

Foucault e l'Antropologia dal punto di vista pragmatico di Kant ***Intervista a Gianluca Garelli***

a cura di Matteo Gargani

Nota Introduttiva

Per i tipi di *Einaudi* ha visto recentemente la luce una nuova edizione dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* di Kant. La traduzione del testo kantiano è opera di Gianluca Garelli, la traduzione della *Prefazione* di M. Foucault è di Mauro Bertani. Una delle peculiarità principali del libro consiste dall'essere corredato dall'impianto di *Introduzione* e *Note* curato da Michel Foucault. Quest'ultimo lavoro, insieme alla traduzione del testo, rappresenta la *thèse mineure* di dottorato presso l'*École normale supérieure* discussa dal candidato Foucault nel 1961 sotto la direzione di Jean Hyppolite e Maurice de Gandillac. È la prima volta che viene offerta al lettore italiano la traduzione dell'*Introduzione all'Anthropologie* di Foucault, che fino al 2008 è rimasta inedita anche in Francia: E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, précédé de Michel Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, présentation par D. Defert, Fr. Ewald, F. Gros, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008.

La prima edizione della *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* di Kant viene data alle stampe nel 1798, quando il filosofo tedesco ha ormai settantaquattro anni e da due anni ha terminato di prestare attività di insegnamento presso l'Università Albertina di Königsberg. L'*Antropologia* è descritta da Kant come «una dottrina della conoscenza dell'essere umano, trattata sistematicamente». Il *punto di vista pragmatico* della trattazione è legato al fatto che qui non ci si adopera nella conoscenza fisiologica dell'uomo ovvero di «ciò che la *natura* fa di lui», bensì si «mira ad indagare ciò che *egli*, in quanto essere che agisce liberamente, fa ovvero può o deve fare di sé stesso» (p.99).

Il testo kantiano presenta una breve *Prefazione* ed è suddiviso in una *Prima parte dell'antropologia* circa la *Didattica antropologica* ed in una

1 In margine a I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico. Introduzione e note di Michel Foucault*. Traduzione a cura di Mauro Bertani e Gianluca Garelli, Einaudi, Torino, 2010.

Seconda parte circa la *Caratteristica antropologica*. La prima parte reca come sottotitolo *Della maniera di conoscere tanto l'interiorità quanto l'esteriorità dell'essere umano*, la seconda *Della maniera di conoscere l'interiorità dell'essere umano a partire dalla sua esteriorità*. La *Didattica* è divisa in tre libri che ricalcano le suddivisioni dell'insieme delle facoltà dell'animo [*Gemüt*] così come compaiono già alla fine dell'*Introduzione* della *Critica della facoltà di giudizio*: facoltà di conoscere, I Libro; sentimento di piacere e dispiacere, libro II; facoltà di desiderare, libro III. La *Caratteristica* si sofferma su una rosa piuttosto eterogenea di questioni che vanno da quella del *Carattere della persona* a quelle inerenti i *Lineamenti fondamentali per descrivere il carattere della specie umana*. Lo statuto dell'*Antropologia* è difficilmente inquadrabile all'interno dell'orizzonte complessivo della *filosofia critica*. In essa assistiamo ad una polivocità di toni stilistici e di contenuti. Si alternano questioni tecniche e di scuola che richiamano da vicino il contenuto delle *Critiche*, con la presenza di spunti per noi curiosi e che potremmo definire vicini ad un modo di vedere *settecentesco*, ad esempio considerazioni riguardanti la moda, l'arte e il lusso. Circa il luogo da cui tale trattazione prenda le mosse è Kant stesso ad informarcene: «Nella mia attività di insegnamento di *filosofia pura*, dapprima intrapresa liberamente, poi conferito ufficialmente, ho tenuto per circa trent'anni due corsi di lezioni miranti alla conoscenza del mondo», ovvero di *antropologia* e di *geografia fisica*, quindi aggiunge: «il primo di questi corsi costituisce il contenuto del presente manuale» (p. 102).

