisa caratterizzazione sembrerebbe qui esaurire l'intero spettro semantico sotteso al "pragmatico", nella redazione a stampa dell'*Anthropologie* essa finisce per ricoprirne un aspetto più o meno marginale. La capacità di servirsi degli *altri* secondo i propri scopi, cioè, ben lungi dal costituire il *desideratum* finale dell'intera indagine antropologico-pragmatica, viene richiamata solo in quanto costitutiva di una delle specifiche attitudini ascrivibili all'uomo in quanto tale.⁵ Lo sviluppo di tale competenza "strumentale" risulterà del tutto subordinata rispetto a quella in cui, primariamente, mira il progetto kantiano nella sua formulazione definitiva. L'azione pragmatica, cioè, troverà la propria compiutezza anzitutto in quel movimento circolare che parte da sé e in se stessi ritorna, dimostrando la propria permeabilità ad un'istanza di cambiamento autodeterminata. A dover essere plasmato in conformità alla propria intenzione, prima ancora dell'altro – un "prima", lo si ricordi qui incidentalmente, dalla valenza anzitutto normativa – è il proprio Sé. La ridefinizione terminologica appena descritta, tutt'altro che accidentale, può essere pienamente compresa mettendola in corrispondenza con i

⁴ Cf. VA, pp. 855–856. Si riporta qui di seguito l'originale tedesco: "Die Kenntniß des Menschen ist zwiefach: die speculative Kenntniß des Menschen macht uns geschickt und wird in der Psychologie und Physiologie abgehandelt, aber die praktische macht uns klug; sie ist eine Kenntniß von der Art, wie ein Mensch Einfluß auf den Andern haben und ihn nach seiner Absicht leiten kann. Eine jede praktische Kenntniß, sofern sie dazu dient, unsere gesammten Absichten zu erfüllen, nennt man pragmatisch. Jede Lehre der Weisheit ist moralisch, und jede der Klugheit pragmatisch [...]".

⁵ Cf. AP, pag. 322 (217): "fra gli abitatori viventi della terra l'uomo è nettamente distinto dagli altri esseri per la sua attitudine tecnica (meccanica, unita a coscienza) a lavorare le cose, per la sua *attitudine pragmatica* (a servirsi degli altri uomini per i propri fini), e per l'attitudine morale (ad agire secondo un principio di libertà conforme a leggi nei rapporti con sé e con gli altri)"; corsivo mio. Sulle disposizioni naturali dell'uomo si avrà modo di soffermarsi più diffusamente nel prosieguo della ricerca.

risultati a cui Kant, nella sfera pratico–trascendentale, era andato via via raggiungendo. La definizione dell’umanità come “fine in se stessa” – e la formulazione dell’imperativo categorico ad essa subordinata – lascerebbe emergere infatti un’incongruenza difficilmente aggirabile, se l’operare pragmatico si riducesse al mero utilizzo strumentale degli altri uomini.⁶

Lontana dall’immobilismo metafisico della scuola, così come dagli spettri deterministici della fisiologia, l’indagine antropologica – nella sua definitiva formulazione – si estende su una triplicità di livelli. Kant, come s’è visto in chiusura del precedente capitolo, ha saputo condensarli in una formula brillante e concisa: l’antropologia pragmatica non si concentra su ciò che la *natura* fa dell’uomo, ma soprattutto su ciò che egli come essere libero *fa, può e deve* fare di se stesso. Essa, dunque, dispiega la dimensione della *fatticità* (la più o meno passiva registrazione dell’operare umano, descrivibile in termini psicologici), della *possibilità* (l’ambito dei condizionamenti naturali, che tracciano le coordinate inferiori dell’uso del proprio libero arbitrio) ed infine del *dovere* (l’indicazione della *Bestimmung* della specie umana, idea alla quale subordinare asintoticamente il proprio agire).⁷

⁶ Com’è noto, è nelle pagine della *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* che Kant, nel 1785, introduce l’idea dell’esistenza della natura razionale dell’uomo come fine in sé. La seconda formula dell’imperativo categorico, che proprio da questa idea prende le mosse, comanda di agire in maniera da trattare l’umanità, nella propria e nell’altrui persona, sempre anche come fine e mai soltanto come mezzo. Cf. *GMS*, pp. 428–431 (86–92).

⁷ Sulla scansione tripartita dell’indagine antropologica kantiana si è soffermato anche R. Brandt (*Kommentar zu Kants Anthropologie*, cit., pp. 9–10). Sarebbe a livello dell’*effettività* che la presenza dell’eredità della psicologia empirica, di derivazione scolastica, si farebbe più marcata: essa, tuttavia, non si traduce in una sua pedissequa ricezione, ma si arricchisce di una torsione squisitamente pragmatica, in grado di orientare l’uomo nel rapporto con se stesso e con gli altri.

3.1.1 *Antropologia pragmatica e filosofia morale: una scelta interpretativa*

Prima di indagare più nel dettaglio i contenuti corrispondenti a questa triplice scansione, sarà opportuno però affrontare ancora una questione preliminare, che costituisce un terreno di confronto particolarmente aspro nell'ambito della *Kant-Forschung*.⁸ Se nel capitolo precedente è già stato segnalato, da un punto di vista epistemologico-formale, lo statuto *empirico* dell'antropologia, non è stata invece ancora chiarita, da un punto di vista più strettamente contenutistico, la sua appartenenza disciplinare. Detto in altri termini: posto che l'antropologia kantiana si configura come una disciplina empirica, come può ulteriormente determinarsi? E' lecito definirla come il correlato empirico della filosofia morale – come sostenuto, per altro, da un numero piuttosto consistente di interpreti – oppure è piuttosto nell'alveo della filosofia teoretica che essa trova la sua più rigorosa sistemazione?⁹ La domanda è tutt'altro che banale, poiché, in assenza di una esplicita dichiarazione da parte di Kant, l'interprete ha a disposizione materiali solo difficilmente ricomponibili in un assetto congruo ed unitario. Sarà opportuno, ora, prenderne brevemente visione, per tracciare con più esattezza i termini della questione.

Chi argomenta a favore dell'inerenza dell'antropologia pragmatica alla filosofia pratica, si appella primariamente a due dichiarazioni di Kant, tratte

⁸ L'*excursus* che segue non avanza certo la pretesa di risolvere esaustivamente la questione, la cui ampiezza e spinosità richiederebbero una trattazione ben più approfondita. Si è tuttavia scelto di introdurla per non tacere una questione interpretativa che si dimostra coesistente a quella della collocazione sistematica dell'antropologia. Si auspica, ad ogni modo, che la presente esposizione risulti almeno sufficiente a sensibilizzare il lettore intorno alla portata del problema.

⁹ Il riferimento classico, per ciò che concerne il primo tipo di impostazione, è al dettato esegetico di N. Hinske (*Kants Idee der Anthropologie*, cit.), al quale si richiama esplicitamente l'altrettanto influente interpretazione di O. Marquard (*Zur Geschichte des philosophischen Begriffs Anthropologie seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, cit. e *Anthropologie*, cit.).

rispettivamente dalle pagine introduttive alla *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* e alla *Metaphysik der Sitten*. Nella Prefazione alla prima Kant scrive:

ogni filosofia, in quanto si fonda sui principi della esperienza, si può chiamare filosofia *empirica*; laddove quella che presenta le sue dottrine traendole da principi *a priori* può chiamarsi filosofia *pura*. Quest'ultima, se è soltanto formale, si chiama *logica*; se poi è limitata a determinati oggetti dell'intelletto, si chiama *metafisica*.

Nasce così l'idea di una duplice metafisica, *metafisica della natura* e *metafisica dei costumi*. La fisica avrà dunque la sua parte empirica, ma ne ha anche una razionale; così pure l'etica, sebbene qui la parte empirica potrebbe dirsi specialmente *antropologia pratica*, e quella razionale poi propriamente *morale*.¹⁰

Dodici anni dopo, nella Prefazione alla *Metaphysik der Sitten*, Kant torna a confrontarsi con il problema delle suddivisione disciplinare della filosofia. Al delicato problema del rapporto tra metafisica dei costumi ed antropologia viene riservata un'attenzione particolare:

come però in una metafisica della natura ci debbono pur essere delle regole secondo le quali si applicano agli oggetti dell'esperienza i principi primi e universali della *natura* in generale, così anche una metafisica dei costumi non può far a meno di regole di questo genere; e noi dovremo sovente prendere ad oggetto la natura specifica dell'uomo, che si conosce soltanto attraverso l'esperienza, per mostrare in essa le conseguenze dei principi morali universali, senza che perciò la purezza di questi ultimi ne risenta qualche danno e possa essere messa in dubbio la loro origine *a priori*. In altri termini: non si può fondare la metafisica dei costumi sull'antropologia, ma si può ad essa applicarla.¹¹

¹⁰ Cf. *GMS*, pag. 388 (44). L'uso del termine "antropologia pratica" è riscontrabile anche nella lezione kantiana di Enciclopedia filosofica. Cf. I. Kant, *Philosophische Enzyklopädie*, cit., pag. 12 (117).

¹¹ Cf. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in *KGS*, VI, 203–493, trad. it. *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, Laterza, Roma–Bari: 1983, qui pag. 217 (18).

Opposta alla metafisica dei costumi, quale membro della suddivisione della filosofia pratica in generale, sorge dunque l'*antropologia morale*,

che però potrebbe indicare soltanto le condizioni soggettive della natura umana favorevoli o contrarie all'*adempimento* delle leggi della metafisica, per esempio i mezzi di produrre, diffondere e rinforzare i principi fondamentali morali (mediante l'educazione, l'insegnamento scolastico e popolare), e altre simili prescrizioni e dottrine che si fondano sull'esperienza.¹²

Come già illustrato, diversi interpreti hanno individuato nell'*antropologia* pragmatica proprio quel *pendant* empirico della filosofia morale, di cui le formulazioni appena ricordate hanno tracciato sommariamente il profilo.¹³ Tale proposta esegetica, pur contando su una discreta linearità, si scontra tuttavia con una serie di difficoltà non trascurabili. Anzitutto dev'essere preso in considerazione un incontestabile scarto terminologico: non solo in nessuno dei luoghi citati, ma nemmeno in altre opere a stampa, ad eccezione dell'*Anthropologie* stessa, il riferimento è ad una antropologia che si caratterizzi come *pragmatica*; allo stesso modo può essere rilevata l'assenza, nella *Anthropologie*, dei termini “categorico”, “imperativo” o “autonomia”. Tale annotazione linguistica, all'apparenza banale,

¹² *Ibidem*. L'uso del termine “antropologia morale” si riscontra anche nella trascrizione Mrongovius (risalente al semestre invernale 1784–85) delle lezioni kantiane di filosofia morale: “la metafisica dei costumi o metafisica pura è solo la prima parte della morale – la seconda parte della morale è *philosophia moralis applicata*, antropologia morale, alla quale appartengono i principi empirici. [...] L'antropologia morale è la morale applicata all'uomo. [...] La particolare conformazione dell'uomo, e le leggi, che su di essa sono fondate, compaiono nella antropologia morale, sotto il nome di etica” (cf. *Moral Mrongovius II*, in *Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen I*, hrsg. von G. Lehmann, in *KGS*, XXIX.1, 595–642; qui pag. 599). La contemporanea trascrizione Collins, in relazione all'oggetto dell'antropologia, si pronuncia in questo modo: “l'antropologia si occupa solo delle regole soggettive pratiche, osserva unicamente l'effettivo agire degli uomini; la filosofia morale cerca di sussumere sotto regole il loro buon comportamento, cioè ciò che deve succedere. [...] L'antropologia è una scienza (*Wissenschaft*) delle leggi soggettive del libero arbitrio.” (cf. *Moralphilosophie Collins*, in *Vorlesungen über Moralphilosophie*, hrsg. von G. Lehmann, in *KGS*, XXVII.1, pp. 237–473; qui 244–245).

¹³ Nella concisione di una nota a piè di pagina, Martinelli osserva come l'indicazione di una antropologia, intesa come il correlato empirico della filosofia pratica, sia riscontrabile unicamente nei trattati morali, dove risponderebbe alla funzione euristica di mettere in risalto il procedere aprioristico degli stessi. Cf. R. Martinelli, *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, cit., pag. 74.

costituisce una prima indicazione della refrattarietà, da parte dell'antropologia pragmatica, ad un inserimento sistematico nella filosofia kantiana.¹⁴

E' l'appartenere dell'antropologia kantiana alle distinte sfere del *reale* e dell'*ideale* – come la formulazione canonica del suo progetto, analizzata nel precedente paragrafo, ha messo in luce – a rendere l'individuazione del suo assetto disciplinare particolarmente spinosa. Nel momento in cui essa riproduce più o meno fotograficamente ciò che l'uomo *fa*, essa si attesta nell'ambito di quella realtà effettiva (*Wirklichkeit*) che è prerogativa unicamente della filosofia teoretica. Nella *Logik*, infatti, Kant enuncia a chiare lettere:

le conoscenze teoretiche [...] sono quelle che enunciano non ciò che deve essere, ma *ciò* che è.¹⁵

Attenendosi alla precedente dichiarazione di Kant, si potrà dedurre come solo difficilmente un'antropologia, che si occupi di portare alla luce quella realtà umana effettiva, accessibile all'esperienza, potrà definirsi "pratica". Non è solo incaricandosi della fedele ritrascrizione del reale, tuttavia, che la prospettiva antropologica dimostra il proprio scarto rispetto ad una trattazione genuinamente morale. Un'altra indicazione, in questa direzione, viene fornita dalla *Kritik der Urteilskraft*. Il passaggio, piuttosto denso, merita di essere letto nella sua interezza:

¹⁴ Cf. R. Brandt, W. Stark, *Einleitung*, cit., pag. XLVII. Gli autori sentenziano esplicitamente: "qui si mostra nuovamente come l'antropologia pragmatica non sia integrata sistematicamente nella filosofia di Kant". Secondo gli interpreti dev'essere accordata alla disciplina kantiana una veste scientifica e sistematica; tuttavia non può essere riscontrato il tentativo, da parte di Kant, di legittimarne il titolo nella cornice della filosofia critica – ciò che, invece, sarebbe documentabile nel caso della fisica, le cui istanze di giustificazione sul piano scientifico porterebbero alle riflessioni dell'*Opus Postumum*.

In un'altra riflessione sullo stesso tema, Brandt aveva già sostenuto l'illegittimità di identificare l'antropologia pragmatica con l'antropologia pratica (intesa come complemento della filosofia pura). La prima, infatti, pur entrando in contatto con diversi ambiti della filosofia kantiana nel suo complesso, si presenterebbe come del tutto "autarchica nella sua fondazione psicologico-materiale, nella sua finalità pragmatica e nel suo sguardo sul fine (*das Wozu*) dell'agire mondano immanente". Cf. R. Brandt, *Erfahrung und Urteilskraft*, cit., pag. 32.

¹⁵ Cf. *Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, cit., pag. 86 (79).

tutte le *regole tecnico–pratiche* (cioè quelle dell’arte [*Kunst*] e dell’abilità [*Geschicklichkeit*] in generale, ed anche della *prudenza* [*Klugheit*], in quanto attitudine ad avere influenza sugli uomini e sulla loro volontà), in quanto i loro principii riposano su concetti, debbono essere annoverate soltanto tra i *corollari della filosofia teoretica*. Perché esse riguardano solo la possibilità delle cose secondo concetti della natura, quali sono non soltanto i mezzi reperibili a tal fine nella natura, quali sono non soltanto i mezzi reperibili a tal fine nella natura, ma anche la volontà (come facoltà di desiderare, e quindi come facoltà naturale), in quanto può essere determinata in modo conforme a quelle regole da motivi naturali. Pure tali regole pratiche non si chiamano leggi (come le leggi fisiche), ma soltanto precetti; e ciò perché la volontà non sta solamente sotto il concetto della natura, ma anche sotto quello della libertà, in rapporto a cui i suoi principi si chiamano leggi, e, insieme con le loro conseguenze, costituiscono essi soli la seconda parte della filosofia, cioè la pratica.¹⁶

Il lettore dell’*Anthropologie* non potrà non riconoscere, dietro a queste asserzioni, l’eco di tante dichiarazioni programmatiche, con le quali Kant avrebbe determinato contenuti e metodo della propria disciplina. E’ proprio nell’individuazione delle regole tecnico–pratiche della *Geschicklichkeit* e della *Klugheit* che l’antropologia kantiana – specialmente nelle sue trascrizioni più datate – trova la propria ragion d’essere.¹⁷ In questo senso, i suoi contenuti non possono che proporsi come “corollari della filosofia teoretica”, senza pretendere di assumere una valenza genuinamente morale – almeno nell’accezione più stretta del suo significato. Dimensione applicativa e dimensione autenticamente pratica, detto in altri termini, sono tutt’altro che coincidenti. A conferma di questo, poche righe

¹⁶ Cf. *KU*, pag. 172 (13–14); corsivo mio. Si veda anche quanto specificato nella *EE* [pag. 196 (66)]: “le proposizioni pratiche sono [...] quelle che considerano la *libertà* sotto leggi. Tutte le restanti non sono altro che la teoria di ciò che appartiene alla natura delle cose, la quale viene applicata solo secondo il modo in cui queste cose possono essere prodotte da noi in base ad un principio: non costituiscono, cioè, che la possibilità delle cose rappresentata da un’azione arbitraria (che appartiene nondimeno alle cause naturali)”.

¹⁷ In questo senso, l’antropologia kantiana può dirsi finalizzata alla promozione di quelle che, come si vedrà dettagliatamente nel prosieguo dell’analisi, possono essere considerate le specifiche *disposizioni* dell’uomo. E’ possibile tracciare, infatti, una corrispondenza piuttosto lineare tra *Geschicklichkeit* e *attitudine tecnica* da una parte, e tra *Klugheit* e *attitudine pragmatica* dall’altra. A queste si affianca l’attitudine morale – nei confronti della quale la riflessione antropologica è, lo si vedrà, tutt’altro che indifferente.

più avanti si legge come “l’arte del condursi in società [*die Kunst des Umganges*], i precetti della dietetica, [...] la dottrina generale della felicità e l’arte di frenare le inclinazioni e reprimere gli affetti in vista della felicità stessa” debbano essere sottratti alla giurisdizione della filosofia pratica:¹⁸ non si opera certo una forzatura nel riconoscere, negli ambiti appena richiamati, proprio quegli oggetti che, a pieno titolo, appartengono all’indagine antropologica.

Le riflessioni sviluppate sinora dovrebbero essere riuscite a suscitare almeno qualche perplessità intorno a quella proposta interpretativa che asserisce l’appartenenza dell’antropologia kantiana, senza alcun margine di scarto, alla filosofia pratica.¹⁹ Ciò, tuttavia, non deve portare a tracciare una conclusione sbilanciata nella direzione opposta. Nel corso dell’analisi, infatti, risulterà chiaro come l’antropologia pragmatica conservi un rapporto del tutto privilegiato con la filosofia pratica: il comportamento accorto (*klug*), che la prima prescrive, deve rivelarsi, se non identico, almeno compatibile con l’agire morale.²⁰ Se in alcune trascrizioni delle lezioni, infatti, è riscontrabile la tendenza a circoscrivere la portata concettuale del pragmatico alla mera dottrina della prudenza (*Klugheitslehre*), in altre, invece, è esplicitata più chiaramente la connessione fra la *Klugheit* e il bene morale.²¹ Il capitolo precedente, d’altronde, ha messo in luce

¹⁸ *Ivi*, pag. 173 (15).

¹⁹ E’ da valutare, inoltre, l’opportunità di una tale proposta interpretativa in relazione all’equilibrio interno al sistema kantiano. Chi ascrive all’antropologia pragmatica lo statuto di correlato empirico della filosofia morale, infatti, finisce per condannarla ad appendice del tutto trascurabile. In questo senso, la riflessione di Marquard è esemplificativa: data la piega pragmatica – e non fisiologica – dell’antropologia kantiana, le sue competenze finirebbero per entrare in concorrenza con la filosofia pratica, ovvero l’etica – e con quella che l’interprete individua come la sua figura concreta, la filosofia della storia. In questo modo, Kant avrebbe reso superflua l’antropologia, ridotta a “seconda e meno importante occupazione dello stesso ambito” (O. Marquard, *Anthropologie*, cit., pag. 366). Misconoscendo la peculiarità della collocazione dell’antropologia (che, secondo l’ipotesi avanzata in questo paragrafo, non è riducibile a mero *pendant* empirico della filosofia morale) si finisce, altresì, per delegittimarne il ruolo all’interno del *corpus* kantiano.

²⁰ Cf. R. Brandt, W. Stark, *Einleitung*, cit., pp. XLVII–XLVIII.

²¹ Gli autori riportano, a questo proposito, esempi testuali particolarmente pregnanti. La decisa emancipazione dell’indagine antropologica da riflessioni di tipo morale sembrerebbe essere attestata da dichiarazioni come la seguente, estratta dalla *Anthropologie–Busolt*: “nulla è immediatamente buono, ad eccezione di una volontà in se stessa buona; ciò si fonda sulla moralità, ed essa non appartiene a questo contesto. Noi consideriamo qui solo il meramente antropologico”(cf. VA, XXV.2, pag. 113). La permeabilità del pragmatico alla riflessione morale è, tuttavia, altrettanto riscontrabile; la stessa triplice scansione del programma antropologico, ormai più volte citata, prevede l’esplicito riferimento alla dimensione morale del “dovere”. Sarà messo in luce nel

come, pur potendo essere diretta a fini arbitrari ed accidentali, la conoscenza empirica dell'uomo possa altresì essere messa in relazione (e, nella prospettiva kantiana, è auspicabile che lo faccia) con i “fini dell'umanità necessari ed essenziali”: fini che solo la purezza dell'indagine morale è legittimata a svelare. L'antropologia kantiana, prendendo le mosse dall'esperienza, non è in grado di sviluppare autonomamente la definizione della *Bestimmung* dell'uomo – nella quale tuttavia identifica, come si vedrà, il punto di fuga delle sue considerazioni. Proprio per questa ragione, all'antropologia non resta che prenderlo a prestito dalla filosofia morale: come si avrà modo di sottolineare, quest'ultima indica a priori il compito pratico assegnato alla nostra specie, mentre l'indagine più autenticamente antropologica individua, fra le contraddizioni dell'empiria, l'accidentato percorso del suo raggiungimento.

L'antropologia pragmatica kantiana, in conclusione, trova la sua collocazione disciplinare in un ganglio del tutto particolare, sospeso tra il “reale” disponibile all'osservazione teoretica e il “dovere” dispiegato dalla riflessione morale: ben lungi dall'assumere su di sé il ruolo meramente ancillare di correlato empirico della filosofia pratica, si ritaglia un ambito di indagine autonomo – complanare all'esperienza, ma allo stesso tempo permeabile alle sollecitazioni dell'ideale.

3.2 *Il carattere: la cifra del pragmatismo kantiano*

Le considerazioni svolte sino a qui hanno evidenziato la peculiarità dell'indagine antropologica, che, refrattaria all'identificarsi con la sola dimensione dell'effettività, della possibilità o del dovere, trova il suo oggetto filosofico primario proprio nella modalità della loro interazione. E' necessario, a questa

prossimo paragrafo, ancora, come la considerazione del “carattere”, intesa come modo di pensare, non si lasci trattare se non nei termini presi a prestito dall'etica.

altezza dell'analisi, esaminare più da vicino il procedere kantiano, per regalare consistenza – anzitutto testuale – alle osservazioni sinora esposte. In che modo la ricerca antropologica trova la propria articolazione nella scansione ternaria messa in luce? Secondo quale prospettiva, concretamente, viene avviata l'indagine kantiana sull'uomo?

Nelle pagine dell'*Anthropologie*, Kant si dimostra attento nel delineare la peculiare condizione, in qualche misura inafferrabile, dell'essere umano, sospeso com'è tra le dimensioni della determinatezza naturale – non aggirabile tramite un mero atto volontaristico – e quel dovere, invece, dischiusogli dalla libertà trascendentale.²² L'uomo, creatura sensibile tanto alla seduzione della naturalità, quanto al richiamo inflessibile e rigoroso della propria ragione, non può essere indagato esaurientemente se non nella molteplicità delle sue appartenenze. L'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, ben lungi dall'assolutizzare una sola componente dell'umano, lo indaga sotto un'ampia varietà di aspetti, senza cercare di nascondere, con uno sguardo accondiscendente, quelli meno nobili. La penna di Kant è anzi a volte impietosa, nel delineare con caustico realismo le bassezze di cui il genere umano è portatore. Se la dimensione genuinamente empirica del “reale”, dunque, è ampiamente rappresentata nelle pagine dell'*Antropologia*, ciò non significa certo che le esaurisca. Il tratto davvero caratterizzante dell'analisi kantiana, infatti, che consente di superare l'*impasse* in cui altrimenti sarebbe lecito imbattersi, è la messa in rilievo della *plasmabilità* dell'essere umano, della sua facoltà di superare se stesso – e quelle inclinazioni naturali determinate patologicamente – nella consapevole assunzione di un *carattere*.

Che cosa dev'essere inteso con questo termine? Esso rappresenta il punto di Archimede dell'indagine svolta da Kant nella seconda parte del volume, ovvero la

²² Si voglia qui provvisoriamente accettare il termine *libertà trascendentale* nell'accezione teoretico-pratica di *libertà in senso proprio* – contrapposta a quelle forme di libero arbitrio disancorate dal riferimento alla legge morale. Sul tema della libertà, così come esso compare nella *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* e nella *Kritik der praktischen Vernunft*, si avrà modo di tornare diffusamente in seguito. Cf. *infra*, § 4.2.

cosiddetta *Caratteristica Antropologica*. Essa segue la prima, di dimensioni peraltro molto più estese, intitolata *Didattica Antropologica*. Su quest'ultima, strutturata secondo lo schema delle facoltà dell'animo (e dunque caratterizzata da un procedere più riconoscibilmente scolastico) si sono concentrati gli sforzi interpretativi di tanta parte della letteratura sul tema. A questa particolare scelta esegetica corrisponde, poi, la sottovalutazione del peso della *Caratteristica* e, conseguentemente, l'iscrizione dell'intera *Anthropologie* kantiana nell'ambito della tradizione facente capo alla psicologia empirica di Baumgarten.²³ La *Caratteristica*, invece, ben lungi dal costituire un'appendice di secondaria importanza, dev'essere fatta oggetto di una approfondita considerazione: proprio nel suo seno, infatti, la dimensione pragmatica assume contorni più precisi, consentendo di rileggere più unitariamente, alla luce di questa prospettiva, gli stessi elementi raccolti nelle pagine della *Didattica*.²⁴ Con ciò, sia ben chiaro, non si vuole affatto sostenere l'assenza, nella sua variegata esposizione, di una torsione già specificatamente pragmatica – ciò che metterebbe in discussione l'unità dell'opera stessa. Le numerose osservazioni, che la *Didattica* colleziona intorno alla facoltà di conoscere, al sentimento del piacere e del dispiacere e della facoltà di desiderare, non sono volte ad una mera riproduzione fotografica di uno stato di cose, servibile esclusivamente a fini scolastici. Ben diversamente, esse devono rispondere anzitutto ad un principio di applicabilità – criterio richiamato già nelle prime battute dell'*Introduzione* all'opera. In essa è contenuta, con valore esemplificativo, una precisa indicazione in riferimento alle modalità di trattazione del tema della memoria – la cui esposizione, poi, sarà effettivamente presente all'interno della sezione dedicata alla facoltà di conoscere:

²³ Su questo si veda R. Martinelli, *Wolff, Kant e le origini dell'antropologia filosofica*, cit.

²⁴ L'uso del termine "elementi" è particolarmente appropriato, dal momento che, nella trascrizione *Dohna* delle lezioni di antropologia, è Kant stesso a ricondurre la bipartizione tra *Didattica* e *Caratteristica antropologica* alla distinzione, familiare al lettore delle Critiche, tra dottrina degli elementi (*Elementarlehre*) e dottrina del metodo (*Methodenlehre*). La stessa suddivisione viene menzionata nella *Reflexion* n. 1482 (cf. *RA*, XV.2, pag. 661). Cf. R. Brandt, W. Stark, *Einleitung*, cit., pag. XXX.

colui che investiga le cause naturali, sulle quali poggia, per esempio, il potere memorativo, può qua e là arzigogolare (come Cartesio) sopra le tracce lasciate nel cervello dalle impressioni, che seguono alle sensazioni; ma deve ammettere che in questo gioco delle sue rappresentazioni egli è un puro spettatore e deve lasciar agire la natura, poiché non consoce i nervi cerebrali e le fibrille, né può servirsene per i suoi fini, onde ogni sottigliezza teoretica a questo riguardo è in pura perdita. – Se egli invece utilizza le osservazioni fatte su ciò che fu riscontrato come dannoso o giovevole alla memoria per ampliarla o renderla pronta, e per questo si serve della conoscenza dell'uomo, allora questo costituirebbe una parte dell'antropologia pragmatica; ed è appunto quella, di cui noi qui ci occupiamo.²⁵

Il consistente materiale empirico che Kant espone nella propria *Didattica*, dunque, risponde ad un piano ben preciso, le cui coordinate superiori coincidono con quella finalità pragmatica esplicitamente sottesa alla trattazione. Tale specifica curvatura è in grado di depurare il discorso antropologico, come ormai dovrebbe risultare sufficientemente chiaro, tanto dalle ricerche prettamente eziologiche della fisiologia, quanto dagli indugi speculativi propri, invece, di una psicologia di tenore scolastico. Per dare concretezza a quest'ultima affermazione, è sufficiente constatare come il problema teoretico della rappresentazione dell'io venga risolto in sede pragmatica:

il fatto che l'uomo possa rappresentarsi il proprio io lo eleva infinitamente al di sopra di tutti gli altri esseri viventi sulla terra. Per questo egli è una persona e, in forza dell'unità di coscienza persistente attraverso tutte le alterazioni che possano toccarlo, egli è una sola e medesima persona [...].²⁶

²⁵ Cf. *AP*, pag. 119 (3–4). Nel prosiegua dell'analisi svolta nella *Didattica*, Kant distinguerà tra tre diverse forme di memoria (meccanica, ingegnosa e giudiziosa), valutando l'efficacia di ciascuna di esse. E' interessante notare come egli ritenga inutilmente dispendiosa la strategia associativa, per la quale, secondo un criterio del tutto arbitrario, si collega con un'altra rappresentazione ciò che dev'essere impresso nella memoria. Ad essa va preferita, secondo Kant, una metodologia basata sull'intelligenza, che riconduca gli elementi da ricordare in un sistema (come quello di Linneo): se uno di quelli, infatti, dovesse venire dimenticato, potrebbe essere riportato facilmente alla memoria tramite lo spoglio dei restanti elementi. Cf. *ivi*, pp. 182–185 (68–71).

²⁶ *Ivi*, pag. 127 (9).

Dopo alcune considerazioni relative alle difficoltà che il bambino incontra nell'esprimersi in prima persona, Kant conferisce alla propria esposizione il suo taglio più squisitamente pragmatico, mettendo da parte le questioni prettamente teoretiche dell'appercezione trascendentale o della coscienza empirica, ed approdando, invece, ad una trattazione dell'*egoismo*:

dal giorno in cui l'uomo incomincia a parlare in prima persona, egli porta avanti il suo caro io dove può, e l'egoismo progredisce incessantemente, se non apertamente (perché gli si oppone l'egoismo degli altri), almeno nascostamente per darsi, con apparente abnegazione e con finta modestia, un rilevante valore tanto più sicuro nel giudizio degli altri.²⁷

All'egoismo Kant oppone il

pluralismo, cioè quel modo di pensare, per cui non si abbraccia nel proprio io tutto il mondo, ma ci si considera e comporta soltanto come cittadini del mondo. – Questo concetto appartiene all'antropologia.²⁸

L'individuo isolato, tratteggiato dalla psicologia empirica nel suo involucro psichico, lascia il posto, nell'antropologia, a quel *cittadino del mondo*, che, cercando di vincere la propria naturale ritrosia, mette in relazione i propri giudizi ed i propri interessi privati con quelli degli altri uomini, superando così l'individualismo dell'egolatra ed inserendosi dinamicamente nel tessuto sociale.

I due esempi appena riportati hanno voluto costituire solo un significativo indice della specifica modalità operante nella *Didattica* – nella quale è già riconoscibile la nota distintiva del progetto kantiano *in toto*. Non è qui possibile, per altro, entrare nel dettaglio della vasta esposizione ospitata nella stessa, che

²⁷ *Ivi*, pag. 128 (10). Kant arriva gradualmente a questo risultato. Le prime trascrizioni delle lezioni di Antropologia risentono ancora fortemente dell'impostazione scolastica: almeno sino ai tardi anni '70, Kant, facendo della coscienza di sé la condizione fondamentale e sufficiente per una conoscenza sostanziale di sé, esordisce con delle pagine che ricordano da vicino il procedimento della psicologia razionale. Cfr. R. Brandt, W. Stark, cit., pp. XXXIII–XXXV.

²⁸ *Ivi*, pag. 130 (12).

fornisce un quadro tanto particolareggiato e vivace delle facoltà e dell'agire umani. E' sufficiente, per gli scopi della presente trattazione, aver evidenziato il processo di de-scolaticizzazione (in chiave anti-fisiologica ed anti-metafisica) cui quel materiale, confluendo nel piano kantiano, è stato sottoposto. Più rilevante, in relazione alla problematica da cui questo paragrafo ha preso le mosse (ovvero lo specifico declinarsi, nell'*Antropologia*, del rapporto tra fatticità, possibilità e dovere) è il ragionamento sviluppato da Kant nella *Caratteristica* – sezione che sarà, ora, oggetto di un'analisi più approfondita.

La *Caratteristica* ripercorre le dimensioni dell'umano in un crescendo di generalità, inquadrando, nella successione, il *carattere* della persona, del sesso, del popolo, delle razze e, infine, della specie. In apertura alla prima sezione, Kant si adopera a precisare la semantica del termine, il quale viene generalmente adoperato

in doppio senso, poiché per un lato si dice: un certo uomo ha questo o quel carattere (fisico), per un altro: egli ha in genere un carattere (quello morale), il quale può essere uno solo, o non essere affatto. Il primo è segno distintivo dell'uomo come essere sensibile o di natura; il secondo è il segno dell'uomo come essere razionale, provvisto di libertà.²⁹

Nella *caratteristica* sarà dunque opportuno distinguere,

per riguardo alla facoltà di desiderare (al pratico), ciò che vi è di caratteristico nel *a*) naturale o disposizione di natura, *b*) temperamento o modo di sentire, *c*) carattere in senso assoluto o modo di pensare. – Le due prime disposizioni indicano quello che si può fare dell'uomo; l'altra (morale) quello che l'uomo è capace di fare di se stesso.³⁰

²⁹ Cf. *AP*, pag. 285 (177).

³⁰ *Ibidem*.

Non è possibile, in questa sede, sottoporre ad un'analisi dettagliata ciascuna delle considerazioni kantiane su questo tema – che compiono per altro incursioni nei settori disciplinari più diversi, tra cui la dottrina dei temperamenti e la fisionomica. Ci si soffermerà, dunque, su quella disposizione che risulta maggiormente rilevante ai fini *pragmatici* della trattazione stessa, ovvero il possesso di un “carattere come modo di pensare (*Denkungsart*)”. *Avere un carattere significa*

possedere quella proprietà del volere, secondo la quale il soggetto si determina da sé in base a certi principi pratici, che egli si è prescritto in modo inalterabile con la sua propria ragione. Se anche tali principi possano essere talvolta falsi e manchevoli, tuttavia il lato formale del volere in genere, di agire secondo principi fissi (e non moscerini che volano or di qua or di là) ha in sé qualcosa di pregevole e di ammirevole; ed è allora anche una rarità.

Con ciò ci riferiamo non a quello che la natura fa dell'uomo, ma a quello che l'uomo fa di se stesso; il primo appartiene al temperamento (in cui il soggetto è per gran parte passivo), e solo il secondo fa conoscere che il soggetto ha un carattere.³¹

Poco più avanti, Kant puntualizza:

L'uomo che ha coscienza di avere un carattere nel suo modo di pensare, non lo ha dalla natura, ma deve sempre esserselo conquistato lui.³²

L'uomo, dunque, non è solo “natura”: nella sua possibilità di *darsi* un carattere, dimostra la propria recettività nei confronti di quanto la ragion pratica gli prescrive. All'uomo è assegnata la facoltà di operare su se stesso, che gli consente di emanciparsi da una condizione meramente naturale, per assurgere alla superiore

³¹ *Ivi*, pag. 292 (184).

³² *Ivi*, pag. 294 (186).

dimensione della *libertà*.³³ L'uomo di Kant si profila anzitutto come un compito da realizzare – nella formula già usata da Brandt, l'uomo non è, bensì *diventa*. Ciò è vero, come verrà evidenziato nel corso della ricerca, tanto a livello individuale, quanto a quello della specie. L'antropologia kantiana non può – e nemmeno vuole – consegnare una definizione della natura umana dai contorni metafisici. Ben diversamente, essa insiste sulla plasmabilità dell'uomo stesso, che è chiamato a *realizzare* quella libertà pratica che gli è stata potenzialmente concessa.

