

INTRODUZIONE

1. *Poter agire*

Si è giustamente sottolineato come il carattere pragmatico dell'*Antropologia* kantiana scaturisca dalla differenziazione fra ciò che la «natura fa dell'uomo» e quello che l'uomo «può» e «deve» fare di se stesso. Emblematica ci sembra a questo proposito la riflessione di Michel Foucault che ha voluto trarre dalla stessa nozione kantiana di *critica* l'idea dell'esercizio etico e pratico del limite volto ad educare l'uomo alla libertà. Si fa esperienza ed esercizio del limite calandosi nella propria esistenza finita per vedere come essa incida sull'universale, ne partecipi determinandolo. Questo, tuttavia, non significa rimanere acquiescenti verso ciò che si è; si «può» e si «deve», piuttosto, superare attivamente il limite della propria contingenza in vista dell'educazione alla libertà. La critica guarda alla contingenza per cogliervi la *possibilità* di non essere, non fare o non pensare più, quello che si è, si fa e si pensa. Il concetto kantiano di *critica* è inteso da Foucault come un processo di emancipazione volto alla libertà dell'uomo¹.

¹ Per il significato pratico ed educativo dell'espressione kantiana «ciò che l'uomo deve fare di se stesso» si veda MICHEL FOUCAULT, *Préface*, a *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Vrin, Paris 1994, pp. 11-13 (trad. it., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2010). Per le concezioni etiche di M. Foucault si rimanda a ID., *Le retour de la morale*, «Les Nouvelles littéraires», 2937, giugno-luglio 1984, pp. 36-41 (trad. it., *Il ritorno della morale*, in *Archivio Foucault*, 3, 1978-1985, *Estetica dell'esistenza, Etica e Politica*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 262-272); ID., *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in «Concordia. Revista internacional de filosofía», 6, luglio-dicembre 1984, pp. 99-116 (trad. it., *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault*, 3, cit., pp. 273-294). Per il concetto di apriori storico e archeologia, presupposti indispensabili per l'elaborazione del termine «critica», si veda M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, pp. 166-173 e pp. 177-183 (trad. it., *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971, pp. 147-152 e pp. 157-162). Per il rapporto di Foucault con Kant si veda MARIA PAOLA FIMIANI, *Foucault e Kant*, La Città del Sole, Napoli 1997. Per la derivazione kantiana del concetto di ontologia del presente si veda RICARDO TERRA, *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*, Editora UFRJ, Rio de Janeiro 2003, pp. 161-178.

Se il «dover fare» di sé è ciò che di eminentemente pratico ci offre l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, il «poter fare» è stato assimilato a vari ambiti delle riflessioni antropologiche.

Iniziando dalle facoltà dell'animo, trattate nella *Didattica antropologica*, il «potere fare» conduce all'interessante tematica del rapporto mente-corpo. Dall'*Antropologia*, ma anche dalle lezioni antropologiche postume, emerge con chiarezza come il pensiero si formi nel «laboratorio del corpo». Nella *Menschenkunde* Kant dedica un paragrafo all'influsso «del corpo sull'anima» in cui discute dell'ipocondria e della capacità di certi stati corporali di modificare gli stati d'animo². Nella *Nachschrift Mrongovius* poi la «comunanza dell'animo con il corpo» imbrocca la strada della riflessione sull'influsso volontario e involontario del corpo sull'animo, riferendosi a casi limite dell'equilibrio psicofisico perturbato dall'intervento involontario di impulsi corporei; casi tratti per lo più dalla medicina³ come la cleptomania delle donne in-

² IMMANUEL KANT, *Vorlesungen über Anthropologie*, Bd. XXV/II, W. De Gruyter, Berlin 1997, pp. 1154-1156.