Nella sua ricca ed erudita *Introduzione* al testo kantiano Foucault ne ricostruisce, sulla scorta dell'insegnamento di Hyppolite, la *genesì e la struttura*. Egli sostiene che il testo dell'*Antropologia* «è sicuramente stato messo a punto per l'essenziale, nella prima metà del 1797, forse nei primi tre o quattro mesi» (p. 16). Tale datazione è condotta sia attraverso una serie importante di riscontri tratti dall'epistolario kantiano, sia attraverso riferimenti con altre coeve opere a stampa. Nonostante la difficoltà a stabilire con precisione ove porre, in Kant, il punto di avvio di una riflessione antropologica di questo tipo, Foucault prende in considerazione anche la questione della *genesì* del testo. Sicuramente si rileva una stretta affinità tematica di esso da una parte con le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* del 1764, e, dall'altra, con le numerose *Reflexionen* di quegli anni, che testimoniano oltretutto il fondamentale influsso del *Contrat Social* e dell'*Èmile* di Rousseau. E' risaputo inoltre l'interesse di Kant per i resoconti di viaggi dell'epoca, così come quello per la conversazione con i grandi viaggiatori che sovente affollano il porto della capitale prussiana.

Nell'*Introduzione* Foucault individua nell'attività di docenza la fonte più corposa da cui emerge l'interesse kantiano per quelle tematiche che noi potremmo definire genericamente "antropologiche", ma che, seguendo le famose tre domande del *Canone della ragion pura* e della *Logica*, vengono ad essere sintetizzate e raccolte nella domanda: *Che cos'è l'uomo?* L'*Introduzione*, dopo aver affrontato i problemi inerenti la datazione del testo, si impegna a mostrare la continuità contenutistica tra di esso e il

novero di questioni emergenti dai contemporanei testi a stampa: *Metafisica dei Costumi* e *Conflitto delle Facoltà* su tutti. Tra i molti punti interessanti sottolineati da Foucault ci preme qui evidenziarne uno in particolare. Il filosofo francese offre ragioni decisive per leggere in alcuni paragrafi della sezione sulla *Facoltà di conoscere* dell'*Antropologia* una risposta implicita alle sottili questioni sollevate in tre lettere senza risposta del 1794-1797 del matematico J.S. Beck circa il problema del rapporto tra sensibilità e intelletto. Kant qui approfondisce ulteriormente e con una diversa sfumatura rispetto alla *Critica* la distinzione tra «senso interno e appercezione» (p. 23).

Seguono poi le pagine ove Foucault si interroga sulla complessa questione circa lo statuto specifico dell'*Antropologia*, dal momento che il tentativo kantiano di comporne una, rigettando un approccio naturalistico, insiste sul fatto che «l'uomo, nell'*Antropologia*, non è né *homo natura* né soggetto puro di libertà; è preso all'interno della sua sintesi già operante del suo legame con il mondo» (p. 38). L'*Introduzione* prosegue con l'indagare condizioni di legittimità ed eventuali conseguenze da trarre circa determinate questioni. Ad esempio come sia possibile presentare una ricerca sull'uomo come «cittadino del mondo [*Weltbürger*]» a partire dalle sue *facoltà dell'animo* [*Gemüt*]? In cosa quest'indagine si differenzia da una psicologia razionale ed empirica? Che rapporto vi sia tra lo statuto dell'indagine propriamente *Antropologica* e quello delle opere *Critiche*? L'*Introduzione* si chiude con una serie di dense considerazioni circa l'*illusione antropologica* come *pendant* dell'*illusione trascendentale*. La prima costituirebbe quel territorio rischioso da cui sempre più ha tentato di prendere le mosse la pretesa veritativa della filosofia post-kantiana sentendosi finalmente esonerata «dal peso inerte dell'*a priori*» (p. 92). *Antropologia* come prospettiva illusoria attraverso cui liberarsi della distinzione tra i piani *dell'a priori*, dell'*originario* e del *fondamentale* al fine di costituirsi come «verità della verità» (p. 93).

Intervista

Nella sua Introduzione (pp. 60-64) Foucault fa riferimento alle tre celebri domande costitutive del Philosophieren già espone da Kant nel Canone della ragion pura: «1. Che cosa posso sapere? 2. Che cosa devo fare? 3. Che cosa mi è lecito sperare?» E al loro compimento nella quarta così come compare nella Logica: «4. Che cos'è l'uomo?» Foucault cita anche il seguito del passo kantiano della Logica ove esse vengono ricondotte rispettivamente ad un'indagine circa «le fonti [die Quellen] del sapere umano, l'estensione [der Umfang] dell'uso possibile e utile di ogni sapere e infine i limiti [die Grenzen] di ogni sapere». Il filosofo francese quindi afferma: «Vediamo quanto sia ampio il campo di riflessione ricoperto da queste tre nozioni: fonte, ambito, limite. In un certo senso esse intersecano la trilogia, interna alla prima critica, di sensibilità, intelletto e ragione. Inoltre esse riprendono e racchiudono in una parola il lavoro di ciascuna critica: ragion pura, ragion pratica e facoltà di giudicare» (p. 63). Come giudica quest'ultima affermazione di Foucault?