Dev'essere messo in luce sin da subito, a questo proposito, come il corredo di predisposizioni naturali, di cui l'uomo è fornito, non si contrapponga affatto, unilateralmente, alle istanze razionali della libertà. Si avrà modo di constatare come, proprio al contrario, la natura abbia regalato all'uomo delle *potenzialità*, il cui sviluppo – doverosamente a carico del depositario – converge con il dispiegamento della sua libera razionalità. Particolarmente indicativo, in questo senso, è il decisivo slittamento operato dal filosofo di Königsberg nella classica definizione dell'uomo: da *animal rationale* questi si fa, almeno nella riflessione antropologica, *animal rationabile*.³⁴ L'uomo, così come il dato empirico ce lo consegna, non incarna ancora la propria essenza più autentica, che pur egli già custodisce in sé come compito da realizzare. Si leggano le significative parole di Kant:

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

³³ Sturm mette in luce, a questo proposito, come l'antropologia kantiana, proponendosi come alternativa ad una antropologia di tipo *fisiologico*, origini una indagine sull'uomo che, pur sviluppandosi sul piano empirico, lo descrive come agente *libero*. Prendendo le distanze dall'asserzione di Allison (H. E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, Cambridge: 1990, pag. 46), secondo la quale nell'antropologia non vi sarebbe alcun posto per il concetto kantiano centrale di libertà (ovvero quella trascendentale), Sturm puntualizza, giustamente, come il concetto di libertà pratica, in realtà, lo presupponga. L'idea per cui siamo noi stessi ad essere i produttori delle nostre azioni sembrerebbe giocare un ruolo anche per la concezione kantiana dell'antropologia: tale rappresentazione sarebbe custodita proprio nel concetto del carattere. Cf. T. Sturm, *Eine Frage des Charackters*, in *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., IV, 440–448.

³⁴ Cf. G. Böhme, *Immanuel Kant: Die Bildung des Menschen zum Vernunftwesen*, in R. Weiland (hrsg. von), *Philosophische Anthropologie der Moderne*, Athenäum Verlag, Weinheim: 1995, 30–38.

perfezionarsi secondo fini liberamente assunti; onde egli come animale fornito di capacità di ragionare (*animal rationabile*) può farsi da sé un animale ragionevole (*animal rationale*).³⁵

Nella dichiarazione appena riportata si condensa esemplarmente la torsione specifica che Kant, nel contesto antropologico, assegna al rapporto tra potenzialità naturale e responsabilità morale: l'uomo è chiamato a sviluppare, esercitando la propria autonomia, la predisposizione alla ragione di cui la natura lo ha fornito. L'immagine dell'uomo, che l'indagine antropologica, per mezzo dell'osservazione empirica, giunge a dispiegare, è quella di una creatura che, dotata di un apparato di potenzialità naturali, è chiamata a dar loro una compiuta e definitiva realizzazione mediante un atto di autodeterminazione, ovvero di libertà. Nel condurre la propria indagine sull'uomo nei termini di una *dottrina del carattere*, cioè, Kant assegna al primo l'inderogabile responsabilità dell'autonoma realizzazione di un compito razionale. L'assunzione di un carattere, infatti, comporta anzitutto un irrinunciabile impegno in primo persona: la natura, pur fornendo all'uomo l'adeguata predisposizione ad esso, non può sostituirsi a lui nel forgiarlo.

E' stato più volte ricordato come buona parte della trattazione antropologica kantiana, sospesa tra il reale e l'ideale, si occupi del fotografare da vicino la realtà empirica effettiva, indubbiamente scandita dall'operare della natura. Dovrebbe iniziare a divenire chiaro, tuttavia, come tale osservazione non smetta mai di caratterizzarsi, allo stesso tempo, come *pragmatica*: essa, cioè, dev'essere anzitutto in grado di dispiegare i margini della possibile (o doverosa) azione dell'uomo su di sé. E' solo in questo operare riflesso che prende forma, infatti, il *carattere* come *Denkungsart*, vero perno della riflessione kantiana.

Se le considerazioni svolte sino a qui dovrebbero aver illustrato, in modo sufficientemente preciso, le modalità di interazione tra effettività naturale e azione libera, così come esse si definiscono al livello microscopico del singolo individuo, si tratta ora di comprendere come lo stesso rapporto si articoli nelle differenti

³⁵ Cf. *AP*, pag. 321 (216).

dimensioni sovraindividuali – in particolar modo, quella della specie. E' proprio nel succedersi delle generazioni umane, lo si vedrà tra poco, che natura e ragione dimostrano più decisamente la loro intrinseca complanarità. Lo sforzo emancipatorio a livello individuale, che la nostra costituzione di esseri liberi rende possibile, non è sufficiente a realizzare compiutamente la *Bestimmung* assegnataci. Quest'ultima potrà trovare il proprio graduale dispiegamento solo nella progressione storica delle generazioni: è esclusivamente in questa prospettiva più ampia, infatti, che il piano della natura si dimostra chiaramente concorde con il dettato razionale cui l'uomo, in quanto tale, è destinato ad adempiere. Sarà sul terreno squisitamente empirico della storia, in ultima analisi, che la riflessione antropologica misurerà la realizzabilità della *Bestimmung* dell'uomo.

Sarà dunque questo l'interrogativo che dovrà, ora, scandire il prosieguo della ricerca: secondo quali modalità, sul piano storico, l'operare della natura si dimostra conciliabile con le istanze della libertà pratica? In quale senso certe inclinazioni naturali non solo non ostacolano, ma sembrano addirittura favorire, nella più ampia prospettiva del succedersi delle generazioni umane, il dispiegarsi della *Bestimmung* morale dell'uomo?

Questi interrogativi richiamano immediatamente un fondamentale aspetto della questione, sino a questo momento rimasto taciuto: il coesenziale intrecciarsi dell'indagine antropologica con la riflessione propria della filosofia della storia.³⁶

³⁶ Ciò porterà, ancora una volta, a prendere le distanze dalla proposta esegetica di Marquard, che, negli interventi citati, individua l'operare più autentico dell'antropologia proprio nel suo definitivo allontanarsi dalle prospettive della filosofia della storia.

Quest'ultima deve il proprio conio terminologico a Voltaire, il quale, nel 1764, espresse l'esigenza di una storia scritta secondo criteri puramente filosofici: ciò che stava a significare, primariamente, una sua sottrazione ad ipoteche di matrice teologica. L'audacia sottesa al conio del nuovo termine si misura proprio nel suo collegare due ambiti all'apparenza inconciliabili: la caoticità empirica della storia e l'universalità a priori della filosofia. A spiegazioni di tipo miracolistico o favolistico andava sostituita un'esposizione di tipo razionale, in grado di applicare principi filosofici generali alla ricchezza fenomenica fornita dall'esperienza. In Voltaire questa istanza andava anzitutto raccolta in relazione alla ricerca relativa alle origini dei popoli e delle società. Molti videro nel testo di Iselin, *Über die Geschichte der Menschheit. Philosophische Muthmassungen*, risalente al 1764, il primo vero trattato di filosofia della storia: in quelle pagine, la storia si declina anzitutto come il processo di perfezionamento del genere umano, ovvero la sua progressione dallo stato di natura a quello

Tale specifica impostazione non dev'essere affatto considerata accidentale: il suo delinearsi è del tutto coerente con la particolare definizione dell'uomo cui approda Kant. Questi, infatti, ben lungi dal metterne a punto una concezione in termini essenzialistici, lo ritrae piuttosto nella sua permeabilità nei confronti di una pluralità di fini. L'uomo di Kant non coincide affatto, detto altrimenti, con una sua astratta ed immutabile ritrascrizione metafisica: egli è colto piuttosto nella sua vulnerabilità empirica, attraversato da una tensione, mai del tutto esaurita, a realizzare il sostanziale dettato della ragione. Quest'ultimo, perciò, si configura anzitutto come un faticoso compito da attuare storicamente – e non come una meta, il cui raggiungimento è già analiticamente contenuto nella definizione stessa dell'uomo.

L'uomo, creatura *razionabile* e non già indiscussamente razionale, va colto nella fondamentale dinamicità che questa *potenzialità* (direttamente contrapposta ad una già dispiegata ed immobile acquisizione) suggerisce: detto in altri termini, l'indagine antropologica dovrà necessariamente iscriversi entro le mobili coordinate della filosofia della storia.

3.3 *Il carattere della specie: la Bestimmung dell'uomo*

Per non arrestarsi a formulazioni generiche, sia lecito compiere un balzo in avanti sino a quella sezione dell'*Anthropologie* che, dedicata proprio al carattere della specie (ovvero del genere umano in quanto tale), ospita al proprio interno le

costumato. Sarà poi Herder, nel 1774, a determinare definitivamente il concetto di filosofia della storia: essa assumerà il profilo di una riflessione sul piano e sul corso di quest'ultima. Dieci anni dopo, nel suo noto *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Herder postula, a partire dall'esistenza di Dio nella natura, uno scopo e un filo conduttore ravvisabili nel labirinto della storia: questa mossa gli permette di esplicitare le leggi fondamentali della storia universale. Per quanto il termine "filosofia della storia" non compaia esplicitamente nelle opere kantiane, molte delle riflessioni ivi contenute possono esservi ricondotte. Su questo tema, tuttavia, ci si soffermerà diffusamente nel prossimo paragrafo. Cf. U. Dierse, G. Scholtz, *Geschichtsphilosophie*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., III, 1974, 416–439.

conclusioni proprie di una filosofia della storia.³⁷ Essa si presenta, in seguito all'analisi del carattere del sesso, del popolo e della razza, come il capitolo conclusivo e più impegnativo dell'intera trattazione.³⁸ E' in questo luogo, infatti, che Kant rende esplicito ciò che costituisce la sintesi della sua opera – e che, legittimamente, rappresenta l'autentico punto di fuga delle riflessioni ivi sviluppate. Come apparirà chiaramente nel prosieguo dell'analisi, infatti, sarà proprio la dichiarazione della *Bestimmung* del genere umano a costituire l'effettivo polo magnetico, in grado di ricomporre in un assetto unitario gli “elementi” confluiti nell'antropologia. L'illustrazione delle predisposizioni naturali dell'uomo, come si avrà ancora modo di approfondire, si risolverà primariamente nella loro analisi *teleologica*: ad emergere è anzitutto la loro positiva rispondenza rispetto al fine cui è destinato il genere umano.

³⁷ Forse quest'ultima potrebbe essere definita, non impropriamente, “storia pragmatica”. Si legga la *Reflexion* 1467: “la storia pragmatica della specie umana a partire dalla predisposizione della sua natura. La naturale destinazione dell'uomo verso il proprio scopo completo (non dell'umanità nel suo individuo, ma della specie. Questa storia insegna, allo stesso tempo, come dobbiamo lavorare su noi stessi, concordemente allo scopo completo della natura. Dunque ampliare il nostro orizzonte, oltre la nostra destinazione privata, verso l'intenzione della specie.” Cf. *RA*, XV.2, pp. 645–66. Alla dicotomia scuola/mondo rimanda, invece, la *Reflexion* 3376 in seno alle lezioni di logica: “la modalità d'insegnamento storica (della storia) è pragmatica quando essa ha un'altra intenzione oltre a quella scolastica, quando essa non è solo per la scuola, ma anche per il mondo e la moralità (*Sittlichkeit*)”. Cf. I. Kant, *Handschriftlicher Nachlass – Logik*, hrsg. von E. Adickes, in *KGS*, XVI, pag. 804.

³⁸ La trattazione kantiana relativa al carattere del sesso, del popolo e della razza riveste un'importanza secondaria in relazione al *demonstrandum* della presente ricerca: per questa ragione, dunque, si è preferito non appesantire il corpo del testo con un riferimento dettagliato. In questi ambiti, in effetti, il ruolo della naturalità sembra concedere uno spazio più ridotto all'azione del soggetto su di sé. Nella considerazione del sesso maschile e femminile, Kant si concentra nell'individuazione del fine della natura nella costituzione degli stessi. Dietro alla peculiare conformazione dei due sessi, Kant intravede il perseguimento naturale di due fini: la conservazione della specie da una parte e la cultura della società (nonché il raffinamento di essa) dall'altra. La conoscenza dell'intenzione originaria della natura dovrebbe consentire al lettore dell'Antropologia un'assunzione più consapevole del proprio carattere sessuale – traducendosi nella scelta di azioni e comportamenti aderenti a quell'intenzione. La trattazione del carattere del popolo, articolantesi in una classificazione piuttosto ampia di alcuni fra essi, si muove esplicitamente nell'orizzonte dell'eredità naturale: le considerazioni kantiane si svolgono infatti nell'ambito del “carattere naturale innato”, riposante nella “composizione del sangue degli uomini”. L'esposizione relativa al carattere delle razze, infine, si esaurisce nel rinvio all'opera di C. G. Girtanner (*Über das kantische Prinzip für die Naturgeschichte*), esponente di quella scuola di Göttingen che, nel diciottesimo secolo, si era distinta per gli avanzati studi naturalistici. In modo del tutto incidentale occorre ammettere che, proprio nelle sezioni appena ricordate, l'*Antropologia* kantiana risente di una certa ristrettezza di vedute, che la ancorano a certi diffusi pregiudizi dell'epoca. Anche al lettore più distratto non sfuggiranno, purtroppo, la misoginia e il razzismo sottesi ad alcune delle affermazioni sviluppate in queste sedi.

In che cosa consistono, dunque, le disposizioni che caratterizzano l'uomo come specie? In che cosa si traduce, esplicitamente, il raggiungimento della sua *Bestimmung*? Kant si esprime in termini molto chiari. Per ciò che concerne il primo interrogativo, egli ne individua tre (oltre a quella a conservare la propria specie, che lo accomuna alle altre specie animali): la disposizione *tecnica*, quella *pragmatica* e infine quella *morale*. La prima consiste nell'abilità a lavorare manualmente le cose (capacità a cui rinvia la "forma e organizzazione della mano" stessa); la seconda, posta ad un grado più alto, indirizza l'uomo "alla civiltà per mezzo della cultura", servendosi delle "qualità sociali e della tendenza naturale, propria della specie", a "diventare un essere accostumato (se non ancora morale) atto a vivere con gli altri"; la terza, infine, dischiude all'uomo la possibilità di "agire secondo un principio di libertà conforme a leggi".³⁹

Alla triplicità delle disposizioni dell'uomo corrisponde la scansione in tre tempi della sua *Bestimmung*. Kant scrive:

la conclusione dell'antropologia pragmatica circa il destino (*Bestimmung*) dell'uomo e la caratteristica del suo sviluppo è la seguente. L'uomo è determinato (*bestimmt*) dalla sua ragione a vivere in società con uomini e in essa a coltivarsi con l'arte e con le scienze, a civilizzarsi, a moralizzarsi, e, per quanto grande sia la sua tendenza animalesca ad abbandonarsi passivamente agli stimoli del piacere e della voluttà, che egli chiama felicità, egli è spinto piuttosto a rendersi attivamente degno dell'umanità nella lotta con le difficoltà, che gli sono opposte dalla rozzezza della sua natura.⁴⁰

³⁹ Cf. *AP*, pp. 322–324 (217–219). Il tema delle disposizioni umane originarie occorre anche nelle pagine della *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*: in esse il rinvio è all'animalità, (*Thierheit*), l'umanità (*Menschheit*) ed infine la personalità (*Persönlichkeit*). Cf. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *KGS*, VI, 1–201, trad. it. *La religione nei limiti della semplice ragione*, a cura di P. Chiodi, in *Scritti morali*, cit., 317–544; qui pag. 26 (345).

I confini imposti a questo lavoro non consentono, purtroppo, di entrare nel dettaglio di quest'opera.
⁴⁰ *Ivi*, pp. 324–325 (220).

La meta cui devono tendere gli sforzi compiuti dal genere umano, nel corso delle generazioni, trova dunque la propria graduale realizzazione nei tre successivi stadi della *Kultivierung*, della *Civilisierung* ed infine della *Moralisierung*.⁴¹ Sulla specifica connotazione *politica* che lo stadio civilizzato dell'umanità, nella prospettiva kantiana, è chiamato auspicabilmente ad assumere, si avrà modo di condurre una riflessione più approfondita in seguito. In termini generali, è per ora sufficiente individuare il concretizzarsi della *Bestimmung* dell'uomo nel progressivo affrancamento dal puro dato naturale: gesto emancipatorio, che, unico, è in grado di renderci degni del titolo dell'umanità – il quale, ben lungi dal risolversi in un'acquisizione ereditaria, si profila piuttosto come una meta da conquistare. Se l'uomo è chiamato a vincere la “rozzezza” della sua natura ed i stimoli animaleschi che ne derivano (in una parola, a liberarsi dalla dimensione *patologica* della natura che lo abita), ciò non significa che quest'ultima dispieghi un piano del tutto conflittuale ed antitetico rispetto a quello determinato dalla ragione. L'antropologia kantiana non cessa di misurarsi proprio con questa difficoltà, analizzando le predisposizioni *naturali* dell'uomo – costituiscano esse positive inclinazioni, o piuttosto apparenti vizi – in prospettiva della loro compatibilità con la sua destinazione morale.⁴² Sarà opportuno, ora, concentrarsi

⁴¹ Nella *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* è presente la stessa scansione ternaria. Kant colloca l'attuale stadio di sviluppo dell'umanità a livello della civilizzazione: “noi siamo, per mezzo di arte e scienza, *acculturati* in alto grado. Siamo *civilizzati*, sino all'eccesso, in ogni forma di cortesia e decoro sociale. Ma per ritenerci *moralizzati* ci manca ancora molto. Infatti l'idea della moralità appartiene anch'essa alla cultura, ma l'uso di questa idea che miri solo a ciò che è simile alla moralità nel senso dell'onore e del decoro esteriore produce solo la civilizzazione” Cf. *IaG*, pag. 26 (38). Sulla pregnanza semantica dei due termini *Kultur* e *Civilisation*, coglibile solo attraverso un adeguato riferimento al tessuto socioculturale dell'epoca, si è soffermato con grande ricchezza di documentazione N. Elias, nel suo ormai classico *Über den Prozess der Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt: 1969–1980, trad. it. *Il processo di civilizzazione* a cura di G. Panziera, Il Mulino, Bologna: 1996, specialmente pp. 118–120. Secondo la sua attenta ricostruzione, sarebbe stata la “polemica dello strato intellettuale tedesco del ceto medio contro la civiltà dello strato superiore di corte” ad aver patrocinato, in Germania, “la formazione dell'antitesi concettuale tra cultura e libertà”. Nella seconda metà del XVII secolo, infatti, si sarebbe fatta sempre più determinata “l'autolegittimazione dei ceti medi sulla base della virtù e della preparazione culturale”, mentre si sarebbe inasprita “la polemica contro gli atteggiamenti esteriori e superficiali” coltivati nelle corti.

⁴² Pur non essendo ancora stato introdotto sistematicamente il tema della *Bestimmung* dell'uomo, già nella *Didattica* quella si rivela in grado di guidare – come sua coordinata ancora implicita – una rivalutazione degli aspetti meno edificanti che caratterizzano *naturalmente* la vita umana. Tali

proprio su questo plesso problematico, per illustrare l'effettiva declinazione teleologica della riflessione antropologica kantiana.

3.4 La provvidenza della natura: la considerazione teleologica della storia

Nell'antropologia kantiana la natura si rivela, insieme all'uomo, co-protagonista della storia. A volte, nel dispiegarsi della sua trattazione, subentra al termine *Natur* – privilegiato per la sua neutralità rispetto ad ogni implicazione teologica, metafisicamente scomoda – quello di *Vorsehung*, ovvero di provvidenza.⁴³ Dietro tale oscillazione terminologica non si fatica a riconoscere, da parte di Kant, il conferimento di un'*intenzione* al procedere della natura. Se, a livello trascendentale, questa operazione richiede particolari cautele critiche, nell'ambito dell'antropologia, articolantesi su un piano filosoficamente meno impegnativo, una natura intenzionale finisce per essere presupposta dogmaticamente.⁴⁴ Questa specifica mossa, tuttavia, non è riscontrabile solo nelle

aspetti, infatti, assumono una valenza positiva soprattutto a partire dalle dinamiche sociali che sono in grado di innescare. L'ipocrisia, vista in se stessa, può certo essere considerata un vizio, dato che viola l'imperativo morale della sincerità; pur tuttavia, una sua considerazione più spregiudicata la identifica come la condizione di possibilità stessa per l'instaurazione di una convivenza sociale. Gli stessi dolori, che spesso colpiscono gli uomini, si rivelano in realtà dei provvidenziali pungoli contro l'inedia – in cui, altrimenti, i primi sarebbero portati a sprofondare. Gli stessi desideri e inclinazioni, a volte così rovinosi per l'uomo, sono tuttavia in grado di essere abilmente diretti verso la costituzione del bene comune. Cf. R. Martinelli, *Uomo, natura, mondo*, cit., pag. 76.

⁴³ Si legga quanto suggerito da Kant, in relazione alle doverose cautele terminologiche del caso: "l'uso della parola *natura*, quando si tratti, come in questo caso, solo di teoria (non di religione), è anche più adatto per i limiti della ragione umana (in quanto riguardo ai rapporti degli effetti con le loro cause essa deve tenersi entro i confini dell'esperienza possibile) e *più misurato* dell'espressione di una per noi inconoscibile *provvidenza*, espressione con la quale, temerariamente, si indossano le ali di Icaro per avvicinarsi al mistero degli imperscrutabili disegni della natura". Cf. I. Kant, *Zum Ewigen Frieden*, KGS, VIII, 341–386, trad. it. *Per la pace perpetua*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 163–207, qui pag. 362 (181).

⁴⁴ W. Stark e R. Brandt menzionano esplicitamente questa peculiarità dell'operare kantiano: "l'antropologia pragmatica può ignorare la dottrina della *Kritik der Urteilskraft* della teleologia naturale come concetto esclusivo della capacità di giudizio riflettente, nel momento in cui utilizza del tutto dogmaticamente la rappresentazione degli scopi della natura". Cf. R. Brandt, W. Stark, *Einleitung*, cit., pag. XLVII. Nella sua recente monografia, la Wilson insiste particolarmente sull'ampio uso del linguaggio teleologico che occorre nelle pagine dell'*Anthropologie*. Le

pagine della. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Ben prima della sua pubblicazione, infatti, Kant aveva già avanzato, in un'altra opera a stampa, l'ipotesi di un procedere della natura – e della storia – conforme ad un piano finale. Si tratta del suo noto trattato del 1784: la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht*, in cui egli intraprende il tentativo di fornire allo storiografo un “filo conduttore” in grado di guidarne le ricerche. Kant identificherà quest'ultimo con quello stesso principio di cui si serve lo scienziato nello studio dell'organismo naturale (la cui giustificazione sul piano trascendentale, come il lettore ricorderà, richiederà l'intenso sforzo teoretico della terza Critica): il principio teleologico. L'impostazione metodologica conseguente ad una prospettiva finalistica può essere infatti applicata con successo tanto al campo della natura, quanto a quello della storia.⁴⁵ Le libere azioni umane, concretizzandosi nella storia, si manifestano coerentemente nel mondo fenomenico: ciò significa che anch'esse, in qualche misura, ricadono sotto le leggi naturali. La storia dell'umanità, in questo senso, potrà essere interpretata come un epifenomeno della storia della natura.⁴⁶

E' tuttavia opportuno seguire da vicino la linea argomentativa kantiana, così come essa si sviluppa nel corso della trattazione. Come dei confronti diretti dovranno ulteriormente dimostrare, tanto la sua impostazione metodologica, quanto i suoi risultati, saranno accolti nella definitiva redazione dell'*Anthropologie*. Proprio per questa ragione sarà utile esporre qui, almeno nelle loro linee essenziali, quelle nove tesi che Kant, nel 1784, designa come i legittimi principi di una filosofia della storia: essi, infatti, saranno presupposti ed integrati nella stessa

descrizioni che se ne servono, consentono anzitutto di portare alla luce l'intersezione tra la natura e la libertà del volere. La teoria teleologica dello sviluppo delle predisposizioni naturali dell'essere umano, insieme alla teoria critica della moralità (in grado di portarne alla luce la libertà) costituiscono, nell'analisi della Wilson, le due scienze a priori presupposte dall'indagine antropologica. Cf. H. Wilson, *Kant's pragmatic anthropology: its origin, meaning and critical significance*, State of New York University Press, Albany: 2006.

⁴⁵ Cf. A. J. Behne, *Pragmatische Hinsicht und weltbürgerliche Absicht – Anthropologie und Geschichtsphilosophie als Bausteine einer Philosophie der Praxis bei Kant*, cit., pag. 82.

⁴⁶ Cf. M. Frank, V. Zanetti, *Kommentar*, in M. Frank, V. Zanetti (hrsg. von), *Immanuel Kant. Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main: 2001, 891– 1354, qui pp. 1088 e 1091.

antropologia.⁴⁷ Sin dalle prime battute della *Idee*, caratterizzate da un esplicito disimpegno metafisico, Kant esprime l'auspicio che la regge:

quale che sia, anche dal punto di vista metafisico, il concetto che ci si fa della libertà del volere, i fenomeni di questa libertà, le azioni umane, sono tuttavia determinati come ogni altro evento naturale da leggi universali della natura. La storia che si occupa della narrazione di tali fenomeni [...], fa tuttavia sperare di sé che se il gioco della libertà del volere umano viene considerato in grande, essa possa scoprire un loro andamento regolare.⁴⁸

La difficoltà a redigere in forma sistematica la storia di questi fenomeni può essere spiegata a partire dalla peculiarità del suo oggetto:

poiché gli uomini, nei loro sforzi, non si comportano nel loro insieme in modo semplicemente istintivo, come gli animali, ma neppure secondo un piano prestabilito, come cittadini razionali del mondo, così di loro non sembra possibile una storia sistematica (come ad esempio quella delle api e dei castori).⁴⁹

E' dunque il particolare stadio di sviluppo dell'uomo, non unicamente inscrivibile nell'ambito della determinatezza naturale, ma nemmeno in quello della dispiegata razionalità, a rendere un'esposizione sistematica della sua storia particolarmente ardua. Gli eventi umani, intessuti di "idiozia, di vanità infantile, spesso anche di infantili cattiveria e mania di distruzione", pur apparentemente refrattari all'ordinamento nelle maglie di una storia razionale, possono essere tuttavia ricondotti ad un determinato piano della natura. Se il filosofo non può "presupporre negli uomini e nel loro gioco su grande scala alcun razionale *scopo* proprio", egli potrà tuttavia tentare di ravvisarvi

⁴⁷ Se è vero che l'*Anthropologie* del 1798 fa propri i risultati sistematizzati nella *Idee*, è altrettanto vero che quest'ultima può anzitutto raccogliere le riflessioni maturate nelle lezioni di Antropologia. Brandt rivela, infatti, come la loro sezione conclusiva si configuri come una filosofia della storia almeno dal 1775 circa (cf. R. Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, cit., pag. 181).

⁴⁸ Cf. *IaG*, pag. 17 (29)

⁴⁹ *Ivi*, pag. 17 (30).

uno scopo della natura, grazie a cui sia comunque possibile, di creature che si comportano senza un proprio piano, una storia secondo un determinato piano della natura.⁵⁰

I singoli individui – così come i popoli interi – si muoverebbero inconsapevoli proprio nella direzione indicata dallo scopo della natura, lavorando al suo “promuovimento, per il quale avrebbero assai scarso interesse anche se quello scopo fosse loro noto.” La conoscenza del piano della natura consente, secondo quanto anticipato da Kant, di riconoscere in tutto “ciò che nei singoli soggetti appare ingarbugliato e senza regola” lo “sviluppo costantemente in progresso, anche se lento”, delle disposizioni originarie del genere umano.

Il principio teleologico trova dunque la propria applicazione non solo nella considerazione della natura, ma anche in quella della storia umana. E’ questo il filo conduttore *a priori* che assicura una stabilità metodologica alla disciplina storica.

3.4.1 Le nove tesi di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico

Kant dà corpo alla propria sintetica argomentazione in nove tesi. La prima di queste espone il principio cui è subordinata l’intera trattazione, ovvero: “tutte le disposizioni naturali di una creatura sono destinate a dispiegarsi un giorno in modo completo e conforme al fine”.⁵¹ Tanto la storia della natura, quanto l’anatomia comparata, possono essere richiamate a sostegno di questa tesi:

in tutti gli animali ciò è confermato dall’osservazione esterna come da quella interna o anatomica. Un organo che non sia

⁵⁰ *Ivi*, pag. 18 (30).

⁵¹ *Ibidem*.

utilizzato, un'organizzazione che non raggiunga il suo fine, è una contraddizione nella dottrina teleologica della natura.⁵²

Il rifiuto di questo principio porterebbe a postulare una natura priva di leggi, dedita ad un “gioco senza scopo”, mentre la “sconfortante accidentalità” che vi regnerebbe renderebbe vano ogni tentativo di rintracciarvi il “filo conduttore della ragione”.

La seconda tesi individua la specificità dell'uomo – unica creatura razionale sulla terra – in relazione alle modalità di sviluppo delle sue disposizioni. Tra queste, infatti, quelle

che sono finalizzate all'uso della sua ragione si sviluppano completamente nel genere, non nell'individuo.⁵³

In questo principio va identificato il vero perno della filosofia della storia kantiana – principio, come si potrà osservare in seguito, che la pone in una relazione polemica tanto con quella sviluppata dal proprio allievo Herder, quanto con quella redatta da Mendelssohn. La tesi kantiana riposa sulla constatazione della peculiarità della ragione umana: essa “non opera istintivamente, ma ha bisogno di tentativi, di esercizio e di istruzione per progredire a poco a poco da un grado di conoscenza all'altro”. Data la brevità della vita umana non è possibile, per l'individuo, scorgere il momento di realizzazione del suo sviluppo “adeguato allo scopo”: esso potrà giungere, infatti, solo dopo “una serie interminabile di generazioni, di cui l'una trasmetta all'altra il proprio illuminismo.” Il raggiungimento di questa meta, tuttavia, ben lungi dal costituire un'illusione chimerica priva di effetti nell'agire degli individui, deve porsi idealmente a

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Ivi*, pag. 18 (31). Similmente nell'*Anthropologie*: “Ma si può, riguardo ai fini della natura, ammettere come principio fondamentale che essa voglia che ogni creatura raggiunga il suo destino con lo sviluppo regolare di tutte le sue facoltà native, affinché, se anche non con ogni individuo, almeno la specie raggiunga pienamente lo scopo di essa. – Negli animali privi di ragione questo accade realmente, ed è la saggezza della natura; ma nell'uomo questo vale soltanto per la specie”. Cf. *AP*, pag. 329, (224).

fondamento dei loro sforzi: altrimenti, infatti, “le disposizioni naturali dovrebbero essere considerate in grandissima parte inutili e prive di utilità” – ciò che porterebbe a contraddire il principio enunciato nella prima tesi.

Il compiuto sviluppo delle disposizioni nell’uomo, dunque, non avviene con la stessa immediatezza che contraddistingue l’operare istintivo degli animali; ciò risponde ad una ben precisa intenzione della natura, che Kant rende esplicita nella terza tesi:

la natura ha voluto che l’uomo traesse da se stesso tutto ciò che va oltre l’organizzazione meccanica della sua esistenza animale e che non partecipasse di alcuna altra felicità o perfezione se non quella che egli si fosse procurato, libero dall’istinto, da se stesso, per mezzo della propria ragione.⁵⁴

Limitando la “dotazione animale” nell’uomo “ad una misura scarsa” e sostituendola con la ragione, la natura dimostra la propria intenzione nei suoi riguardi: essa lo avrebbe destinato ad “ottenere razionale *stima di sé* piuttosto che benessere”. L’uomo, cioè, non sarebbe chiamato a “vivere bene”, bensì a sforzarsi a “rendersi degno della vita e del benessere col suo agire”.⁵⁵ Non sembra inopportuna una riformulazione di questa tesi nei termini più familiari al lettore dell’*Anthropologie*: l’uomo è destinato dalla natura stessa a procurarsi da sé il proprio carattere.

La quarta tesi introduce un nodo problematico di estrema rilevanza all’interno della *Kant-Forschung*: quello della *insocievole socievolezza* come mezzo della natura atto a promuovere lo sviluppo delle disposizioni negli uomini. Essa viene enunciata nei seguenti termini:

il mezzo di cui la natura si serve per portare a compimento lo sviluppo di tutte le sue disposizioni è il loro **antagonismo** nella

⁵⁴ Cf. *IaG*, pag. 19 (31–32). Kant si esprime similmente nell’*Anthropologie*: “il genere umano deve e può essere esso stesso il creatore della propria felicità” Cf. *AP*, pag. 329 (224).

⁵⁵ Cf. *IaG*, pag. 20 (32).

società, in quanto esso divenga infine la causa di un ordine legittimo.⁵⁶

E' proprio nell'ambivalenza di tale inclinazione umana – vale a dire la tendenza “ad unirsi in società, che tuttavia è congiunta ad una continua resistenza” – che trova la propria esplicazione l'azione della natura diretta verso gli uomini.⁵⁷ Conferendo loro questa duplice tensione, che si consuma lungo due direzioni opposte e contrarie, la natura consente ai talenti degli uomini di esprimersi: l'assenza di ogni inclinazione antagonistica, infatti, finirebbe per cristallizzare l'operare umano in una “arcadica vita pastorale di perfetta concordia, appagamento e amorevolezza”, lasciando giacere, in eterno non sviluppate, “tutte le disposizioni naturali innate nell'umanità”. La natura, volendo per l'uomo la discordia, dimostra di conoscere meglio di lui “ciò che è buono per il suo genere”. Sul ruolo propulsore dell'insocievolezza Kant si esprime con ampiezza discorsiva:

è questa resistenza che risveglia tutte le forze dell'uomo, che lo conduce così a superare la sua tendenza alla pigrizia e, spinto dal desiderio di onore, potere o ricchezza, a procurarsi un rango fra i suoi consoci, i quali non può *sopportare*, ma di cui anche non può *fare a meno*. Così si producono i primi veri passi dalla barbarie alla cultura; [...] così si producono le premesse per la fondazione di un atteggiamento di pensiero che col tempo può trasformare in principi pratici determinati la rozza disposizione naturale al discernimento etico, e così infine trasformare in un tutto *morale* un accordo *patologicamente* forzato ad una società.⁵⁸

⁵⁶ *Ivi*, pag. 20 (33).

⁵⁷ T. Bach evidenzia la peculiarità della prospettiva kantiana nel tracciarne la distanza rispetto a quella aristotelica. Aristotele, pur ascrivendo all'uomo, com'è noto, un'intrinseca socievolezza per natura, gli attribuisce allo stesso tempo la capacità di vivere in modo insocievole. Con ciò, tuttavia, non si è certo vicini alla formulazione kantiana di una “insocievole socievolezza”: se Aristotele giudica possibile, per l'uomo, di vivere in entrambi i modi, non ammette con questo che egli faccia entrambe le cose nello stesso tempo. L'uomo di Aristotele, cioè, vivrà *o* socievolmente *o* insocievolmente (laddove alla prima alternativa va accordata la preferenza). La prospettiva kantiana, invece, *incorpora* una forma di insocievolezza all'interno di una società. Cf. T. Bach, *Insocievole socievolezza all'incrocio di storia della natura e dell'umanità* in *Bios e anthropos. Filosofia, biologia e antropologia*, cit., 141–172, qui pag. 144.

⁵⁸ Cf. *IaG*, pag. 21 (33).

Tale ragionamento viene riproposto, pur senza richiamare la felice formula dell'*insocievole socievolezza*, nella sezione dell'*Anthropologie* dedicata al carattere della specie. Kant scrive:

la natura ha posto e voluto nella specie umana il germe della divisione, mentre la sua ragione ne trae l'unione o almeno il continuo progresso verso di essa: in linea ideale questo è il fine, in linea di fatto quella (la divisione) è, nel piano della natura, il mezzo proprio di una suprema e per noi inattuabile sapienza, che mira a produrre il perfezionamento dell'uomo per mezzo di un incivilimento progressivo, quand'anche con parecchio sacrificio delle gioie della vita.⁵⁹

La natura, dunque, dimostra di servirsi di determinate inclinazioni – in se stesse prive di ogni positiva rilevanza morale – proprio come mezzi, paradossalmente diretti allo scopo di promuovere la *Bestimmung* pratica dell'uomo. Tale tesi, sicuramente audace, costituisce il perno della filosofia della storia kantiana, volta a rileggere teleologicamente l'intera esperienza umana, considerata nella più ampia prospettiva del *piano* della natura. L'analisi evidenzia come quest'ultimo, mirando al completo sviluppo delle predisposizioni insite in ciascuna creatura, non si riveli affatto discordante, nel suo scopo ultimo, rispetto a quanto prescritto a priori dalla morale. La disposizione naturale che identifica l'uomo nella sua più intima essenza, infatti, è quella della *ragione*: ed è proprio il suo compiuto dispiegamento – unitamente allo stato di cose che vi corrisponde – che viene segnalato come proprio fine tanto dall'operare della natura, quanto dal dettato genuinamente pratico.