³ Per i concetti di salute e malattia mentale e per il rapporto volontà/corpo si vedano anche le riflessioni di Kant coeve alla pubblicazione dell'*Antropologia pragmatica*. I. KANT, *Von der Macht des Gemüths durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein*, in *Streit der Fakultäten, Kant's gesammelte Schriften*, Bd. VII, G. Reimer, Berlin, 1907, pp. 95-116 (trad. it., *Del potere dell'animo di dominare col solo proposito le proprie sensazioni morbose*, in: *Il conflitto delle Facoltà*, Morcelliana, Brescia 1994, pp. 181-207). Il problema della salute mentale come criterio attraverso cui guardare la riflessione kantiana etico-pratica nel suo complesso è stato efficacemente indagato da OSCAR MEO, *La malattia mentale nel pensiero di Kant*, Tilgher, Genova 1982. Interessante è la considerazione che l'Autore sviluppa domandandosi prima quale spazio la seconda formulazione dell'imperativo categorico lasci aperto alla malattia mentale e cercando poi nella *pietas* del Kant precritico una possibile risposta; si vedano in particolare pp. 11-67 e pp. 161-165. Stefano Poggi dedica al saggio kantiano *Sul potere dell'animo*, su citato, alcune riflessioni critiche alla luce della storia della psichiatria tedesca fra Sette ed Ottocento. Con la trattazione della dietetica Kant coglierebbe senz'altro un tema al centro del dibattito scientifico dell'epoca, senza aggiungerci però nulla di nuovo. L'influsso di Kant sugli sviluppi romantici della filosofia e della scienza non è dovuto alla sua «psicologia delle facoltà» o alla sua «dietetica» ma alla sua idea della legge morale e del «carattere pratico di ogni attività teoretica», così come si delineano nelle seconda e terza *Critica*; si veda STEFANO POGGI, «*Omnia vincit animus*». *Terapia morale e malattia dei nervi nella psichiatria tedesca fra Sette e Ottocento*, in CORRADO BERTANI, MARIA ANTONIETTA PRANTEDA (a cura di), *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 285-302. S. Poggi dedica anche un contributo al rapporto della biologia romantica con la filosofia di Kant, si veda Id., *L'organismo, le sue forze, le sue leggi. Kant e la biologia dell'età romantica*, in ANTONIO MORETTO (a cura di), *Scienza e conoscenza secondo Kant. Influssi, temi e prospettive*, il Poligrafo, Padova 2004, pp. 437-464. Nestore Pirillo invece mette in evidenza la stretta relazione di

cinte o le cosiddette veggenti medievali⁴. Il concetto di potere si lega in questo contesto ad una visione dell'uomo che Kant non ha mai rifiutato, come dimostra ampiamente la fioritura delle indagini sul rapporto mente corpo nell'ultimo decennio⁵, ma non ha neanche mai considerato esaustiva o ancor più esclusiva della missione educativa antropologica.

dietetica e morale in Kant; si veda NESTORE PIRILLO, *Saper vivere. Nota sul rapporto fra dietetica e filosofia*, in C. BERTANI, M.A. PRANTEDA (a cura di), *Kant e il conflitto delle facultà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, cit., pp. 267-284. Si ricorda ancora dello stesso volume il contributo di DIETRICH VON ENGELHARDT, *Il dialogo fra medicina e filosofia in Kant nel contesto storico*, *ivi*, pp. 253-265; nel contributo si documentano i luoghi in cui Kant da «naturalista e scienziato» si confronta con la medicina del suo tempo.

⁴ I. KANT, *Vorlesungen über Anthropologie*, cit., pp. 1364-1367.

⁵ Per un'indagine sul rapporto mente corpo che oltrepassi le riflessioni antropologiche coinvolgendo l'intera produzione kantiana si veda CHIARA FABBRIZI, *Mente e corpo in Kant*, Aracne, Roma 2008. C. Fabbri cerca i luoghi della relazione mente-corpo indagando prevalentemente le riflessioni precritiche, critico-teoretiche, quelle logiche e il vasto corpus delle *Reflexionen*. L'impostazione logico-teoretica di fondo consente all'Autrice di non trascurare un ambito interessante nella ricerca della mediazione fra corpo e mente: il linguaggio (pp. 224-240). Per il rapporto teoria del pensiero e teoria del linguaggio si veda anche RICCARDO POZZO, *La scienza della conoscenza e del linguaggio. Kant sul rapporto tra grammatica, logica e retorica*, in CINZIA FERRINI (a cura di), *Eredità kantiana (1804-2004)*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 321-332). Un'interpretazione complessa volta a problematizzare la presenza di una teoria semiotica nella filosofia di Kant è offerta da OSCAR MEO, «Un'arte celata nel profondo...». *Gli aspetti semiotici nel pensiero di Kant*, il melangolo, Genova 2004. Interessante per gli studi antropologici può essere la riflessione di O. Meo secondo la quale la teoria del segno potrebbe venir considerata come il versante antropologico-pragmatico della teoria del giudizio, anche se Kant non lo ha mai esplicitamente dichiarato (*ivi*, pp. 44-46); per l'analisi dell'immaginazione, così come è esposta da Kant nella *Metaphysik L1*, e la teoria dei segni si veda anche *ivi*, pp. 53 e ss. Per il rapporto mente-corpo si veda inoltre VINCENZO BOCHICCHIO, *Il laboratorio dell'anima. Immagini del corpo nella filosofia di Immanuel Kant*, il melangolo, Genova 2006; l'Autore sostiene come non sia possibile rinvenire in Kant una vera e propria dottrina o teoria del corpo, quanto piuttosto una serie di sue «immagini». Il corpo si qualifica come un concetto *extraterritoriale* rispetto alla riflessione metafisica. L'espunzione della corporeità ad esempio dalla questione morale, dalla legislazione puro-pratica della ragione, non impedisce all'Autore di recuperare una relazione con il corpo in ambito etico grazie al concetto di azione che fa del corpo uno strumento esecutivo delle volizioni (pp. 120 e ss.). Per il rapporto «mente-corpo» si vedano anche i lavori di QUASSIM CASSAN, *Mind, Knowledge, and Reality: Themes from Kant*, in ANTHONY O'HEAR (ed.), *Current Issues in Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 321-348. ID., *Representing Bodies*, «Ratio», 15 (2002), reprinted in M. PROUDFOOT (ed.), *The Philosophy of Body*, Blackwell, Oxford 2002, pp. 1-20. In questo saggio l'Autore si dedica prevalentemente al concetto fisico-naturale di corpo stabilendo paragoni fra la concezione kantiana e quella di John Locke. Per il concetto di mente in Kant si veda MIRELLA CAPOZZI, *L'io e la conoscenza di sé in Kant*, in EUGENIO CANONE (a cura di), *Per una storia del concetto di mente*, vol. 2, Olschki, Firenze 2007, pp. 267-326.