La sua domanda è molto complessa, perché coinvolge questioni relative all'architettonica della filosofia kantiana. Uso l'espressione in senso lato, ovvio: è noto che Kant ha propriamente chiamato così una determinata sezione della «Dottrina del metodo» della *Critica della ragion pura*, (A832/B860-A851/B859), alla quale però non si riferisce qui specificamente la citazione di Foucault.

Le devo confessare che trovo questo passo particolarmente oscuro da interpretare, perché – se non ci accontentiamo di rilevare con lui genericamente qualcosa come una doppia simmetria – dobbiamo riconoscere che, almeno qui, Foucault usa espressioni un po' vaghe. Che cosa potrà mai voler dire, infatti, che le nozioni di fonte, ambito e limite «intersecano» la trilogia intelletto/sensibilità/ragione? Mi chiedo: dove sarebbe di preciso il luogo dell'*intersezione*? E in che cosa mai consisterebbe essa effettivamente? Ancora: che cosa significa che quelle nozioni «riprendono e racchiudono [...] il lavoro di ciascuna critica»? Ci vorrebbe una trattazione approfondita già solo per fare un po' di chiarezza sulla portata che hanno questi interrogativi per il filosofare kantiano. Ma al di là di mere questioni letterali, credo che il punto decisivo rimanga proprio il significato profondo dell'*architettonicità* della ragione kantiana, in quanto essa risponde a una *teleologia* che obbedisce a un concetto cosmico e non scolastico del filosofare. Si tratta allora di collocare l'antropologia pragmatica – intesa come disciplina filosofica, prima ancora che come opera data alle stampe – all'interno del disegno generale del criticismo: e questo è un compito estremamente arduo, perché il criticismo è un programma costantemente *in fieri*, nonostante l'apparente rigorosa simmetria del «grande cinese di Königsberg», come lo aveva chiamato Nietzsche (lo ricordano anche i curatori dell'edizione Vrin).

Si potrebbe allora incominciare a rispondere sottolineando che, nell'affrontare il testo kantiano, Foucault si pone con coraggio il problema per così dire della *genealogia* di tale *teleologia rationis humanae*, portando alla luce molti dei temi e degli spunti che poi svilupperà nel corso della sua straordinaria vicenda intellettuale.

Verso la conclusione della sua Introduzione Foucault fa una serie di importanti considerazioni circa il paradosso della filosofia post-kantiana incorsa in una costante tendenza all'antropologizzazione dell'indagine filosofica, intesa come «regressione riflessiva» verso una soggettivizzazione e marginalizzazione del problema dei fondamenti. A riguardo dice: «(...) affrancandosi da una critica preliminare della conoscenza e da una domanda originaria sul rapporto all'oggetto, la filosofia non si è liberata dalla soggettività come tesi fondamentale e punto di partenza della sua riflessione. Al contrario vi si è imprigionata, ponendosela di fronte appesantita, ipostatizzata e chiusa nella struttura non superabile del menschliches Wesen, in cui veglia e si raccoglie in silenzio quella verità estenuata che è la verità della verità» (p. 93). Come considera tale asserto?