Ripercorrendo il prosieguo dell'argomentazione kantiana nella *Idee*, è possibile individuarne una progressiva coloritura politica. Lo sviluppo di tutte le disposizioni naturali dell'umanità, infatti, esige come propria condizione

⁵⁹ Cf. *AP*, pag. 322 (216–217).

l'aspettarsi di un determinato contesto politico. Si legga la quinta tesi proposta da Kant:

il massimo problema per il genere umano, alla cui soluzione la natura lo costringe, è il raggiungimento di una **società civile** che faccia valere universalmente il diritto.⁶⁰

Quale specifico contorno dovrà assumere questa società e che cosa, in quanto tale, essa dovrà essere in grado di assicurare? Kant lo dichiara esplicitamente. Essa dovrà possedere

la massima libertà e quindi un generale antagonismo dei suoi membri ma insieme la più rigorosa determinazione e assicurazione dei limiti di tale libertà, così che possa coesistere con la libertà degli altri.⁶¹

Il mantenimento di questo equilibrio potrà essere garantito solo da quella società in cui “la *libertà sotto leggi esterne* sia congiunta al massimo possibile grado con una forza irresistibile, vale a dire una *costituzione civile* perfettamente *giusta*”. A spingere gli uomini a rinunciare alla propria assoluta indipendenza è, in ultima analisi, proprio la loro insocievolezza: sono le loro inclinazioni a far sì che “non possano stare a lungo l'uno accanto all'altro in selvaggia libertà”.⁶²

L'analogia riflessione condotta da Kant nell'*Anthropologie* svela il volto preciso della costituzione auspicata: essa non può che identificarsi con la *repubblica*, forma di governo in cui la “forza” è combinata con la “libertà” e la “legge”. E' la natura stessa a destinare gli uomini a costituirsi in una

⁶⁰ Cf. *IaG*, pag. 22 (34).

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ivi*, pag. 22 (35).

coalizione, sempre minacciata di sciogliersi, ma complessivamente progressiva verso una società cosmopolitica (*cosmopolitismus*): la quale, come idea in sé irraggiungibile, non è un principio costitutivo (dell'attesa di una pace durevole in mezzo alle più violente azioni e reazioni degli uomini), ma solo un principio regolativo dell'assiduo procedere verso di essa, come destino del genere umano, giustificato da una tendenza naturale in tal senso.⁶³

Che il raggiungimento della perfetta costituzione civile costituisca un *desideratum* cui potersi avvicinare solo asintoticamente, era stato peraltro già riconosciuto da Kant nella sesta tesi della *Idee*. Essa si risolve in una concisa sentenza:

questo problema è insieme il più difficile e quello che verrà risolto più tardi dal genere umano.⁶⁴

La difficoltà intrinseca a tale progetto costituzionale, si traduca esso in forma democratica o monarchica, è squisitamente antropologica: il padrone di cui l'uomo, in quanto tale, ha necessariamente bisogno, non potrà che essere, a sua volta, un uomo nella stessa situazione. Il reggitore dello stato (sia essa una persona singola o una associazione di molte persone) rimane confinato nella sua condizione antropologica, che lo induce a ricercare a propria volta – pena l'abuso della libertà concessagli – un padrone sopra di sé. Individuare la figura di un capo supremo, in grado di esercitare il proprio potere secondo giustizia, si profila dunque come un compito particolarmente spinoso. Kant si lascia andare ad una nota di pessimismo:

questo compito è il più difficile di tutti, e anzi la sua perfetta soluzione è impossibile: da un legno così storto come quello di

⁶³ Cf. *AP*, pag. 331 (227). Un'ampia monografia dedicata al tema del cosmopolitismo nel pensiero kantiano è quella di A. Taraborrelli, *Cosmopolitismo. Dal cittadino del mondo al mondo dei cittadini. Saggio su Kant*, Asterios, Trieste: 2004.

⁶⁴ Cf. *IaG*, pag. 23 (35).

cui è fatto l'uomo non si può fare nulla di completamente diritto.
Dalla natura, ci è imposto solo l'avvicinamento a quest'idea.⁶⁵

E' interessante notare come lo stesso circolo vizioso compaia, seppur declinato in una formula lievemente diversa, anche nelle pagine dell'*Anthropologie*. Affrontando la decisiva questione della *bontà* o *cattiveria* naturale dell'uomo – questione cui la riflessione rousseauiana aveva fornito un significativo impulso – Kant sostiene la loro essenziale compresenza all'interno dell'uomo. A quest'ultimo, infatti, va ascritto sì un carattere intelligibile, che lo pone sotto la legge del dovere, ma anche, allo stesso tempo, un carattere sensibile, dal quale emerge una tendenza a desiderare il male. Adottando il punto di vista della specie, destinata naturalmente a progredire verso il meglio, l'apparente contraddizione sembra sciogliersi. Permane, tuttavia, una difficoltà ormai nota:

l'uomo ha bisogno, dunque, d'essere educato al bene; ma colui che ha il dovere di educarlo è ancora un uomo, che giace tuttavia nella *rozzezza* della natura e che pure deve produrre ciò di cui egli stesso ha bisogno. Di qui deriva che l'uomo rimane sempre lontano dal suo fine, pur ritornando sempre verso di esso.⁶⁶

Il problema dell'instaurazione di una costituzione civile perfetta – e con esso si riprenda l'argomentazione sviluppata nella *Idee* – non si esaurisce, tuttavia, nella dimensione particolaristica appena tratteggiata. Esso, come la settima tesi enuncia con chiarezza, è indissolubilmente legato a quella sovraindividuale del rapporto tra Stati:

il problema della instaurazione di una costituzione civile perfetta dipende dal problema di un **rapporto esterno fra Stati** secondo leggi e non può essere risolto senza quest'ultimo.⁶⁷

⁶⁵ *Ivi*, pag. 23 (35–36).

⁶⁶ Cf. *AP*, pag. 325 (220).

⁶⁷ Cf. *IaG*, pag. 24 (36).

Così come l'insocievolezza ha costretto gli uomini singoli ad organizzarsi in un corpo comune, così essa spinge verso il medesimo obiettivo le diverse entità statali. L'antagonismo che le attraversa – traducendosi in distruttive azioni belliche – conduce infatti, dopo profondi “rivolgimenti e anche dopo il totale esaurimento delle forze”, all'uscita “dallo stato senza legge dei selvaggi”. Ad esso subentra la costituzione di una “lega di popoli”, in cui “ogni Stato, anche il più piccolo, possa aspettarsi sicurezza e diritti non dalla propria potenza [...], ma da un potere unificato e da una deliberazione secondo leggi della volontà unita.” Le guerre, dunque, considerate sotto la particolare prospettiva conferita loro dal disegno della natura, assurgono a positivi “tentativi” mediante i quali “instaurare nuove relazioni fra gli Stati”, sino a ricondurli ad un “corpo comune”.⁶⁸ Kant, dunque, pur riconoscendo i mali intrinsecamente connaturati alla guerra, li rivaluta alla luce di quanto da essi, nel corso della storia, potrà scaturire: “l'unione degli stati”.

La rilevanza della questione politica sovranazionale in relazione alla *moralizzazione* del cittadino – meta in cui collima, lo si ricorderà, la *Bestimmung* dell'uomo – è descritta con inequivocabile chiarezza da Kant:

sinchè [...] gli Stati impiegano tutte le forze nelle loro egoistiche e violente mire espansive, e ostacolano così, incessantemente, la lenta fatica dell'interna educazione dell'atteggiamento di pensiero dei loro cittadini, e anzi tolgono a questi ultimi ogni sostegno a tal fine, non c'è da attendersi nulla di questo; perché per ciò è necessario un lungo esercizio interno di ogni corpo comune nell'educazione dei suoi cittadini.⁶⁹

Da tale dichiarazione traspare manifestamente quella convinzione kantiana, per la quale l'autentico processo di emancipazione dell'umanità debba assolutamente passare attraverso le superiori disposizioni educative statali.⁷⁰ Tale

⁶⁸ *Ivi*, pp. 24–25, (36–37).

⁶⁹ *Ivi*, pag. 26, (38–39).

⁷⁰ Tale presa di posizione rivela il superamento, da parte di Kant, di quella che Brandt ha efficacemente definito l' “euforia dell'educazione” dominante la metà degli anni Settanta. Essa regalava consistenza ad un programma educativo che partisse dal basso, dando corpo ad una serie di riforme radicali ed improvvise, in grado di incidere significativamente sullo stato di cose. Se già nel

convincimento viene sistematizzato nelle battute finali de *Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*. Chiedendosi in quale ordine ci si potesse attendere il progresso dell'umanità verso il meglio, Kant risponde:

non attraverso il corso delle cose *dal basso verso l'alto*, ma *dall'alto verso il basso*. [...] L'intero meccanismo di questa educazione [della gioventù, N.D. ER] non ha alcuna coesione se non viene messo in moto e mantenuto sempre anche uniforme secondo un piano ponderato del supremo potere statale e progettato in base a questo suo scopo.⁷¹

Riconoscendo l'intrinseca e forse insuperabile difficoltà di ogni processo educativo (il già noto paradosso dell'educatore, a sua volta bisognoso di educazione), Kant ripone le proprie aspettative di progresso almeno nella possibilità di esautorare i conflitti – verso i quali sono diretti, altrimenti, gli esclusivi finanziamenti degli Stati. Il venire meno della priorità bellica, cioè, consente anzitutto un reindirizzamento delle energie statali verso il più alto fine dell'educazione dei cittadini – ciò che, unicamente, è in grado di determinare un significativo avanzamento in direzione del progresso del genere umano.

Sarà opportuno, ora, procedere senza indugi verso le conclusioni, tracciate da Kant nelle ultime due tesi della sua *Idee*. L'ottava tesi recita:

1784 non è più possibile trovare alcuna traccia, in Kant, dell'adesione ad un tale programma, nei suoi scritti maturi esso viene definitivamente delegittimato. Se lo stato repubblicano è in grado di introdurre, per i suoi cittadini, i corretti uffici educativi, lo stesso non vale inversamente: le riforme in materia educativa non possono divenire il nucleo germinale dell'uomo nuovo – o anche solo della costituzione repubblicana. Cf. R. Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, cit., pp. 184–185.

⁷¹ I. Kant, *Der Streit der Fakultäten. Zweiter Abschnitt. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?* in KGS, VII, 79–94, trad. it. *Il conflitto delle facoltà in tre sezioni. Seconda sezione: il conflitto della facoltà filosofica con la giuridica. Riproposizione della domanda: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* in *Scritti di storia, politica, diritto*, cit., 223–239; qui pp. 92–93 (236–237).

si può considerare la storia del genere umano, in grande, come il compimento di un piano nascosto della natura volto ad instaurare una perfetta costituzione statale interna, e, a questo fine, anche esterna, in quanto unica condizione nella quale la natura possa completamente sviluppare nell'umanità tutte le sue disposizioni.⁷²

Dando corpo a questa tesi, Kant segnala alcune tendenze scorgibili nell'attuale andamento dei processi storici, in grado di suffragare a livello empirico ciò che la riflessione filosofica ha individuato come il disegno della natura.⁷³ Quanto può venire atteso con sicurezza, per quanto proiettandosi in un'epoca assai distante dalla nostra, non può essere oggetto di indifferenza per l'uomo – che, anzi, allo stadio di sviluppo raggiunto, sembra in grado di “dar luogo più rapidamente a questo momento così confortante per la nostra discendenza”.⁷⁴

L'ultima tesi traccia un bilancio sull'opportunità di redigere una storia universale nei termini proposti. Kant non solo assicura la legittimità di una tale operazione, ma ne svela anche, per così dire, la convenienza pragmatica:

un tentativo filosofico di elaborare la storia universale del mondo secondo un piano della natura che tenda alla perfetta unificazione civile nel genere umano deve essere considerato possibile e anzi tale da promuovere questo scopo naturale.⁷⁵

La redazione di una storia universale, aderente ai criteri illustrati nel corso dell'argomentazione, non solo tornerà “a vantaggio dell'arte della divinazione politica” (atta a svelare le “future trasformazioni degli Stati”), ma sarà anche in grado di dischiudere una “consolante prospettiva per il futuro”. Essa, infatti,

⁷² Cf. *IaG*, pag. 27 (39).

⁷³ Kant si riferisce al rapporto artificiale degli Stati l'uno con l'altro – tale per cui ciascuno tende a mantenere la propria cultura interna, per non perdere potere e influenza nei confronti degli altri – e all'ormai indissolubile legame tra libertà civile e floridezza dei commerci – per cui la prima non può essere soppressa, pena la perdita delle forze statali. *Ivi*, pp. 27–28 (40).

⁷⁴ *Ivi*, pag. 27 (40).

⁷⁵ *Ivi*, pag. 29 (41).

rintraccia nella storia le tracce di un “compiuto disegno razionale”, destinato a conchiudersi in quello stato in cui “tutti i germi che la natura ha posto” nell’uomo siano pienamente sviluppati – e la sua destinazione sulla terra possa dirsi conseguentemente soddisfatta.

Fatta doverosa chiarezza sistematica sui principi che strutturano la filosofia della storia kantiana, sarà ora possibile, nel paragrafo che segue, focalizzare la propria attenzione su un problema particolarmente spinoso: l’impossibilità, per l’individuo, di portare a compimento la *Bestimmung* assegnata al genere. La rilevanza della questione si evincerà tanto sotto l’aspetto storico–filosofico, quanto sotto quello sistematico.

3.4.2 *L’individuo: vittima sacrificale della specie?*

Proprio in quanto sprovvisto di un apparato istintuale sufficiente, l’uomo, creatura razionale, è chiamato ad adoperarsi in prima persona per il raggiungimento della *Bestimmung* assegnatagli. Tale compito, tuttavia, è sproporzionato rispetto alle potenzialità meramente *in fieri* del singolo individuo: solo nel corso delle generazioni successive sarà possibile vederne dispiegata la realizzazione.

Una prospettiva storico–filosofica può lasciar emergere con maggior chiarezza la risonanza della – certo controversa – tesi kantiana. E’ sicuramente nota la polemica con Herder, che attaccò la sua posizione, insieme ad altri aspetti contenuti nella *Idee*, nell’ VIII e IX libro della propria imponente opera.⁷⁶ Evidenziando l’inevitabile frattura tra uomo singolo e genere umano, cui la riflessione di Kant – relegata a “filosofia averroistica” – darebbe adito, Herder le imputò un’intima ed insuperabile contraddittorietà, consistente nell’assegnare al genere delle proprietà poi smentite dagli individui. Kant, recensendo l’opera del

⁷⁶ Cf. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in *J. G. H. Herder Werke*, VI, hrsg. von M. Bollacher, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1989; trad. it. *Idee per la filosofia della storia dell’umanità*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma–Bari: 1992².

suo vecchio allievo, ne rilevò le debolezze filosofiche e si difese dalle accuse che gli erano state mosse, rinforzando la posizione già sostenuta nella *Idee*.⁷⁷

Non è tuttavia Herder a rappresentare l'unico interlocutore di Kant. Come è stato messo in luce con ricchezza di documentazione da Hinske, la filosofia della storia kantiana si inscriverebbe, infatti, all'interno di un altro "dibattito silenzioso", condotto da alcune fra le personalità più eminenti del maturo illuminismo tedesco. Pur senza dichiararlo esplicitamente, Kant avrebbe originariamente delineato la propria posizione nel consapevole confronto con Mendelssohn (e Abbt), mentre Mendelssohn, a sua volta, le avrebbe conferito la sua formulazione definitiva proprio tenendo conto dei risultati sviluppati da Kant.⁷⁸

La proposta avanzata da Kant nel proprio trattato del 1784, infatti, potrebbe essere compresa come l'interessante tentativo di conciliare le due avverse posizioni di Mendelssohn e Abbt in relazione al tema della *Bestimmung* dell'uomo. Se il primo la designa come raggiungibile da ciascun uomo (sostenendo che le forze e le capacità di ciascuno sono destinate, anche se non in questa vita, al proprio compiuto sviluppo), Abbt ritiene invece tale posizione indivisibile, rinviando ai tanti destini individuali incompiuti che l'esperienza porge. La possibilità di fornire una risposta filosofica alla domanda intorno alla *Bestimmung* dell'uomo, è, nella prospettiva di Abbt, quanto meno dubbia. Kant sembra accogliere le premesse di

⁷⁷ Cf. I. Kant, *Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Theil 1. 2.*, in KGS, VIII, 43–66, trad. it. *Recensione di J. G. Herder: Idee per la filosofia della storia dell'umanità. Parti I e II* in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., 53–75. In relazione al problema ivi discusso, Kant si esprime in questo modo: "se però genere umano significa la *totalità* di una serie procedente all'infinito (all'indefinito) di generazioni (e questo ne è infatti il senso abituale), e si assume che questa serie si avvicini incessantemente alla linea della sua destinazione, che le corre a lato, allora non c'è alcuna contraddizione nel sostenere che tale serie si avvicini incessantemente alla linea della sua destinazione, che le corre a lato, allora non c'è alcuna contraddizione nel sostenere che tale serie sia in ogni sua parte asintotica rispetto a questa linea, e tuttavia nel suo insieme si unisca ad essa; in altre parole, che nessun membro di tutte le generazioni della stirpe umana, ma solo il genere, raggiunga pienamente la sua destinazione. Il matematico può dare di ciò la dimostrazione; il filosofo direbbe invece: la destinazione della stirpe umana nella sua totalità è un *incessante progredire*, e il suo compimento è una semplice idea, ma un'idea da ogni punto di vista utilissima per la meta verso cui dobbiamo orientare i nostri sforzi conformemente al disegno della provvidenza." *Ivi*, pag. 65 (72).

⁷⁸ Cf. N. Hinske, *Das stillschweigende Gespräch. Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn*, cit. Trattandosi, quanto immediatamente segue, di un approfondimento storiografico – e non di un nuovo argomento rilevante ai fini del *demonstrandum* della presente ricerca – sia lecito rinviare allo stesso articolo di Hinske per l'esauriente esposizione degli indizi storico-filologici a sostegno della sua tesi.

entrambi gli autori, per superarle dinamicamente in una tesi originale. Come Mendelssohn, Kant esprime la convinzione per la quale l'uomo, come tutte le altre creature, debba pervenire al completo sviluppo delle sue predisposizioni; al pari di Abbt, però, constata come il dispiegarsi delle stesse, nel singolo, avvenga solo frammentariamente. Tale posizione viene estremizzata da Kant, nel momento in cui dichiara l'individuo incapace non solo accidentalmente, ma in linea *di principio*, di raggiungere il completo sviluppo delle sue disposizioni. Questi due presupposti ottengono la propria originale sintesi nella ormai ben nota tesi kantiana, per cui le disposizioni dell'uomo perverrebbero al proprio completo sviluppo nella più ampia dimensione della specie. Ciò consente di salvare efficacemente tanto la comune esperienza, che fornisce evidenza intorno alle manchevolezze degli individui, tanto l'irrinunciabile tensione verso il raggiungimento di quella *Bestimmung* dell'uomo, sulla quale si sono concentrati gli sforzi speculativi di tanta parte del tardo illuminismo tedesco. Nella filosofia della storia kantiana si ravvisano gli estremi di ciò che potrebbe essere definito un moderato *ottimismo mondano*: l'umanità può sperare di realizzare progressivamente la propria *Bestimmung* all'interno della *storia* – senza dover ricorrere, per vederla compiuta, alla dimensione storica dell'immortalità individuale.⁷⁹

⁷⁹ E' interessante valutare lo scarto di tale impostazione rispetto a quella presente nello scritto precritico del 1755 *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Comparando tutt'altro che frequentemente nella letteratura dedicata alla concezione storico-antropologica di Kant, pare opportuno fornire qui un riferimento abbastanza dettagliato. Nella terza parte dell'opera, Kant si appresta a tracciare, in forma sperimentale, un paragone tra gli abitanti dei vari pianeti (basato sulla relazione che intercorre tra le proprietà della materia di questi ultimi e gli esseri che li abitano). In questo contesto si apre lo spazio per alcune considerazioni tutt'altro che nobilitanti nei confronti dei terrestri. Dopo aver riportato la battuta satirica di uno scrittore morale (Hayl), il quale avrebbe paragonato l'uomo ad un pidocchio, Kant gli riconosce l'efficacia della similitudine. L'insetto, infatti "per i suoi costumi e lo schifo che ispira può rappresentare benissimo una categoria di uomini molto numerosa. Siccome crede, nel suo cervello, che la natura non abbia fatto che lui, non pensi che a lui, tutta quella parte della creazione che non ha come obiettivo esclusivo la sua specie non gli interessa. L'uomo, anch'egli posto molto al di sotto rispetto all'essenza delle creature superiori, non è meno ridicolo di quel pidocchio quando la sua vanità lo spinge, cianciando, a definire divina la sua esistenza. La creazione, invece, comprende in sé, con lo stesso grado di necessità, tutti gli esseri a cui dà la vita la sua fecondità inesauribile." Cf. I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, cit., pp. 353–354 (139–140). Più avanti Kant prosegue: "Lo sviluppo spirituale, come quello fisico, ha le sue fasi, ma non è detto che in tutti gli esseri tali fasi si succedano fino alla formazione della personalità completa. La prima facoltà che si sviluppa in un uomo è quella che gli consente di bastare alle esigenze, cui lo sottopone la sua dipendenza dal mondo esterno. Molti uomini si arrestano a questo primo stadio di evoluzione. La facoltà di

Hinske riconosce, nelle successive riflessioni di Mendelssohn intorno a questo tema, una certa curvatura polemica nei confronti della proposta kantiana. Non solo viene espresso lo scetticismo nei confronti di una interpretazione del progresso in termini puramente costituzionali (come sarebbe stato enunciato, lo s'è visto, nell'ottava tesi presentata da Kant nella *Idee*), ma, soprattutto, vengono prese le distanze da una concezione che finisce, pericolosamente, per degradare il singolo a mero strumento del progresso della società.

Le perplessità di Mendelssohn intorno a quest'ultimo punto appaiono rilevanti, dal momento in cui, ad essere sollevata, è una questione dai risvolti alquanto perniciosi in relazione alla coerenza della riflessione kantiana nel suo complesso. L'individuo, la singola essenza autonoma, diverrebbe la vittima sacrificata sull'altare del progresso dell'umanità; ma ciò non porta a ridurlo ad un suo mero strumento?⁸⁰ L'idea per la quale le generazioni successive si servano dei reiterati tentativi e sforzi di quelle precedenti, non entra forse in collisione con il dettato pratico kantiano, ripudiante la strumentalizzazione dell'uomo? A tale spinosa questione se ne affianca un'altra: il paradosso di una natura che, provvidenzialmente, si serva proprio dei vizi degli uomini per raggiungere i propri scopi, non finisce per circoscrivere significativamente lo spazio di autonomia di quelli? Non si apre forse un'imbarazzante discrepanza tra l'asserzione

assurgere a conoscenze astratte, di dominare le passioni incoscienti mediante un libero impiego dell'intelletto appare più tardi nella vita. In qualcuno non appare mai, nella quasi totalità si affaccia debolmente a tutto vantaggio delle forze inferiori, sulle quali, invece, sempre dovrebbe dominare l'intelletto. Infatti la perfezione della natura umana dipende proprio dal saperle piegare e dominare. Se invece si considera il modo di vivere di moltissimi uomini, siamo portati a pensare che anche questa creatura, come le piante, sia stata creata per vivere ingerendo sei succhi nutritivi, crescere, riprodursi, invecchiare, morire. Inoltre, tra tutti gli esseri creati, l'uomo è quello che peggio degli altri giunge allo scopo della propria esistenza, perché spreca delle qualità eccellenti in atti che altre creature compiono meglio di lui e con maggior sicurezza servendosi di mezzi assai meno perfetti. L'uomo sarebbe l'ultima delle creature, almeno agli occhi della vera sapienza, se non fosse elevato alla speranza di una vita futura, nella quale è riservato alle forze che egli racchiude in sé un ulteriore periodo di sviluppo completo". Cf. *ivi*, pag. 356 (142–143). Il passaggio riportato testimonia della permanenza, nel pensiero kantiano, di una riflessione sull'uomo nei termini di un'indagine sullo sviluppo delle sue facoltà naturali. Si potrà tuttavia notare come, in tale contesto precritico, non sia la *storia* futura il teatro atto ad ospitarne il dispiegamento, bensì, diversamente, la vita ultraterrena.

⁸⁰ Cf. R. Brandt, *Die Leitidee der Kantischen Anthropologie und die Bestimmung des Menschen*, cit., pp. 36–37.

dell'inscalfibile autonomia del soggetto morale, sul piano etico–trascendentale, e lo sviluppo di una concezione dell'uomo, sul piano antropologico, che lo rimette – almeno apparentemente – in balia delle forze naturali della storia? L'agire consapevole degli uomini, conforme alle prescrizioni della moralità, non diviene irrilevante ai fini della realizzazione del piano della natura – che può contare, all'interno della società, sulle sue efficaci meccaniche antagonistiche?

Non sarà certo possibile, nella modesta cornice della presente ricerca, aspirare ad una soluzione esaustiva dello spinoso problema. Ciò presupporrebbe la capacità, infatti, di individuare senza sbavature i rapporti intercorrenti tra la filosofia trascendentale kantiana ed i suoi trattati di antropologia e di filosofia della storia: quanto richiederebbe uno sforzo interpretativo di ben altra levatura. Ciò che qui si è in grado di proporre, pur tenendo ferma l'irriducibile complessità della questione, sono solo delle riflessioni a carattere generale, che possono fungere da possibili spunti risolutivi.

Qualsiasi considerazione intorno a questo ordine di interrogativi non potrà prescindere da un indiscusso punto fermo: il profilarsi dell'antropologia pragmatica come una *dottrina del carattere*. Non ci si stancherà di ripetere come l'indagine antropologica di Kant – di cui la filosofia della storia risulta un'imprescindibile parte costitutiva – sia volta ad indicare, anzitutto, che cosa l'uomo *possa e debba* fare di sé. Ciò che la natura *fa* di lui rappresenta solo una delle tre componenti che lo forgiavano. Per quanto l'operare della natura (sia questo puramente meccanico, o piuttosto ordinato finalisticamente) circoscriva l'agire dell'uomo, in quanto creatura sensibile, ed in parte lo determini, quello lascerà infine pur sempre un nucleo inscalfito: quello della possibilità di agire “in base a certi principi pratici”, prescrittigli “in modo inalterabile” dalla “sua propria ragione”, ovvero di procurarsi un carattere come *modo di pensare*.⁸¹ Proprio nell'alveo di tale possibilità – la cui attuazione si profila, a dire il vero, come un dovere – viene salvaguardata

⁸¹ Cf. AP, pag. 292 (184).

l'autonomia individuale. La natura non può in alcun modo sostituirsi al soggetto, che sceglie di subordinare il proprio agire alla rettitudine dell'intenzione. Quella, tuttavia, è in grado di indirizzare le forze della storia, anche spregiudicatamente, verso il consolidamento di un assetto politico che favorisca il processo di moralizzazione stesso. La costituzione repubblicana, come s'è visto, mette il cittadino nelle condizioni di superare efficacemente la rozzezza della natura e di attuare non solo nell'agire individuale, ma anche in quello più ampiamente politico, la propria autonomia – senza scalfire quella degli altri concittadini. Rimane ascrivibile unicamente alla responsabilità morale del singolo soggetto, tuttavia, la scelta di conformare la propria azione in base a principi pratici a priori.

Il fine della storia, in base al quale la natura coordina i propri processi, non è affatto trascrivibile in caratteri empirici, ma deve essere considerato alla stregua di una *idea* della ragione. E' proprio in essa che può forse sciogliersi l'altrimenti irriducibile tensione fra trazione naturale e aspirazione alla libertà. Se, infatti, i processi della *Kultivierung* e della *Zivilisierung* rientrano nei domini della natura, il raggiungimento dell'effettivo stato di diritto, e della *Moralisierung* che ad esso consegue, dischiudono la dimensione dell'autentica libertà. Detto in una formula concisa: l'autentico scopo della natura, verso la quale il processo storico tende, si traduce, in ultima analisi, nella possibilità di autodeterminarsi – ovvero quanto già prescritto a priori dalla riflessione morale. La riflessione teleologica sulla storia, condotta da Kant, fornisce un punto di vista in grado di rileggervi i fenomeni alla luce di un'idea incondizionatamente pratica.

In questo senso, ben lungi dal rivestire una carica antagonistica rispetto alla filosofia morale, la filosofia della storia kantiana dona al suo lettore la certezza, sufficiente per la prassi, che il proprio agire, qualora si muova nei limiti prescritti dalla prima, non sia affatto in controtendenza rispetto all'effettivo progresso.

La possibilità di un passaggio dal regno della natura a quello della moralità svolge un ruolo decisivo all'interno del sistema kantiano nel suo complesso.

Ammettere la possibilità per cui, almeno in linea di principio, le leggi naturali permettano la realizzazione di quanto prescritto categoricamente dalla ragion pratica, rappresenta un'esigenza indifferibile per Kant. La sua filosofia della storia è in grado di fornire, in questo senso, un primo "anello di congiunzione tra il sensibile ed il soprasensibile".⁸²

Se è dunque nella riflessione sulla *Bestimmung* dell'uomo – *in primis* sulla sua realizzabilità, determinata dal positivo convergere del procedere teleologico della natura e della libera azione dell'uomo su di sé – che è possibile individuare il fulcro tematico dell'*Anthropologie*, sarà ora interessante procedere a considerare, sotto questo profilo, l'itinerario critico. Quest'ultimo, infatti, si presta ad essere ripercorso alla luce di un motivo direttamente connesso a quella: il dispiegarsi del concetto di libertà trascendentale ed il suo rapportarsi al meccanicismo strutturante il regno fenomenico. Come si declina, sul piano trascendentale, la loro interazione? Solo qualora essa si configuri positivamente sarà possibile garantire *realizzabilità* a quel *libero* dettato razionale in cui si compendia la *Bestimmung* pratica assegnata all'uomo. Ciò a cui il progetto trascendentale kantiano deve assicurare fondamento, in ultima analisi, non è soltanto la *realtà* della libertà (che nell'*Anthropologie* viene assunta, in qualche modo, a presupposto), ma anche la possibilità, per lo scopo indicato dalle sue leggi, di trovare *compimento* all'interno della cornice fenomenica strutturata deterministicamente. E' intorno a questo delicato plesso problematico che prenderà forma il seguente capitolo.

⁸² Cf. M. Frank, V. Zanetti, *Kommentar*, cit., pp. 1094–1095. La rispondenza della filosofia della storia alle più intime esigenze strutturanti il pensiero kantiano è evidenziata da L. Goldmann nel proprio convincente saggio *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Campus, Frankfurt/Main; New York; Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme; Paris: 1989. Essa, prendendo le mosse dallo stesso interrogativo che investe la religione (*che cosa posso sperare?*), si coniugherebbe come il tentativo e la speranza di trovare l'*incondizionato* nello sviluppo temporale della comunità umana (*ivi*, pag. 215).

Capitolo 4.

La prospettiva trascendentale: il problema della mediazione tra natura e libertà

4.0 Introduzione

“Il concetto di libertà costituisce la chiave di volta di tutto l’edificio di un sistema della ragion pura, compresa la speculativa”: così recita una delle prime battute della *Kritik der praktischen Vernunft*, pubblicata da Kant nel 1788.¹ In tale affermazione si può ritenere esemplarmente condensata la cifra dell’apparato critico kantiano, il cui sforzo speculativo è teso proprio a riconoscere una realtà oggettiva all’idea della *libertà pratico-trascendentale*.² Sotto questo profilo, il lettore di Kant potrà individuare nelle Critiche il delinarsi di un percorso ben preciso, scandito in tre tappe distinte: l’attestazione della *pensabilità* teoretica della libertà (ovvero la sua non contraddittorietà all’interno dell’assetto dualistico messo a punto dalla prima Critica); l’assicurazione di una sua oggettiva *realtà* (sia pur solo da un *punto di vista pratico*); infine, il ragionamento intorno alla possibile

¹ Cf. *KpV*, pag. 4 (136).

² E’ lo stesso Hegel, in formule divenute ormai celebri, a dichiararlo: “[...] quel che c’è di vero nella filosofia kantiana è il riconoscimento della libertà”. A Kant va ascritto il merito di “aver fissato il principio che la libertà è il cardine estremo, su cui l’uomo si gira, l’ultima cima, che non subisce alcuna imposizione, sicché l’uomo non riconosce alcuna autorità, né si ritiene obbligato da nulla in cui non sia rispettata la sua libertà”. Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Sämtliche Werke*, XIX.3, hrsg. von H. Glockner, mit einem Vorwort von K. L. Michelet, Frommann, Stuttgart: 1928, trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, III.2, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze: 1944; pp. 552 (285) e 591 (321).

Ad evidenziare la centralità del concetto di libertà nella filosofia kantiana è anche l’autorevole interpretazione di D. Heinrich (*Zu Kants Begriff der Philosophie*, in *Kritik und Metaphysik Studien – Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, cit., 40-59). Sarebbe la libertà il concetto in grado di illuminare l’interna struttura della ragione: per questo, nel procedere della filosofia kantiana, possono fondersi i concetti metodologici della conoscenza con quelli dell’esperienza morale (*ivi*, pag. 58). La via del pensiero consisterebbe in un progresso verso di lei, a partire da lei e in lei (*ivi*, pag. 59).

realizzabilità di quanto prescritto dalla stessa, all'interno della cornice fenomenica della storia. Dietro a questo itinerario non sarà difficile leggere in controluce una pressante esigenza: quella di dare una risposta, in sede critica, al problema della *Bestimmung* morale dell'uomo.

La riflessione sulla *libertà*, così scandita, non potrà prescindere da ciò che, tradizionalmente, ne costituisce la controparte negativa: la considerazione delle necessarie leggi della *natura*. Nella *Kritik der reinen Vernunft*, Kant valuta la *possibilità* della *coesistenza* tra la causalità meccanicistica costitutiva dell'ordine fenomenico (*Kausalität nach Naturgesetzen*) e quella, ad essa del tutto contrapposta, della causalità mediante libertà (*Kausalität durch Freiheit*). Nella *Kritik der praktischen Vernunft*, se la libertà trova certo la propria positiva e compiuta definizione nell'*autonomia*, è pur vero che è anzitutto nell'indipendenza dalle inclinazioni *naturali* che, tuttavia, la sua prima determinazione negativa si compendia. Nella *Kritik der Urteilskraft*, infine, ad essere messo a tema è proprio il problema del “passaggio” tra i due regni dei concetti della natura e della libertà. La sua risoluzione è resa tanto più urgente dall'asimmetria del rapporto in questione: alla libertà, cioè, dev'essere assicurata – in base ad un'ineliminabile esigenza di ordine pratico – la possibilità di influire positivamente sul mondo fenomenico.

Quanto ci si propone nel presente capitolo è proprio di ricostruire – almeno nelle sue linee essenziali – l'itinerario kantiano appena schizzato. Richiamata per sommi capi l'argomentazione condotta nella cornice delle prime due Critiche, sarà poi opportuno soffermarsi più diffusamente sulla terza: è in quest'ultima, infatti, che viene consapevolmente affrontato il delicato problema di una possibile mediazione tra il modo di pensare (*Denkungsart*) secondo i principi costitutivi della realtà fenomenica e quello secondo la libertà, ovvero l'unico principio della realtà noumenica. Non è solo sul piano epistemologico–conoscitivo, ma anche e soprattutto su quello *pratico*, che dovrà poi misurarsi la rilevanza della proposta risolutiva approntata da Kant. La terza Critica, nella seconda delle sue parti, concederà per altro uno spazio considerevole a quelle stesse tematiche già

affrontate in sede di filosofia della storia (le quali, sulla base dell'analisi condotta nel precedente capitolo, dovrebbero essere state ormai sufficientemente comprese): sarà interessante notare come, in qualche misura, la riflessione critico–trascendentale e storico–antropologica convergano nei loro risultati, attestando l'attuabilità di quella *Bestimmung* morale in cui l'uomo – e la natura stessa – possono trovare la propria compiuta realizzazione.

Nell'ambito di questa ricerca, dunque, non si vuole affatto avanzare la pretesa di fornire una trattazione esaustiva del concetto di libertà, così come esso si declina nell'intero *corpus* kantiano: ciò richiederebbe ben altri sforzi.³ Come annunciato, l'analisi resterà circoscritta, in questa sede, esclusivamente alle tre Critiche e sarà sottesa ad una prospettiva ben precisa: le aspettative di realizzabilità dello scopo della libertà – razionalmente determinato – nel regno della natura. Conformemente alla scelta di tale impostazione, sarà sulla terza Critica che si dirigeranno gli sforzi interpretativi più consistenti. L'argomentazione kantiana – così come essa si sviluppa, rispettivamente, nel seno della *Kritik der reinen Vernunft* (nell'alveo della Dialettica trascendentale) e della *Kritik der praktischen Vernunft* (nell'ambito della dottrina del “fatto della ragione” prima e del “sommo bene” poi) – sarà invece riepilogata nelle sue sole linee essenziali, così da fornire, quanto meno, la cornice teorica entro la quale si innesta la problematica in questione.