Das Können non si ferma all'influsso corporeo sul pensiero e sullo spirito dell'uomo, coinvolge anche le abilità dell'uomo; potremmo dire riguarda l'*homo faber*, immagine che Ernst Bloch nelle sue *Leipziger Vorlesungen*⁶ attribuisce al soggetto trascendentale attivo considerato il riflesso ideologico della produttività capitalistica in ascesa.

Nell'*Antropologia* e nel complesso delle *Lezioni* antropologiche le abilità hanno una trattazione non del tutto coerente. In tali scritti sembra rispecchiarsi un'ambivalenza di fondo del pensiero kantiano: l'abilità è per un verso a pieno titolo un *fare* legato all'agire pratico e per l'altro rimanda alla ragione strumentale non emancipata dalle logiche di sopraffazione e di dominio dell'uomo sull'uomo; essa a volte riguarda addirittura la semplice capacità tecnica che fa capo all'attitudine ripetitiva dell'intelletto.

Nel paragrafo dell'*Antropologia* del 1798, dedicato al «potere» della facoltà conoscitiva, Kant introduce il concetto di abilità considerando il tema del facile e del difficile di origine cartesiana. È nel *Breviario di musica* che Cartesio espone un'idea molto condivisa nel '600 secondo la quale è possibile associare il facile al bello ed il difficile al brutto⁷, Kant discute, invece, di facilità per distinguerla non dal brutto, ma dal pratico e al tempo stesso per cercare una sua relazione con la volontà:

La facilità nel fare qualche cosa (*promptitudo*) non deve essere scambiata con l'abilità in tali azioni (*habitus*) la prima significa un certo grado di potere meccanico: «Io posso se voglio» ed indica una possibilità soggettiva; la seconda indica la necessità soggettiva pratica, cioè l'abitudine, epperò un certo grado del volere che viene acquistato dall'uso ripetuto del proprio potere: «Io voglio perché la necessità lo comanda»⁸.

⁶ ERNST BLOCH, *Neuzeitliche Philosophie II - Deutscher Idealismus*, in *Werkausgabe*, Bd. 4, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985 (trad. it., *La filosofia di Kant. Dalle Leipziger Vorlesungen*, Mimesis, Milano 2010).

⁷ Anche ne *Le passioni dell'anima*, Descartes considera il facile e il difficile e lo fa nel momento in cui espone le tecniche mnemoniche del ricordo. Dunque il tema cartesiano della memoria, che Kant riprenderà nelle *Lezioni di metafisica* L1, offre la base a ciò che nell'*Antropologia* diventerà la *promptitudo* dell'intelletto, del suo potere. RENÉ DESCARTES, *Compendium musicae, Oeuvres de Descartes*, vol. 10, Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris 1996 (trad. it., *Breviario di musica*, Corbo e Fiore, Venezia 1992), ID., *Passions de l'ame, Oeuvres de Descartes*, vol. 11, Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris 1996 (trad. it., *Passiones animae*, Ristampa anastatica dell'edizione del 1650, Conte, Lecce 1997). Per le origini razionaliste, che vanno da Cartesio a Sulzer, del tema del facile e del difficile si veda REINHARDT BRANDT, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, Meiner, Hamburg 1999, pp. 194-195.