Mi sembra un'affermazione ben comprensibile, dal punto di vista della successiva evoluzione teorica del pensiero di Foucault, e che tuttavia proprio per questo richiede di essere compresa all'interno di vari contesti. Beninteso: rispetto a un certo modo di concepire la filosofia, un modo che non cessa a tutt'oggi di essere dominante, nonostante le ripetute e drammatiche crisi che esso periodicamente sembra attraversare (e la cosa, sia detto tra parentesi, potrebbe suggerire inquietanti ma significative analogie con l'andamento dell'economia mondiale), questa affermazione non ha certamente perduto la propria attualità. D'altronde, però, credo di poter sostenere che gran parte dell'antropologia filosofica praticata attualmente ha ben recepito il monito foucaultiano. Anzi, per altri versi essa si trova perfino a fare i conti con una tradizione che di moniti di questo tipo si è appropriata con qualche ingenuità, e che, tanto per dire, si scopre a volte impotente quando si ritrova alle prese con il riemergere carsico della categoria di *soggetto* – parola che un po' di tempo fa si pensò invece di poter liquidare troppo in fretta. Oggi ci rendiamo conto a ogni piè sospinto che tutta questa militanza antisoggettivistica non ha affatto saputo prepararci ad affrontare l'eccesso di... cattiva soggettivizzazione di cui continua a patire la nostra società contemporanea (individualismo, opinionismo, tendenza ad anteporre a ogni costo l'interesse del singolo, mancanza di senso dell'istituzione e quant'altro), ma anzi ha finito per esprimersi in forme che lo hanno alla lunga addirittura potenziato. E questo fa pensare almeno che una certa critica al soggetto di moda qualche decennio or sono si radicesse bensì in motivazioni e rivendicazioni concrete e in massima parte legittime, ma ricorresse in ultima analisi a un linguaggio in fin dei conti non sempre così diverso da quello criticato, pur con tutta l'apparente radicalità e l'intransigenza di manifesti ed esiti (che in qualche caso, bisogna comunque riconoscerlo senza ambiguità, furono certamente fruttuosi).

Il quadro è reso oggi complicato anche da quelle prospettive filosofiche che pretendono di mettere in questione la centralità non solo dell'umanesimo, ma addirittura dell'*umano tout court* – mi riferisco qui, senza alcuna pretesa di ordine sistematico, a una galassia che può andare dal cyborg al post-human, a certe manifestazioni del pensiero della differenza, fino – perché no – a quell'etica animalista (elaborata anche in area anglosassone: penso al lavoro, comunque di alto profilo, dell'australiano Peter Singer, ma non solo) che parla non senza alcune buone ragioni di intollerabile specismo esercitato ingiustamente dall'uomo nei confronti degli altri animali. Ecco perché si tratta di una questione estremamente complessa, e non mi sentirei ovviamente di azzardare analisi di troppo ampio respiro, men che meno "epocali". Mi limito solo a fare qualche constatazione.

Osservo peraltro che nella citazione da lei riportata il passaggio più interessante è probabilmente costituito dall'ultima riga, quel cenno alla «verità di verità» che fa venire in mente – ma qui Foucault effettivamente c'entra solo fino a un certo punto – la critica hegeliana alla filosofia della riflessione. Naturalmente so bene che Hegel nella *Fenomenologia* postulava semmai proprio il farsi *soggetto* della sostanza; ma diceva anche che «il vero è il tutto», e che dunque tale soggetto, una volta riconosciuto il

senso del proprio cammino, deve farsi carico della sostanza stessa, proprio come deve farsi carico della propria storia – che è anche una storia di lotta, sacrificio, lutto, autoconsapevolezza, emancipazione, differenze e dissoluzione (*ab-solutum*). Ecco, questo continua a rimanere secondo me un buon modo – ovvio, non l'unico – di considerare il problema. Sarebbe bene, naturalmente, non pensare di risolverlo una volta per tutte con una opzione *teo-con* a buon mercato, magari fraintendendo inconsapevolmente proprio l'ultima figura della *Fenomenologia*, il «sapere assoluto». Se non vogliamo crogiolarci in uno hegelismo caricaturale, dobbiamo renderci conto che la dimensione di *assolutezza* del sapere non è affatto un dato, un oggetto, un fatto o un enunciato che si conquista e si mette da parte una volta per tutte. Ciò significa propriamente che non può darsi *Aufhebung* del sapere, quando questo ha lottato per la propria libera autoconsapevolezza e infine l'ha ottenuta. Altrimenti l'esito non può che riprodurre pericolosamente quello del celebre capitolo su signoria e servitù: il signore ottiene la cosa certamente con la lotta a morte, poi però comincia a fare lavorare il servo al posto suo, e a quel punto sappiamo anche troppo bene come va a finire – non c'è scampo al proliferare delle dinamiche conflittuali.

A suo parere, che statuto ha «una dottrina della conoscenza dell'essere umano, trattata sistematicamente (antropologia)» e trattata dal punto di vista pragmatico all'interno del sistema complessivo della filosofia critica? Che ruolo ha questo testo all'interno del sistema kantiano?