³ Il lettore che volesse approfondire la trattazione kantiana del tema della libertà, includendo quella sviluppata negli scritti precritici, può servirsi della dettagliata ricostruzione di D. Schönecker, *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit – eine Entwicklungsgeschichtliche Studie*, Walter de Gruyter, Berlin: 2005, che contiene anche un ampio riferimento alle *Metaphysik–Vorlesungen*.

4.1 *La Kritik der reinen Vernunft: la pensabilità logica della libertà*

E' nella *Kritik der reinen Vernunft* – più precisamente, all'interno della terza antinomia della ragion pura – che Kant introduce il concetto di *libertà in senso trascendentale*.⁴ E' proprio da questo concetto che occorrerà prendere le mosse, per poter intraprendere l'itinerario filosofico schizzato cursoriamente in sede introduttiva.⁵

Com'è noto, è nel seno della cosmologia razionale (la scienza avente per oggetto “il complesso di tutti i fenomeni”, sottoposta ad una serrata critica nella Dialettica trascendentale) che la ragione finisce per imbattersi nelle cosiddette “antinomie”. Esse confluiscono nell'*antitetica*, ovvero il “contrapporsi di conoscenze apparentemente dogmatiche (*thesin cum antithesi*), allorché non si conferisce né all'una né all'altra un diritto privilegiato all'assenso”.⁶ Kant individua, articolandole secondo i “titoli” delle categorie, quattro antinomie cosmologiche – ognuna delle quali si compone di una tesi e di una antitesi. Una trattazione esauriente di ciascuna antinomia porterebbe a superare di gran lunga i limiti imposti alla presente ricerca: sarà dunque opportuno concentrarsi

⁴ La Dialettica trascendentale non è l'unico sito, all'interno della prima Critica, ove Kant si confronta con il problema della libertà. Anche nella Dottrina del metodo, e precisamente nel Canone della ragion pura, Kant si riferisce a quest'ultima: in tale contesto, tuttavia, ad essere messa a tema non è la libertà in senso genuinamente trascendentale, bensì quella, da essa rigorosamente separata, di libertà meramente pratica. F. Chiereghin in *Il problema della libertà in Kant*, Verifiche, Trento: 1991 vi riconosce la libertà del libero arbitrio (*Willkür*) umano – il *liberum arbitrium sensitivum* – che è nettamente distinta dalla volontà di una creatura razionale in generale (v. *ivi*, pp. 66–67). Chi volesse condurre un approfondimento intorno alle tematiche trattate all'interno del Canone – così come sugli spinosi problemi interpretativi ad esse sottese – può servirsi del contributo di Chiereghin appena citato o dell'altrettanto valido testo di D. Schönecker, *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit – eine Entwicklungsgeschichtliche Studie*, cit.

⁵ Come Kant, in ambito morale, appaia argomentare nella cornice già messa a punto dalla prima Critica, viene puntualizzato da G. Sala, *Kritik der praktischen Vernunft – ein Kommentar*, wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt: 2004, pag. 94.

⁶ Cf. *KrV*, B 448 (362).

esclusivamente su quella avente diretta rilevanza con la problematica qui affrontata, ovvero la terza. E' infatti in essa – avente per oggetto “la totalità assoluta del sorgere di un fenomeno in generale”– ad irrompere la scottante questione del rapporto causalità–libertà.⁷ Nella terza antinomia si fronteggiano due differenti ordini di causalità: quella secondo le leggi naturali (*Kausalität nach Naturgesetzen*) e quella mediante libertà (*Kausalität durch Freiheit*). Se fosse solo la prima ad essere esclusivamente valida, come l'antitesi sostiene, allora tutto ciò che accade dovrebbe presupporre uno stato precedente, “a cui fa seguito infallibilmente secondo una regola”.⁸ Se invece si ammettesse la causalità mediante libertà – come enunciato nella tesi – allora un evento può accadere “senza che la causa produttrice sia ulteriormente determinata, secondo leggi necessarie, da un'altra causa più remota”.⁹ La libertà trascendentale viene definita, corrispondentemente, come la facoltà di “dare inizio da sé a una serie di fenomeni, svolgentesi in base a leggi di natura”.¹⁰ Kant segnala senza ulteriori esitazioni la rilevanza morale di una ricerca intorno alla *libertà trascendentale* – la quale, sia ben chiaro, si distingue rigorosamente dalla sua accezione meramente psicologica. Non è superfluo riportare qui di seguito l'intero passaggio:

l'idea trascendentale della libertà è tutt'altro che tale da risolvere in sé il contenuto del concetto psicologico di questo nome, che è in gran misura empirico; esso non fa che designare il contenuto della spontaneità assoluta dell'azione, preso come il fondamento autentico dell'imputabilità dell'azione, e viene così a costituire la vera e propria pietra dello scandalo della filosofia per le insormontabili difficoltà in cui questa viene a trovarsi nell'ammettere una tal sorta di causalità incondizionata. Ciò che, a proposito della libertà del volere, ha da tempo immemorabile creato tanto imbarazzo alla ragione speculativa, non è dunque che alcunché di trascendentale e concerne semplicemente

⁷ Cf. *KrV*, B 443 (358); trad. leggermente modificata.

⁸ Cf. *KrV*, B 474/A 446 (382).

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Kant si esprime in termini simili in *ivi*, B 473/A 445 (383): la “libertà in senso trascendentale” è “una facoltà di dare un inizio assoluto a uno stato, e quindi a una serie di conseguenze da esso derivanti”.

l'ammissione o meno di una facoltà che dia a se stessa inizio ad una serie di cose o stati successivi.¹¹

Alla questione, preliminarmente descritta in termini teoretici, va dunque attribuita, in seconda istanza, una rilevanza squisitamente pratica: solo qualora sia lecito ammettere la libertà in senso trascendentale, allora l'uomo potrà ritenersi responsabile delle proprie azioni – e conferire loro un valore morale. Lo spinoso problema della libertà del volere, nella concezione kantiana, non può affatto trovare la propria risoluzione su un piano ingenuamente psicologico (cioè meramente empirico), bensì solo ad un livello compiutamente trascendentale.¹² Lo sforzo filosofico di Kant, in questa sede, dev'essere dunque identificato con la riflessione trascendentale intorno all'ammissibilità di una particolare facoltà: quella di iniziare da sé una catena causale. Sia ben chiaro: il problema non consiste nel portare alla luce *in che modo* una tale facoltà sia possibile, bensì, ben di più, nello stabilire *se* una tale facoltà possa sussistere o meno.¹³

Una precisa definizione della „libertà pratica“ viene fornita da Kant solo ad un livello ormai avanzato dell'argomentazione:¹⁴ essa viene caratterizzata come „l'indipendenza dell'arbitrio dalla costrizione da parte degli stimoli della sensibilità“. ¹⁵ Si può facilmente riconoscere come essa, in questi termini, rimanga ancorata ad un livello definitorio negativo: sarà solo grazie allo sviluppo del concetto di autonomia – e dunque nell'ambito della riflessione pratica, ospitata anzitutto dalla *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* – che il concetto di libertà

¹¹ *Ivi*, B 476/A 448 (384).

¹² Che la questione non sia fisiologica, bensì trascendentale, viene sottolineato da Kant anche in B 563/A535 (442): “qui accade [...] che il problema non sia propriamente fisiologico, ma trascendentale. E' vero che il problema della possibilità della libertà travaglia la psicologia, ma poiché riposa su argomenti dialettici della ragione semplicemente pura, il problema stesso e la sua soluzione concernono esclusivamente la filosofia trascendentale.”

¹³ La specifica impostazione della questione è rimasta invariata nella successiva *Kritik der praktischen Vernunft*: *in che modo* sia possibile una volontà libera, resta nella concezione kantiana un problema irrisolvibile. Cf. *KpV*, pag. 128 (214); 241 (282).

¹⁴ Cf. *KrV*, B 560/A 532 (440) e seguenti.

¹⁵ Cf. *KrV*, B 562 / A 534.

potrà evincere il proprio significato genuinamente positivo. Nel contesto della prima Critica, la libertà pratica si caratterizza prevalentemente come una “libertà da” (*Freiheit von*) – detto in altri termini, come una liberazione da quella catena di azioni e reazioni che determina infallibilmente, invece, le azioni dell’arbitrio animale (*arbitrium brutum*). L’arbitrio umano può essere definito, in contrapposizione a quest’ultimo, *sensitivum* ed allo stesso tempo *liberum*. Infatti:

la sensibilità non rende necessaria la sua azione, perché c’è nell’uomo una facoltà di autodeterminazione (*Selbstbestimmung*), indipendente dalla costrizione degli impulsi sensibili.¹⁶

Sarebbe inopportuno, tuttavia, accordare un peso eccessivo alla distinzione tra le due accezioni – negativa e positiva – del concetto di libertà: l’esplicito riferimento alla *Selbstbestimmung*, contenuto nella dichiarazione appena riportata, funge in questo senso da significativo indicatore. Come messo in luce da Schönecker, infatti, sono entrambi i momenti a costituire insieme il concetto di libertà pratica.¹⁷

E’ la libertà trascendentale a costituire la condizione di possibilità della libertà pratica: ripudiare la prima significherebbe, infatti, “distruggere ogni realtà pratica”.¹⁸ Detto in altri termini: ammessa la *possibilità logica* (ovvero la *pensabilità*) della libertà trascendentale, è allo stesso tempo garantita quella della libertà pratica. E’ questo l’obiettivo che Kant persegue con la risoluzione della terza antinomia.

E’ grazie all’intuizione fondamentale dell’idealismo trascendentale – per cui è possibile *pensare* l’incondizionato, ma non *conoscerlo* – che Kant riesce a

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ D. Schönecker und A. Wood, *I. Kant “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”. Ein einführender Kommentar*, Schöningh, Paderborn: 2002, pag. 180.

¹⁸ *KrV*, B 562 / A 534 (441).

condurre a termine l'obiettivo appena definito. La ragione teoretica non possiede affatto gli strumenti per *conoscere* (*erkennen*) in senso proprio la libertà, garantendone così la *realtà*; allo stesso tempo, tuttavia, non è possibile nemmeno fornire un argomento in direzione contraria, teso a stabilirne in modo inconfutabile l'intrinseca contraddittorietà.¹⁹ Il conflitto fra tesi ed antitesi si dimostra, in ultima analisi, apparente, cioè eliminabile tenendo presente la diversità degli oggetti cui esse si riferiscono: la tesi al mondo delle cose in se stesse, l'antitesi al mondo dei fenomeni.²⁰ Il meccanicismo delle cause naturali, infatti, costitutivo dell'esperienza possibile, è rigorosamente limitato a quest'ultima: al di fuori di essa, nel mondo del puro intelligibile, il concetto filosofico di libertà può trovare la propria legittimità.²¹ La strategia kantiana, nel seno della prima Critica, non può che essere *difensiva*, non disponendo ancora di quell'accesso diretto alla libertà, che unicamente la legge morale incondizionata sarà in grado di garantire: in sede teoretica è possibile solo accertarne la *pensabilità* – delegittimando, allo stesso tempo, qualsiasi argomento teso a confutarla.²² In questo modo, la sfera della moralità risulta essere invulnerabile agli attacchi – teoreticamente infondati – del più agguerrito determinismo.

¹⁹ Si veda a tal proposito la Prefazione alla seconda edizione della prima Critica: *KrV*, B XXVII (50) e seguenti.

²⁰ Cf. A. Guerra, *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma-Bari: 2002¹⁴, pag. 76.

²¹ Cf. O. Höffe, *Immanuel Kant*, C. H. Beck, München: 2000⁵, trad. it. a cura di S. Carboncini e P. Rubini, Mulino, Bologna: 2002², pag. 128.

²² Nella critica delle facoltà conoscitive, M. Thom vi scorge una finalità squisitamente pratica: la fondazione della possibilità della libertà nell'uso pratico della ragione – e, con essa, della facoltà di compiere decisioni di valore morale. La vera conquista della prima Critica, cioè, non sarebbe altro che l'idea trascendentale della libertà. Cf. M. Thom, *Zum Freiheitsproblem bei Kant*, in M. Buhr (hrsg. von), *Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution: Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants*, Akademie Verlag, Berlin: 1976, pp. 109–121. Sono peraltro eloquenti, in questo senso, alcune *Reflexionen zur Metaphysik*; si legga, a titolo esemplificativo, la numero 4970 (che richiama da vicino un tema emerso nell'ambito dell'*Architettonica della ragion pura*): “il filosofo non è un misologo, bensì un legislatore della ragione umana. E le leggi più nobili sono quelle che limitano le pretese della ragione al fine dell'umanità” (cf. I. Kant, *Handschriftlicher Nachlass – Metaphysik*, hrsg. von E. Adickes, in *KGS*, XVIII, pag. 44). Si riporta l'originale tedesco: “der Philosoph ist kein Misologe, aber ein Gesetzkundiger der menschlichen Vernunft. Und die vornehmsten Gesetze sind die, welche die Anmaßungen der Vernunft auf den Zweck der Menschheit einschränken.”

Grazie all'introduzione dell'idealismo trascendentale, dunque, Kant è in grado di garantire pari legittimità tanto alle leggi universali della necessità naturale, quanto alla causalità secondo libertà. Se quest'ultima non può affatto costituire il principio esplicativo degli accadimenti empirici – e dunque l'agire dell'uomo, così come si rivela all'esperienza, si presenta anzitutto come potenzialmente eteronomo – essa può nondimeno fare ingresso nel mondo intelligibile. Se, in ambito fenomenico, ad essere privilegiato è il filo conduttore della catena naturale delle cause, al di fuori dell'esperienza possibile è invece il concetto filosofico della libertà ad emergere.

In conclusione: la ragione, nel suo uso teoretico, non è in grado di garantire *realtà* alla libertà. La risoluzione della terza antinomia consente, più modestamente, di dimostrare come essa, in qualità di idea trascendentale (afferente ad una realtà noumenica) non entra in collisione con il principio di causalità meccanica (operante invece nel mondo naturale fenomenico). L'ambizioso obiettivo, verso il quale Kant, in veste di filosofo morale, dovrà dirigere i propri sforzi, consisterà proprio nel procurare alla libertà una *realtà oggettiva*.

4.2 *La Kritik der praktischen Vernunft: la realtà oggettiva della libertà*

Prima di entrare nel vivo dell'argomentazione kantiana, così come essa prende forma nelle opere di carattere morale, si rende necessaria una precisazione terminologica. Se nell'antinomia cosmologica viene introdotta una distinzione tra la libertà trascendentale e quella pratica (su di essa fondata), nella *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* e nella *Kritik der praktischen Vernunft*, invece, l'argomentazione si concentra generalmente su una „libertà“ non ulteriormente specificata – e che sarà conveniente designare, accogliendo la proposta

terminologica di Schönecker, „libertà pratico–trascendentale“.²³ Che tale libertà debba essere compresa in quell’accezione assoluta, già discussa nella prima Critica, risulta chiaro sin dalla Prefazione alla *KpV*: una rigorosa distinzione tra libertà pratica e trascendentale si rivelerebbe artificiosa, dal momento in cui la prima, nel suo significato autentico, può essere giustificata solo sul piano trascendentale. Se la libertà trascendentale dovesse venire bandita, quella pratica finirebbe per coincidere con una proprietà meramente psicologica: operazione che basterebbe, all’interno della concezione messa a punto da Kant, a delegittimarla come tale.²⁴

Scopo del presente paragrafo sarà richiamare, nelle sue linee essenziali, l’argomentazione messa a punto nella seconda Critica – tesa a procurare alla libertà pratico–trascendentale quella realtà oggettiva che, in sede teoretica, non poteva che rimanere indecisa. Essa è scandita in due tempi: l’attestazione della reciprocità tra la (coscienza della) legge morale e la libertà (posizione nota alla *Kant–Forschung* sotto la formula, coniata da Allison, di *reciprocity thesis*) e l’effettivo accesso all’incondizionatamente pratico per mezzo della prima (ovverosia la discussa *Faktumlehre*).²⁵ In quest’ultima mossa si misura l’originalità dell’impostazione della *Kritik der praktischen Vernunft*: ritenendo impraticabile una via troppo rigidamente *deduttiva* (percorso già intrapreso nella precedente *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*), Kant sceglie qui di appellarsi all’unico “fatto” (*Faktum*) della ragione, in grado di restituire la purezza dell’esperienza morale e di dischiudere con immediatezza l’autentica dimensione della libertà.²⁶

²³ V. D. Schönecker, *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit – eine entwicklungsgeschichtliche Studie*, cit., pag. 68. Nella *KpV* la libertà viene occasionalmente caratterizzata come “trascendentale” o “pratica”: nel contesto dell’opera, ad ogni modo, l’ambito semantico denotato risulta pressoché interscambiabile. Cf. *KpV*, pag. 4 (135); 30 (149); 168 (237).

²⁴ Sulla libertà nel suo significato trascendentale (in contrapposizione ad una concezione empiristica, tesa a considerarla alla stregua di una mera proprietà psicologica), si legga: *ivi*, pp. 168– 175 (237–241).

²⁵ La *reciprocity thesis*, in cui va identificato il punto d’avvio della riflessione morale kantiana (presente, pressoché senza varianti, tanto nella *Grundlegung*, quanto nella seconda Critica), viene illustrata efficacemente da H. E. Allison in *Kant’s theory of freedom*, cit. e *Morality and Freedom*, in P. Guyer (edited by), *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Lanham: 1998, pp. 273–301. Sulla *Faktumlehre* cf. nota seguente.

²⁶ In relazione a tale cambiamento, di proporzioni indubbiamente significative, Ameriks ha coniato la formula – che occorre ormai di frequente all’interno della *Kant–Forschung* – di *great reversal*.

4.2.1 Il primo passo dell'argomentazione kantiana: la reciprocity thesis

La *reciprocity thesis* viene illustrata da Kant nel *Problema II* e nello *Scolio* seguente.²⁷ Nel precedente *Problema I* Kant ha caratterizzato quel volere, per il quale la sola forma legislativa della massima funge da legge, come un volere “libero”.²⁸ Poiché la mera forma della legge può essere rappresentata esclusivamente dalla ragione, la prima non potrà in alcun modo essere annoverata

Dietro a tale svolta, lo studioso riconosce una concessione di Kant al dogmatismo: mentre alla *Grundlegung* sarebbe imputata un'eccessiva pretesa dimostrativa, la *Kritik der praktischen Vernunft* difetterebbe invece di forza argomentativa, tale da renderla vulnerabile agli attacchi dello scetticismo. Gli studi di Ameriks (fra cui vanno ricordati *Kant's theory of mind*, Clarendon Press, Oxford: 1982; *Kant and the fate of autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge: 2000; “*Pure Reason of Itself Alone Suffices to Determine the Will*”, in O. Höffe (hrsg. von), *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag GmbH, Berlin: 2002, pp. 99–114) hanno influenzato le interpretazioni di una parte non certo trascurabile della critica. Si citino a titolo esemplificativo H. Allison, *Justification and Freedom in the Critique of Practical Reason*, in E. Förster (edited by), *Kant's transcendental deductions*, Stanford University Press, Stanford: 1989, pp. 114–130; P. Guyer, *Introduction* in P. Guyer (edited by), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge: 1992, pp. 1–25, J. Rawls, *Themes in Kant's Moral Philosophy* in E. Förster (edited by), *Kant's transcendental deductions*, cit., pp. 81–113, e J. Rawls, *Lectures on the history of moral philosophy*, Harvard University Press, Cambridge: 2000. Lo stesso presupposto di partenza – per cui alla *Faktumlehre* andrebbe ascrivito il compito di fornire la *fondazione* della morale – non è esente da contestazioni all'interno della critica: cf. O. O' Neill, *Autonomy and the Fact of Reason in the Kritik der praktischen Vernunft (§§7–8, 30–41)*, in O. Höffe (hrsg. von), *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., pp. 81–97.

L'approfondimento di tale spinosa questione – che richiederebbe non solo un'attenta ricostruzione dell'argomentazione sviluppata all'interno della *Kritik der praktischen Vernunft*, ma anche un puntuale confronto con quella condotta nella *Grundlegung* – porterebbe, tuttavia, ben lontano dagli obiettivi che si propone la presente ricerca.

²⁷ Cf. *KpV*, pp. 52–54 (165–167). Il presente paragrafo fornirà solo una concisa esposizione dell'argomento kantiano, senza addentrarsi nelle numerose difficoltà interpretative che emergono ad una analisi più approfondita. Quella sicuramente più scottante va ravvisata nel rapporto tra la libertà pratico-trascendentale e la responsabilità morale: se libertà e legge morale rimandano reciprocamente l'una all'altra, come può una volontà libera volere qualcosa di immorale (ovvero contrario alla libertà stessa)? Espresso diversamente: se un'azione immorale si risolve in un'azione non libera, come si può parlare sensatamente di colpa? Gli interpreti hanno affrontato la complessa questione su vari livelli. A titolo esemplificativo si legga D. Schönecker e A. W. Wood, *I. Kant “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”. Ein einführender Kommentar*, cit., D. Schönecker, *How is a categorical imperative possible? Kant's deduction of the categorical imperative (GMS, III, 4)* in C. Horn, D. Schönecker (edited by), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Walter de Gruyter, Berlin: 2006, pp. 301–324; K. Steigleder, *The Analytic Relationship of Freedom and Morality (GMS III, 1)*, in C. Horn, D. Schönecker (edited by), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, cit., pp. 225–246; H. E. Allison, *Morality and freedom: Kant's reciprocity thesis*, cit.

²⁸ *Ivi*, pp. 51–52 (165).

fra i fenomeni, che possono essere percepiti come oggetti dei sensi.²⁹ Ciò significa che „la rappresentazione di tale forma come motivo determinante della volontà differisce da tutti i motivi che determinano gli eventi naturali in base alla legge di causalità”.³⁰ L'indipendenza del volere dalla legge naturale, cui sono sottoposti tutti gli accadimenti empirici, viene identificata con la libertà trascendentale: da ciò deriva che “una volontà a cui soltanto la semplice forma legislativa della massima può servire di legge, è una volontà libera”.³¹ Ora il problema è rovesciato: dal presupposto che una volontà sia libera, dev'essere individuata la legge, che „sola è idonea a determinarla necessariamente“. L'argomento proposto da Kant non si differenzia essenzialmente da quello già introdotto nella *Grundlegung* e può essere riepilogato come segue:

- 1) La materia della legge pratica dev'essere data empiricamente.
- 2) La volontà libera come tale dev'essere indipendente dalle condizioni empiriche, ma allo stesso tempo essere determinabile, ovvero trovare il proprio fondamento di determinazione nella legge.
- 3) Oltre la materia la legge non contiene null'altro se non la forma legislativa.
- 4) La sola forma legislativa costituisce il motivo di determinazione della volontà libera.

Gli argomenti appena presentati consentono a Kant di derivare, nel successivo *Scolio*, la cosiddetta *reciprocity thesis*:

La libertà e la legge pratica incondizionata risultano dunque reciprocamente connesse.³²

²⁹ Sala (*Kritik der praktischen Vernunft – ein Kommentar*, cit., pag. 95) vi ravvisa un riferimento a *KrV*, B 4 (75).

³⁰ Cf. *KpV*, pag. 51 (165).

³¹ *Ivi*, pag. 52 (165).

³² *Ivi*, pag. 52 (166).

4.2.2 *Il secondo passo dell'argomentazione kantiana: il Faktum della ragione*

Stabilita la reciprocità fra la legge morale e la libertà, un problema rimane irrisolto: da dove prende avvio la nostra conoscenza dell'incondizionatamente pratico, dalla libertà o dalla legge pratica? Kant fornisce una concisa risposta già nella Prefazione all'opera:

la libertà è anche l'unica fra tutte le idee della ragione speculativa di cui conosciamo a priori la possibilità, senza però percepirla, perchè essa è la condizione della legge morale di cui abbiamo conoscenza.³³

Se la libertà costituisce la condizione ontologica della legge morale, la legge morale costituisce invece la condizione sotto la quale, unica, possiamo acquistare consapevolezza della libertà. In una nota alquanto significativa, Kant opera una distinzione tra due differenti significati di *ratio*: la libertà è la *ratio essendi* della legge morale, mentre la legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà. Kant puntualizza:

infatti se la legge morale non fosse in primo luogo pensata chiaramente nella nostra ragione, non ci considereremmo mai autorizzati ad ammettere qualcosa come la libertà (anche se essa non importa contraddizione). Ma se non ci fosse la libertà di sorta, non sarebbe assolutamente possibile trovare in noi la legge morale.³⁴

Ciò che nella Prefazione si presenta sotto forma di un'asserzione non dimostrata, nello *Scolio al Problema II* viene nuovamente introdotto e discusso in

³³ *Ivi*, pag. 5 (136).

³⁴ *Ibidem*.

modo più dettagliato. Kant si sofferma innanzitutto sulla peculiarità del concetto di libertà, che non può in alcun modo valere come *primum* della conoscenza. Egli esclude, infatti, tanto la possibilità di disporre di una coscienza *immediata* della libertà (il suo primo concetto è negativo), sia quella di derivarla dall'esperienza (la quale dà accesso unicamente al meccanismo delle leggi naturali).

Nel cuore dell'esperienza pratica, invece, la legge morale si rivela oggetto di una coscienza immediata:

è quindi la legge morale della quale diventiamo consci (appena formuliamo le massime della volontà), ciò che si offre per primo e che ci conduce direttamente al concetto della libertà, in quanto la ragione presenta quella legge come un motivo determinante che non può essere sopraffatto dalle condizioni empiriche perché del tutto indipendente da esse .³⁵

Solo la moralità, dunque, è in grado di fornire accesso al concetto della libertà – conducendo così la ragione speculativa „nel più grande imbarazzo“. Esso, infatti, non avrebbe potuto in alcun modo essere introdotto nella scienza, se la legge morale – e con essa la ragione pratica – “non ci avessero imposto questo concetto”.³⁶

Per conferire una maggiore forza icastica alla propria argomentazione, Kant si appella anche all'esperienza: per quanto essa, a livello di *fondazione* della morale, sia oggetto di una rigida esclusione, detiene tuttavia un ruolo significativo nella *conferma e illustrazione* dei suoi concetti. L'esempio che, a questa altezza del ragionamento, Kant introduce, è piuttosto noto: egli riporta il caso di una falsa testimonianza, ai danni di un uomo onesto, sotto la minaccia di una pena di morte. Qualsiasi uomo dotato di un sano intelletto – che, vale la pena ricordarlo, costituisce l'interlocutore privilegiato dell'opera – riconoscerà necessariamente che

³⁵ *Ivi*, pag. 53 (166).

³⁶ *Ivi*, pag. 54 (167).

sarebbe “possibile vincere il suo amore per la vita, per grande che esso sia”.³⁷ Che l’azione corrisponderà effettivamente alla costrizione morale, non può essere certo predetto; ciò che dev’essere senza dubbio concesso, invece, è la *facoltà* di agire in tal modo. La coscienza di *dover* fare qualcosa dischiude la *possibilità* di farla: detto in altri termini, il *dovere* discopre il *potere*, ovvero la libertà.

La controversa espressione „fatto della ragione“ (*Faktum der Vernunft*) fa la propria comparsa appena nello *Scolio* al §7.³⁸ Vale la pena riportare il passaggio nella sua interezza:

la coscienza di questa legge fondamentale può essere detta un fatto [*Factum*] della ragione perché non la si può ricavare da precedenti dati della ragione stessa, per esempio dalla coscienza della libertà (perché questa coscienza non ci è data prima), ma ci si impone da se stessa come proposizione sintetica a priori, che non è fondata su alcuna intuizione né pura né empirica; essa sarebbe invece analitica se si supponesse la libertà della volontà, la quale però, come concetto positivo, esigerebbe un’intuizione intellettuale che qui risulta del tutto inammissibile. Tuttavia se si vuol ammettere senza equivoci questa legge come data, bisogna sottolineare che essa non è empirica, ma è il fatto unico della ragion pura che si annuncia così come originariamente legislativa (*sic volo, sic jubeo*).³⁹

L’inversione di rotta, rispetto all’argomentazione condotta nella *Grundlegung*, si rende evidente nel momento in cui Kant dichiara l’impraticabilità di un processo deduttivo: quello che giunge a ricavare la legge morale dalla coscienza della libertà.⁴⁰ Per evincere quest’ultima, infatti, sarebbe necessario ammettere la possibilità di una intuizione intellettuale – possibilità che, tuttavia,

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Che cosa tale espressione designi *precisamente* costituisce, all’interno della *Kant-Forschung*, oggetto di un acceso dibattito. Beck ha individuato addirittura otto denotati differenti, riconducibili a due differenti classi – ovvero la legge morale o la coscienza della stessa. Cf. L. W. Beck, *Das Faktum der Vernunft: zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik*, in “Kant Studien”, 52,3 (1960–61), 271–282 (qui pag. 278).

³⁹ Cf. *KpV*, pag. 56 (168).

⁴⁰ Proprio in questo era consistito, in ultima analisi, lo sforzo condotto nella *Grundlegung*: la deduzione dell’imperativo categorico a partire dall’idea della libertà – prendendo l’avvio dall’incontestabilità della stessa nella facoltà di giudicare.

viene rigorosamente esclusa da Kant. Da ciò non deriva affatto la validità, a sua sostituzione, di un'intuizione empirica: ad imporsi è, al contrario, l'unico *fatto della ragione* come proposizione sintetica a priori.⁴¹ Poco dopo Kant menzionerà l'*innegabilità* di questo fatto, operando un ulteriore riferimento all'esperienza pratica comune: ogni uomo è in grado di riconoscere, nei giudizi sulla conformità alla legge delle proprie azioni, la massima della volontà pura.⁴²

La *Faktumlehre* compare nuovamente nel paragrafo recante il titolo *Della deduzione dei principi della ragion pura pratica*.⁴³ Che la ragion pura sia pratica – e come tale possa determinare da sé la volontà – viene provato attraverso un fatto, in cui essa “si dimostra in noi realmente pratica, cioè l'autonomia del principio fondamentale della moralità, per mezzo del quale essa determina la volontà all'azione“. Kant puntualizza come questo fatto sia “inscindibilmente connesso con la coscienza della libertà della volontà”, anzi faccia “tutt'uno con essa”. La legge morale, dunque,

benché non ne dia alcuna veduta, ci pone davanti a un fatto assolutamente inspiegabile mediante i dati del mondo sensibile e l'intero ambito dell'uso teoretico della nostra ragione, un fatto che annuncio un mondo dell'intelletto puro, anzi lo determina positivamente e ce ne fa conoscere qualcosa, cioè una legge.⁴⁴

⁴¹ Cf. *ivi*, pag. 81 (185–186): “inoltre la legge morale è data *in certo modo come* un fatto della ragion pura, di cui abbiamo consapevolezza a priori e di cui siamo apoditticamente certi, anche nell'ipotesi che l'esperienza non possa fornirci alcun esempio della osservanza rigorosa di questa legge” (corsivo mio). Qui la legge morale viene definita, piuttosto ambiguamente, solo come un *analogo* di un *factum*.

⁴² *Ivi*, pag. 56 (169).

⁴³ *Ivi*, pag. 72 (180) e seguenti. G. Sala ravvisa in questa sede un contrasto tra il titolo del paragrafo ed il corrispondente contenuto: in questa sezione, infatti, Kant non fornisce – in senso stretto – una dimostrazione della legge morale, ma si appella ad un mero *factum*. Per sciogliere la contraddizione, Sala opera un riferimento alle diverse fasi di composizione del testo (*Kritik der praktischen Vernunft – ein Kommentar*, cit., pag. 120). Appare più convincente la proposta di Ameriks (*Kant's theory of mind*, cit., pag. 221): ad essere dichiarato non è affatto che Kant fornirà, a tutti gli effetti, una deduzione della morale, bensì, piuttosto, che il tema affrontato sarà quello della possibilità o meno di una tale deduzione.

⁴⁴ Cf. *KpV*, pag. 74 (181).

E' in questo modo che la legge morale si rivela – come già annunciato nella Prefazione – la *ratio cognoscendi* della libertà: se l'oggettiva realtà della prima non può essere dimostrata per mezzo di alcuna deduzione (e ciononostante si impone come per se stessa valida), essa può, viceversa, costituire il principio dal quale avviare la deduzione della libertà.⁴⁵ Di quest'ultima, (ammessa almeno come possibile dalla ragione speculativa), la legge morale

dimostra non la semplice possibilità, ma la *realtà* negli esseri che riconoscono questa legge come obbligatoria per essi. In realtà la legge morale è una legge della causalità mediante la libertà e perciò della possibilità di una natura soprasensibile, allo stesso modo che la legge metafisica degli eventi nel mondo sensibile era una legge della causalità della natura sensibile; così la legge morale determina ciò che la filosofia speculativa doveva lasciare indeterminato, cioè la legge di una causalità il cui concetto in quest'ultima era soltanto negativo; solo essa, dunque, fornisce a questo concetto una realtà oggettiva.⁴⁶

In questo modo l'idea della libertà evince per la prima volta una realtà oggettiva – per quanto solo *dal punto di vista pratico*. Grazie a “questa specie di credenziale della legge morale, quando essa stessa sia eretta a principio della deduzione della libertà in quanto causalità della ragion pura”, è possibile soddisfare un bisogno della ragione teoretica – che, di quella idea, era già stata costretta ad ammettere quanto meno la pensabilità.⁴⁷

⁴⁵ Ciò rimarrebbe invariato sino all'*Opus postumum*: “libertà ed idealismo trascendentale e ragione morale/pratica. Quella viene postulata. – Il concetto del dovere precede la libertà e dimostra la realtà della libertà” (cf. I. Kant, *Opus postumum*, hrsg. von A. Buchenau und G. Lehmann, in *KGS*, XXII, pag. 52). Qui di seguito l'originale tedesco: “Freiheit und transc. Idealism und moralisch/practische Vernunft. Jene wird postuliert. – Der Pflichtbegriff geht noch vor der Freyheit vorher u. beweiset die Realität d. Freyheit”.

⁴⁶ Cf. *KpV*, pag. 82 (186).

⁴⁷ *Ivi*, pag. 83 (186).

4.2.3 *La Dialettica della ragion pura pratica: il sommo bene*

Il momento fondativo della morale kantiana, come s'è appena visto, astrae rigorosamente da qualsiasi considerazione circa il *contenuto* dell'azione. La ragione pratica, nel determinare da sé il volere, dimostra la propria indipendenza dal pensiero teoretico–intellettuale – che diviene tuttavia imprescindibile, qualora al centro della ragionamento si pongano le *conseguenze* o le prospettive di successo dell'agire razionale. Sarà in questo delicato ganglio problematico che prenderà forma lo scottante quesito – già annunciato nell'*Introduzione* al presente capitolo – relativo alla *realizzabilità* del dettato morale nel mondo fenomenico.

Tale problematica – che si situa al cuore della riflessione condotta nella terza Critica – risulta invece ancora estranea all'orizzonte maturato nella *Kritik der praktischen Vernunft*. La teoria del sommo bene, sviluppata nell'ambito della sua Dialettica, non detiene alcuna stretta rilevanza in relazione a quello che Krämling ha definito, efficacemente, il “problema della applicazione o della realizzazione della libertà” (*Anwendungs– oder Realisierungsproblem von Freiheit*).⁴⁸

L'interprete individua, nell'itinerario di pensiero kantiano, tre differenti elaborazioni della teoria del sommo bene. La prima è ospitata nella *Methodenlehre* della *Kritik der reinen Vernunft*, dove Kant traccia una possibile unificazione tra la ragione pratica e la speculativa.⁴⁹ Ad essere espressa è infatti la necessità di

⁴⁸ Cf. G. Krämling, *Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant*, Alber, Freiburg/München: 1985, pp. 54 e seguenti. Lo studio di Krämling – uno dei lavori monografici sulla terza Critica più attenti alle questioni sistematiche ivi trattate – non tralascia un ampio riferimento alle due Critiche precedenti, filtrato proprio da quelle domande che irrompono nella *Kritik der Urteilskraft*. La breve riflessione intorno alla dottrina del sommo bene, che sarà condotta in questo paragrafo, è largamente debitrice della sua analisi.