⁸ I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Kant's gesammelte Schriften*,

L'abitudine coinvolge l'agire pratico dell'uomo concreto perché indica un certo «grado del volere» anche se si tratta di un volere supportato, potremmo dire *facilitato* dall'uso continuo e ripetuto della *promptitudo*, dunque dall'esercizio di un potere meramente meccanico⁹.

Il potere tecnico, preso di per sé, è guardato da Kant con un certo distacco se non con diffidenza perché viene spesso associato all'attitudine meccanica, alla ripetizione che non va mai oltre l'aspetto applicativo dell'intelletto comune.

Cosa pensare allora dell'agire prudente? Esercitare la prudenza riguarda senza dubbio il poter fare tecnico (emblema di una razionalità strumentale e di dominio), ma essere prudenti pone, al tempo stesso, le basi per la condivisione sociale di valori in grado di preparare *esternamente* al comportamento virtuoso (l'agire pratico eticamente lecito).

Proprio perché può contribuire dall'*esterno* all'educazione morale, attraverso le pratiche sociali della sollecitudine e della conformità alle leggi comuni, la prudenza sembra dividersi fra «ciò che l'uomo può» e «ciò che l'uomo deve» fare di sé. Essa sembra un elemento di transito, di passaggio fra il «potere» e il «dovere» antropologici¹⁰. Se il suo scopo finale è però quello di preparare esternamente l'uomo, entrato in società, al comportamento virtuoso, la prudenza partecipa senz'altro alla destinazione pragmatica dell'*Antropologia*, alla *dimensione concreta e sociale dell'agire pratico*. Del resto come non interpretare in senso pratico uno dei concetti chiave della prudenza, testimone

Bd. VII, G. Reimer, Berlin 1907, p. 147 (trad. it., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Laterza, Bari 1985, p. 30).

⁹ L'interazione che emerge fra facilità ed abitudine sembra poi in linea con il § 525 della *Metafisica tedesca* di Christian Wolff in cui l'*abito* (*Fertigkeit*) non concerne solo la memoria, l'immaginazione, gli affetti sensibili, ma anche la volontà dell'uomo. Si veda CHRISTIAN WOLFF, *Vernünfftige Gedanken vom Gott, der Welt und der Seele des Menschen auch allen Dingen überhaupt*, in *Gesammelte Werke*, 1 Abt., Deutsche Schriften, Bd. 2, Georg Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1983, § 525, pp. 321-322 (trad. it., *Metafisica tedesca*, Bompiani, Milano 2003, § 525, p. 429).

¹⁰ REINHARDT BRANDT, *Nochmals: Kants Philosophie der Klugheit*, in CINZIA FERRINI (a cura di), *Eredità kantiana (1804-2004)*, cit., pp. 357-38; l'Autore, dopo aver distinto l'ambito della prudenza da quello della morale rimanda ad un loro possibile rapporto appellandosi alla facoltà di giudizio. Interessanti ci sembrano le riflessioni di Silvestro Marcucci a proposito del rapporto fra antropologia e morale: esse designano i due livelli della prassi, il livello oggettivo (quello della legge morale) e quello soggettivo (quello pragmatico-antropologico), presupposto dal primo. SILVESTRO MARCUCCI, *Etica e antropologia in Kant*, in ID., *Scritti su Kant. Scienza, teleologia, mondo* (a cura di Claudio La Rocca), Edizioni ETS, Pisa 2010, pp. 142-158.

della sua stessa efficacia sociale? Pensiamo qui alla sollecitudine per gli altri, per il benessere comune.

Un esempio di sollecitudine per gli altri è presente fin dalla riflessione precritica di Kant sul bello e sul sublime.

Lì Kant non solo, come è stato affermato, si incontra e forse inizia a scontrarsi con la filosofia di Rousseau¹¹, ma si confronta con la teoria newtoniana del Dio provvidente, e con le teorie del sensualismo che trovano anche in Voltaire un interprete significativo¹².

Come non sottolineare allora le affermazioni in cui Kant fa intervenire la Provvidenza nel cuore della natura umana per immettervi istinti che possono soccorrere la virtù:

Considerata la debolezza della natura umana e l'esigua presa che il sentimento morale generico avrebbe sulla maggior parte dei cuori, la Provvidenza ha collocato in noi quegli istinti soccorrevoli come supplementi della virtù; istinti che mentre alcune volte, anche in assenza di principi, inducono ad azioni belle, altre volte tuttavia, quando sono governati secondo principi, possono dare *al bene una più grande spinta ed un più forte impulso*¹³.