Vorrei contro-domandarle, prima di arrischiare una risposta alla sua questione, che cosa lei intenda propriamente per «sistema complessivo della *filosofia critica*». Cerco di spiegare le ragioni della mia perplessità. Bisogna riflettere intanto sulla circostanza per cui Kant, per lungo tempo, ha semmai *contrapposto* la critica (che andava intesa come «propedeutica», diceva lui) al sistema. Il sistema sarebbe venuto quasi da sé, riempiendo di contenuti (ancora una volta, *architetticamente*: ma la nozione ha un'ascendenza aristotelica) per così dire l'*impalcatura* dell'edificio critico. – Solo in seguito, polemizzando con gli sviluppi fichtiani del suo pensiero, Kant avrebbe negato la distinzione propedeutica/sistema – con una mossa che a molti pare giustificata dal presunto «spirito» della sua filosofia, ma che rimane tuttavia contraddetta in modo imbarazzante dalla «lettera» dei suoi scritti. Con questo non voglio ovviamente dire che l'esito idealistico fosse l'unico possibile per la *Critica*, e nemmeno il più fedele – anche se confesso che faticherei a trovarne uno più conseguente, e chi lo rinnega in nome di altri modelli (penso a certo neo-empirismo, per esempio), ancora oggi spesso lo fa operando dei tagli tendenziosi nella complessità del dettato kantiano, vuoi semplicemente simulando l'inesistenza di certi problemi, vuoi magari pretendendo di distillare in via del tutto postulatoria un presunto «metodo» di Kant dalle concrete realizzazioni del suo filosofare. Operazioni assolutamente legittime sul piano teorico, ci mancherebbe – ma certamente non più fedeli di quelle intraprese da Reinhold e Fichte, o magari dallo scettico Schulze, tanto per fare i soliti nomi. Per non parlare

della critica hegeliana a Kant, condotta a partire almeno da *Fede e sapere* (1802). Ma questo è un discorso che meriterebbe ben altro approfondimento.

La mia precisazione iniziale potrà dunque sembrarle pedante, e magari lo è, ma serve a trovare un modo per rendere ragione anche degli atteggiamenti che gli specialisti hanno assunto nei confronti dell'*Antropologia pragmatica*. Le varie interpretazioni di questo testo hanno offerto, nel tempo, sfumature sensibilmente diverse; molti approcci storicamente avveduti si debbono fra l'altro a studiosi italiani (penso, per esempio, ai lavori di Paolo Manganaro, ancora negli anni ottanta del secolo scorso). Ma se mi permette di polarizzare e semplificare un po' la questione, dirò: gli uni, quelli che a vario titolo fanno il tifo per una sostanziale «sistematicità» delle critiche, hanno spesso manifestato la tendenza a sottovalutare le lezioni antropologiche: imprecise come sono, banali, talora ripetitive quando non contraddittorie con il resto dell'opera di Kant, e certamente condizionate dal rivolgersi a un pubblico filosoficamente poco avvertito. Qualcuno è arrivato perfino a dire che l'*Antropologia* kantiana altro non sarebbe che una «dietetica». Poi, da un certo momento – e questo momento, almeno nella storia della *Kant-Forschung*, ha trovato uno dei suoi culmini sostanzialmente con la pubblicazione delle *Vorlesungen* antropologiche nel volume XXV dell'edizione dell'Accademia, dato alle stampe in due tomi nel 1997 – questo partito si è ritrovato credo in minoranza, perché è cresciuto improvvisamente quello di chi ha ritenuto che l'*Antropologia* fosse, per una ragione o per l'altra, il vero compimento del «sistema» kantiano: in un certo senso proprio la (parziale) realizzazione di quel famoso sistema mancato. In parte, va detto, si è trattato di una moda: il ricercatore è per natura come l'orco, diceva Marc Bloch dello storico. Nell'antropologia si è fiutato avidamente il sangue di una preda succulenta nell'ambito della ricerca kantiana, che magari – capirà – non sempre è generosa di novità e di emozioni.

Bisogna riconoscere però che oggi si pubblicano testi piuttosto interessanti (e magari più scaltriti) che vanno almeno in parte ancora in questa direzione, la quale ha avuto comunque il merito di vivacizzare gli studi sull'*Antropologia*, rendendo un servizio utilissimo a colmare la nostra comprensione del criticismo in alcuni aspetti aporetici (si pensi alla nozione di *Gefühl*, in particolare nella terza *Critica*, o a certi problemi lasciati aperti dagli abbozzi dell'*Opus postumum*, a partire dalla questione della corporeità). Fatico tuttavia a ritenere, almeno per quanto ho avuto modo di leggere finora, che questi approcci per così dire immanenti rendano da soli davvero giustizia alla complessità della questione da lei posta. Che è la grande questione del rapporto fra antropologia pragmatica e filosofia trascendentale.