⁴⁹ Cf. *KrV*, pp. B 832/A 804, (606) e seguenti. Di tale dottrina non è possibile fornire, in questo paragrafo, nulla di più approfondito rispetto ad un cursorio rinvio. Nel *Canone della ragion pura* l'idea del sommo bene viene identificata con “un sistema di felicità congiunta con la moralità in

rappresentare il mondo come scaturente da un'idea: esso deve "essere in accordo con quell'uso della ragione, in mancanza del quale noi stessi ci reputeremmo indegni della ragione; in accordo cioè con l'uso morale, che poggia interamente sull'idea del sommo bene". Conformemente a questo, l'intera ricerca naturale viene "indirizzata verso la forma d'un sistema dei fini": dall'ideale del sommo bene, cioè, sorge una posizione teoretica, che si concretizza in una considerazione teleologica della natura. Nella *Kritik der praktischen Vernunft*, invece, la sfruttabilità teoretica dell'idea pratica è oggetto di una rigida esclusione: la *Faktumlehre* sancisce la definitiva indipendenza della ragione nel suo uso pratico. E' nella dimostrazione della fondatezza della legge morale – indipendentemente da qualsiasi considerazione relativa all'efficienza pratica – che consiste l'autentico obiettivo perseguito dalla seconda Critica. Tale sforzo determina, altresì, la specifica impostazione assegnata alla Dialettica, nel cui ambito viene discussa la dottrina del sommo bene: il suo compito non è quello di addentrarsi in questioni di interesse teleologico–naturale; ben di più, il suo obiettivo prioritario consiste nel difendere la ragion pura pratica da una presunta obiezione – tesa a confutare, tramite il rinvio all'ineludibile aspirazione umana alla felicità, l'incondizionatezza della legge morale. Tramite la dottrina del sommo bene, Kant è in grado di dimostrare come una ragione pratica, che riconosce l'ineludibilità dei bisogni umani nel mondo, è tuttavia capace di illustrare e fondare il concetto del bene in sé – indipendentemente da qualsiasi rinvio alla molteplicità dei fini soggettivi.⁵⁰ La mediazione tra

modo proporzionato". In seguito all'introduzione di quest'idea, Kant sviluppa sulla via della fede dottrinale l'ideale del sommo bene. Quest'ultimo viene definito come l'idea di una "intelligenza" in cui "il volere moralmente più perfetto, congiunto con la somma beatitudine, è la causa di ogni felicità nel mondo, in quanto questa è in diretta connessione con la moralità". Krämling fa notare come l'orizzonte problematico, entro il quale, prioritariamente, si inserisce la discussione dell'idea del sommo bene, sia qui la ricerca di un "canone della ragione" – e non il problema di un collegamento tra virtù ed aspirazione alla felicità.

⁵⁰ In apertura alla Dialettica [*KpV*, pp. 192 (253) e segg.], Kant ne rende esplicita la posta in gioco: nel sommo bene, la ragione pura pratica "cerca per il praticamente condizionato (che riposa sulle inclinazioni e sul bisogno naturale) anche l'incondizionato": non come "principio determinante della volontà" (che è già dato nella legge morale), ma come "totalità incondizionata dell'oggetto della ragion pura pratica". A costituire il sommo bene sono virtù e felicità: tra le due componenti, tuttavia, dev'essere individuato un rapporto di subordinazione. La virtù, infatti, coincide con il "bene supremo", mentre la felicità "non è buona per se stessa [...], ma suppone sempre, come sua condizione, la condotta morale conforme alla legge". Il "promuovimento del sommo bene" viene

l'inevitabile aspirazione dell'uomo alla felicità, da una parte, e la purezza della legge morale, dall'altra, viene tuttavia solo pensata nell'*idea* – senza che, ad essere messa in conto, sia la possibilità di un *passaggio* tra l'*idea* e la realtà. L'introduzione dei postulati della ragione (l'immortalità dell'anima, la libertà considerata positivamente e l'esistenza di Dio), accanto alla definitiva interpretazione del sommo bene come una condizione ultraterrena, verso la quale dirigere le proprie speranze (o la propria fede), sottrae qualsiasi significato teleologico–immanente a tale *idea*.⁵¹ Espresso in altri termini: nella *Kritik der praktischen Vernunft*, la cui dottrina si presenta come sistematicamente indipendente dalla filosofia della natura, il sommo bene non è affatto concepito come quello “scopo finale” della ragione (*Endzweck der Vernunft*), aspirante a tradursi in realtà nel mondo fenomenico: il suo *status* è, piuttosto, quello di un'*idea* pratica, a cui è dato trovare la propria compiuta realizzazione solo nel regno dei fini.⁵²

ritenuto da Kant un “oggetto necessario a priori della nostra volontà” ed, in quanto tale, “inseparabilmente congiunto con la legge morale”.

⁵¹ Il problema della “completezza necessaria” della componente principale del sommo bene, ovvero la moralità, non potendo essere “risolto del tutto se non nell'eternità”, conduce al postulato dell'immortalità: è doveroso ammettere, cioè, “una durata proporzionata alla esecuzione integrale della legge morale”. L'esistenza di Dio viene postulata, invece, in relazione alla “possibilità del secondo elemento del sommo bene, che consiste nella felicità proporzionata a questa moralità”. Occorre infatti ammettere “una causa dell'intera natura, diversa dalla natura stessa, tale da contenere il principio di questa connessione”. “Tale causa suprema deve contenere il principio dell'accordo della natura non soltanto con una legge della volontà degli esseri razionali, ma con la rappresentazione di questa legge in quanto tali esseri ne fanno il motivo determinante supremo della volontà”. Essa andrà dunque identificata con un “essere tale che, mediante l'intelletto e la volontà, è causa (perciò autore) della natura; cioè Dio”. Al termine della sua ampia riflessione, Kant conclude: “stando al corso semplicemente naturale del mondo, non bisogna né aspettare né ritenere impossibile una felicità rigorosamente proporzionata al valore morale”: “la possibilità del sommo bene può essere ammessa solo in base al presupposto di un autore morale del mondo”. Cf. *KpV*, pp. 219 (269) e seguenti.

⁵² Eloquenti le parole di Kant in chiusura al paragrafo dedicato all'immortalità dell'anima: “per quanto concerne la speranza di questa partecipazione al sommo bene, alla creatura si addice soltanto la coscienza precisa della propria intenzione, in modo da sperare, dal progresso finora realizzato da ciò che è moralmente peggio a ciò che è moralmente meglio e dal proposito fermo che essa ha così conosciuto, una continuazione ininterrotta di questo progresso fin che la sua esistenza può durare e anche al di là di questa vita e, di conseguenza, una completa conformità alla volontà di Dio (senza indulgenza o remissione che non si accordino con la giustizia) mai raggiunta quaggiù né in alcun momento immaginabile della sua esistenza futura, ma soltanto nell'infinità della propria durata (comprensibile soltanto a Dio)”. Cf. *KpV*, pp. 222–223 (270–271).

Sarà nella terza Critica – e, oltre ad essa, nella *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, nello *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* e nel postumo *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* – che l’idea del sommo bene andrà a coincidere proprio con quella dello *Endzweck* (scaturito dalla ragion pura pratica), teso a realizzarsi nel processo storico dell’agire razionale.⁵³ In ciò si compendia, secondo l’analisi di Krämling, la terza elaborazione kantiana della dottrina del sommo bene. La legge morale lascia senza risposta la domanda circa la *realizzabilità* dei fini razionali nel mondo fenomenico: proprio in questo consiste una delle magistrali questioni che la terza Critica dovrà affrontare.

4.3 La Kritik der Urteilskraft: la realizzabilità della libertà nella natura

4.3.1 L’Introduzione: la legislazione secondo libertà e secondo natura. Modalità di un possibile passaggio

Non sarà difficile scorgere, dietro al problema sistematico da cui la *Kritik der Urteilskraft* prende le mosse, l’eco di quel domandare che già la Dialettica, nella precedente *Kritik der praktischen Vernunft*, aveva ospitato. Se, in

⁵³ Cf. G. Krämling, *Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant*, cit., pp. 69–70. Sullo sviluppo della dottrina del sommo bene, all’interno dell’itinerario filosofico kantiano, si è soffermato anche Y. Yovel, *The Highest Good and History in Kant’s Thought*, in “Archiv für Geschichte der Philosophie”, 54,3 (1972), 238–283. Se la prima Critica (ed in parte la seconda) giustificerebbero l’interpretazione di coloro che ascrivono al sommo bene una connotazione decisamente a–storica (identificandolo con una versione razionalizzata – o *critica* – della nozione dell’al di là), i testi successivi sarebbero rivelatori, invece, di un decisivo distanziamento da questo approccio. Il sommo bene non si risolve più in un mondo trascendente, bensì diviene un’istanza da realizzare in *questo* mondo, attraverso un concreto sviluppo nel tempo. Il concetto di felicità, quale componente empirica del sommo bene, perderebbe gradualmente la sua posizione centrale, per lasciare il posto a quello di “natura in generale. Il sommo bene, elevato a idea regolativa della storia, rimarrebbe una “sintesi” di elementi morali ed empirici: essi, tuttavia, non andrebbero ridotti alle sole virtù e felicità, bensì dovrebbero venire estesi alla libertà e alla natura in generale. Cf. *ivi*, pp. 240–241. Quanto segue si soffermerà più diffusamente su questo delicato problema.

quest'ultima, la discussione intorno alla realizzabilità dell'oggetto necessario della legge morale (ovvero il sommo bene) aveva finito per tradursi nella formulazione di *postulati* dalla *validità* esclusivamente *pratica*, nella terza Critica, invece, la risoluzione della questione – soggetta altresì ad una differente declinazione – si appella ad una specifica *prestazione teoretica* della soggettività. A quest'ultima si richiede – in risposta ad un'esigenza di ordine anzitutto morale – di fornire un *modo di pensare* la natura (ovvero la realtà fenomenica) in grado di suggerire una sua possibile relazione con l'idea pratica.⁵⁴ Nella corposa Introduzione all'opera, Kant sintetizza efficacemente i termini della questione:⁵⁵

ora, sebbene vi sia un immensurabile abisso tra il dominio del concetto della natura, o il sensibile, e il dominio del concetto della libertà, o il soprasensibile, in modo che non è possibile nessun passaggio dal primo al secondo (mediante l'uso teoretico della ragione), quasi fossero due mondi tanto diversi, che il primo non potesse avere alcun influsso sul secondo; tuttavia il secondo deve avere un influsso sul primo, cioè il concetto della libertà deve realizzare nel mondo sensibile lo scopo posto mediante le sue leggi, e la natura, per conseguenza, deve *poter essere pensata* in modo che la conformità alle leggi, che costituiscono la sua *forma*, possa almeno accordarsi con la possibilità degli scopi, che in essa debbono essere realizzati secondo le leggi della libertà.⁵⁶

⁵⁴ Che ad innervare la ricerca condotta nella terza Critica sia soprattutto un bisogno scaturito in seno alla riflessione pratica – quello, cioè, di fornire una risposta al problema della *realizzabilità* della libertà – è evidenziato da B. Raymaekers, *The importance of freedom in the Architectonic of the Critique of Judgement*, in H. Parret (hrsg. von), *Kants Ästhetik*, Walter de Gruyter, Berlin: 1998, pp. 85–92.

⁵⁵ L'Introduzione – con cui Kant, nel 1790, consegna la propria opera alle stampe – sostituisce quella che, all'interno della *Kant-Forschung*, è nota come *Erste Einleitung*. Quest'ultima rimase inedita sino al 1914, quando venne pubblicata per la prima volta da Bueck (dopo essere stata rinvenuta nel 1889 da Dilthey presso la biblioteca della università di Rostock). I problemi storici ed interpretativi connessi alla questione sono molteplici: una loro esposizione – che, purtroppo, non rientra nell'economia della presente ricerca – è contenuta nell'introduzione critica (a cura di L. Anceschi) posta in apertura all'edizione italiana dello scritto. Cf. L. Anceschi, *Considerazioni sulla prima Introduzione alla Critica del Giudizio di Kant* in I. Kant, *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, cit., pp. 7–53.

⁵⁶ Cf. *KU*, pag. 176 (21); corsivi miei.

I due domini dei concetti della natura e del concetto della libertà – insieme alle legislazioni che, rispettivamente, originano – sono già stati oggetto di un’indagine rigorosa nelle prime due Critiche.⁵⁷ La prima ha individuato, nei principi dell’intelletto puro, l’ordine costitutivo della realtà naturale fenomenica, sottoposta al rigido meccanicismo causale; la seconda, invece, ha conferito realtà oggettiva all’idea di libertà, svelando l’unico principio legislativo operante nel mondo intelligibile. Se i risultati conseguiti sino a quel punto hanno permesso a Kant, senza incorrere in contraddizione, di sostenere la *coesistenza* dei due differenti ordini legislativi, la simmetria è tuttavia destinata, come s’è appena visto, a rompersi. Per quanto i due domini restino rigorosamente separati tra loro – e qualsiasi interferenza tra i principi che li costituiscono vada esclusa – la libertà deve, pur tuttavia, poter “realizzare nel mondo sensibile lo scopo posto mediante le sue leggi”: stabilire la attuabilità mondana dello *Endzweck* è l’ambizioso obiettivo filosofico che, in prima istanza, la *Kritik der Urteilskraft* si prefigge. La questione non può risolversi esaurientemente in sede morale: ogni considerazione relativa all’*efficacia* dell’azione, ben lungi dallo svilupparsi compiutamente nell’orizzonte autoreferenziale costituito dall’interiorità del libero soggetto, deve obbligatoriamente tenere in conto la cornice fenomenica in cui tale atto va a dispiegarsi. La ragione pratica, dunque, è in grado di determinare da se stessa, in piena autonomia, lo *Endzweck*: qualora la riflessione verta sull’*ospitalità* della natura nei confronti dello stesso, tuttavia, si rende necessario il ricorso ad un

⁵⁷ L’utilizzo del termine “dominio” non è casuale, ma rinvia ad un’ampia metafora di cui si serve Kant nel secondo paragrafo dell’Introduzione. I concetti filosofici, in quanto sono riferiti ad oggetti (a prescindere dalla possibilità di conoscerli), detengono anzitutto un “campo” (*Feld*). All’interno di questo si seleziona il territorio (*Territorium*) di ciò che, in effetti, è possibile conoscere. La parte del territorio, in cui tali concetti sono legislativi, costituisce il *dominio* (*Gebiet*) degli stessi e della facoltà corrispondente. Kant assegna all’intera facoltà di conoscere umana due domini: quello dei concetti della natura e quello del concetto della libertà (mediante i quali essa è legislatrice *a priori*). La legislazione mediante concetti naturali avviene mediante l’intelletto ed è *teoretica*; quella mediante il concetto di libertà è data dalla ragione e si configura come *pratica*. Le due differenti legislazioni, che afferiscono rispettivamente all’intelletto e alla ragione, si riferiscono al medesimo territorio dell’esperienza, senza che l’una possa pregiudicare l’altra. Il concetto della natura, infatti, non ha alcun influsso sulla legislazione fornita dal concetto della libertà – così come questo non turba affatto la legislazione fornita dal concetto della prima. Cf. *ivi*, pp. 174–175 (17–18).

ulteriore principio. La terza Critica dirigerà i propri sforzi proprio sull'individuazione – e la giustificazione trascendentale – di quest'ultimo.

L'ineliminabile esigenza di tracciare un *passaggio* (*Übergang*) tra i domini della natura e della libertà non può certo essere soddisfatta a livello *ontologico* – ciò che condurrebbe a minare il principio stesso dell'idealismo trascendentale.⁵⁸ Se tale operazione dovesse rendersi praticabile, essa lo sarà solo a livello *gnoseologico*: Kant dichiara esplicitamente come l'auspicato “passaggio” potrà avvenire unicamente “dal *modo di pensare* (*Denkungsart*) secondo i principii dell'uno al modo di pensare secondo i principii dell'altro”.⁵⁹ L'indagine kantiana si profila, dunque, come una ricerca strettamente trascendentale: ad essere tematizzato è “il rapporto che le facoltà conoscitive del soggetto intrattengono con questi oggetti, al fine di individuare il passaggio che consente di connettere due diverse forme di riflessione”.⁶⁰

Alla terza Critica è assegnato il delicato compito di concretizzare l'erezione di questo ponte, individuandone anzitutto il presupposto trascendentale. A questo riguardo, l'Introduzione fornisce ulteriori e preziose indicazioni, che dovranno assurgere a linee guida per il prosieguo dell'analisi. Kant scrive:

l'effetto prodotto secondo il concetto della libertà (o il fenomeno ad esso corrispondente nel mondo sensibile) è lo scopo finale (*Endzweck*), che deve esistere, e che a ciò è presupposto come possibile nella natura (del soggetto, in quanto essere sensibile, cioè in quanto uomo). Il Giudizio, che presuppone questa possibilità a priori e senza riguardo al pratico, fornisce il *concetto intermediario* tra i concetti della natura e quello della libertà, concetto che rende possibile il passaggio dalla ragion pura teoretica alla ragion pura pratica, dalla conformità a leggi secondo l'una, allo scopo finale secondo l'altra, ponendo il concetto di una *finalità della natura*; perché *in tal modo si*

⁵⁸ Cf. F. Chiereghin, *La libertà in Kant*, cit., pag. 118.

⁵⁹ Cf. *KU*, pag. 176 (21).

⁶⁰ Cf. F. Menegoni, *Critica del Giudizio. Introduzione alla lettura*, cit., pag. 24.

conosce la possibilità dello scopo finale, che può essere realizzato soltanto nella natura, e d'accordo con le sue leggi.⁶¹

Il Giudizio individua dunque nella *finalità della natura* la possibilità di una *intermediazione* tra i concetti della natura e quello della libertà – concetti dietro ai quali si erge la stessa ragione, nel suo uso rispettivamente teoretico e pratico.⁶² Essa consente di conoscere la possibilità della realizzazione dello scopo finale nella natura, procurando determinabilità al “sostrato soprasensibile (in noi e fuori di noi)”.⁶³

E' nel problema sistematico dell'*unità della ragione* – problema non certo privo di un'urgente rilevanza etica – che va individuato, in ultima analisi, l'autentico polo di condensazione tematica della terza Critica. Sarà opportuno, ora, focalizzare la propria attenzione su quei due elementi che i passaggi appena riportati hanno chiamato in causa: il Giudizio ed il suo principio, la *finalità della natura*.

Il Giudizio, che costituisce la facoltà conoscitiva oggetto d'analisi nella terza Critica, non è quello *determinante*, la cui funzione è già stata esplicitata nella *KrV*, bensì quello *riflettente*.⁶⁴ Se esso si presenta, in entrambi i casi, come la

⁶¹ Cf. *KU*, 195–196 (63); corsivi miei.

⁶² Coerentemente con la scelta di servirsi della traduzione italiana a cura di Gargiulo (nonché aspirando ad una maggior concisione terminologica), *Giudizio* equivale qui ad *Urteilskraft*. Per diverso tempo la letteratura critica in lingua italiana ha usato l'espedito della lettera maiuscola per distinguere tale termine da quello di *giudizio*, equivalente ad *Urteil*. La recente edizione italiana a cura di Garroni e Hohenegger ha scelto, invece, di tradurre *Urteilskraft* con il forse meno ambiguo “facoltà di giudizio” (cf. *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino: 1999).

⁶³ Cf. *KU*, pag. 196 (65).

⁶⁴ Nella prima Critica, il Giudizio compare in apertura alla Analitica dei Principi, dove viene definito come “la facoltà di sussumere sotto regole, ossia di distinguere se qualcosa stia o no sotto una regola data”. Cf. *KrV*, B 171 / A 132 (187). Sulla base dell'analisi svolta nella terza Critica, esso può essere identificato, senza riserve, con quello *determinante*. La dottrina trascendentale del Giudizio, così come essa prende forma nella prima Critica, si compone di due capitoli: quello relativo allo *schematismo* dei concetti puri dell'intelletto e quello relativo al suo sistema dei *principi*. Perno teoretico della dottrina dello schematismo è l'elemento dell'*immaginazione*: esso, dispensato da quella finalità prettamente conoscitiva che le compete nella cornice della *KrV*, giocherà un ruolo fondamentale – come si vedrà – anche all'interno della *KU*. Al Giudizio rinvia

generica “facoltà di pensare il particolare come contenuto nell’universale”, essa può tuttavia assumere, in conformità alle sue specifiche modalità di accesso all’universale, una distinta qualifica.⁶⁵ Il Giudizio sarà determinante (e dunque meramente sussuntivo) a condizione che l’universale sia già dato, mentre sarà riflettente se sia esso stesso chiamato a trovarlo, esercitando quella particolare forma di spontaneità che Kant definisce *eautonomia*.⁶⁶ Esso si presenta, “nella famiglia delle facoltà conoscitive superiori”, come il “termine medio tra l’intelletto e la ragione”, come queste dotato – o almeno questo è quanto si presuppone nell’Introduzione – di un “principio proprio di ricercare secondo leggi”: principio che sarà “a priori” e “puramente soggettivo”.⁶⁷ Quest’ultimo – che, poco più avanti, verrà identificato proprio con la *finalità* – si presuppone possa rivelarsi costitutivo del “sentimento di piacere e dispiacere”, che Kant eleva a termine intermedio tra la facoltà di conoscere e quella di desiderare.⁶⁸

L’esiguo spazio concesso a questa ricerca non consente certo di trattare, con l’ampiezza sistematica e la rigorosa puntualità che sarebbero richieste, le complesse questioni messe in campo – di cui, sino a qui, si è consegnato solo un modesto

anche la *Kritik der praktischen Vernunft*, precisamente all’interno della sezione denominata “tipica del giudizio pratico puro”. Anche in ambito pratico la funzione del Giudizio resta quella di una mediazione tra universale e particolare: “per decidere se un’azione, che ci risulta possibile nel mondo sensibile, rientra o no nella regola, occorre un giudizio (*Urteilkraft*) pratico mediante il quale si applichi in concreto a un’azione ciò che nella regola fu detto in modo universale (*in abstracto*)”. Cf. *KpV*, pag. 119 (208).

⁶⁵ Cf. *KU*, pag. 179 (27).

⁶⁶ Se il Giudizio determinante prescrive, in quanto *autonomia*, una legge alla natura (sussumendo i singoli fenomeni sotto le leggi dell’intelletto puro), il Giudizio riflettente, invece, in quanto *eautonomia*, la prescrive a se stesso. Cf. *ivi*, pp. 185–6 (41). In questa legge, che esso non può derivare da altro – pena il tramutarsi in un Giudizio determinante – si identifica il suo principio trascendentale.

⁶⁷ *Ivi*, pag. 177 (23).

⁶⁸ In *KU*, pag. 198 (67), Kant fornisce al lettore un quadro completo delle facoltà superiori. L’intelletto, tramite i suoi concetti puri, è legislatore della facoltà teoretica di conoscere; la ragione, in cui unicamente risiede il concetto di libertà, lo è della facoltà di desiderare: l’ipotesi di Kant è che il Giudizio, termine intermedio tra intelletto e ragione, possa fornire a priori il principio costitutivo per il sentimento del piacere e del dispiacere. Ammettendo quest’ultima facoltà, il filosofo di Königsberg si dimostra ricettivo – in modo del tutto originale – di quella rivalutazione del sentimento messa in campo dalla scuola scozzese del *common sense*. Se questi autori lo riconducono ad una universale *simpatia* (da porre a fondamento del giudizio morale e politico), Kant gli concede uno spazio autonomo, irriducibile alla sfera pratica.

abbozzo. Non si potrà, dunque, che procedere sulla stessa linea, richiamando l'argomentazione kantiana per sommi capi ed evidenziandone, in particolar modo, la rilevanza delle conclusioni in relazione al problema segnalato in apertura: quello della *realizzabilità* della libertà nel regno della natura.

4.3.2 *Il principio trascendentale del Giudizio: la finalità*

Kant identifica esplicitamente il principio trascendentale del Giudizio con quello di “finalità” (*Zweckmäßigkeit*): che cosa propriamente si debba intendere con questo concetto, non è certo formulabile univocamente. Nella riflessione kantiana esso viene declinato secondo modalità assai differenti, complicando il processo interpretativo per mezzo di inevitabili oscillazioni terminologiche ed ambiguità difficilmente aggirabili – specialmente se ad essere presa in considerazione, oltre alla *Kritik der Urteilskraft* stessa, è la *Erste Einleitung*.⁶⁹

Cercando di semplificare i termini della questione, sarebbe possibile raggruppare le diverse connotazioni di *Zweckmäßigkeit* in due classi: una emergerebbe nel *rapporto* tra *natura* e *soggetto* (sia quest'ultimo cosciente o senziente); l'altra verrebbe riscontrata all'*interno* della *natura* stessa. Nei tre sottoparagrafi seguenti si cercherà di rendere conto, almeno in forma sintetica, di questo differente declinarsi.

⁶⁹ Nel suo articolo *Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmäßigkeit in der Kritik der Urteilskraft* [in “Kant Studien”, 49,2 (1957/58), 154–166], G. Tonelli illustra – con mirabile puntualità – le distinte accezioni rivestite dal termine nella terza Critica. Lo studioso, richiamando la genesi del testo, storicamente assai complessa e stratificata, mette in guardia da quelle operazioni interpretative tese ad appianare artificialmente le ambiguità. Queste ultime possono essere legittimamente comprese solo all'interno di una esegesi specifica, che accolga come proprio costitutivo parametro lo *sviluppo* storico dei termini e dei concetti.

4.3.2.1 La finalità della natura come sistema di leggi empiriche

La prima forma di finalità individuata da Kant nell'Introduzione è quella attribuita alla *natura come sistema di leggi empiriche*: tale principio (e le massime che ne derivano) rappresenta “l'unico modo che noi dobbiamo seguire nella riflessione sugli oggetti della natura allo scopo di ottenere un'esperienza coerente in tutto nel suo complesso”.⁷⁰ Se i principi dell'intelletto puro (formulati sulla base delle dodici categorie) prescrivono quelle coordinate generali, entro le quali qualsiasi fenomeno fisico, in quanto inerente ad una “natura in generale”, deve necessariamente inscrivere, essi lasciano tuttavia indeterminata una intera molteplicità di forme empiriche.⁷¹ Di esse potranno rendere conto solo delle leggi particolari, del tutto contingenti rispetto a quelle universali dell'intelletto puro, e nondimeno necessarie per evincere un'esperienza unitaria della natura.⁷² Tali leggi dovranno essere considerate secondo un principio *trascendentale*, che sia in grado di coordinarle in un sistema strutturato gerarchicamente – e dunque scientificamente valido. Nel fornire questo principio, senza ricavarlo dall'esperienza, consiste il compito assegnato al Giudizio riflettente. Quest'ultimo prescrive a se stesso una legge per *riflettere* sulla natura: legge che non può essere conosciuta (*erkannt*) a priori all'interno di questa, ma che viene tuttavia ammessa per “giungere a un'esperienza coerente” a partire “da una materia (...) confusa” (ovvero per sé priva di un “ordine comprensibile” all'intelletto).⁷³ Tale principio del Giudizio consiste nel considerare le leggi particolari empiriche secondo “un'unità, quale avrebbe potuto stabilire un intelletto (quand'anche non il nostro) a vantaggio della nostra facoltà di conoscere, per rendere possibile un sistema dell'esperienza”: detto in altri termini, tale principio consiste nel riflettere su di esse secondo una

⁷⁰ Cf. *KU*, pag. 184 (37).

⁷¹ L'intelletto fornirebbe, cioè, le “condizioni necessarie, ma non sufficienti di ogni esperienza”: la fondazione di leggi particolari della natura, “viste nella loro infinita molteplicità e nella loro smisurata diversità ed eterogeneità” sfugge alle sue specifiche competenze. Cf. S. Marcucci, *Gli aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Le Monnier, Firenze: 1972, pag. 205.

⁷² Cf. *KU*, pag. 179 (29) e seguenti.

⁷³ *Ivi*, pag. 185 (41).

finalità della loro forma.⁷⁴ Il concetto di “finalità formale della natura”, che trova la propria origine *a priori* esclusivamente nel Giudizio, si esprime in quelle massime che sono poste a fondamento dell’investigazione della natura nella sua ineliminabile molteplicità (la *lex parsimoniae*, la *lex continui in natura* e simili) e nelle quali la “legge della specificazione della natura” trova la propria coerente articolazione.⁷⁵ Si tratta di una finalità *formale*, che addita ad un accordo della natura col “nostro intento, ma *soltanto in quanto questo mira alla conoscenza*”: una concordanza ritenuta del tutto contingente dal nostro intelletto e che, proprio per questa ragione, è in grado di suscitare un “notevolissimo piacere”.⁷⁶

La riflessione intorno al “principio della specificazione soggettivamente finale della natura nei suoi generi”, sviluppatasi nei paragrafi IV–VI dell’Introduzione, ha introdotto – all’interno di un contesto prettamente conoscitivo–epistemologico – una prima forma di *Zweckmäßigkeit*. Essa assurge qui a “*principio regolativo della facoltà di conoscere*”, senza che Kant le ascriva, almeno in questo specifico snodo dell’argomentazione, alcuna rilevanza rispetto allo scottante problema tracciato in apertura. Quest’ultimo, parallelamente all’approfondirsi del principio finale in sede estetica e teleologica, tornerà tuttavia ad occupare una posizione di primo piano e sarà assunto, nei due paragrafi seguenti, come punto di fuga dell’analisi.

4.3.2.2 *La rappresentazione estetica del principio di finalità*

Come è noto, Kant articola la sua opera in due parti: la Critica del Giudizio estetico e quella del Giudizio teleologico. A giustificare tale demarcazione concorrono tanto la specifica forma di finalità soggetta ad analisi, quanto le facoltà

⁷⁴ *Ivi*, pp. 180–181 (30–31).

⁷⁵ *Ivi*, pp. 182 (33–35) e 186 (41).

⁷⁶ *Ivi*, pag. 186 (43) e seguenti; corsivi miei.

coinvolte nel giudicare. Nell'*Introduzione* sono illustrati con concisa chiarezza entrambi gli aspetti:

su ciò si fonda la divisione della critica del Giudizio in critica del Giudizio estetico e critica del Giudizio teleologico: comprendendo nella prima la facoltà di giudicare la finalità formale (detta anche altrimenti soggettiva) per via del sentimento di piacere e dispiacere, e nella seconda la facoltà di giudicare la finalità reale (oggettiva) della natura, mediante l'intelletto e la ragione.⁷⁷

Al di là delle formule definitorie, in realtà, l'individuazione della determinata forma di finalità, posta a fondamento del giudizio estetico sulla bellezza, non si rivela affatto un'operazione lineare.⁷⁸ A dover essere riconosciuta come "finale" (*zweckmäßig*) è la relazione tra il soggetto e l'oggetto contemplato (oggetto che Kant, in questa sede, identifica primariamente con la bellezza *naturale*) oppure lo è, in senso proprio, solo quella tra le facoltà conoscitive *interna* al soggetto? Il testo dà adito ad alcune oscillazioni. Da una parte sembra possibile riscontrare, nella bellezza naturale, "una finalità nella sua forma, per cui l'oggetto sembra essere predisposto pel nostro Giudizio":⁷⁹ nell'*Introduzione* Kant parla proprio della "rappresentazione di una *finalità dell'oggetto* rispetto alle facoltà conoscitive del soggetto".⁸⁰ Sulla base di queste asserzioni, parrebbe dunque lecito ascrivere all'*oggetto* rappresentato una "forma della finalità" – finalità percepita, tuttavia, "senza la rappresentazione di uno scopo".⁸¹ D'altra parte, invece, sembra prevalente l'esclusivo riferimento al soggetto e a quella "intima finalità nei rapporti delle facoltà dell'animo, quando giudichiamo di certi suoi prodotti".⁸² Tale *finalità* compiutamente *soggettiva*, riposante sul "libero gioco" delle facoltà conoscitive,

⁷⁷ *Ivi*, pag. 193 (57).

⁷⁸ Che sia sempre la *finalità* a costituire il fondamento del giudizio estetico sul sublime, invece, dovrà essere messo in discussione. Su tale esperienza estetica – nettamente distinta da quella sulla bellezza – ci si soffermerà brevemente più avanti.

⁷⁹ *Ivi*, pag. 161 (245).

⁸⁰ *Ivi*, pag. 190 (51); corsivo mio.

⁸¹ *Ivi*, pag. 236 (139).

⁸² *Ivi*, pag. 350 (379).

messo in gioco dalla rappresentazione di un oggetto estetico, costituisce “il piacere che giudichiamo, senza concetto, come universalmente comunicabile, e per conseguenza la causa determinante (*Bestimmungsgrund*)” del giudizio di gusto.⁸³ Essa indica la nostra propensione ad accogliere “la natura con favore” (*Gunst*) e non il fatto che sia lei ad offrire un favore a noi – ciò che presupporrebbe di sapere “che cosa è la natura, o quale scopo essa si propone rispetto a noi”.⁸⁴ Quest’ultima puntualizzazione di Kant è una mossa obbligata, nel momento in cui, in questa sede, vuole essere salvaguardata non solo l’autonomia del giudizio di gusto, ma anche l’autonomia della facoltà del Giudizio stesso – che qui, operando senza riferimento alla concettualità dell’intelletto o all’idealità della ragione, dev’essere in grado di trarre da sé il suo principio. E’ in ambito estetico, infatti, che il principio del Giudizio prende compiutamente forma, dando così luogo al concetto della finalità della natura. Kant scrive nell’*Introduzione*:

il concetto, che ha il Giudizio di una *finalità della natura*, appartiene ancora ai concetti della natura, ma solo come principio regolativo della facoltà di conoscere; sebbene il *giudizio estetico* su certi oggetti (della natura o dell’arte), il quale *dà luogo a quel concetto*, sia un principio costitutivo rispetto al sentimento di piacere e dispiacere. La spontaneità nel giuoco delle facoltà conoscitive, il cui accordo contiene il fondamento di questo piacere, rende atto quel concetto a far da intermediario tra il dominio del concetto della natura e quello del concetto della libertà nelle sue conseguenze, perché essa favorisce nel tempo stesso la capacità dell’animo pel sentimento morale.⁸⁵

⁸³ *Ivi*, pag. 221 (109). Nel limitato contesto di questo paragrafo non è certo possibile ripercorrere l’ampia e complessa argomentazione kantiana, così come essa, all’interno dell’*Analitica del bello*, si sviluppa. Dev’essere almeno incidentalmente ricordato, ad ogni modo, come Kant àncori proprio all’*accordo reciproco* delle facoltà conoscitive l’auspicata comunicabilità dei giudizi di gusto. L’interazione tra le prime si lascia presupporre identica in tutte le creature sensibili capaci di conoscenza e, proprio per questo, viene ritenuta in grado di rendere ragione delle pretese universalità e necessità dei giudizi estetici. E’ solo la loro *prima* deduzione, tuttavia, a compendiarsi nel riferimento allo stato del soggetto – o almeno questa è l’ipotesi avanzata da Brandt: Kant ne appronterebbe (come si vedrà tra poco) anche una seconda, facente leva non sulle condizioni di ogni conoscenza teoretica, bensì, invece, sulla dimensione *intelligibile* che l’esperienza estetica, nella sua autenticità, sarebbe in grado di scoprire. Cf. R. Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, cit., pp. 422 e seguenti.

⁸⁴ Cf. *KU*, pag. 350 (379).

⁸⁵ *Ivi*, pag. 197 (65); corsivi miei.

Il passaggio appena riportato – nella sua straordinaria densità – fornisce un importante contributo risolutivo rispetto al problema individuato in partenza: quello, cioè, di veicolare un passaggio dal modo di pensare secondo le leggi della natura a quello secondo le leggi della libertà. La libera spontaneità che si manifesta nel gioco delle facoltà conoscitive (in cui è l’immaginazione, volta a schematizzare senza concetto, a svolgere il ruolo propulsore) non è quella pratico–trascendentale, cui il riconoscimento della legge morale dà accesso, bensì una sua forma del tutto peculiare: una libertà che è già dato rilevare “*nella sensibilità*”.⁸⁶ Se, nella conoscenza teoretica, l’immaginazione (ovvero la “sensibilità della nostra facoltà”) si pone al servizio dell’intelletto (di cui schematizza i concetti puri, per garantirne l’applicazione al molteplice sensibile dell’intuizione), nell’esperienza estetica, invece, è essa stessa che, per prima, coinvolge l’intelletto in un rapporto di reciproca attivazione – ovvero in una interazione giocosa e spontanea che, come tale, non si lascia sorreggere da una precedente regolazione. Affinché la bellezza possa darsi, dunque, è richiesto un atto di “autoliberazione” da parte del soggetto, che, spogliandosi dalle istanze che lo caratterizzano come teoretico o pratico, possa disporsi ad ospitare dentro di sé quel “libero gioco” appena descritto.⁸⁷ Se la dispensazione da qualsivoglia finalità conoscitiva e pratica, dunque, accorda all’intelletto e all’immaginazione la possibilità di un loro interagire *liberamente* declinato, essa garantisce al soggetto, parimenti, l’esperibilità di una forma del tutto *libera* di “piacere”. Tale sentimento, che Kant – per assicurare l’universale *comunicabilità* del giudizio di gusto – non concepisce affatto come fondamento dello stesso, bensì, piuttosto, come l’epifenomeno del gioco delle facoltà conoscitive ivi coinvolto, si presenta, infatti, costitutivamente “scevro di ogni

⁸⁶ Cf. F. Chiereghin, *La libertà in Kant*, cit., pp. 141–142. Lo studioso vi riconosce, da parte di Kant, la volontà di “inseguire le tracce di questa chiave di volta del sistema della ragion pura anche là dove più sembrano dominare la recettività, la passività e, quindi, la radice stessa della finitezza umana”. L’auspicato passaggio dal mondo della natura al regno della libertà, infatti, potrà essere garantito “solo da un atto di libertà non separato e opposto alla sensibilità, ma operante al suo interno e suscettibile di manifestarsi solo attraverso di essa” (*ivi*, pag. 156).