Come non avvertire, inoltre, la risonanza sensualista di affermazioni del genere: persino i vizi e le «magagne morali» recano in sé

¹¹ Si veda l'*Introduzione* di MARIA TERESA CATENA a I. KANT, *Annotazioni alle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, Guida, Napoli 2002, pp. XIII e ss. Al rapporto fra Kant e il pensiero di Jean Jacques Rousseau, così come emerge nel *Saggio sulle malattie della mente* sono state dedicate, alle fine degli anni '70, alcune riflessioni da FULVIO PAPI, *Cosmologia e civiltà. Due momenti del Kant precritico*, Argalia, Urbino 1969, pp. 176-181.

¹² Un'esegesi volta a confrontare le idee illuministe di Voltaire, Rousseau, Kant in relazione ai temi leibniziani della teodicea, partendo dalla nozione di catastrofe è offerta da ANDREA TAGLIAPIETRA in *La catastrofe e la filosofia*, una *Introduzione* ad una raccolta di scritti dei filosofi illuministi dal titolo *Sulla catastrofe: l'illuminismo e la filosofia del disastro*, Mondadori, Milano 2004, pp. IX-XXXIX. Sullo stesso problema si veda Id., *Costruire a partire dalle rovine: figure dialettiche fra catastrofe e progresso*, «La società degli Individui. Quadrimestrale di teoria sociale e storia delle idee», 31,1, 2008, pp. 18-37. L'attacco alla teodicea, messo in campo da Voltaire, viene analizzato tenendo presenti le soluzioni di Kant e di Rousseau da LUCA FONNESU, *The Problem of Theodicy*, in *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 749-778. Al tema del terremoto di Lisbona è dedicato un capitolo del volume PAOLO MANGANARO, *Saggi e studi kantiani*, CUECM, Catania 2008, pp. 190 e ss.

¹³ I. KANT, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, in *Vorkritische Schriften, Kant's gesammelte Schriften*, Bd. II, Gerog Reimer, Berlin 1905, p. 217 (trad. it., *Osservazioni sul bello e sul sublime*, in *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 304).

alcuni tratti del sublime e del bello sensibili. Sublime è per la nostra sensibilità, ad esempio, la collera di Achille, bella può apparire alla nostra indole sensibile persino l'astuzia (che è per l'appunto un vizio). Una vendetta «strepitosa» conseguente «ad una grande ingiuria» ha qualcosa in sé di grande e, seppur «inammissibile», desta nell'uomo *terrore misto a piacere*.

Proprio discutendo di ciò che è sublime (l'intelligenza, il coraggio, la veracità, la lealtà, l'amicizia) e bello (l'arguzia, le celie, i gradevoli complimenti), Kant si sofferma su una qualità morale: la *pietas*. Essa non è ancora considerata «sublime», dunque una vera e propria virtù, ma «bella», ossia un caldo impeto che, mosso dalla sola sensibilità dell'uomo, può essere fallace e ribaltarsi in ingiustizia.

Una certa tenerezza, che facilmente viene posta nel caldo sentimento della pietà, è *bella ed amabile*, perché denota una affettuosa partecipazione al destino degli altri uomini, partecipazione a cui egualmente mettono capo i principi della virtù, solo che questa *amorevole passione è malcerta e [...] cieca* [corsivo nostro]¹⁴.

Partecipare in modo oblativo e soccorrevole al destino degli altri, è un sentimento morale bello, ma non sublime, bello, ma non virtuoso, poiché cieco ed incerto. Come renderlo sublime e dunque virtuoso, come oltrepassare l'incertezza e porre rimedio alla cecità che lo caratterizza, come far fronte al fatto che la dolce e calda partecipazione al destino altrui può diventare al tempo stesso principio di giustizia ed ingiustizia?

Generatrice di condotte opposte e confliggenti, la *pietas* può indurre l'uomo ad occuparsi amorevolmente dei bisogni dell'altro trascurando i propri doveri. Soccorrere l'altro con benevolenza può a volte accompagnarsi alla totale dimenticanza di uno nostro debito; quando la *pietas* è ostinata ed esclusiva passione per i bisogni dell'altro può divenire «malcerta» e fonte di errori morali. Se, però, l'amorevole propensione per l'altro viene regolata dal principio dell'imparzialità, denominato da Kant «rigoroso dovere», la sollecitudine da amorevole e caldo sentimento si sublima in virtù. L'imparzialità è un criterio fondamentale nella regolamentazione delle relazioni intersoggettive: garantisce all'uomo la possibilità di raggiungere l'universalità del bene comune. Essa si concretizza però nella pluralità degli uomini e consente il riconoscimento reciproco tramite il concetto di parità, di

¹⁴ *Ivi*, pp. 215-216 (trad. it. p. 302).

eguaglianza¹⁵ di fronte alla comunità ed ai suoi doveri.