Per parte mia, non ho davvero titolo per rispondere in maniera propositiva alla sua domanda, ma mi lasci concludere dicendo: credo che la pubblicazione dell'*Antropologia* corredata dall'*Introduzione* di Foucault sia un ottimo servizio che Einaudi ha fatto alla cultura filosofica italiana. E mi riferisco con questo non tanto al testo kantiano da me tradotto (che era già notoriamente disponibile in altre versioni), ma proprio al paratesto

foucaultiano tradotto da Mauro Bertani – che del pensiero di Foucault, fra l'altro, è senza dubbio uno dei nostri maggiori esperti. E sa perché si tratta di una pubblicazione importante? Perché credo che il saggio di Foucault, indipendentemente dalla condivisibilità o meno di certe sue affermazioni testuali, restituisca il testo kantiano a una storia delle idee il cui valore teorico non si riduce né alla ricerca filologica (che pure è indispensabile, va da sé), né a quel fondamentalismo che non di rado caratterizza – *absit iniuria* – gli studiosi di Kant, riportandolo a un dibattito teorico meno asfittico e di più ampio respiro.

Vi è una vulgata culturale e storiografica che fa di Kant un filosofo ingenuamente legato alla categoria illuminista del progresso dell'umanità, riconducendolo così al più ingenuo teleologismo storico. Leggendo alcune considerazioni che vengono tracciate nell'Antropologia in sede di analisi della Facoltà di desiderare, ad esempio quando si parla di «mania di onore, di dominio, di possesso», per non citare le considerazioni più famose del Saggio sul Male radicale del 1792, ne risulta un'immagine dell'uomo piuttosto realistica e disincantata. Come si conciliano secondo lei in Kant questi due elementi: da un lato il pessimismo antropologico e dall'altro la pensabilità di un progresso per il genere umano?

Io credo, per quello che può valere il mio parere, che molti di coloro che si riempiono la bocca della parola «illuminismo», e penso non certamente agli studiosi (è uscito di recente da Bruno Mondadori un libro bello e problematico di Elio Franzini, intitolato *Elogio dell'illuminismo*, che restituisce bene la complessità del tema), ma all'odierna pubblicistica culturale dei giornali, dei *media* e di certa facile saggistica cosiddetta "filosofica", farebbero bene a leggere Kant per intero e per davvero, una buona volta, senza magari fermarsi dopo le prime tre righe della famosa *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* del 1784 – o quando va bene magari poco più in là. Acquisirebbero così un minimo di familiarità con la natura profonda, intimamente dialettica dell'illuminismo stesso – come avrebbero poi notoriamente denunciato Adorno e Horkheimer nel 1946, un anno che del cosiddetto «progresso» dell'umanità portava ancora aperte e sanguinanti le ferite. Posto che, dopo, tali ferite si siano mai davvero rimarginate. Con ciò non si tratta, evidentemente, di assumere posizioni conservatrici, o magari vagamente nostalgiche o regressive, ma proprio al contrario di accettare responsabilmente il dato della complessità, senza farsi attrarre dalle sirene dell'eccessiva semplificazione del dibattito pubblico.

Detto questo, sono convinto che qualcosa di più di un'indicazione per rispondere alla sua domanda si possa ritrovare negli scritti di Hannah Arendt, e in particolare nelle lezioni sul *giudizio politico* (che sono disponibili in italiano per le edizioni del Melangolo di Genova). In questione, lì, è il tema kantiano dell'*entusiasmo*, cui fra l'altro anche Jean-François Lyotard – il quale, nota bene, della Arendt fu un acuto lettore – avrebbe dedicato uno studio nel 1986. Dunque, la Arendt ricorda fra le altre cose che nel *Conflitto delle facoltà* (1798) Kant parla del significato