⁸⁷ Sulla specifica declinazione della libertà nell’esperienza estetica, cf. G. Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Klostermann, Frankfurt am Main: 1983, pp. 291 e seguenti.

interesse”.⁸⁸ Proprio questa sua caratteristica consente a Kant di tracciare una analogia tra la bellezza ed il bene morale, rendendo la prima *simbolo* del secondo: è la discussa tesi illustrata nel § 59 della Dialettica del giudizio estetico.⁸⁹ Brandt vi vede compendiata, al suo interno, una seconda deduzione dell’universalità e necessità del giudizio di gusto – che, ben lungi dal destituire la prima, piuttosto la presuppone. La fondazione del giudizio sulla bellezza, infatti, avverrebbe su due livelli: quello epistemico del diritto e quello pratico del dovere.⁹⁰ Se il primo ne garantisce l’universalità e necessità epistemiche (e, con esse, la *comunicabilità*), il

⁸⁸ Cf. *KU*, pag. 204 (73). Kant evince la specificità del piacere originato dalla contemplazione estetica (definito come *Gunst*) mediante una duplice comparazione: quella con l’inclinazione (*Neigung*) e quella con la stima (*Achtung*). Tra questi tre modi del piacere, solo il primo può dirsi, nella riflessione condotta da Kant, “disinteressato e libero”: esclusivamente in esso, infatti, “l’approvazione non è imposta da alcun interesse, né dai sensi, né dalla ragione”. Se il piacevole (*das Angenehme*) è ciò che diletta (*vergnügt*) nella sensazione ed il buono (*das Gute*) è ciò che, in forza della legge morale, deve essere necessariamente approvato (*gebilligt*), il “bello” (*das Schöne*) è invece ciò che “piace senz’altro” (*blos gefällt*). La peculiarità dell’esperienza estetica consente di definirla come un’esperienza costitutivamente *umana*; in un passaggio divenuto ormai noto, Kant dichiara: “il piacevole vale anche per gli animali irragionevoli; la bellezza solo per gli uomini, nella loro qualità di essere animali, ma ragionevoli, e non soltanto in quanto essi sono semplicemente ragionevoli (come sono, per esempio, gli spiriti), ma in quanto sono nello stesso tempo animali; il buono invece ha valore per ogni essere ragionevole in generale”. Cf. *ivi*, pag. 210 (85).

⁸⁹ *Ivi*, pag. 351 (381) e seguenti. Kant definisce i simboli – allo stesso modo degli schemi – come delle “intuizioni sottoposte a concetti a priori”; se questi contengono delle “esibizioni dirette del concetto” e “procedono dimostrativamente”, quelli contengono, invece, delle esibizioni solo “indirette” e “procedono per mezzo di una analogia”. In quest’ultimo caso, dunque, “il Giudizio compie un doppio ufficio, in primo luogo di applicare il concetto all’oggetto di una intuizione sensibile, e poi, in secondo luogo, di applicare la semplice regola della riflessione su quella intuizione ad un oggetto del tutto diverso, di cui il primo non è che il simbolo. [...] L’analogia sta tra le regole con le quali riflettiamo sulle due cose e la loro causalità”. Fornito il quadro definitorio generale, Kant consegna una nuova prospettiva sul problema della bellezza, esprimendosi come segue: “ora io dico che il bello è il simbolo del bene morale. E che anche solo sotto questo punto di vista (di una relazione che è naturale in ognuno, ed ognuno esige dagli altri come dovere) esso piace con la pretesa al consenso universale, mentre in esso l’animo si sente come nobilitato ed elevato sulla semplice capacità di provar piacere dalle impressioni dei sensi, ed apprezza il valore degli altri secondo una massima simile del loro Giudizio”. Enunciato in una formula più concisa: “è l’intelligibile ciò cui mira il gusto”. In una lettera inviata da Kant nel 1790 a J. F. Reichardt [*Brief an J. F. Reichardt (15. Oktober 1790)*, in *Briefwechsel*, cit., XI, 228; trad. it. in *Epistolario filosofico, 1761–1800*, cit., 246–247], emerge con particolare insistenza la connessione fra morale ed esperienza estetica: “per parte mia, mi sono limitato a mostrare: che senza un sentimento morale non ci sarebbe per noi nulla di bello o di sublime; che proprio su di esso si fonda, per così dire, la legittima pretesa al consenso riguardo a tutto ciò che può portare il nome di bello o di sublime; che il lato soggettivo della moralità del nostro essere, il quale va sotto il nome di sentimento morale e ci è imperscrutabile, è ciò in relazione a cui si può giudicare del gusto (e perciò non [se ne può giudicare] riferendosi a concetti di ragione oggettivi, come quelli richiesti dal giudizio in base a leggi morali). Dunque il gusto non ha affatto a fondamento il contingente della sensazione, ma un principio *a priori* (ancorché non discorsivo, ma intuitivo)”.

⁹⁰ Cf. R. Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, cit., pag. 402.

secondo, invece, cerca di rendere ragione di un aspetto ulteriore: quello della necessaria *approvazione* (*Beistimmung*) di ciascuno, ovvero la pretesa di un positivo *engagement* da parte degli altri soggetti. Quest'ultima dovrà riposare su un principio a priori, appartenente alla dimensione del soprasensibile – e dunque alla sfera della moralità. Già il §57 aveva anticipato l'impostazione della questione in questi termini :

[...] nel giudizio di gusto è compresa, senza dubbio, una relazione più estesa della rappresentazione dell'oggetto (e in pari tempo anche del soggetto), per cui noi consideriamo questa specie di giudizi come vevoli per ognuno, e che deve avere necessariamente a fondamento un concetto; ma un concetto non determinabile per via dell'intuizione; un concetto col quale non si conosce niente [...]. Ma un concetto siffatto non è altro che il puro concetto razionale del soprasensibile, che sta a fondamento dell'oggetto (ed anche del soggetto giudicante) in quanto oggetto sensibile, e quindi fenomeno. Poiché, se si prescinde da questo riguardo, non trova scampo la pretesa del giudizio di gusto alla validità universale [...]. Forse il principio determinante del giudizio sta nel concetto di ciò che può essere considerato come il sostrato soprasensibile dell'umanità.⁹¹

Nella Critica del Giudizio estetico è dato assistere, in qualche misura, ad una parabola ascendente: se l'Analitica prende le mosse dall'attestazione dell'indipendenza del bello da ogni interesse, la Dialettica, infine, apre un varco proprio su quello che Kant ha elevato a *supremo interesse* dell'uomo – ovvero la sua destinazione morale. L'elaborazione sistematica delle connessioni dell'estetica con la moralità – cui Kant dà espressione nella terza Critica – è ciò che ne determina l'innovazione rispetto alle precedenti frequentazioni kantiane dello stesso tema, ad esempio nell'ambito delle lezioni di *Anthropologie*.⁹² Tali riferimenti sono

⁹¹ Cf. *KU*, pp. 339–340 (358–359).

⁹² Cf. P. Guyer, *Beauty, Freedom and Morality*, in B. Jacobs, P. Kain, (edited by), *Essays on Kant's anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge: 2003, pp. 135–163. Nel suo contributo, Guyer fornisce una breve ricostruzione della trattazione kantiana del gusto – tema riscontrabile, all'interno del suo corso di *Anthropologie*, sin dal 1772/73. Già allora Kant aveva sostenuto, in qualche modo, la possibilità di formulare giudizi estetici a priori. Ciò di cui Guyer rileva l'assenza,

tutt'altro che irrilevanti in relazione allo scottante problema del “passaggio” tra natura e libertà. L’“interna possibilità che è nel soggetto” di dare a se stesso la legge riguardo “agli oggetti di un piacere così puro”, accanto alla “possibilità esterna d’una natura che si accordi con la prima”, vede il Giudizio, coinvolto nell’esperienza estetica, legarsi

a qualche cosa che è nel soggetto stesso e fuori di esso, che non è né natura né libertà, ma è congiunto col principio di quest’ultima, vale a dire col soprasensibile, nel quale la facoltà teoretica e la pratica si congiungono in una maniera comune, ma sconosciuta.⁹³

La connessione con i temi propri della filosofia morale è decisiva in sede di trattazione del *sublime*. L’esperienza della sublimità non è affatto caratterizzata da quella “finalità” che l’esperienza della bellezza, come s’è visto, mette in gioco – anzi, l’oggetto che la provoca viene percepito proprio come “contrario alla finalità” (*zweckwidrig*).⁹⁴ Ad essere rivelato, cioè, non è nulla di *finalistico* all’interno della

in tale alveo disciplinare, è la correlazione sistematica tra l’estetica e la morale. Sarebbe proprio questo nesso, infatti, a garantire alla prima (senza minarne l’unicità) l’assunzione di un posto legittimo all’interno della concezione teleologica kantiana dell’unità dei sistemi della natura e della libertà. Le connessioni tra estetica e morale vengono rese possibili, nella terza Critica, risolvendo l’esperienza della bellezza nel gioco armonioso tra le nostre facoltà sensibili ed intellettuali – ed interpretando quest’ultimo nei termini di una forma di *libertà*. Nelle lezioni, invece, anche qualora tale nesso affiori, il riferimento resta puramente convenzionale. Cf. *ivi*, pag. 152.

⁹³ Cf. *KU*, pag. 353 (386–387).

⁹⁴ *Ivi*, pag. 161 (245). Kant articola la differenza decisiva tra il sublime ed il bello proprio in questi termini: “[...] la bellezza naturale (per sé stante) include una finalità nella sua forma, per cui l’oggetto sembra essere predisposto pel nostro Giudizio, e perciò costituisce essa stessa un oggetto di piacere; mentre ciò che, senza arzigogolarci troppo sopra, nella semplice apprensione, produce in noi il sentimento del sublime, può apparire, riguardo alla forma, contrario alla finalità per il nostro Giudizio, inadeguato alla nostra facoltà d’esibizione e quasi violento contro l’immaginazione stessa, nondimeno però soltanto per esser giudicato tanto più sublime.” Com’è noto, Kant distingue due differenti declinazioni del *sublime*: quello *matematico* e quello *dinamico*. Il primo è suscitato nel nostro animo dalla vista di qualcosa di *assolutamente grande*, ovvero grande al di là di ogni comparazione. E’ nel momento della sua *comprensione* globale – che accompagna la sua *apprensione* successiva – che la nostra immaginazione, incapace di tenere presenti le intuizioni precedenti, si scontra con il suo limite, avvertendo la propria inadeguatezza a svolgere l’ufficio richiestole. Tuttavia è proprio nell’umiliazione della facoltà immaginativa che è possibile percepire – in quanto facoltà che esige la totalità – la “voce della ragione”. La capacità di *pensare* la totalità di fronte al potenzialmente infinito, infatti, rende il soggetto consapevole della presenza, in sé, di qualcosa che va al di là delle limitazioni dei sensi. Il sublime *dinamico*, invece, è suscitato dallo spettacolo irruento della *potenza* naturale. Se il soggetto (al riparo da qualsiasi rischio per la propria

natura stessa, ma solo “nel possibile uso delle intuizioni di essa, affine di suscitare in noi (*in uns selbst fühlbar zu machen*) il sentimento di una finalità del tutto indipendente dalla natura”.⁹⁵ L’immaginazione, rinunciando a quella libertà sviluppata in seno all’esperienza estetica del bello, si sottrae al suo accordarsi giocoso e vitale con l’intelletto e si eleva, piuttosto, a serio “strumento della ragione”: in questo modo si rende possibile, entro un percorso del tutto particolare, l’accesso ad un ordine di finalità superiore.⁹⁶ Il vero sublime, cioè, non può essere in alcun modo contenuto in una forma sensibile (ciò che la bellezza naturale, invece, lascia in qualche modo intendere), ma riguarda, propriamente, solo “le idee della ragione” che “sono svegliate ed evocate nell’animo nostro”.⁹⁷ Il sentimento del sublime, nella sua essenza più intima, è dunque tutt’uno con il sentimento di *stima* (*Achtung*) per la nostra stessa *Bestimmung* morale.⁹⁸

Se la trattazione del sublime, dunque, discopre la *libertà* nell’uso pratico della ragione (tracciando un collegamento diretto con le tematiche già affrontate nella seconda Critica), quella della bellezza, invece, dischiude una forma del tutto peculiare di libertà – la quale, pur rievocando la prima in termini analogici, trova il proprio esclusivo luogo di manifestazione nel ludico armonizzarsi reciproco tra intelletto e immaginazione.⁹⁹ Ciò che rimane indeciso, in questa sede, è la

incolumità) si pone ad ammirarlo, sarà condotto a riconoscere non solo la propria *debolezza fisica* (che, in quanto essere naturale, gli inerisce), ma anche a scoprire la propria capacità a rendersi indipendente (in quanto *essere morale*) da quella stessa natura. Il sublime dinamico, dunque, è in grado di dischiudere – nel *sentimento* – la dimensione della *Bestimmung* morale.

⁹⁵ *Ivi*, pag. 246 (163).

⁹⁶ *Ivi*, pg. 269 (213).

⁹⁷ *Ivi*, pag. 245 (161).

⁹⁸ Cf. R. Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, cit., pag. 451. L’interprete evidenzia la peculiarità del giudizio sul sublime – che, a differenza di quello sulla bellezza, non necessita di una sua deduzione separata: quest’ultima già coincide, a tutti gli effetti, con la sua *esposizione*. Trovando la propria immediata fondazione nel sentimento della *stima*, infatti, il sentimento del sublime vede già legittimata la propria pretesa ad esigere l’approvazione degli altri soggetti. Cf. *ivi*, pag. 456.

⁹⁹ La libertà è la proprietà, unica, che consente di ascrivere la bellezza anche ai prodotti dell’arte – e non solo a quelli della natura. Essi dovranno esibire una finalità della loro forma tale da “apparire libera da ogni costrizione di regole volontarie, come se fosse un prodotto semplicemente della natura” Cf. *KU*, pag. 306 (289). Nell’analisi kantiana, è solamente il *genio* a poter dare legittimamente origine all’arte bella: impostando la questione in questo modo, il filosofo di

legittimità di una concezione della natura in termini finalistici (finalismo che, a quest'altezza della trattazione kantiana, dev'essere ad ogni modo riferito alle facoltà conoscitive del soggetto, e non alla natura nella sua intrinseca struttura).¹⁰⁰ Al di là dell'ineliminabile ambiguità del testo kantiano, tuttavia, non può essere ignorato l'imporsi, quanto meno, di una *suggestione*: quella di una appropriatezza (*Angemessenheit*) della natura nei confronti dell'uomo – creatura che, in questa relazione, compare nella duplicità delle sue appartenenze (sensibile ed intelligibile).¹⁰¹ Letta in questo modo, la bellezza – “esibizione del concetto della finalità formale (puramente soggettiva)” – può efficacemente costituire una prima indicazione di quella ricercata conciliazione (*Übereinstimmung*) fra natura e libertà (la cui praticabilità si era posta, sin dall'*Introduzione* all'opera, al centro dell'attenzione kantiana).¹⁰²

Sarà in ambito teleologico a dover essere ridiscussa, sotto un altro punto di vista, la questione della finalità della natura – parzialmente affrancata da quel carico di ambiguità che, in sede estetica (e dunque soggettiva), non poteva che esserle

Königsberg accorda di fatto alla sola *natura* il monopolio della bellezza. Il genio, infatti, non si distingue dalla natura stessa: “il genio è il talento (dono naturale), che dà la regola all'arte. Poiché il talento, come facoltà produttrice innata dell'artista, appartiene anche alla natura, ci si potrebbe esprimere anche così: il genio è la disposizione innata dell'animo (*ingenium*) per mezzo della quale la natura dà la regola all'arte.” Poco più avanti Kant puntualizza: “il genio stesso non può mostrare scientificamente come compie la sua produzione, ma dare la regola in quanto natura”. Cf. *ivi*, pp. 307–308 (292–293).

¹⁰⁰ A legittimare un'interpretazione di questo genere concorrono affermazioni come la seguente: “noi attribuiamo alla natura quasi un riferimento alla nostra facoltà di conoscere, secondo l'analogia di uno scopo”. Cf. *ivi*, pag. 193 (57).

¹⁰¹ Eloquentemente la *Reflexion 1820a* (in I. Kant, *Handschriftlicher Nachlass – Logik*, cit., XVI, pag. 127), così spesso richiamata dagli interpreti: “le cose belle indicano come l'uomo stia bene nel mondo”. (L'originale tedesco riporta: “Die schöne Dinge zeigen an, dass der Mensch in die Welt passe”).

¹⁰² Model, rilevando le connessioni sistematiche tra l'estetica e la teleologia, parla della bellezza della natura come di una autentica “traccia” della sua finalità. Cf. A. Model, *Der Geschmack als teleologisches Urteil bei Kant* in *Kants Ästhetik*, cit., pp. 53–65 (qui pag. 58). Pauen riconosce nel giudizio estetico (ove la *finalità* è declinata anzitutto in termini di *appropriatezza*) un primo avvio dell'auspicato superamento dell'abisso tra libertà e natura. Cf. M. Pauen, *Teleologie und Geschichte in der Kritik der Urteilskraft*, in H. F. Klemme et al. (hrsg. von), *Aufklärung und Interpretation: Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis; Tagung aus Anlass des 60. Geburtstags von Reinhard Brandt*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999, pp. 197–215 (qui pag. 199).

intrinseco. Come l'interrogazione venga diversamente declinata, lo si può evincere da un confronto diretto tra le due impostazioni:

nella parte estetica si disse che noi guardiamo con favore alla bella natura, provando per la sua forma un piacere interamente libero (disinteressato). Perché, difatti, in questo semplice giudizio di gusto non si considera per quale scopo esistano queste bellezze naturali: se per eccitare in noi un piacere, o senza nessun rapporto a noi come scopo. Ma in un giudizio teleologico badiamo anche a questa relazione; e allora possiamo considerare come un favore della natura che essa abbia voluto giovare alla nostra cultura con l'esposizione di tante belle figure.¹⁰³

Nel prossimo paragrafo si cercherà di delinare, almeno nelle sue coordinate essenziali, la riflessione kantiana intorno alla finalità oggettiva della natura – cercando, come si è fatto sinora, di evidenziarne il contributo risolutivo nei confronti del problema sistematico tracciato in partenza.

4.3.2.3 *La rappresentazione teleologica del principio di finalità*

La riflessione che Kant designa come propriamente *teleologica* dischiude un nuovo livello di analisi. Essa chiama in gioco un'ulteriore forma di finalità, che non si identifica né con quella registrata all'interno delle facoltà conoscitive, nel loro reciproco avvivarsi finalistico, né con quella soggettiva ed indeterminata, che è forse lecito attribuire alla natura nei confronti delle prime: in ambito teleologico, è piuttosto all'*interno* della natura che la finalità va a collocarsi, qualificandosi in questo modo come *oggettiva*. Tale finalità, come si vedrà, sarà poi soggetta ad un'ulteriore specificazione, che si determina in relazione alla sua peculiare applicazione: come unico principio esplicativo dell'intrinseca struttura

¹⁰³ Cf. *KU*, pag. 380 (443).

dell'organismo vivente (in base alla quale sarà legittimo definirli "scopi naturali") oppure come principio in grado di porre in relazione, in un sistema integrato, differenti enti naturali.¹⁰⁴

Se, in sede estetica, il Giudizio operava autonomamente, riferendo la rappresentazione unicamente al sentimento di piacere e dispiacere (senza trarne alcun giudizio di conoscenza), qui, invece, esso giudica "mediante l'intelletto e la ragione".¹⁰⁵ Il concetto di uno "scopo reale della natura", infatti, "travalica del tutto il campo del Giudizio, considerato limitatamente per se stesso": "il concetto dei fini e della finalità è senza dubbio un concetto della ragione, in quanto si attribuisce ad essa il fondamento della possibilità di un oggetto".¹⁰⁶ Il Giudizio teleologico può "applicare il concetto di scopo a vantaggio della ragione in casi determinati (di certi prodotti)", dopo che il "principio trascendentale" della finalità formale, rigorosamente definito in sede estetica, "ha preparato l'intelletto ad applicare alla natura il concetto di uno scopo (almeno secondo la forma)".¹⁰⁷ In ambito teleologico, cioè, si assisterebbe ad una "speciale applicazione" del principio di finalità, che, diversamente dalla riflessione condotta in sede estetica, fa primariamente della *conoscenza* della natura il proprio obiettivo (per quanto tale conoscenza non possa in alcun modo elevarsi a costitutiva, come quella garantita dall'applicazione dei principi puri dell'intelletto ai fenomeni, ma si possa proporre solo come una conoscenza di tipo regolativo).¹⁰⁸

¹⁰⁴ Nelle due forme di finalità menzionate si articola quella che Kant definisce, più generalmente, "finalità oggettiva materiale o reale". Da essa va distinta un'ulteriore forma di finalità oggettiva, alla cui illustrazione viene dedicato il §62. Cf. *ivi*, pag. 362 (405) e seguenti. Essa, che sta a fondamento, ad es., della matematica, considera la conformità a scopi (identificabili anzitutto con la risoluzione di problemi geometrici) delle sue costruzioni intellettuali. Essa ha a che fare, dunque, con *concetti* (costruiti secondo un determinato piano) e non enti effettivamente esistenti (dei quali i occupa, invece, la riflessione propriamente teleologica).

¹⁰⁵ *Ivi*, pag. 193 (57).

¹⁰⁶ Cf. *EE*, pag. 234 (115–116).

¹⁰⁷ Cf. *KU*, pp. 193–94 (59).

¹⁰⁸ Cf. E. Garroni, *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla "Critica del Giudizio"*, Bulzoni, Roma: 1976, pag. 106; *Schema di lettura dell'Introduzione della Critica del Giudizio e alcuni rilevanti studi italiani*, in *La tradizione kantiana in Italia*, a cura dell'Università di Messina, vol. I, Messina: G.B.M., 1986, pp. 93–115 (qui pag. 113).

E' la struttura di alcuni particolari enti naturali, ovvero gli organismi, ad esigere l'introduzione del principio di finalità all'interno dello studio della natura: quella, infatti, risulterebbe inspiegabile, se lo studioso disponesse delle sole leggi derivate dall'intelletto – le quali non prevedono alcuna forma di causalità che non sia quella rigidamente meccanica.¹⁰⁹ A soccorrere l'investigatore della natura, giunge la riflessione operata dal Giudizio, in grado di scoprire un ulteriore principio: quello della finalità – qui nella sua specifica accezione di *finalità interna*. Tale principio individua una forma di “legame causale secondo un concetto della ragione (di fini)” – distinto (senza tuttavia delegittimarlo) da quello “pensato semplicemente dall'intelletto”.¹¹⁰ Gli enti naturali, il cui funzionamento diviene comprensibile solo alla luce di un tale principio causale, vengono definiti da Kant “scopi della natura” (*Naturzwecke*). In essi “il legame delle cause efficienti deve poter essere *giudicato* nel tempo stesso come effetto mediante cause finali”.¹¹¹ Nel loro differenziarli da un prodotto dell'arte, Kant ne fornisce una esaustiva definizione:

in un simile prodotto della natura ogni parte è pensata come esistente solo per mezzo delle altre, e per le altre e il tutto, vale a dire come strumento (organo); il che però non basta (perché potrebbe essere anche uno strumento dell'arte, e quindi essere rappresentata solo come uno scopo possibile in generale); dev'essere pensata come un organo che produce le altre parti (ed è reciprocamente prodotto da esse), mentre nessuno strumento dell'arte può essere così, ma solo quello della natura che fornisce tutta la materia agli strumenti (anche a quelli dell'arte); solo allora e solo per questo un tale prodotto, in quanto essere organizzato e che si organizza da sé, può essere chiamato un fine della natura.¹¹²

¹⁰⁹ Sul problema appena menzionato – dai risvolti epistemologici di vastissima portata, specialmente in riferimento alla scienza biologica, che stava muovendo i suoi primi passi proprio ai tempi di Kant – si sono dirette le più cospicue energie degli interpreti. L'uso del principio teleologico – oggi si direbbe, piuttosto, *teleonomico* – nella scienza naturale è tutt'ora oggetto di un intenso ed ampio dibattito – che, all'interno di questo breve paragrafo, non è certo consentito ripercorrere.

¹¹⁰ Cf. *KU*, pag. 425 (372).

¹¹¹ *Ivi*, pag. 373 (429).

¹¹² *Ivi*, pp. 374–375 (429). Vale la pena ricordare – almeno incidentalmente – come alla finalità riscontrata negli organismi naturali, cui va ascritto un valore prettamente euristico, debba essere sottratta qualsiasi connotazione volutaristica. In tal caso, infatti, la nozione di fine diverrebbe

L'introduzione della finalità interna consente a Kant di compiere una seconda mossa – di cui dev'essere evidenziata la cruciale rilevanza in relazione al problema tratteggiato in partenza. Il concetto di fine della natura, cioè, “conduce necessariamente all'idea dell'intera natura come un sistema secondo la regola dei fini; alla quale idea deve essere subordinato, secondo principii della ragione, tutto il meccanismo della natura”; “e dall'esempio che la natura dà nei suoi prodotti organizzati, si è autorizzati (*berechtigt*), anzi invitati (*berufen*), a non aspettare da essa e dalle sue leggi niente che, nel suo insieme, non abbia carattere finalistico”.¹¹³ La riflessione teleologica della natura, tratteggiata con disimpegno teoretico nel *corpus* antropologico, fa dunque la propria comparsa anche in sede critica, ottenendo una legittimazione sul piano trascendentale. La prima trova la propria fondazione, infatti, su un “principio pel Giudizio riflettente” (dalla validità, lo si ripeta ancora una volta, regolativa e non costitutiva), in grado di procurare “una guida per considerare le cose della natura” tale da affiancare, senza pregiudicarlo, il filo rosso del determinismo causale. L'individuazione della peculiarità dell'organismo – da noi pensabile “solo secondo il concetto delle cause finali” – ha fornito a Kant la chiave necessaria per “andare oltre” ed integrare in un “sistema di fini” anche le “relazioni esterne” tra gli enti naturali.¹¹⁴ L'indagine naturale, condotta secondo il principio finalistico, consente di dispiegare uno spazio di riflessione più ampio e spregiudicato (sito in cui già l'analisi storico–antropologica, come s'è visto, aveva trovato il proprio domicilio). Kant rileva:

costitutiva delle realtà considerate, trascendendo i limiti imposti dalla critica stessa. Il rischio è quello di tramutare la teleologia in una teologia: una connotazione intenzionale del finalismo della natura, infatti, finirebbe inevitabilmente “per ordinare i diversi fini presenti in essa in un sistema regolato e voluto da un essere supremo”, cui viene altresì attribuita una finalità funzionale. Cf. F. Menegoni, *Critica del Giudizio: Introduzione alla lettura*, cit., pag. 150.

¹¹³ *Ivi*, pag. 379 (439). Nella scelta terminologica, Kant sembra già addurre la duplicità dei livelli chiamati in gioco: quello di una legittimazione epistemica e quello di una istanza a carattere squisitamente morale.

¹¹⁴ *Ivi*, pag. 380 (443).

perfino ciò che nell'organizzazione interna dell'uomo pare contrario alla sua natura, riguardato in questo modo, ci apre una veduta interessante, e qualche volta anche istruttiva, sopra un ordine teleologico delle cose, cui non ci condurrebbe mai, senza un tale principio, la semplice considerazione fisica.¹¹⁵

Nell'ampia Appendice posta da Kant alla *Critica del Giudizio teleologico* (definita la *Metodologia* dello stesso), viene sviluppata una tematica del tutto contigua a quella su cui la presente ricerca, nel capitolo precedente, ha già diretto una considerevole attenzione. Come risulterà chiaro parallelamente allo specificarsi dell'analisi, è proprio la filosofia della storia che, nelle pagine della *Metodologia*, trova la sua collocazione sistematica.¹¹⁶ La riflessione teleologica, relativa ai rapporti esterni degli esseri organizzati, sollecita infatti il pensiero filosofico a fornire una risposta esauriente ad una questione decisiva: quella intorno al *fine* della natura. Tale questione si articola su due differenti livelli: quello del suo “scopo ultimo” (*letzter Zweck*) e quella del suo scopo finale (*Endzweck*), ovvero “quello che non ne richiede alcun altro come condizione della sua possibilità”.¹¹⁷ E' a quest'altezza che è lecito istituire un collegamento con la *Bestimmung* morale dell'uomo, lasciando irrompere nella considerazione teleologica della natura la dimensione noumenica – ciò che, naturalmente, assume una diretta rilevanza in relazione al problema sistematico dell'*Introduzione*. La connessione tra questi elementi – natura come sistema di fini, scopo ultimo e scopo finale della stessa – trova esemplare esplicitazione nel seguente passaggio:

come l'unico essere che sulla terra abbia un'intelligenza, e quindi una facoltà di porsi volontariamente degli scopi, egli è, in verità, il ben titolato signore della natura; e, se questa si considera come un sistema teleologico, egli ne è, per la sua destinazione, lo *scopo ultimo*; ma sempre condizionatamente, cioè a condizione che

¹¹⁵ *Ivi*, pag. 379 (441).

¹¹⁶ Tale aspetto è messo in luce tanto da G. Krämling, *Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant*, cit.; quanto da M. Pauen, *Teleologie und Geschichte in der Kritik der Urteilskraft*, cit.

¹¹⁷ *Ivi*, pag. 431 (547); corsivi miei.

sappia e voglia dare alla natura e a se stesso una finalità sufficiente per se stessa e indipendentemente dalla natura, e che quindi possa essere uno *scopo finale*, il quale però non deve essere cercato nella natura.¹¹⁸

Si ripercorran ora i termini della questione più nel dettaglio. L'introduzione del concetto di finalità esterna – quel rapporto per cui “una cosa della natura sta ad un'altra come mezzo a fine” – ha dischiuso la complessa riflessione intorno al *wozu* (“a quale scopo”) una cosa esiste.¹¹⁹ Tale scopo potrà esserle intrinseco – e garantirle legittimamente il titolo di “scopo finale” – oppure dovrà essere individuato in altri esseri naturali, attribuendo all'oggetto sì “un'esistenza conforme al fine”, ma non “come scopo finale”, bensì come “mezzo necessario”.¹²⁰ E' a quest'altezza, tuttavia, che si rende necessaria una distinzione tra *letzter Zweck* ed *Endzweck*. Kant puntualizza:

“[...] se noi percorriamo tutta la natura, non troveremo in essa, in quanto natura, alcun essere che possa pretendere al privilegio di essere lo scopo finale della creazione; e si può dimostrare anche *a priori* che ciò che in qualche modo potrebbe essere uno scopo ultimo della natura, con tutte le determinazioni e le proprietà di cui si potrebbe corredarlo, non può esser mai, come cosa della natura, uno scopo finale”.¹²¹

Lo “scopo finale” della natura, dunque, non potrà in alcun modo essere individuato all'interno della natura stessa: esso, infatti, attestandosi sul piano noumenico, sopravanza interamente il piano dei fenomeni condizionati. Ad una riflessione sistematica su questo tema, Kant antepone l'identificazione dello “scopo ultimo” della natura – ovvero ciò rispetto a cui “tutte le altre cose naturali

¹¹⁸ *Ivi*, pag. 431 (547).

¹¹⁹ *Ivi*, pag. 425 (536–537).

¹²⁰ *Ivi*, pag. 426 (537).

¹²¹ *Ibidem*.

costituiscono un sistema di fini”.¹²² Ciò consente di fornire una prima risposta alla seguente questione, senza dubbio assai spinosa: “a che cosa servono questi animali con tutti i precedenti regni della natura?”. La loro esistenza non potrà che essere giudicata come diretta finalisticamente verso l’uomo: quest’ultimo rappresenta, infatti, “l’unico essere, tra quelli che qui si trovano, il quale possa farsi un concetto di scopo, e di un aggregato di cose formate secondo un fine possa fare con la sua ragione un sistema di fini”.¹²³ La ricerca, nei rapporti esterni delle specie tra di loro, di “una certa organizzazione”, tale da consentire l’erezione di un “sistema di tutti i regni della natura secondo cause finali”, ben lungi dal costituire un’operazione arbitraria, ci viene prescritta dalla ragione stessa. L’esperienza, tuttavia, sembra contraddire tale massima, specialmente per ciò che concerne lo scopo ultimo della natura (che è necessario ammettere per la possibilità di tale sistema, e non è possibile riporre, come s’è visto, se non nell’uomo): “rispetto a quest’ultimo, considerato come una delle molte specie animali”, la natura non appare affatto esercitare una particolare benevolenza.¹²⁴ La difficoltà viene risolta sottraendo, per quanto possibile, le condizioni di realizzabilità di questo fine alla giurisdizione naturale. Kant scrive:

ora, se si deve trovare nell’uomo stesso ciò che deve essere elevato a fine mediante il suo legame con la natura, questo fine o sarà tale che possa esser soddisfatto dalla beneficenza della natura, oppure consisterà nell’attitudine e l’abilità rispetto ad ogni specie di fini, con cui l’uomo possa usar della natura (esternamente ed internamente). Il primo scopo della natura sarebbe la felicità, il secondo la coltura (*Cultur*) dell’uomo.¹²⁵

L’inadeguatezza della felicità ad erigersi a scopo ultimo della natura emerge con chiarezza nelle considerazioni successive. Esse ne rilevano non solo l’arbitrarietà, ma anche le scarse aspettative di realizzabilità. Queste ultime vanno

¹²² *Ivi*, pag. 429 (545).

¹²³ *Ivi*, pag. 426–427 (539).

¹²⁴ *Ivi*, pag. 427 (539).

¹²⁵ *Ivi*, pp. 429–430 (545).

imputate alle tendenze antagonistiche tanto della natura esterna (che non risparmia l'uomo più di quanto non lo faccia con le altre specie animali), quanto di quella interna (le cui predisposizioni, anzitutto quella alla guerra, contribuiscono in prima istanza alla rovina della specie). Lo scopo ultimo della natura andrà dunque cercato altrove, astratto “da tutti i fini di cui la possibilità riposa su cose che si possono aspettare soltanto dalla natura”: esso dovrà identificarsi non con la felicità, bensì con la *Kultur*.¹²⁶ Quest'ultima, nell'analisi kantiana, subisce un'ulteriore specificazione, articolandosi in “cultura dell'abilità” (*Geschicklichkeit*) e “cultura dell'educazione” (*Kultur der Zucht*) o della “disciplina” (*Disciplin*). La prima coincide con “la condizione soggettiva principale della capacità di promuovere dei fini in generale”: essa, tuttavia, non è “sufficiente a promuovere la volontà nella determinazione e nella scelta dei suoi fini”. La condizione negativa di tale capacità, consistente nella “liberazione della volontà dal dispotismo degli appetiti”, è soddisfatta invece dalla disciplina. L'abilità non può svilupparsi che per mezzo dell'ineguaglianza tra gli uomini, associando parallelamente al progresso culturale un male crescente (l'oppressione di alcuni, l'intima insoddisfazione di altri, ormai dediti al superfluo): pur tuttavia, è proprio in questo modo che il fine della natura, ovvero “lo sviluppo delle disposizioni naturali nella specie umana”, viene raggiunto. Ancora una volta riaffiorano i temi – centrali, come s'è visto, nella filosofia della storia kantiana – tanto della costituzione interna più adatta a promuovere tale fine (ovvero quella in grado di opporre un “potere legittimo alle infrazioni reciproche della libertà”), quanto quello di un assetto cosmopolitico degli stati, “esposti al pericolo di danneggiarsi reciprocamente”.¹²⁷ Anche nella disciplina delle inclinazioni si mostra “una tendenza finalistica” verso “uno sviluppo che ci rende atti a scopi più alti di quelli che la natura stessa può fornire”. Tanto il “raffinamento del gusto”, quanto “il lusso delle scienze”, per quanti mali essi possano procurare – ammissione dietro alla quale si può riconoscere l'insegnamento rousseauiano – concorrono al fine, predisposto dalla natura stessa, di dare espressione allo “sviluppo dell'umanità”. Kant conclude:

¹²⁶ *Ivi*, pag. 431 (547).