Supponete infatti di essere mossi da una tale disposizione a porger soccorso a chi si trovi in bisogno mentre siete debitori verso un altro, vi troverete nella condizione di non poter tener fede al rigoroso dovere della imparzialità.[...] Se invece il comune affetto si è in voi fatto principio al quale vanno sempre subordinate le vostre azioni, permarrà in voi la solidarietà verso i bisognosi, ma verrà a collocarsi, da un punto di vista più alto, nella sua vera relazione con tutti i vostri doveri¹⁶.

Quello che Kant dice qui sembra molto significativo per il processo di generalizzazione insito nel dovere pratico della benevolenza. Solo in quanto il destinatario della *pietas* (l'altro) e l'io prodigo si riconoscono entrambi soggetti al principio dell'imparzialità (parimenti necessitati ad osservarla) la «bella passione» trasmuta in «sublime virtù», dal piano della sola sensibilità passa a quello della moralità comunitaria.

Kant offre in questo contesto un prezioso sincretismo di pratiche comunitarie e principi universali della natura umana. Nell'analisi «sentimentale», che il Kant precritico fa della sollecitudine in quanto *bella passione per l'altro* (prudenza), universalità e concretezza comunitaria si compenetrano reciprocamente grazie all'imparzialità e all'universale sentimento di dignità dell'uomo¹⁷. La natura intersoggettiva dell'imparzialità scaturisce dal suo appartenere alla saggezza della sana

¹⁵ Oltre al confronto critico con le teorie di Rousseau (si veda n. 1. della *Seconda lettura*), si vuole sottolineare qui come il concetto di eguaglianza sembra non essere sfuggito all'interpretazione adorniana della filosofia di Kant. Accanto alle serrate critiche mosse alla legge morale, al suo carattere coercitivo, Theodor Adorno Wiesengrund mette in atto un'opera di salvataggio di alcuni aspetti della filosofia kantiana fra cui troviamo il concetto di eguaglianza. Il tema affrontato da Adorno riguarda la possibilità di considerare l'universalismo giuridico di Kant un elemento contenutistico della sua etica. THEODOR ADORNO WIESENGRUND, *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, pp. 234-235 (trad. it., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 211). Kant legittimerebbe l'universalismo giuridico dell'eguale, consentendo così al singolo di superare l'appartenenza ad una razza, ossia la propria concretezza illusoria ed apparente, in vista di un'universale concreto espresso dalla cittadinanza. Il tema della cittadinanza come mediazione concreta di singolo e comunità, volto a salvare l'uomo dalle persecuzioni razziali, è trattato da WODLERK GOLDKORN, *La scelta di Abramo. Identità ebraiche e postmodernità*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

¹⁶ I. KANT, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, cit., p. 216 (trad. it., cit., p. 302).

¹⁷ Per il concetto di dignità si veda MARIO A. CATTANEO, *Dignità umana e pace perpetua: Kant e la critica della politica*, Cedam, Padova 2002. L'Autore dedica alcune pagine ai contributi offerti al tema della dignità dell'uomo da alcuni filosofi illuministi: Montesquieu, Beccaria, Voltaire e Rousseau, si vedano in particolare pp. 15 e ss.

ragione dell'uomo. È vocazione naturale degli uomini comunicare gli uni con gli altri nelle materie che riguardano l'umanità in generale. Pensare criticamente, ovvero con saggezza tali questioni, non può basarsi solo sull'ascolto delle opinioni altrui. Il pensiero critico e l'arte della critica si apprendono piuttosto con l'applicazione di canoni critici al proprio pensiero. La critica, per essere veramente tale, deve diventare autocritica. Ma l'autocritica non può prescindere dal confronto con gli altri, come ci dice Hannan Arendt, commentando la lettera kantiana scritta a Marcus Herz nel giugno del 1771.

Lei sa – scrive Kant – che le obiezioni razionali non vengono considerate da me soltanto con l'intenzione di confutarle, ma che nel ripensarle le accolgo nell'ordito dei miei giudizi, dando ad esse l'opportunità di ribaltare tutti i miei più radicati preconcetti. Considerando i miei giudizi imparzialmente dal punto di vista di altri, spero sempre di approdare ad una terza posizione, che sia migliore della mia precedente¹⁸.

L'imparzialità si consegue dunque tenendo conto del punto di vista degli altri. In realtà ben prima del 1771¹⁹ e in un contesto pratico, quale quello delle *Osservazioni sul bello e sul sublime*, Kant fa emergere il valore intersoggettivo dell'imparzialità considerandola un dovere sociale e mettendola in stretto rapporto con la benevolenza e la dignità della natura umana.