pubblico e storico di eventi politici anche estremamente drammatici e cruenti (il filosofo aveva la testa ancora evidentemente alla Rivoluzione francese, esplosa al di là del Reno proprio mentre lui stava scrivendo la *Critica del giudizio*), e in una pagina straordinaria, che sembra anticipare molte implicazioni rischiose della nostra civiltà mediatica e virtuale, mette in chiaro appunto la nozione di *entusiasmo*. Si tratta, dice Kant, di una «partecipazione affettiva al bene», che può avvenire anche quando la violenza o la brutalità di un evento fanno comunque di esso qualcosa di moralmente ingiustificabile, o di tragicamente contraddittorio e insostenibile. Tanto per intenderci, torniamo un momento alla questione della Rivoluzione francese: sì sì, *égalité* e *fraternité*, certo, e che dire della *liberté*, la realizzazione di un sogno straordinario... ma come la mettiamo con il Terrore? Se crediamo kantianamente all'inviolabilità dell'essere umano come fine ultimo, come potremo ignorare che fra gli esiti dell'Ottantanove c'è anche la repubblica della ghigliottina (quale l'avrebbe più o meno definita nel 1835 Georg Büchner nella *Morte di Danton*?). Più in generale, poi: come penseremo di conciliare la vita concreta del singolo con il cosiddetto bene universale e con la *volontà generale*? E poi: che ne faremo un domani del Quarto Stato, se il Terzo, come dice l'abate Sieyès, crede già di essere «tutto»?

Ora, sottolinea la Arendt, Kant è pienamente consapevole di alcune di queste contraddizioni insolubili, e nell'affrontarle mette in questione il rapporto fra facoltà di giudicare e *memoria*. Soltanto la loro combinazione può infatti offrire quella sapiente partecipazione a distanza che non è l'immedesimazione totale in cui si muove l'attore protagonista, ma è la sapienza dello spettatore di pitagorica memoria, la quale può rendersi capace di trasformare filosoficamente un evento in un «indizio storico». Il che, in concreto, significa fare di questo evento qualcosa che «*non si dimentica più*», perché ha svelato una volta per tutte una certa «disposizione» della natura umana.

Certo, nello scrivere queste parole, non è improbabile che Kant pensasse anzitutto, ottimisticamente, alle disposizioni «per il meglio» del genere umano, mentre la Arendt nel commentarlo aveva senz'altro in mente gli orrori del male, di quello radicale non meno che di quello «banale» – lei stessa ne era stata testimone nel XX secolo. E naturalmente non possono sfuggire le aporie che una categoria come quella di *entusiasmo* può portare oggi con sé (soprattutto se la si espone in maniera semplificatoria, come ho inevitabilmente fatto io in questa sede), al cospetto di una civiltà in cui la realtà spesso lascia il posto al virtuale, la manipolazione ideologica e mediatica alla ricerca della verità, l'opinione alla competenza effettiva («di' la tua» si legge ovunque nei blog, e magari dilla anche e soprattutto se non hai la minima competenza per farlo, perché la tua opinione *fa numero*: una specie di fiducia, non so quanto davvero ingenua, in una sorta di provvidenziale mano invisibile della rete). Eppure tutto ciò non cambia a mio avviso la ragione di *speranza* che è il vero nucleo implicito nella lettura arendtiana del giudizio di Kant. Per me questa rimane una delle pagine più straordinarie e importanti della filosofia politica degli ultimi decenni.

Nell'ultima parte del testo vengono sviluppate una serie di riflessioni inerenti il Carattere della specie umana. Tra l'altro vi si legge: « (...) la specie umana non pare in grado di raggiungere la propria destinazione rispetto alla felicità: la natura la spinge costantemente a tendervi, ma la ragione la subordina alla condizione limitativa di esserne degni, cioè alla moralità» (p. 345). In questo giro di riflessioni viene evocata la questione della Destinazione del genere umano, della sua Bestimmung. Tale punto assumerà di qui a breve un ruolo centrale all'interno della riflessione filosofica (si pensi al peso della nozione di Destinazione nel pensiero di Fichte). E' ancora sensato, secondo lei, parlare in termini di una Destinazione dell'uomo? O meglio, l'abbandono di una prospettiva antropocentrica implica necessariamente il decadere del problema dell'evangelico e kantiano sviluppo dei propri talenti in un riferimento che non riguardi solo il singolo, ma l'umanità come genere, il kantiano Menschengattung?