¹²⁷ *Ivi*, pp. 431–432 (549–550).

le belle arti e le scienze, che col loro piacere comunicabile universalmente, e con l'urbanità e il raffinamento che portano nella società, se non fanno l'uomo moralmente migliore, lo rendono costumato, sottraggono molto alla tirannia delle tendenze fisiche e preparano perciò l'uomo alla signoria assoluta della ragione, mentre i mali di cui ci affligge in parte la natura, in parte l'intollerabile egoismo degli uomini, chiamano a raccolta le forze dell'anima, le elevano, le temprano, perché non soggiacciano a quelli; e ci fanno sentire così un'attitudine per fini più alti, la quale si trova nascosta in noi.¹²⁸

La natura, mediante l'innesto di certe predisposizioni (*Naturanlagen*), sospinge l'uomo ad un superamento della stessa: è proprio nella *preparazione* ad assumere su di sé il compito assegnatogli – in quanto *Endzweck* – che consiste, in ultima analisi, lo “scopo ultimo” della natura.¹²⁹ Nel proprio sforzo culturale, l'uomo vince la rozzezza delle inclinazioni contrarie alla propria *Bestimmung* razionale, divenendo così promotore dello sviluppo anzitutto civile – e derivatamente morale – della propria specie.

A quest'altezza dell'argomentazione, Kant è in grado di introdurre la riflessione sullo “scopo finale”, ovvero quello scopo *incondizionato*, la cui effettuabilità non può in alcun modo risiedere nella natura. All'interno di essa, infatti, non v'è nulla di cui il principio determinante (*Bestimmungsgrund*) non sia a sua volta condizionato; ben diversamente, ciò che deve assurgere a “scopo finale” “dev'essere tale che, nell'ordine dei fini, non dipenda da nessun'altra condizione che non sia semplicemente la sua idea”. L'uomo come “noumeno”, ospitando in sé la facoltà soprasensibile della libertà, è in grado di rappresentarsi la legge determinante i propri fini “come posta incondizionatamente da loro stessi e

¹²⁸ *Ivi*, pp. 433–434 (553).

¹²⁹ *Ivi*, pag. 431 (547): “ma per trovare dove bisogna riporre questo scopo ultimo della natura, relativamente all'uomo almeno, dobbiamo cercare quello che la natura può fare per prepararlo a ciò che egli stesso deve fare per essere uno scopo finale, e dobbiamo separarlo da tutti i fini di cui la possibilità riposa su cose che si possono aspettare soltanto dalla natura” (trad. leggermente modificata).

indipendentemente dalle condizioni della natura”. Della sua esistenza non è possibile chiedersi a quale ulteriore fine corrisponda, poché essa “ha in se stessa lo scopo supremo [...] rispetto al quale non c’è alcuna influenza contraria della natura, a cui l’uomo debba ritenersi soggetto”.¹³⁰ Kant è dunque in grado di concludere l’argomentazione come segue:

ora, se le cose del mondo, in quanto esseri condizionati relativamente alla loro esistenza, abbisognano di una causa suprema che agisca secondo fini, l’uomo sarà lo scopo finale della creazione: perché senza di esso la catena dei fini subordinati l’uno all’altro non avrebbe un vero principio, e solamente nell’uomo, ma nell’uomo in quanto soggetto della moralità si può trovare questa legislazione incondizionata relativamente ai fini, che rende lui solo capace di essere uno scopo finale, cui la natura sia teleologicamente subordinata.¹³¹

4.3.3 *Natura e Bestimmung razionale: la mediazione della finalità*

La Critica del Giudizio teleologico ha dunque permesso al suo lettore di giungere – a partire dall’individuazione delle condizioni di *pensabilità* di un organismo naturale e passando attraverso l’elaborazione di un sistema teleologico comprensivo delle loro relazioni – al riconoscimento dello scopo finale della creazione stessa: il libero soggetto morale, ovvero l’uomo considerato nella sua componente noumenica. Da qui sarà compiuto un ulteriore passaggio: quello dell’ammissione – all’interno di una prospettiva squisitamente pratica, messa in campo dalla teleologia morale – di un essere sommo, concepito “non soltanto come

¹³⁰ *Ivi*, pag. 435 (556–557). Sul soggetto morale quale *Endzweck* della natura cf. A. Schneider, *Festrede über Kants Auffassung vom Wesen und der Bestimmung des Menschen*, in *Kölner Universitätsreden*, Oskar Müller, Köln: 1924, 3-17.

¹³¹ *Ivi*, pag. 436 (557). I paragrafi conclusivi della Metodologia sviluppano ampiamente la tematica teologica, misurando infine la validità della prova teleologico–morale dell’esistenza di Dio. Su questo punto si veda F. Menegoni, *Finalità e destinazione morale nella Critica del Giudizio di Kant*, Verifiche, Trento: 1988; specialmente pp. 147–153.

intelligenza e legislatore per la natura, ma anche come il capo legislatore in un regno morale dei fini”.¹³²

Così come il punto di vista scientifico contiene un’idea di sistematicità che solo un punto di vista morale potrà legittimamente e compiutamente soddisfare, così il secondo, per sé, esige lo sviluppo di una concezione della *natura* adeguata al compimento della *Bestimmung* razionale dell’uomo.¹³³ L’introduzione, nell’investigazione scientifica, del concetto di finalità, ha consentito l’emergere, nel seno stesso della natura, di un fondamento comune con la libertà.¹³⁴ E’ in questo delicato passaggio che viene assolta primariamente la funzione mediatrice tra natura e libertà (funzione assegnata al principio del Giudizio sin dalle pagine dell’*Introduzione*): attraverso la dottrina degli scopi della natura (*Naturzwecke*) si giunge a quello “scopo finale” (*Endzweck*) di cui la sola ragion pratica, nella sua autonomia, è legislatrice.¹³⁵ Se l’estetica, in relazione alla risoluzione dello spinoso problema evidenziato, si costituisce come “gioco preliminare” (*Vorspiel*), in grado di suggerire una prima finalità formale della natura nei nostri confronti (coinvolgendoci tanto come soggetti senzienti quanto, in ultima analisi, come potenziali soggetti morali), la teleologia porta successivamente in campo un decisivo contributo, fornendo una concezione finalistica della natura del tutto permeabile alle istanze della filosofia pratica.¹³⁶

¹³² *Ivi*, pag. 444 (323).

¹³³ Cf. P. Guyer, *The unity of Nature and Freedom: Kant’s Conception of the System of Philosophy* in P. Guyer, *Kant’s System of Nature and Freedom – Selected essays*, Clarendon Press, Oxford: 2005, 277–313 (qui 298–299).

¹³⁴ Cf. B. Raymaekers, *The importance of freedom in the Architectonic of the Critique of Judgement*, cit., pag. 92.

¹³⁵ Grazie alla mediazione del concetto di finalità della natura è reso così possibile il passaggio dalla conformità a leggi secondo la ragione teoretica allo *Endzweck* secondo quella pratica: cf. P. Rohs, *Die Vermittlung von Natur und Freiheit in Kants Kritik der Urteilskraft*, in G. Funke (hrsg. von), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz 1990*, Bouvier, Bonn-Berlin: 1990, 213-234 (qui pag. 220).

¹³⁶ Cf. R. Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, cit., pag. 457.

Capitolo 5.

Riflessioni conclusive

5.0 *Introduzione. Il problema interpretativo iniziale*

Giunti al termine del percorso intrapreso – e dunque alla luce dei risultati stabilmente conseguiti – diviene possibile verificare la tenuta di quelle proposte esegetiche, relative al sistema kantiano nel suo complesso, presentate all'avvio della ricerca. Muniti di strumenti testuali più solidi, si è in grado di fornire, in sede conclusiva, una valutazione sufficientemente articolata dell'intera questione coinvolta: nel ripercorrerne i termini, sarà possibile ripresentare in forma concisa e sistematica la linea interpretativa sviluppata e difesa in queste pagine.

Il lettore non avrà dimenticato l'individuazione, nel primo capitolo, di una ben radicata tendenza ermeneutica all'interno della *Kant-Forschung*: quella in base a cui le tre note domande, strutturanti la filosofia kantiana (*Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa mi è lecito sperare?*), debbano essere ricondotte ad una quarta, ovvero *Che cos'è l'uomo?*. La dottrina destinata a fornirvi una risposta assumerebbe, allora, un ruolo *fondativo* nei confronti del sistema critico nel suo complesso. Tale compito, del tutto fuori portata per l'*Anthropologie*, potrà essere adeguatamente assunto solo all'interno di un alveo disciplinare più ampio. La specificità delle singole proposte interpretative si misura esattamente nella determinazione di questo sito. Esso potrà identificarsi con l'intera filosofia critica; potrà coincidere con una sua parte – cui verrebbe altresì attribuita una peculiare rilevanza antropologica – o, ancora, potrà costituire un irrealizzato *desideratum*. Per evidenziarne la distanza dall'antropologia pragmatica, alcune ricostruzioni

assegnano a tale disciplina l'ambigua denominazione di "antropologia trascendentale" o "antropologia filosofica".

Non si avanza certo la pretesa di risolvere esaustivamente, in questa sede, una questione interpretativa di così ampia portata: le seguenti considerazioni perseguiranno il ben più modesto obiettivo di sensibilizzare il lettore intorno al problema, procurandogli degli spunti di riflessione adeguati. Se verranno esplicitate le incongruenze sottese alla tendenza interpretativa appena rievocata (incongruenze che dovrebbero essere in grado di suscitare quanto meno delle perplessità intorno alla sua legittimità), sarà invece possibile confermare, sulla base dell'analisi svolta nell'ambito della ricerca, la potenzialità esplicativa della cornice esegetica patrocinata da Reinhard Brandt – esposta anch'essa nel primo capitolo e costantemente richiamata nel corso dell'argomentazione.

Ad accomunare gli itinerari esegetici appena menzionati – nel loro pur differente declinarsi – è l'aspirazione a volgere uno sguardo unitarizzante sul sistema kantiano nel suo complesso. A questa istanza, che la presente ricerca condivide con convinzione, si subordineranno le riflessioni conclusive qui di seguito.

5.1 L'antropologia trascendentale: un'ambiguità terminologica

Nell'apprestarsi a fornire una valutazione relativa alle indicazioni interpretative sopra citate, può essere utile prendere le mosse da una puntualizzazione terminologica. La corretta impostazione di una problematica, infatti, passa anzitutto attraverso l'adeguatezza dei termini nei quali si sceglie di condurla. Da misure poco accorte, in questo senso, possono scaturire ambiguità che rischiano di precludere l'efficace risoluzione della questione.

Prima di procedere in questa direzione, sarà necessario trarre alcuni punti fermi dall'analisi condotta in precedenza. Essa dovrebbe essere riuscita ad

individuare le specifiche esigenze cui Kant, con lo sviluppo della propria antropologia, andava rispondendo. Che tali esigenze fossero ben presenti alla sua attenzione, lo dimostra incontestabilmente il suo stesso itinerario (ripercorso, quanto meno nelle sue coordinate generali, nel secondo capitolo di questa ricerca). L'antropologia kantiana non è una disciplina improvvisata – volta a colmare, con noncuranza metodologica e terminologica, un vuoto disciplinare qualsiasi. Non è nemmeno il mero abbozzo preparatorio di una disciplina *in desideratis*. Essa, ben diversamente, è il consapevole punto di approdo di un preciso percorso – che porta Kant, sulla scorta del consolidantesi criticismo, a riconoscere non solo l'estraneità al sapere metafisico della psicologia empirica, ma anche l'irrealizzabilità di un progetto disciplinare che compendi l'indagine sull'uomo nell'individuazione della sua struttura psichica. L'antropologia sorge sin da subito *al di fuori* del sistema scolastico della metafisica, per proporsi sì come il legittimo raccoglitore di quanto lasciato in eredità dalla psicologia empirica, ma anche – e soprattutto – come l'efficace catalizzatore di quella costellazione in espansione di saperi empirici sull'uomo, riluttanti ad una sistemazione nelle rigide tassonomie scolastiche della psicologia. Questo insieme di conoscenze, infatti, disancorato dal riferimento a qualsiasi istanza metafisica, necessitava con urgenza di compendiarsi in una forma originale, adatta a rispondere positivamente a tutti gli stimoli che una pluralità eterogenea di fonti era in grado di fornire. Per dare forma sistematica a quello che altrimenti si sarebbe irretito in un mero aggregato di conoscenze, Kant aveva dunque bisogno di un collettore che risultasse privo di compromessi con la precedente tradizione metafisica: le rinnovate conoscenze empiriche sull'uomo non potevano prendere forma secondo una scansione “psicologica”, ma richiedevano una curvatura del tutto inedita. L'assegnazione della qualificazione di “antropologia” a tale complesso disciplinare, di recente costituzione, si profilava come un'operazione tutt'altro che casuale da parte di Kant. Questo termine, infatti, si presentava libero da quelle implicazioni metafisiche che, al contrario, alla denominazione di “psicologia empirica” erano intrinsecamente connaturate. Il termine “antropologia” rievocava la scottante attualità di un crescente bisogno: quello di un sapere sull'uomo che, spogliatosi dalle pretese essenzialistiche di

definirne la natura psichica, fosse piuttosto in grado di determinarlo nelle sue concrete configurazioni naturali e storiche.

Il *terminus* “antropologia” assume dunque, nell’orizzonte terminologico kantiano, una specifica valenza, che rinvia ad una scelta metodologica di taglio squisitamente empirico ed antimetafisico. L’antropologia dichiara l’irriducibilità delle dimensioni dell’uomo alla sola psichica (il cui isolamento, rispetto alla complessa articolazione psico-fisica umana, risulta peraltro un’operazione teoreticamente impraticabile) e cerca piuttosto di cogliere l’inesauribile varietà che l’esperienza (anzitutto esterna) ci fornisce. Il legame con la ricchezza dell’empiria – insieme alla declinazione di ogni pretesa aprioristica – contraddistingue dunque il costituirsi disciplinare dell’antropologia kantiana sin dai suoi esordi. Essa si muove in direzione di una pluralità di saperi nuovi, riorganizzandoli sistematicamente in una forma dinamica, lontana dalle rigidità della precedente tradizione accademica.

La rinnovata indagine sull’uomo non mira, dunque, a definirne l’astorica essenza spirituale (privata del proprio legame con la corporeità), ma aspira a riconsegnarne un’immagine quanto più possibile concreta ed unitaria (attraversata al proprio interno tanto dalle tensioni dell’ideale, quanto dai vincoli del naturale). A divenire urgente è il dischiudersi di un nuovo itinerario, che non si dispieghi nell’illibato regno della metafisica, ma si svolga nel ben più accidentato territorio dell’empiria: ad una variazione prospettica di tali dimensioni non può non corrispondere un adeguato ridisegnamento definitorio. Il termine “antropologia”, privo di un precedente retroterra metafisico, si rivela come l’unico sufficientemente elastico da fornire una copertura terminologica alle nuove esigenze contenutistiche.

Correndo il rischio di apparire un po’ ripetitive, le considerazioni sviluppate sino a qui dovrebbero aver reso ormai evidente l’inscindibile e costitutivo riferimento all’empiria che il termine “antropologia” dischiude. Tale constatazione dovrebbe essere preposta – o almeno questo è quanto la presente ricerca suggerisce – ad ogni riflessione sul sistema kantiano, che ponga il proprio *focus* interpretativo sulla relazione tra antropologia e filosofia pura. Assumendo come premessa quanto sinora enunciato, non sarà difficile rendersi conto della strutturale ambiguità di quelle espressioni come “antropologia trascendentale” o “antropologia filosofica” –

che, come s'è visto, alcune voci interne alla *Kant-Forschung* hanno coniato. Una formulazione del genere traccia una relazione tra due lemmi afferenti ad ambiti conoscitivi che non solo effettivamente *sono*, ma, nella concezione epistemologica kantiana, *devono* rimanere nettamente separati. Lo sforzo di Kant – si eserciti esso nella sfera della riflessione teoretica, o piuttosto in quella della filosofia pratica – è sempre diretto al medesimo obiettivo: la depurazione dell'elemento aprioristico da quelle componenti che, invece, sono passibili di una variabilità empirica.

La purezza dell'indagine critico-trascendentale – conformemente alla sua istanza *fondativa* – non ammette ingerenze a posteriori: ad essere oggetto di trattazione sono solo quelle strutture che si rivelano trasparenti ad un'analisi esclusivamente a priori.¹ In termini prettamente kantiani, essa mira alla “radicale esclusione di ogni concetto che contenga in sé qualcosa di empirico”, ovvero alla “completa purezza della conoscenza a priori”.² L'orizzonte semantico sotteso all'*antropologia*, invece – anche qualora il rinvio kantiano sia generico, e non specificamente diretto alla disciplina da egli stesso patrocinata – si presenta sempre circoscritto ad un ambito esperienziale.³ Alla luce di quella rigorosa esattezza metodologica, della quale Kant informa il proprio procedere filosofico - e che

¹ Il rinvio canonico, per ciò che concerne la definizione di “trascendentale”, è alla concisa formulazione tratta dall'Introduzione alla *KrV*: “chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupi, in generale, non tanto di oggetti quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti nella misura in cui questo deve essere possibile a priori”. Cf. *KrV*, A(11)/(B)25; pag. 90.

² *Ivi*, A(14)/B(28); pag. 92.

³ In linea generale, può essere osservato come Kant, frequentemente, misuri la purezza dell'analisi trascendentale proprio a partire dalla sua alterità rispetto ad un metodo d'indagine empirico. Se è per lo più su un piano anti-psicologista che, nell'ambito della filosofia teoretica, il metodo trascendentale si colloca, in quello della filosofia pratica, invece, esso si consolida anzitutto nella presa di distanza da un'impostazione “antropologica”. In tali contesti, lo *psicologico* e l'*antropologico* assurgono ad indicatori più o meno generici di una metodologia schiettamente empirica, le cui analisi sono destinate a svolgersi su un binario parallelo rispetto a quello percorso dall'indagine *trascendentale*. Esse, infatti, si attestano primariamente sul piano dell'effettività, ovvero della registrazione di quei processi direttamente disponibili all'esperienza – e non sulle sue condizioni a priori. Sull'antitesi tra trascendentale e psicologista, si veda a titolo esemplificativo: *KrV*, B(152), pag. 175; B(829), pag. 605; *Brief an J. W. A. Kosmann (September 1789)*, in *Briefwechsel*, cit., XI, pp. 81–82 (219–221), *KU*, pp. 182 (35); 277 (229); 286 (249). Sulla netta dicotomia tra l'apriorismo della filosofia morale pura e il procedere empirico di una ricerca a carattere antropologista, si rinvia a quanto già menzionato in questa sede nel paragrafo § 3.1.1. Ulteriori rimandi al carattere empirico di una considerazione antropologista sono presenti in *KrV*, B(VIII), pag. 40; (B) 578, pag. 451; (B) 869, pag. 629; *Metaphysik der Sitten*, cit., pp. 385 (235); 406 (259); 477 (355); *Logik*, cit., pag. 17 (11).

dovrebbe guidarne qualsiasi operazione interpretativa - un'espressione come *antropologia trascendentale* (di cui pure è dato riscontrare un'isolata occorrenza nel *corpus* kantiano) appare una costruzione terminologica non solo ardita, ma addirittura inopportuna.⁴ Nella prospettiva difesa in queste pagine, infatti, l'accostamento di due termini, che Kant stesso contrappose frontalmente in più contesti, appare un'operazione del tutto illegittima. Un principio di sobrietà ermeneutica imporrebbe di evitare, per quanto possibile, l'utilizzo di una locuzione contraddittoria all'interno dell'assetto di pensiero di un autore.⁵ legittimità

⁴ Lo stesso vale per quelle locuzioni che, in questa sede, assumono una valenza semantica analoga, ovvero *antropologia filosofica* o *antropologia pura*.

⁵ Nel *corpus* kantiano, come è stato brevemente ricordato, un'espressione come "antropologia trascendentale" compare in un unico caso, ovvero la *Reflexion* 903 (cf. RA, XV/2.1, pp. 394–395). Trattandosi di un *unicum* – riscontrato non in un'opera a stampa, ma nel contesto ben più aleatorio di un'annotazione non pubblicata – appare del tutto eccessivo il peso conferitogli da una parte della critica. Se quest'ultima ritiene fornita un'incontrovertibile prova testuale della legittimità dell'espressione, ciò che qui si vuole confutare, invece, è proprio questo: che l'individuazione di una sua isolata occorrenza sia sufficiente a conferirle diritto di cittadinanza nella terminologia kantiana. E' solo alla luce dei fondamentali parametri di pensiero dell'autore, infatti, che può esserle assicurata – o sottratta – validità.

E' opportuno, ad ogni modo, entrare nel dettaglio del passaggio in questione. In esso Kant traccia un'interessante similitudine tra una certa tipologia di dotto ed il ciclope. Così viene descritto: "egli è un egoista della scienza, e gli è necessario ancora un occhio, che gli faccia considerare il suo oggetto anche dal punto di vista degli altri uomini. Su questo si fonda l'umanità delle scienze: ciò significa conferire loquacità al giudizio, sottomettendolo al giudizio altrui. Le scienze razionanti, che possono essere effettivamente apprese, e che dunque si accrescono sempre, senza che sia necessaria una verifica e una fiscalizzazione di quanto acquisito, si trovano laddove vi sono dei ciclopi. Il secondo occhio è dunque quello della conoscenza di sé in generale. Il secondo occhio è dunque quello dell'autoconoscenza della ragione umana, senza il quale non possiamo farci alcuna idea [lett.: stima ad occhio] della misura della nostra conoscenza. Quella fornisce il parametro della misurazione. [...] Ciò che qui fa il ciclope non è la forza, ma il fatto di avere un unico occhio. Non è nemmeno sufficiente conoscere molte altre scienze, ad eccezione dell'autoconoscenza dell'intelletto e della ragione. Antropologia trascendentale." Qui di seguito l'originale tedesco: "Er ist ein egoist der Wissenschaft, und es ist ihm noch ein Auge nötig, welches macht, daß er seinen Gegenstand noch aus dem Gesichtspunkte anderer Menschen ansieht. Hierauf gründet sich die humanitaet der Wissenschaften, d.i. die Leutseeligkeit des Urtheils, dadurch man es andrer Urtheil mit unterwirft, zu geben. Die (vernünftelnde) Wissenschaften, die man eigentlich lernen kann, und die also immer anwachsen, ohne dass das erworbene eine Prüfung und fiscalsirung nothig hatte, find es eigentlich, darin es Cyclophen giebt. (...) Das zweite Auge ist also das der Selbsterkenntnis überhaupt. Das zweite Auge ist also das der Selbsterkenntnis der Menschlichen Vernunft, ohne welches wir kein Augenmaas der Größe unserer Erkenntnis haben. Jene giebt die Standlinie der Messung. (...) Nicht die Stärke, sondern das einäunigte macht hier den Cyclop. Es ist auch nicht gnug, viel andre Wissenschaften zu wissen, sondern die Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft. Anthropologia transcendentalis."

Che, in questo passaggio, Kant si muova sul livello teorico della filosofia trascendentale, è chiarito da R. Brandt (*Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., pag. 17). L'antropologia kantiana, invece, operando nell'ambito dell'esperienza possibile, si pone su un livello del tutto diverso: essa non fonda affatto i principi a priori, ma piuttosto li illustra con esempi

Nell'ambito della filosofia kantiana non può affatto prendere forma una "antropologia trascendentale": l'antropologia dischiude infatti per definizione quell'orizzonte disciplinare squisitamente empirico, in cui – come unico sito a ciò legittimamente deputato – può affiorare un'immagine dell'uomo dotata di pluralistica concretezza; un'indagine critico–trascendentale, invece, è diretta a portare alla luce quell'ordine, deprivato da ogni variabilità empirica, che struttura la nostra esperienza – sia essa conoscitiva o pratica.

5.2 *L'uomo nelle tre Critiche*

E' necessario, a questa altezza dell'analisi, sgombrare il campo da un possibile equivoco. In queste pagine non si vuole affatto sostenere l'idea secondo la quale l'uomo sia escluso dall'orizzonte di riferimento dell'indagine critico–trascendentale. Se essa, infatti, aspira ad individuare quell'ordine universale a priori che struttura l'esperienza conoscitiva e pratica di ogni essere razionale finito, non può certo essere negato come quest'ultimo si identifichi, in prima istanza, proprio con l'uomo. Uno studio delle occorrenze del sostantivo "uomo" (*Mensch*) – e soprattutto dell'aggettivo derivato "umano" (*menschlich*) – nella *Kritik der reinen Vernunft* rivela infatti la consistente frequenza con la quale Kant vi fa riferimento.⁶

e controesempi. L'antropologia menzionata in questo passaggio non può dunque in alcun modo essere identificata con l'antropologia pragmatica. G. Irrlitz identifica la dottrina qui richiamata con la "logica trascendentale delle forme del giudizio", fungente da base per "l'autoriflessione culturale". Cf. G. Irrlitz, *Kant Handbuch. Leben und Werk*, Metzler, Stuttgart – Weimar: 2002, pag. 31. Che quest'ultima non possa affatto darsi all'interno della filosofia kantiana – in qualità di una "metafisica dell'antropologia", parallela ad una "metafisica della fisica" – viene invece sostenuto con convinzione da J. Ferrari in *Von einer unauffindbaren Wissenschaft vom Menschen*, in "Paragrana", XI, 2 (2002), 51-61.

⁶ Lo studio delle occorrenze è stato enormemente semplificato dagli strumenti informatici resi recentemente disponibili. Per questa ricerca si è fatto uso di *Kant im Kontext Plus – Werke auf CD-ROM* (©Karsten Worm– InfoSoftWare 97), contenente i principali testi kantiani nella *Akademie-Ausgabe*. Non è superfluo segnalare al lettore che, della stessa opera, è stata edita nel 2009 una versione oltremodo aggiornata, in cui trovano spazio non solo tutti i 29 volumi di cui si compongono le *Kants gesammelte Schriften*, ma anche testi in esse non pubblicati (fra cui *Nachlassschriften*, lettere, trascrizioni di lezioni e traduzioni dal latino al tedesco).

“*Menschliche*” è l’intuizione (*Anschauung*), di cui sono ricercate le condizioni soggettive a priori; “*menschlicher*” è l’intelletto (*Verstand*), di cui sono indagati i concetti puri; “*menschliche*” è la ragione (*Vernunft*), di cui sono svelate quelle idee, verso le quali la sospinge un proprio connaturato bisogno. “*Menschliche*” è, infine, quella conoscenza (*Erkenntnis*) che non può che svilupparsi secondo un preciso itinerario, che “comincia con intuizioni, passa a concetti e si conclude con idee”.⁷ Sono dunque le strutture a priori, che informano e rendono possibile la conoscenza umana, a costituire l’oggetto della prima Critica. Non è al solo uomo, invece, che si circoscrive la validità della legge morale, così come essa viene formulata nella *Kritik der praktischen Vernunft*: essa, infatti, è presente a “tutti gli esseri razionali in quanto hanno una volontà in generale”.⁸ Ciò che è essenzialmente “*menschlich*”, tuttavia, è la *forma* che essa assume: quella di un *imperativo* categorico. Se all’uomo dev’essere ascritta una natura razionale, è altrettanto vero che il suo libero arbitrio risulta essere affetto patologicamente da “bisogni e motivi sensibili”. “La relazione di una volontà siffatta con questa legge” si presenta dunque come un “obbligo”, ovvero la “costrizione ad un’azione”, che in quanto tale prende il nome di “dovere”: condizione che non si verifica nel caso della “intelligenza assoluta”. Quest’ultima, infatti, perfettamente “santa”, è costitutivamente incapace di fare propria una massima “contraddittoria con la legge morale”.⁹

Il riferimento all’uomo – come è stato effettivamente evidenziato dalla *Kant-Forschung* – si rende particolarmente esplicito nella *Kritik der Urteilskraft*: l’esperienza della bellezza, che costituisce il focus tematico della prima delle sue parti si rivela una potenzialità esclusivamente e squisitamente “*menschlich*”. Solo

⁷ I. Kant, *KrV*, (A) 702, (B) 730, pag. 543.

⁸ Si legga il passaggio nella sua interezza: „ma questo principio della moralità, proprio in virtù della universalità della legislazione che ne fa il supremo motivo determinante formale della volontà, indipendente da tutte le differenze soggettive di essa, è considerato dalla ragione una legge di tutti gli esseri razionali in quanto hanno una volontà in generale, cioè la capacità di determinare la causalità mediante la rappresentazione di regole, quindi in quanto sono capaci di agire in base a principi e perciò in base a principi pratici a priori [...]. Di conseguenza esso non è semplicemente limitato all’uomo, ma vale per tutti gli esseri finiti che hanno ragione e volontà, o meglio comprende lo stesso essere infinito in quanto intelligenza suprema.“ Cf. *KpV*, pp. 56–57 (169).

⁹ *Ivi*, pp. 57–58 (169–170).

ad una creatura dotata al tempo stesso di *razionalità* e *sensibilità* è data la possibilità di ospitare nella propria interiorità il piacere estetico:

piacevole si dice ciò che fa piacere [*vergnügt*]; bello [*schön*] ciò che puramente e semplicemente piace [*gefällt*]; buono, ciò che viene apprezzato, approvato [*geschätzt, gebilligt*], cioè cui viene attribuito un valore oggettivo. Il piacevole vale anche per gli animali irragionevoli; la bellezza solo per gli uomini, nature animali, ma ragionevoli: non semplicemente in quanto ragionevoli (come gli spiriti) ma anche in quanto animali; il bene per ogni essere ragionevole in generale.¹⁰

L'uomo gioca un ruolo da protagonista anche nella seconda parte dell'opera, dedicata all'analisi del giudizio teleologico. La riflessione intorno allo scopo finale (*Endzweck*) della natura finisce per identificarlo proprio con l'uomo, in quanto "soggetto della moralità": solo in esso, infatti, è possibile trovare una "legislazione incondizionata relativamente ai fini".

Alla luce di tali considerazioni, qui schizzate appena cursoriamente, dovrebbe risultare ormai in modo evidente il persistente e profondo interesse per l'uomo, cui la filosofia kantiana ha saputo dare efficace espressione. Detto questo, tuttavia, non appare immediatamente giustificata quella tendenza interpretativa che fa delle tre Critiche i distinti tasselli di una risolutiva risposta alla domanda "che cos'è l'uomo?". Sarà necessario, ora, addentrarsi nel merito della questione e cercare di fornire degli argomenti a sostegno delle perplessità già avanzate.

5.3 Bestimmung VS essenza dell'uomo. La realizzazione della libertà nella natura

Riconoscere l'ampio spazio concesso da Kant, nel seno della propria riflessione filosofica, a quella pluralità di dimensioni, conoscitive e pratiche, che

¹⁰ Cf. *KU*, pag. 210 (85).

costituiscono l'esperienza umana, non equivale a ritenere fornita, con questo, una definitiva ed esauriente risposta all'interrogativo "che cos'è l'uomo?".

Tale quesito, infatti, non solo non informa l'*antropologia* kantiana – che, ad un primo sguardo, dovrebbe costituire il sito immediatamente deputato a farlo – ma è parimenti estraneo alle opere di ambito critico–trascendentale. Per non arrestarsi a dichiarazioni di carattere prettamente generale, ci si soffermi ora più diffusamente su ciascuna delle due questioni.

Anzitutto uno sguardo sull'*antropologia*. Come dovrebbe essere risultato già chiaro sulla base dell'analisi svolta nel terzo capitolo, lo sforzo di quella kantiana non è affatto diretto a distillare l'eterna natura dell'uomo. Non la determinazione teoretica della sua *essenza*, bensì la riflessione intorno alla realizzabilità della sua *Bestimmung*, costituisce l'autentico motivo conduttore dell'opera. Non che cosa l'uomo *sia*, ma ciò che l'uomo *fa, può e deve* fare a partire da se stesso scandisce l'intera esposizione kantiana. E' innegabile, dunque, rintracciarvi una curvatura squisitamente *operativa* e, conseguentemente, ben lontana da un interesse prettamente speculativo e definitorio. Anche laddove Kant sembra proporre una *definizione* dell'uomo – quando, cioè, lo determina come *animal rationabile* – l'accento è sempre posto su un compito da realizzare: ad irrompere è la dimensione di una *potenzialità* e della sua effettiva esplicabilità sul palcoscenico della storia. Si tratta, dunque, di una caratterizzazione non certo ritrascrivibile in statici termini essenzialistici, bensì, al contrario, di un'indicazione dotata di intrinseca dinamicità, che proietta l'uomo in quell'ordine pratico in cui, unico, può dare un significato alla propria esistenza.

L'*antropologia* effettivamente data alle stampe da Kant, dunque, non risulta capace di fornire una risposta a quella domanda in cui, secondo i celebri passi già più volte menzionati, la sua filosofia *in toto* si compendierebbe. Si potrebbe tuttavia aggiungere: non solo essa non dispone *di fatto* degli strumenti filosofici necessari a tal scopo, ma risulta *opportuno*, in ultima analisi, che così si presenti. L'*antropologia*, infatti, è in grado di fornire quell'autentica *Weltkenntnis*, funzionale ad un positivo rapportarsi con il mondo dell'esperienza, solo

allontanandosi da una prospettiva scolastica e dalle sue rigide pretese definitorie. L'antropologia kantiana, cioè, cesserebbe di essere *pragmatica*, qualora si piegasse ad istanze di ordine prettamente speculativo.

Quanto esposto sinora non dovrebbe presentare grosse difficoltà. Che l'antropologia effettivamente patrocinata da Kant, sottraendosi al compito di restituire l'*essenza* dell'uomo, non sia in grado di sostenere quella funzione fondativa, rievocata nel discusso passaggio tratto dalla *Logica*, può essere argomentato piuttosto linearmente e non suscita di certo spinosi contraddittori all'interno della *Kant-Forschung*. Ben più controverso è stabilire se quella stessa funzione compendiatrice, negata all'antropologia pragmatica, non possa invece essere assolta da un'altra disciplina. Ciò che ora deve costituire oggetto di riflessione, cioè, è se la domanda sull'essenza dell'uomo (*Was ist der Mensch?*) non possa trovare la propria legittimità (e la propria risposta) in un alveo differente rispetto a quello compiutamente antropologico-pragmatico. Esiste, cioè, nell'ambito della filosofia kantiana, un sito deputato a consegnare tale risposta? Costituisce davvero, quest'ultima, il fulcro di ogni interesse speculativo e pratico, cui la riflessione di Kant è in grado di dare espressione?

Nel primo capitolo della presente ricerca è già stata illustrata la proposta, avanzata da alcuni esponenti della *Kant-Forschung*, secondo la quale sarebbe alla filosofia critica kantiana nella sua interezza – oppure, in alcune varianti, alla terza delle sue parti – che andrebbe ascritto un interesse compiutamente antropologico. Vi si concentri, per un momento, la propria attenzione.

Per quanto si sia riconosciuto, nel precedente paragrafo, l'incontestabile interesse che il filosofo di Königsberg dimostra nei confronti del soggetto "uomo", ciò non significa che il suo sistema possa e debba essere letto alla luce dell'esigenza teoretica di determinarne l'*essenza*. L'indicazione messa in campo da Reinhard Brandt risulta, a questo proposito, del tutto condivisibile.¹¹ Ad una considerazione unitaria, infatti, il sistema kantiano appare essere retto da una torsione compiutamente e squisitamente *pratica*. Nel momento in cui Kant rende

¹¹ Cf. *infra* § 1.2.2.

l'uomo oggetto della propria riflessione filosofica, non lo fa per fornirne una descrizione in termini essenzialistici – come se ognuna delle tre Critiche ne rivelasse una componente, che, unita consequenzialmente alle altre, fosse in grado di consegnare un'immagine definitoria complessiva. La determinazione dell'*essenza* dell'uomo non solo risulta un'opzione difficilmente praticabile all'interno dei parametri teoretici fissati dallo stesso Kant: ritenere esaurita in tale mossa l'intera filosofia critica kantiana comporterebbe, ancor più gravemente, il perdere di vista la profonda ambizione che la regge, ovvero l'indicazione della *Bestimmung* pratica dell'uomo.

Stabilire ciò a cui l'uomo sia destinato (*wozu der Mensch bestimmt ist*) – ovvero indicare, in qualche misura, la direzione che è chiamata ad assumere la sua *esistenza* – significa mettere in campo una questione dalla portata teoretico–pratica di fondamentale rilevanza. Se la determinazione della sua *Bestimmung*, infatti, viene elaborata squisitamente *a priori* dalla filosofia morale (a partire dalla natura razionale e *libera* che l'uomo custodisce), le considerazioni intorno alla sua *realizzabilità* non possono non chiamare in causa la dimensione della natura necessitata, in cui quella dovrà trovare il proprio dispiegamento. La riflessione intorno alla *Bestimmung* dell'uomo, dunque, qualora non si esaurisca nell'astratta enunciazione di un dettato morale, ma incorpori in sé anche un'adeguata scansione delle sue condizioni di attuazione, finisce per investire la più ampia e drammatica questione della dialettica tra libertà e natura. Il quarto capitolo della ricerca ha cercato di illustrare, in forma sintetica, esattamente questo: come l'intero sistema critico kantiano possa essere interpretato alla luce dell'inderogabile esigenza di fornire una risposta esauriente al problema della libertà e della sua *realizzabilità*. Se, nella prima Critica, Kant ha cercato di garantire la sua *pensabilità* teoretica (mettendola al riparo dagli attacchi del più intransigente determinismo) e, nella seconda, ne ha stabilito la *realtà oggettiva* (sebbene solo da un punto di vista pratico), nella terza giunge a confrontarsi proprio con il problema, forse ancor più spinoso, del suo possibile *compimento* nel regno della natura. La questione, già affrontata con un certo disimpegno teorico in sede di filosofia della storia (che, lo si

ricordi qui incidentalmente, costituisce parte integrante del *corpus* antropologico), diviene oggetto di una trattazione rigorosa sul piano trascendentale. E' dunque nell'approfondita riflessione sulla *Bestimmung* dell'uomo – nel suo includere la questione, gravata di straordinaria significanza teoretico–pratica, della dialettica tra natura e libertà – che va individuato l'autentico fulcro della filosofia kantiana. Intorno ad esso gravita non solo il monumentale sforzo critico, ma anche quell'ampio e variegato magma di considerazioni che trovano la propria sistemazione nel *corpus* antropologico.