La vera virtù di conseguenza può essere inculcata solo in base a principi i quali quanto più sono generali, tanto più la rendono sublime e nobile. Tali principi non sono regole speculative, ma consistono nella consapevolezza di un sentimento che abita in ogni cuore umano e si estende molto più in là che non le cause particolari della compassione e della condiscendenza²⁰.

In queste parole vi è un continuo rapporto fra particolarità e ge-

¹⁸ I. KANT, *Briefwechsel*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 10, Georg Reimer, Berlin 1900, *Lettera* del 7 giugno 1771, pp. 116-117 (trad. it., *Epistolario filosofico 1761-1800*, il Melangolo, Genova 1990, p. 61).

¹⁹ Nel suo studio *Teoria del giudizio politico* Hannan Arendt dedica alcune pagine al concetto di imparzialità senza menzionare però il ruolo assunto nello scritto precritico di Kant. HANNAN ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1982, pp. 61-68 (trad. it., *Teoria del giudizio politico*, il Melangolo, Genova 1990, pp. 65-72). Anche Nobert Hinske si riferisce alle riflessioni di Kant sull'imparzialità, espresse a M. Herz in NOBERT HINSKE, *Kant und die Aufklärung. Kants Theorie von der Unmöglichkeit des totalen Irrtums*, in *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Alber GmbH, Freiburg-München 1980, pp. 50-54.

²⁰ I. KANT, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, cit., p. 217 (trad. it., cit., p. 303).

neralità che si incarna nella concretezza della prassi sociale, la quale è l'unico scenario in cui sia il sé prodigo sia l'altro bisognoso di sollecitudine si possono riconoscere come pari, ossia parimenti dotati di dignità e di doveri verso sé e gli altri. Non è questo lo scenario che consente un punto di incontro fra prudenza e moralità, il confluire della prima nella seconda?

Queste riflessioni aiutano a valutare come anche la prudenza abbia una teleologia interna: essa tende ad andare oltre le pratiche di dominio e a raggiungere le «sublimi virtù» attraverso valori comunitari: imparzialità e dignità. Vedremo come la teleologia interna della prudenza negli scritti antropologici lascerà cadere la dinamica fra *bella passione* e dovere dell'imparzialità, mantenendo però comunque viva l'intenzione di andare oltre la sfera del potere inteso come esercizio del dominio che pur appartiene all'ambito delle abilità.

L'espressione poter agire, che dà il titolo al volume, è da intendere così in senso ampio; l'ambito del «potere» in senso stretto, ossia l'ambito dei dispositivi di dominio, della *promptitudo* ripetitiva e coercitiva, è visto solo in funzione del suo superamento. Il lavoro, qui presentato, non intende dedicarsi all'ambito della razionalità strumentale, bensì a quei punti di intersezione fra agire prudente ed educazione alla moralità strettamente connessi all'agire concreto comunitario dell'uomo. Il «poter agire» riguarda così la sfera sociale in cui il cittadino, l'uomo mondano, si può preparare alla moralità. Nella concretezza dell'agire possono rientrare allora sia le considerazioni sulla prudenza e la sua destinazione pragmatica, sia quelle sulla teleologia storica verso la moralità, presente nel commento kantiano del 1786 ai passi biblici della Genesi (la *Prima* e la *Seconda lettura*).

Il libro vuole indagare, tuttavia, il poter agire della *ragione pura*; esso riguarda un piano del tutto diverso che però non rinuncia alla relazione con la concretezza sociale dell'uomo. Il poter agire della ragione pura rappresenta in primo luogo la *possibilità* di far fronte ad un suo bisogno: assicurarsi il sicuro possesso di sé da opporre alle lacerazioni incessanti ed inevitabili delle sue ideazioni, della sua dialettica. Sicuro possesso di sé che deve, poi, fare i conti con il problema della compatibilità fra noumenicità e fenomenicità del soggetto dell'agire.

2. Le Letture

Nella *Prima lettura* ci si accosta alla comparazione di Kant con l'illuminismo francese, compiendo una sorta di deviazione rispetto al-

l'interlocuzione privilegiata che Kant stesso ha avuto con Jean Jacques Rousseau; tale deviazione è motivata dalle radici metafisiche rivelate dalla teoria delle passioni di Voltaire. Il percorso argomentativo parte così proprio dalla concezione newtoniana del Dio *provvidente*, ben nota anche a Kant, per arrivare al ruolo che le passioni giocano nella formazione dell'agire comunitario; agire che Kant, dal canto suo, non esita a ricondurre alla comunità dei *prudenti*, all'agire concreto dell'uomo socializzato, non ancora moralizzato²¹.