Questa domanda ci riporta in prossimità di quanto cercavo di argomentare poc'anzi, nel rispondere al suo secondo quesito. Se *Bestimmung* è da intendersi come quella «determinazione» che, proprio in quanto tale, è anche «destinazione», non possiamo – credo – non nutrire una sana diffidenza nei confronti di pretese definitorie di questo genere. Pensiamo all'etimologia della parola *Bestimmung*. Chi mai (o che cosa, perché no) potrebbe a-vocare a sé una volta per tutte la *Stimme* che definisce, ordina, in una parola appunto *destina* – e lo fa tanto più, quanto più magari va affermando di limitarsi a descrivere? Peraltro, sull'abbandono della prospettiva antropocentrica, in generale, sarei in effetti piuttosto cauto, non perché non capisca le buone ragioni che possono spingere in prima battuta verso tale direzione, ma perché appunto vorrei una buona volta capire da quale mai *Hinsicht*, che non sia quella umana, pensiamo (o magari pretendiamo) di poter guardare il mondo, e forse in ultima analisi di pronunciare perfino la nostra diffidenza nei confronti dell'antropocentrismo. Credo che un pensiero non dialettico faticosi a fare i conti con l'inaggirabilità di questo problema.

Per tornare però all'*Antropologia*: è pur vero che sarebbe facile richiamare a questo punto, magari con un po' di retorica, l'esplicito invito kantiano a «pensare largo» e a «pensare mettendosi al posto di un altro»: parole che ispirano certamente anche le pagine antropologiche, come già alcune di quelle della *Critica del giudizio*. E tuttavia la mia impressione è che qualsiasi uso «attualizzante» si proponga di questo testo kantiano (uso, di proposito, un'espressione orribile e a mio avviso anche priva di senso: il classico è tale proprio perché è già da sempre attuale e non ha bisogno di nessuno che lo attualizzi, altrimenti non sarebbe classico) – vuoi considerandolo il compiuto invero concreto del trascendentalismo nella corporeità, vuoi invece ritenendolo una sorta di prototipo di ontologia sociale, tanto per intenderci su quali siano due possibilità estreme e quasi opposte di «attualizzazione» del testo – non si facciano i conti abbastanza con il fatto che (mi lasci giocare ancora un po' con le parole, visto che di *Bestimmung* si parlava) la *Stimmung* dell'*Antropologia* kantiana, in questo senso, sembra tacere e non venirci

davvero in aiuto. Quest'opera anzi si rivela talora come il perfetto contrario di quella costante dislocazione dialettica che richiamavo prima: di quel movimento che Hegel chiamava i «viaggi di scoperta» della ragione, l'autentica disponibilità alla *Erfahrung*. Certo, si tratta sempre di metafore: abbiamo in ogni caso a che fare con libri di filosofia, cioè con avventure di carta. Eppure mi verrebbe da dire, forse con un po' di gusto del paradosso, che l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* è almeno per certi aspetti l'*anti-Fenomenologia dello spirito* per eccellenza (e non le nascondo che l'idea di questo confronto-opposizione è stata anche una delle ragioni che mi hanno spinto, essendo stato qualche anno fa il traduttore einaudiano della seconda, ad accettare di buon grado l'incarico di tradurre per Einaudi anche la prima). Certo, alla conoscenza antropologica – che significa pretesa di descrivere facoltà, sentimenti, costumi, emozioni, passioni, ma anche di *definire (bestimmen)* i limiti del sogno e della veglia, della salute e della malattia... – appartiene il «viaggiare», dice Kant. Il quale però subito quasi si corregge in un modo che è insieme massimamente eloquente e un po' maldestro: anche la lettura fatta a casa propria dei «resoconti di viaggio» basta e avanza allo scopo. Kant finisce così per tessere in una celebre nota un triste elogio della perfezione di Königsberg am Pregel e, nel corso di tutto il testo, l'apologia della buona società della sua epoca. Offrendo davvero uno straordinario esempio di catacresi universale dello *hic et nunc* – per parafrasare, ovviamente in tutta libertà, ancora Hegel.

Lo so, questa affermazione potrà scandalizzare parecchio alcuni kantiani ultra-ortodossi, dediti alla venerazione del loro maestro ideale. Credo tuttavia che la *pietas* nei confronti del classico non escluda, ma anzi richieda la riflessione su questi aspetti. Anche perché, al di là dell'elemento autobiografico kantiano, di per sé del tutto irrilevante, la circostanza che ricordavo denuncia una cifra che non riguarda solo l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, ma è emblematica d'un problema che investe nei suoi fondamenti l'idea stessa di antropologia filosofica. Pochi interpreti ci hanno insegnato a capire queste cose quanto ha saputo fare, con il suo magistero, Michel Foucault.