Forse il lettore ricorderà l'intima esigenza da cui la presente ricerca aveva preso le mosse: quella di portare alla luce l'*idea* (certamente priva di costitutività oggettiva, ma auspicabilmente fornita di potenzialità regolativa) nella quale identificare il motore generativo del procedere filosofico kantiano. A tale obiettivo ci si è potuti avvicinare solo percorrendo un itinerario trasversale – di cui la spinosa controversia interpretativa, relativa alle istanze originarie della filosofia kantiana, ha dettato con accuratezza le coordinate. L'analisi, informata da questo preciso sforzo sistematico, si è svolta cercando di determinare l'*interrogativo* filosofico attorno al quale si strutturano tanto la riflessione a priori del criticismo, quanto la *Weltkenntnis* di matrice prettamente empirica.

Si è ben consapevoli di come la ricerca presentata non possa avanzare alcuna pretesa di esaustività e di impeccabile rigore: se l'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (tanto nelle sue idee portanti, quanto nei suoi presupposti), è stata oggetto di una trattazione più estesa, il rinvio alle tre Critiche è stato necessariamente cursorio ed ampiamente selettivo. Alcuni testi del *corpus* kantiano – in *primis* la *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* –, pur rivestendo una non trascurabile rilevanza nei confronti della tematica emersa, non sono potuti rientrare nemmeno marginalmente nell'economia del lavoro. Si auspica, tuttavia, che la ricerca appena conclusa sia riuscita ad indurre il lettore ad interrogarsi sugli aspetti più sistematici ed originari della filosofia kantiana, e possa

costituire quanto meno una solida traccia per una futura riflessione più ampia ed approfondita.

Riferimenti bibliografici

I. letteratura primaria kantiana

Qui di seguito si riportano i testi kantiani consultati che non compaiono nella precedente tavola delle abbreviazioni (*infra*, pag. 3). Il riferimento per i testi originali è alla edizione curata dalla Accademia delle Scienze di Berlino: *Kants gesammelte Schriften (KGS)*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer (poi De Gruyter), Berlin (poi Berlin-Leipzig): 1902 sgg. I numeri romani indicano il volume, i numeri arabi quelli delle pagine all'interno del volume stesso.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt, in KGS, I, 215–368, trad. it. *Storia generale della natura e teoria del cielo*, a cura di A. Cozzi, O. Barjes, Roma: 1956

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, in KGS, II, 205–256, trad. it. *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, a cura di L. Novati, Bur, Milano: 1989

Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. Zur Beantwortung der Frage, welche die Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat, in KGS, II, 273–301, trad. it. *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale (in risposta al quesito proposto dalla Reale Accademia di Scienze di Berlino per l'anno 1763)*, in *Scritti precritici*, a cura di A. Pupi e con una nuova prefazione di R. Assunto, Laterza, Roma–Bari: 1990², 215–248

Versuch über die Krankheiten des Kopfes, in KGS, II, 257–271, trad. it. *Saggio sulle malattie della mente*, a cura di A. Marini, con prefazione di F. Papi, Ibis, Como–Pavia: 1992

Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765–66, in KGS, II, 303–313, trad. it. *Notizia dell'indirizzo delle sue lezioni nel semestre invernale 1765–1766*, in A. Guzzo, *Concetto e saggi di storia della filosofia*, Le Monnier, Firenze: 1940, 322–334

Brief an M. Herz (gegen Ende 1773), in *Briefwechsel*, hrsg. von R. Reicke, in KGS, X, 143–146, trad. it. in *Epistolario filosofico 1761–1800*, a cura di O. Meo, il Melangolo, Genova: 1992, 76–79

Von den verschiedenen Racen der Menschen, in KGS, II, 427–443, trad. it. *Delle diverse razze di uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., 7–22

Philosophische Enzyklopädie, in KGS, XXIX.1/1, 3–45, trad. it. *Enciclopedia filosofica*, a cura di L. Balbiani, Bompiani, Milano: 2003

Kritik der reinen Vernunft, 1. Auflage, in KGS, IV, 1–252, trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino: 1967

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, in KGS, IV, 253–383, trad. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*, a cura di P. Martinetti, Rusconi, Milano: 1995

Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Theil 1. 2., in KGS, VIII, 43–66, trad. it. *Recensione di J. G. Herder: Idee per la filosofia della storia dell'umanità. Parti I e II* in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., 53–75

Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, in KGS, VIII, 107–123, trad. it. *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., 103–117

Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie, in KGS, VIII, 157–184, trad. it. *Sull'impiego dei principi teleologici in filosofia*, in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Roma–Bari: 1991, 31–60

Brief an J. W. A. Kosmann (September 1789), in *Briefwechsel*, cit., XI, 81–82, trad. it. in *Epistolario filosofico 1761–1800*, cit., 219–221

Brief an J. F. Reichardt (15. Oktober 1790), in *Briefwechsel*, cit., XI, 228; trad. it. in *Epistolario filosofico, 1761–1800*, cit., 246–247

Brief an C. F. Stäudlin (4. Mai 1793), in *Briefwechsel*, cit., XI, 429–430, trad. it. in *Epistolario filosofico 1761–1800*, cit., 319–321

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in KGS, VI, 1–201, trad. it. *La religione nei limiti della semplice ragione*, a cura di P. Chiodi, in *Scritti morali*, cit., 317–544

Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in KGS, VIII, 273–313 trad. it. *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., 123–161

Zum ewigen Frieden, in KGS, VIII, 341–386, trad. it. *Per la pace perpetua*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., 163–207

Die Metaphysik der Sitten, in KGS, VI, 203–493, trad. it. *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, Laterza, Roma–Bari: 1983

Der Streit der Fakultäten. Zweiter Abschnitt. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?, in KGS, VII, 79–94, trad. it. *Il conflitto delle facoltà in tre sezioni. Seconda sezione: il conflitto della facoltà filosofica con la giuridica. Riproposizione della domanda: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., 223–239

Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, hrsg. von G. B. Jäsche, in KGS, IX, 1–150, trad. it. *Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma–Bari: 1984

Immanuel Kants physische Geographie, Mainz–Hamburg, hrsg. von G. Vollmer, 1801–1805, trad. it. *Geografia fisica*, ripr. anastatica ed. Silvestri 1807–1811, Leading, Bergamo: 2004

Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, hrsg. von F. Th. Rink, in KGS, XX, 253–332, trad. it. *I progressi della metafisica*, a cura di P. Manganaro, Bibliopolis, Napoli: 1977

Immanuel Kants physische Geographie. Auf Verlangen des Verfassers aus seiner Handschrift herausgegeben, 1802, hrsg. von F. Th. Rink, in KGS, IX, 151–436

Handschriftlicher Nachlass – Logik, hrsg. von E. Adickes, in KGS, XVI

Handschriftlicher Nachlass – Metaphysik, hrsg. von E. Adickes, in KGS, XVII–XVIII

Opus postumum, hrsg. von A. Buchenau e G. Lehmann, in KGS, XXI–XXII

Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, in KGS, XX, 1–192, trad. it. *Annotazioni alle osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, a cura di M. T. Catena, Guida, Napoli: 2004

Wiener Logik, in *Vorlesungen über Logik*, hrsg. von G. Lehmann, in KGS, XXIV.2, 785–940, trad. it. *Logica di Vienna*, a cura di B. Bianco, FrancoAngeli, Milano: 2000

Metaphysik L₁, in *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, hrsg. von G. Lehmann, in KGS, XXVIII.1, 167–350, trad. it. *parziale Lezioni di psicologia*, a cura di G. A. De Toni, Laterza, Roma–Bari: 1986

Metaphysik L₂, in *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, cit., XXVIII.2/1, 525–610

Metaphysik Dohna, in *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, cit., XXVIII.2/1, 611–704

Metaphysik K₂, in *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, cit., XXVIII.2/1, 705–816

Moralphilosophie Collins, in *Vorlesungen über Moralphilosophie*, hrsg. von G. Lehmann, in *KGS*, XXVII.1, pp. 237–473

Moral Mrongovius II, in *Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen I*, hrsg. von G. Lehmann, in *KGS*, XXIX.1, 595–642

II . altre fonti utilizzate

E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen: 1932, trad. it. *La filosofia dell'illuminismo* a cura di E. Pocar, Sansoni, Milano: 2004

J. G. FICHTE, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, in *J. G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Frommann–Holzboog, Stuttgart–Bad Canstatt: 1962–; I.3, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob, 1966, 23–74; trad. it. *Lezioni sulla missione del dotto*, a cura di E. Casseti, Laterza, Roma–Bari: 1948

ID., *Die Bestimmung des Menschen*, 1800; in *J. G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, cit., vol. I.6, hrsg. von R. Lauth, H. Gliwitzky, 1981, 57–139, trad. it. *La destinazione dell'uomo*, a cura di R. Cantoni, Laterza, Roma–Bari: 2000

A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin: Junker und Dünhaupt, 1940; trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura di Mainoldi, Feltrinelli, Milano: 1983

J. e W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, ristampa anastatica ed. 1873, dtv, München: 1991

G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Sämtliche Werke*, XIX.3, hrsg. von H. Glockner, mit einem Vorwort von K. L. Michelet, Frommann, Stuttgart: 1928; trad. it. *Lezioni sulla storia della*

filosofia, III.2, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze: 1944

- M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, in *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, III, hrsg. von F-W. von Herrmann, V. Klostermann, Frankfurt am Main: 1991; trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, a cura di M. E. Reina, riveduta da V. Verra, Laterza, Roma-Bari: 2004
- J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in *J. G. H. Herder Werke*, VI, hrsg. von M. Bollacher, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1989; trad. it. *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari: 1992²
- M. MENDELSSOHN, *Briefwechsel 1781–85*, in *Gesammelte Schriften*, XIII, hrsg. von A. Altmann, F. Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Canstatt: 1973
- ID., *Thomas Abbts vermischte Werke, Dritter Theil, welcher einen Theil seiner freundschaftlichen Correspondenz enthält*. Neue und mit Anmerkungen von Moses Mendelssohn vermehrte Auflage (Friedrich Nicolai, Berlin und Stettin: 1782; riedizione: Olms, Hildesheim – New York: 1978)
- ID., *Über die Frage: was heißt aufklären?*, 1784; in Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland, *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, hrsg. von E. Bahr, Reclam, Stuttgart: 1974, 3–8; trad. it. *Che cos'è l'Illuminismo?/ Immanuel Kant; con altri testi e risposte*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma: 1997³, 43–47
- E. PLATNER, *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, Dyck, Leipzig: 1772; ripr. anastatica Hildesheim, Olms: 2002
- PLATONE, *Alcibiade Primo*, in *Dialoghi*, trad. it. C. Diano, vol. III, Laterza, Roma-Bari: 1934
- H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Eine Einleitung in die Philosophische Antropologie*, de Gruyter, Berlin-Leipzig: 1928; trad. it. *I gradi dell'organico e dell'uomo*, a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino: 2006
- A. POPE, *Essay on Man*, 1772–1773; in [The Twickenham edition of the Poems of Alexander Pope](#), III.1, ed. by M. Mack, Routledge, London: 1993; trad. it. *Saggio sull'uomo*, a cura di A. Zanini, Liberilibri, Macerata: 1994
- M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Reichl, Darmstadt: 1928; trad. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di G. Cusinato, Angeli, Milano: 2000

- F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Rezension von: Immanuel Kants Anthropologie*, in "Athenaeum", II/2, 1799, poi in *Kritische Gesamtausgabe*, I.2, hrsg. von G. Meckenstock, de Gruyter, Berlin: 1984, 365–369
- J. J. SPALDING, *Die Bestimmung des Menschen: die Erstausgabe 1748 und die letzte Auflage von 1794*, hrsg. von W. E. Müller, Spenner, Waltrop: 1997
- CH. WOLFF, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* ("Deutsche Metaphysik"), in *Gesammelte Werke*, Georg Olms, Hildesheim: 1965–; I.II, hrsg. von C. A. Corr, 1983, trad. it. *Metafisica tedesca*, a cura di R. Ciafardone, Milano: Bompiani, 2003
- ID., "Psychologia empirica", in *Gesammelte Werke*, cit.: II.V, hrsg. von J. Ecole, 1968
- ID., "Psychologia rationalis", in *Gesammelte Werke*, cit., II.VI, hrsg. von J. Ecole, 1972

III . letteratura critica

- M. ALBRECHT, EVA J. ENGEL, N. HINSKE (hrsg. von), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Max Niemeyer, Tübingen: 1994
- H. E. ALLISON, *Justification and Freedom in the Critique of Practical Reason*, in E. Kant's transcendental deductions, cit., 114–130
- ID., *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, Cambridge: 1990
- ID., *Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis*, in P. Guyer (ed.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Lanham: Rowman & Littlefield Publisher, 1998, 273–301
- K. ALPHÉUS, *Was ist der Mensch? (Nach Kant und Heidegger)*, in "Kant Studien", 59,1 (1968), 187–198
- K. AMERIKS, *Kant's theory of mind*, Clarendon Press, Oxford: 1982
- ID., *Kant and the fate of autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge: 2000

- ID., *Kant's Theory of Mind. An analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Clarendon, Oxford: 2002
- ID., "Pure Reason of Itself Alone Suffices to Determine the Will", in O. Höffe (hrsg. von), *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., 99–114
- L. ANCeschi, *Considerazioni sulla prima Introduzione alla Critica del Giudizio di Kant* in I. Kant, *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, cit., 7–53
- H. W. ARNDT, *rationale Psychologie*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., VII, 1989, 1664–1669.
- T. BACH, *Insoievole socievolezza all'incrocio di storia della natura e dell'umanità* in *Bios e anthropos. Filosofia, biologia e antropologia*, cit., 141–172
- A. BARUZZI, *Immanuel Kant*, in J. Gebhardt (hrsg. von), *Die Revolution des Geistes. Politisches Denken in Deutschland 1770–1830. Goethe – Kant – Fichte – Hegel – Humboldt*, List, München: 1968, pp. 43–68
- L. W. BECK, *Das Faktum der Vernunft: zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik*, in "Kant Studien", 52,3 (1960–61), 271–282.
- A. J. BEHNE, *Pragmatische Hinsicht und weltbürgerliche Absicht – Anthropologie und Geschichtsphilosophie als Bausteine einer Philosophie der Praxis bei Kant*, diss., Marburg: 1986
- B. BIANCO, *Introduzione* in I. Kant, *Logica di Vienna*, FrancoAngeli, Milano: 2000, pp. LXVII–LXXIII
- G. H. BIRD, *The Paralogisms and Kant's Account of Psychology* in "Kant Studien", 91,2 (2000), 129–145
- G. BÖHME, *Immanuel Kant: Die Bildung des Menschen zum Vernunftwesen*, in R. Weiland (hrsg. von), *Philosophische Anthropologie der Moderne*; Athenäum Verlag, Weinheim: 1995, 30–38
- J. BONA-MEYER, *Kant's Psychologie*, Hertz, Berlin: 1870, trad. it. *La psicologia di Kant*, a cura di L. Guidetti, Firenze, Ponte alle Grazie: 1992
- R. BRANDT, *Beobachtungen zur Anthropologie bei Kant*, in F. Hesse, B. Tuschling (hrsg. von), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Stuttgart–Bad Canstatt: 1991, 41–49
- ID., *D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte 1, 2, 3/4*, dtv, München: 1998

- ID., *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, Meiner, Hamburg: 1999
- ID., *Die Leitidee der Kantischen Anthropologie und die Bestimmung des Menschen*, in R. Enskat (ed.), *Erfahrung und Urteilskraft*, Königshausen & Neumann, Würzburg: 2000, 27–40
- ID., *The guiding idea of Kant's anthropology and the vocation of the human being*, in *Essays on Kant's anthropology*, cit., 85–104
- ID., *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Meiner, Hamburg: 2007
- R. BRANDT, W. STARK, *Einleitung in Vorlesungen über Anthropologie*, cit., VII–CLI
- M. BUBER, *Das Problem des Menschen*, L. Schneider, Heidelberg: 1948
- E. CAIRD, *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, vol. II, Maclehose, Glasgow: 1889
- F. CHIEREGHIN, *Il problema della libertà in Kant*, Verifiche, Trento: 1991
- G. D'ALESSANDRO, *Die Wiederkehr eines Leitworts – Die "Bestimmung des Menschen" als theologische, anthropologische und geschichtsphilosophische Frage der deutschen Spätaufklärung* in N. Hinske (hrsg. von), *Die Bestimmung des Menschen*, 21–47
- V. DELBOS, *Les Harmonies de la Pensée Kantienne d'après la Critique de la Faculté de Jurer*, in "Revue de Métaphysique et de la Morale", XII,4 (1904), 551–558
- F. DESSAUER, *Was ist der Mensch? Die vier Fragen des Immanuel Kant*, Knecht, Frankfurt am Main: 1959
- M. DESSOIR, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Duncker, Berlin: 1902²
- U. DIERSE, G. SCHOLTZ, *Geschichtsphilosophie*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., III, 1974, 416–439
- N. ELIAS, *Über den Prozess der Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt: 1969–1980, trad. it. *Il processo di civilizzazione* a cura di G. Panzieri, Il Mulino, Bologna: 1996
- P. FEDATO, *Lo statuto epistemologico della scienza antropologica*, in *Scienza e conoscenza secondo Kant. Influssi, temi, prospettive*, a cura di A. Moretto, il Poligrafo, Padova: 2004, 317–330

- J. FERRARI, *Von einer unauffindbaren Wissenschaft vom Menschen*, in "Paragrana", XI, 2 (2002), 51-61
- M. FIRLA, *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*, Lang, Frankfurt am Main: 1982
- E. FÖRSTER (ed. by), *Kant's transcendental deductions*, Stanford University Press, Stanford: 1989
- M. FRANK, V. ZANETTI, *Kommentar*, in M. Frank, V. Zanetti (hrsg. von), *Immanuel Kant. Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main: 2001
- G. F. FRIGO (a cura di), *Bios e anthropos. Filosofia, biologia e antropologia*, Guerini, Milano: 2007
- G. GARELLI, *La teleologia secondo Kant. Architettonica, finalità, sistema (1781–1790)*, Pendragon, Bologna: 1999
- E. GARRONI, *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla "Critica del Giudizio"*, Roma: Bulzoni, 1976
- ID., *Schema di lettura dell'Introduzione della Critica del Giudizio e alcuni rilevanti studi italiani*, in *La tradizione kantiana in Italia*, a cura dell'Università di Messina, vol. I, Messina: G.B.M., 1986, 93–115
- V. GERHARDT, R. P. HORSTMANN, R. SCHUMACHER (hrsg. von), *Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des 9. Internationalen Kant-Kongresses*, Walter de Gruyter, Berlin: 2001
- L. GOLDMANN, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Campus, Frankfurt/Main; New York; Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme; Paris: 1989
- A. GUERRA, *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma–Bari: 2002¹⁴
- P. GUYER, *Introduction* in P. Guyer (ed. by), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge: 1992, 1–25
- ID., *Beauty, Freedom and Morality*, in *Essays on Kant's anthropology*, cit., 135–163
- ID., *The unity of Nature and Freedom: Kant's Conception of the System of Philosophy* in P. Guyer (ed. by), *Kant's System of Nature and Freedom – Selected essays*, Clarendon Press, Oxford: 2005, 277–313

- R. HAGENBÜCHLE, *Subjektivität: eine historisch–systematische Hinführung*, in R.L. Fetz, R. Hagenbüchle, P. Schulz (hrsg. von), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, vol. 1, Walter de Gruyter, Berlin: 1998, 1–88
- G. HATFIELD, *Empirical, rational and transcendental psychology: Psychology as science and as a philosophy* in P. Guyer (ed. by), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, New York: 1992, 200–227
- D. HEINRICH, *Zu Kants Begriff der Philosophie*, in *Kritik und Metaphysik Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, cit., 40-59
- N. HINSKE, *Kants Idee der Anthropologie*, in H. Rombach (hrsg. von), *Die Frage nach dem Menschen – Aufriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, Alber, Freiburg/München: 1966, 409–427
- ID., *Das stillschweigende Gespräch – Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn und Kant*, in *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, cit., 135–156
- ID., *Tra Illuminismo e critica della ragione: il significato filosofico del corpus logico di Kant*, in “Rivista di filosofia”, 85,2 (1994), 164–183
- ID., (hrsg. von), *Die Bestimmung des Menschen*, Meiner, Hamburg: 1999
- ID., *Eine antike Katechismusfrage – Zu einer Basisidee der deutschen Aufklärung*, in N. Hinske (hrsg. von), *Die Bestimmung des Menschen*, cit., 3–6
- ID., *Wolffs empirische Psychologie und Kants pragmatische Anthropologie. Zu Diskussion über die Anfänge der Anthropologie im 18. Jahrhundert*, in N. Hinske (hrsg. von), *Die Bestimmung des Menschen*, cit., 97–107
- O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, München: C.H. Beck, 2000⁵, trad. it. a cura di S. Carboncini e P. Rubini, Mulino, Bologna: 2002²
- ID., (hrsg. von), *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin: 2002
- H. HOLZHEY, *Popularphilosophie*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., VII, 1989, pp. 1093–1100
- C. HORN, D. SCHÖNECKER (ed. by), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Walter de Gruyter, Berlin: 2006
- K. HORSTMANN, *Kants Paralogismen*, in “Kant Studien”, 84,2 (1993), 408–425
- G. IRRLITZ, *Kant Handbuch. Leben und Werk*, Metzler, Stuttgart – Weimar: 2002

- B. JACOBS, P. KAIN, (ed. by), *Essays on Kant's anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge: 2003
- K. JASPERS, *Immanuel Kant – zu seinem 150. Geburtstag*, in J. Kopper, R. Malter (hrsg. von), *Immanuel Kant zu ehren*, Suhrkamp, Frankfurt am Main: 1974, 366–375
- F. KAULBACH (hrsg. von), *Kritik und Metaphysik Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Walter de Gruyter, Berlin: 1966
- ID., *Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant*, in *Kritik und Metaphysik Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, cit., 60-75
- B. KIM, *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffschen Schule*, Peter Lang, Frankfurt am Main: 1994
- K. – M. KIM, *Das anthropologische Interesse am Schönen bei Kant*, in *Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des 9. Internationalen Kant-Kongresses*, cit., IV, 562–570
- P. KITCHER, *Kant's transcendental Psychology*, Oxford University Press, Oxford: 1990
- G. KRÄMLING, *Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant*, Alber, Freiburg/München: 1985
- P. LEGRENZI, *Manuale di psicologia generale*, Mulino, Bologna: 1994
- S. LORENZ, *Skeptizismus und natürliche Religion – Thomas Abbt und Moses Mendelssohn in ihrer Dibatte über Johann Joachim Spaldings Bestimmung des Menschen*, in *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, cit., 113–133
- R. MAKKREEL, *Kant on the Scientific Status of Psychology, Anthropology, and History*, in E. Watkins (ed. by), *Kant and the Sciences*, Oxford University Press, Oxford: 2001, 185–201.
- P. MANGANARO, *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli: 1983
- F. L. MARCOLUNGO, *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale*, in Ch. Wolff, *Gesammelte Werke – Materialien und Dokumente*, cit., sezione III, vol. 106, 2007
- S. MARCUCCI, *Gli aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Le Monnier, Firenze: 1972

- O. MARQUARD, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs Anthropologie seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, in E-W. Böckenförde et al. (hrsg. von), *Collegium philosophicum*, Schwabe & co, Basel: 1965, pp. 209–239
- ID., *Anthropologie*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., I, 1971, 362–374
- R. MARTINELLI, *Misurare l'anima. Filosofia e psicofisica da Kant a Carnap*, Quodlibet, Macerata: 1999
- ID., *Ein "so lange aufgenommener Fremdling". Kant und die Entwicklung der Psychologie in Eredità kantiane (1804–2004) Questioni emergenti e problemi irrisolti*, a cura di C. Ferrini, Bibliopolis, Napoli: 2004, 333–355
- ID., *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Mulino, Bologna: 2004
- ID., *Conceptus cosmicus: conseguenze dell'antropologia kantiana*, in *Bios e Anthropos. Filosofia, biologia e antropologia*, cit., 111–140
- ID., *Wolff, Kant e le origini dell'antropologia filosofica*, in *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale*, cit., 205–218
- F. MENEGONI, *Finalità e destinazione morale nella Critica del Giudizio di Kant*, Verifiche, Trento: 1988
- ID., *Critica del Giudizio. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma: 1995
- T. MENGÜŞOĞLU, *Der Begriff des Menschen bei Kant*, in *Kritik und Metaphysik Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, cit., 106–119
- P. MENZER, *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*, Reimer, Berlin: 1911
- A. MODEL, *Der Geschmack als teleologisches Urteil bei Kant in Kants Ästhetik*, cit., 53–65
- A. NEUKIRCHEN, *Das Verhältnis der Anthropologie Kants zu seiner Psychologie*, Hauptmann, Bonn: 1914
- F. NOBBE, *Kants Frage nach dem Menschen – Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft als transzendente Anthropologie*, Peter Lang, Frankfurt am Main: 1995
- O. O' NEILL, *Autonomy and the Fact of Reason in the Kritik der praktischen Vernunft (§§7–8, 30–41)*, in O. Höffe (hrsg. von), *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., 81–97

- A. ORSUCCI, *Antropologia filosofica e storia delle idee nella cultura tedesca del primo Novecento* in *Bios e anthropos. Filosofia, biologia e antropologia*, cit., 317–330
- H. PARRET (hrsg. von), *Kants Ästhetik*, Walter de Gruyter, Berlin: 1998
- M. PASCHI, *Kant e le lezioni di psicologia*, in “Studi kantiani”, VII, 1994, 23–42
- M. PAUEN, *Teleologie und Geschichte in der Kritik der Urteilskraft*, in H. F. Klemme et al. (hrsg. von), *Aufklärung und Interpretation: Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis; Tagung aus Anlass des 60. Geburtstags von Reinhard Brandt*, Königshausen & Neumann, Würzburg: 1999, 197–215
- A. POTESTÀ, *La “pragmatica” di Kant*, Francoangeli, Milano: 2004
- G. PRAUSS, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Klostermann, Frankfurt am Main: 1983
- B. RAYMAEKERS, *The importance of freedom in the Architectonic of the Critique of Judgement*, in *Kants Ästhetik*, cit., 85–92.
- J. RAWLS, *Themes in Kant’s Moral Philosophy in Kant’s transcendental deductions*, cit., 81–113
- J. RAWLS, *Lectures on the history of moral philosophy*, Harvard University Press, Cambridge: 2000
- J. RITTER, K. GRÜNDER, G. GABRIEL (hrsg. von), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & co., Basel–Stuttgart: 1971–2007
- P. ROHS, *Die Vermittlung von Natur und Freiheit in Kants Kritik der Urteilskraft*, in G. Funke (hrsg. von), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz 1990*, Bouvier, Bonn-Berlin: 1990, 213-234
- G. SALA, *Kritik der praktischen Vernunft – ein Kommentar*, wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt: 2004
- P. SALVUCCI, *L’uomo di Kant*, Argalia, Urbino: 1975²
- V. SATURA, *Kants Erkenntnispsychologie nach seiner Vorlesung über empirische Psychologie*, in “Kant Studien”, Ergänzungshefte 101, Bonn, 1971
- E. SCHEERER, *Psychologie*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., VII, 1989, 1599–1653

- C. N. SCHMIDT, *Kant's transcendental, empirical, pragmatic, and moral anthropology* in "Kant Studien", 98,2 (2007), 156–180
- A. SCHNEIDER, *Festrede über Kants Auffassung vom Wesen und der Bestimmung des Menschen*, in *Kölner Universitätsreden*, Oskar Müller, Köln: 1924, 3–17
- D. SCHÖNECKER, A. WOOD, *I. Kant "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Ein einführender Kommentar*, Schöningh, Paderborn: 2002
- D. SCHÖNECKER, *How is a categorical imperative possible? Kant's deduction of the categorical imperative (GMS, III, 4)* in C. Horn, D. Schönecker (ed. by), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, cit., 301–324
- ID., *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit – eine entwicklungsgeschichtliche Studie*, Walter de Gruyter, Berlin: 2005
- C. SCHWAIGER, *Zur Frage nach den Quellen von Spaldings Bestimmung des Menschen*, in N. Hinske (hrsg. von), *Die Bestimmung des Menschen*, cit., 7–19
- J. SCHWARTLÄNDER, *Der Mensch ist Person – Kants Lehre vom Menschen*, Kohlhammer, Stuttgart: 1968
- S. SEMPLICI, *Antropologia filosofica*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano: 2006, 532–547
- J. E. SMITH, *The question of man*, in C. W. Hendel (ed. by), *The philosophy of Kant and our modern world*, The Liberal Arts Press, New York: 1957, 3–24
- M. SOURIAU, *Le Jugement Réfléchissant dans la Philosophie Critique de Kant*, Alcan, Paris: 1926
- K. STEIGLEDER, *The Analytic Relationship of Freedom and Morality (GMS III, 1)*, in C. Horn, D. Schönecker (ed. by), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, cit., 225–246
- T. STURM, *Eine Frage des Charackters*, in *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., IV, 440–448
- D. STURMA, *Was ist der Mensch? Kants vierte Frage und der Übergang von der philosophischen Anthropologie zur Philosophie der Person*, in D.H. Heidermann, K. Engelhard (hrsg. von), *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlin: 2004, 264–285
- A. TARABORELLI, *Cosmopolitismo. Dal cittadino del mondo al mondo dei cittadini. Saggio su Kant*, Asterios, Trieste: 2004

- M. THOM, *Zum Freiheitsproblem bei Kant*, in M. Buhr (hrsg. von), *Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution: Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants*, Akademie Verlag, Berlin: 1976, 109–121
- G. TONELLI, *Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmäßigkeit in der Kritik der Urteilskraft*, in “Kant Studien”, 49,2 (1957/58), 154–166
- F. P. VAN DE PITTE, *Kant as philosophical anthropologist*, Nijhoff, The Hague: 1971
- ID., *Kant as philosophical anthropologist* in L.W. Beck (ed. by), *Proceedings of the third international Kant congress*, D. Reidel, Dordrecht: 1972, 574–581
- ID., *Introduction* in V. L. Dowdell (ed. by), *Anthropology from a pragmatic point of view*, Southern Illinois University Press, Carbondale & Edwardsville: 1978, XI–XXII
- G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma–Bari: 1980
- Y. YOVEL, *The Highest Good and History in Kant’s Thought*, in “Archiv für Geschichte der Philosophie”, 54,3 (1972), 238–283
- F. WILLIAMS, *Philosophical anthropology and the critique of aesthetic judgement*, in “Kant Studien”, 46,2 (1954–55), 172–188
- H. WILSON, *Kant’s pragmatic anthropology: its origin, meaning and critical significance*, State of New York University Press, Albany: 2006
- J. H. ZAMMITO, *The genesis of Kant’s Critique of Judgement*, The University Chicago Press, Chicago: 1992
- ID., *Kant, Herder and the birth of anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago: 2002
- G. ZÖLLER, *Die Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn und Kant*, in *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., vol. IV, 476–489

Ringraziamenti

Il primo ringraziamento, al termine di questo lavoro, va doverosamente dedicato alla mia famiglia, il cui generoso ed incondizionato appoggio non è mai venuto meno lungo tutte le tappe (e deviazioni) del mio percorso di studi. Un grazie di cuore a mia madre Giovanna, mio padre Adriano e mia sorella Fabiana.

Un ringraziamento particolare va indirizzato al mio relatore, dott. Antonio Maria Nunziante, per avermi seguita nella mia ricerca con puntuale precisione ed straordinaria disponibilità - sapendomi concedere, al tempo stesso, la più ampia autonomia intellettuale. Un sincero grazie per avermi insegnato ad affrontare il lavoro filosofico con consapevolezza e maturità.

La mia gratitudine è diretta altresì al prof. Riccardo Martinelli, che, nel precedente percorso di studi triennale, mi ha saputo infondere un profondo e durevole interesse nei confronti del pensiero di Kant e mi ha fornito di strumenti metodologici essenziali per il prosieguo delle mie ricerche.

Vorrei anche dimostrare la mia gratitudine al prof. Reinhard Brandt, di cui ho potuto apprezzare non solo l'imprescindibile contributo interpretativo nei confronti della filosofia kantiana nel suo complesso, ma anche la rara generosità con la quale mi ha concesso un incontro a Marburg, fornendomi indispensabili stimoli per la stesura del mio lavoro.

Vorrei ringraziare, ancora, la dott.sa Ina Goy, per gli incoraggiamenti ricevuti durante il mio soggiorno a Tübingen e per aver pazientemente discusso le mie non poche perplessità teoretiche su certi aspetti della filosofia kantiana.

Non posso infine non dedicare, al termine di questo lavoro, un caldo pensiero a tutti coloro che mi hanno accompagnata in tutto questo percorso: gli amici.

Anzitutto a chi, fra di loro, ha condiviso con me gli anni di scuola. Chi sognava con me il primo giorno di università, non è diverso da chi, oggi, sogna con me il suo primo giorno di lavoro. Un grazie a chi, in più di un decennio, non ha mai fatto mancare la sua presenza e continua a regalarmi la fiducia della stessa, per quanto le forze centrifughe dei sogni concorrano a spedirci da Monfalcone verso uno sconosciuto e più promettente Dove.

Sia esso in Italia, in Austria, in Germania o nel lontano Giappone, resta il pilastro di un'amicizia resistente al trascorrere degli anni.

Un pensiero particolare va indirizzato a quella straordinaria costellazione umana ed intellettuale che Trieste, durante i miei primi quattro anni di studio universitario, ha saputo regalarmi. La mia memoria non può che sfiorare con intensa gratitudine le interminabili giornate nell'angusta aula studio del vecchio dipartimento, interrotte dai regolari "caffè?", le entusiasmanti lezioni su Kant e le immancabili riunioni del collettivo "La Scintilla". Un pensiero colmo di affetto va a tutte le persone che hanno arricchito e reso indimenticabili i miei anni tergestini: a chi ha rincorso con me gli studenti con chilometrici volantini (condividendo gli isterismi post-consiglio-di-facoltà e le sue derive "double mind"), a chi ha investito le sue giornate tentando di decifrare insieme le criptiche "forze organiche" di Herder o le enigmatiche sentenze di Wittgenstein (tra Martini e cous cous), a chi è stato sufficientemente pazzo da soffiare sulle candeline della torta di Kant ogni 22 Aprile o da sfiorare pericolosamente l'assoluto dopo una (troppo) lunga sosta in osmiza. Un grazie sincero a coloro che, tra un banchetto pluri-portata ed un vecchio film al mitico Ariston, mi hanno coinvolto nelle più assurde e divertenti conversazioni.

Non posso non dedicare un pensiero, ancora, a tutti gli amici che mi hanno accolto con affetto e generosità a Padova. Anzitutto a chi ha saputo donarmi un incondizionato calore ed un inaspettato divertimento, tra le discutibili frequentazioni (siano esse Mega e Byte, o le più raffinate Sophie e Giselle) ed il mai mancato sostegno. Un sorriso (dovrò pur giustificare il mio primo soprannome patavino!) alle immancabili partner della biblioteca, vecchie e nuove, con cui ho condiviso i "non-sensi" (nella duplicità semantica dell'espressione) degli spartani pasti e delle intense letture all'indesiderato ritmo di "dottore, dottore...". Un caro pensiero a chi, tra una torta ed uno spritz, ha saputo strappare alla filosofia qualche momento di svago.

Voglio infine dimostrare il mio affetto a tutti coloro che hanno reso straordinario il mio anno a Tübingen. A tutti coloro che mi hanno regalato ore di spensierato divertimento e leggerezza (sdrammatizzando le mie fatiche filosofiche al suono di "Kant ist schuuuuuuuuul" e brasilidade), slanci di calorosa fiducia e di indimenticabili abbracci, ma anche dialoghi profondi, gravidi di stimoli e riflessioni: un grazie di cuore, che raggiunga ognuno di loro, in qualunque parte del mondo si trovino.