La *Prima lettura* mette, pertanto, in evidenza i concetti di sollecitudine per gli altri e di benessere comune, che da Locke passano a Voltaire e si ritrovano nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* come elementi peculiari dell'agire sociale, senza mai dimenticare come la prudenza non sia lo scopo finale dell'educazione morale dell'uomo; ma, al tempo stesso, senza tacere che la prudenza conduce alle soglie della virtù attraverso la felicità eticamente lecita.

Il passaggio dalla socialità alla moralità della natura umana costituisce poi il filo conduttore dell'interpretazione di un breve saggio di filosofia della storia di Kant, cui è dedicata la *Seconda lettura*.

Essa prende le mosse dal concetto di genesi e dalle riflessioni che Kant gli rivolge nei suoi scritti precritici per approdare al significato della «congettura» storica «immaginata» nel breve ma significativo scritto del 1786 *L'inizio congetturale della storia degli uomini*. Sostenendo che la *Genesi* è un racconto solo antropologico e storico, Kant fornisce prospettive molto interessanti per guardare ancora una volta alla comunità e al tempo stesso induce a riflettere sul concetto di eresia.

Indicato il rapporto di Kant con le interpretazioni delle *Sacre Scritture*, la *Seconda lettura* si dedica all'esegesi di alcuni passi veterotestamentari (*Genesi*) per dar conto del processo storico di formazione dell'autonomia della ragione umana.

Il poter agire dell'uomo, ciò che è inscritto nella sua natura, viene descritto geneticamente come passaggio dalla naturalità edenica al riconoscimento dell'altro come fine. L'agire comunitario viene regolato ora non più dagli imperativi ipotetici della civiltà e delle abilità tecniche, bensì da una massima etica, che è alla base del riconoscimento

²¹ Un'esegesi che mette in evidenza come la «comunità» nella filosofia kantiana non si componga solo delle sfera «pratico-comunicativa», ma si basi sui concetti morali, che vanno dall'imperativo categorico al regno dei fini e al regno di Dio, è offerta da ALBERTO PIRNI, *Kant filosofo della comunità*, Edizioni ETS, Pisa 2006. Sul tema della comunità e dei problemi attuali della multiculturalità e del riconoscimento si veda ID. (a cura di), *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, Edizioni Diabasis, Reggio Emilia 2007.

intersoggettivo, richiamando sul piano storico la seconda formulazione dell'imperativo categorico: agisci in modo da trattare l'umanità sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, «sempre contemporaneamente come fine e non mai soltanto come mezzo».

Il processo di universalizzazione del riconoscimento dell'altro costituisce così la chiave di lettura conclusiva di quella congettura solo *dilettevole* del 1786 in cui si faceva della scoperta iniziale dell'uomo in quanto fine il fulcro imprescindibile della società.

La *Terza lettura* sposta la visuale dagli ambiti antropologico e storico a quello teoretico e parte dall'analisi dei luoghi kantiani in cui compare il verbo osare (*zumuten*). Esso rappresenta la degenerazione del coraggio (*Mut*) in sfrontatezza, in presunzione ed abuso della ragione pura. Il verbo *zumuten* compare nei passi cruciali destinati alla differenziazione dei vari usi dell'intelletto e dei due significati della dialettica: l'uno negativo-deteriore, in cui la dialettica è pensata fondamentalmente come arte retorica, l'altro scettico-critico che dovrà salvare la ragione da due pericolose patologie: il dogmatismo da un lato e lo scetticismo assoluto dall'altro.

La *Terza lettura* rimane così all'interno della dialettica trascendentale seguendone alcuni percorsi concettuali che hanno tutti a che vedere con una sorta di affettività della ragione pura: (1) la smisuratezza fra l'idea razionale e l'oggetto conoscibile, che porterà alla distinzione fra deduzione oggettiva e soggettiva delle ideazioni razionali; (2) l'insolenza dialettica della ragione – messa in evidenza dal termine *mutwillig* – nel far tacitamente valere all'interno dell'ideazione razionale opposizioni contrarie in luogo di quelle contraddittorie, ancora sottoponibili al vaglio del vero e del falso. (3) L'analisi dell'antinomia della libertà come antinomia della temporalità (4) e la sua possibile soluzione in una visione compatibilista in grado di mettere in relazione la natura sensibile dell'uomo (tempo) con la spontaneità intelligibile. Nel percorrere la via compatibilista l'Autrice tiene conto della distinzione fra carattere sensibile ed intelligibile dell'io spostando l'attenzione sulla funzione indiziaria del primo (carattere sensibile) rispetto al secondo (carattere intelligibile). Il carattere sensibile è legato da Kant in alcuni passi della *Dialettica trascendentale* alla nozione sociale di «biasimo», tanto cara alle teorie sulla comunità di Locke e Voltaire da cui è partita la *Prima lettura*.