

**Antropologia come “*general Weltkenntniß*”
Kant e la concezione cosmica dell'umano**

***Anthropology as General Knowledge of the World
Kant's Cosmic Conception of Human Being***

ANGELO CICATELLO*

Università degli Studi di Palermo, Italia

Riassunto

Il progetto antropologico di un mondo-ambiente nel quale l'uomo, grazie allo sviluppo delle proprie capacità, trova la sua posizione e conquista un ruolo centrale, si inserisce, in Kant, all'interno in un disegno più ampio che pone l'uomo al cospetto di scopi la cui realizzazione va ben al di là di quel che egli *può* fare; va ben al di là dell'immagine pragmatica di un mondo pensato e progettato a misura d'uomo. Come risulta insufficiente, dunque, ogni antropologia fisiologica che rimanga limitata al punto di vista dell'uomo in quanto prodotto del gioco della natura, altrettanto insufficiente risulterebbe un'antropologia pragmatica che si legasse unicamente alla rappresentazione antropocentrica di un mondo pensato a misura dell'arbitrio e del potere umano.

Parole chiave

Kant, antropologia, conoscenza generale, conoscenza locale, filosofia in senso cosmico, destinazione

Abstract

The anthropological project of a world-environment in which man, thanks to the development of his own abilities, finds his position and conquers a central role, is inserted, in Kant, within a larger plan that faces man with goals whose attainment goes far beyond what he *can* do; it goes well

* Associate Professor of Theoretical Philosophy at University of Palermo. E-mail: angelo.cicatello@unipa.it

beyond the pragmatic image of a world conceived and designed on a human scale. Therefore just as every physiological anthropology that remains limited to the point of view of man as a product of the game of nature proves insufficient, a pragmatic anthropology only linked to the anthropocentric representation of a world scaled on human arbitrariness and power would prove equally insufficient.

Keywords

Kant, anthropology, general knowledge, local knowledge, cosmic philosophy, destination.

1. Perché viaggiare?

Non è raro per il lettore di Kant imbattersi in espressioni dall'effetto spiazzante. E non mi riferisco qui al dato, comunemente accolto, di una prosa che, nel contesto della trattazione di questioni particolarmente spinose, non sempre si rivela ospitale. Mi riferisco piuttosto ad episodi, almeno in apparenza meno significativi, che sembrano dar voce ad un certo gusto kantiano di sfidare il senso comune, come a segnalare la presenza di questioni che, pur non occupando il terreno di indagine del filosofo di scuola o del metafisico di professione, implicano comunque l'ausilio di risorse logico-ermeneutiche che vanno al di là dell'uso del semplice buon senso. Il che risulta particolarmente degno di attenzione nel contesto di quelle ricerche che, come nel caso dell'antropologia, vengono espressamente concepite da Kant sotto il segno popolare di un'«*Aufklärung fürs gemeine Leben*»¹.

Così, quando nella Prefazione all'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* appronta gli strumenti per quella che chiama «conoscenza dell'uomo inteso come *cittadino del mondo*»², Kant scrive:

«Fra i mezzi idonei ad ampliare l'ambito dell'antropologia c'è il *viaggiare*, o almeno la lettura dei resoconti di viaggio. Ma prima è necessario aver acquisito a casa propria (*zu Hause*) una certa conoscenza degli esseri umani, frequentando concittadini e compatrioti, se si vuole sapere dove indirizzare poi la ricerca all'esterno, al fine di ampliarne maggiormente l'ambito. Senza un piano di questo genere (il quale già presuppone una conoscenza dell'essere umano), il cittadino del mondo nella sua antropologia rimane sempre racchiuso in limiti piuttosto ristretti»³.

Certo, quando parla di casa propria, Kant non si riferisce ad una riunione condominiale, né più in generale ad un contesto sociale che si percepisca nella forma di una cerchia culturale ristretta. Come egli dice esplicitamente, si tratta delle frequentazioni dei suoi concittadini, degli abitanti di Königsberg; ossia della città che, agli occhi di uno dei suoi residenti più affezionati, vale come esempio di «centro di uno stato in cui si trovano i consigli del suo

¹ V-Anth/Mensch, AA 25: 853.

² Anth, AA 07: 120 (tr. it., in Kant 2010, p. 100).

³ Anth, AA 07: 120 (tr. it. pp. 100-101).

governo; che abbia un'Università [...] e goda anche di una situazione favorevole al commercio marittimo; che per via fluviale possa favorire il traffico tanto dall'interno del paese quanto con i paesi confinanti di differenti lingue e costumi»⁴. Dunque, è ad una realtà dal notevole potenziale “cosmopolitico” quella cui Kant pensa come alla culla di una conoscenza preliminare dell'essere umano, sulla quale edificare un piano che faccia da guida per ogni viaggio fuori dai confini di casa. E tuttavia, non può non suscitare un qualche effetto straniante, persino provocatorio specie nel lettore contemporaneo, l'idea di una conoscenza dell'uomo e del mondo, anzi di una conoscenza dell'uomo in quanto cittadino del mondo, che proponga come propria cornice lo spazio politico-sociale di una città. L'idea del cosmopolita che conosce il mondo e i suoi abitanti da casa propria, o al più dalle porte della sua città, sembra proprio somigliare all'immagine dello scolastico deriso da Hegel perché voleva imparare a nuotare prima di tuffarsi in acqua; il che dovrebbe valere, a maggior ragione, nel caso di una scienza, come l'antropologia, del cui carattere prevalentemente empirico Kant non fa mistero, e per la quale, dunque, non può risultare indifferente l'estensione del campo di osservazione.

E però, a dispetto dell'idea che una conoscenza dell'essere umano può darsi sempre e solo a partire «dall'osservazione di ciò che gli uomini effettivamente fanno e non fanno»⁵, la scommessa di Kant su una scienza antropologica, e cioè su una conoscenza dell'uomo che presenti un profilo sistematico, ambisce a guadagnare un punto di vista che prescinda, almeno nei limiti del possibile, dalle circostanze di luogo e di tempo nelle quali il comportamento umano viene osservato. Come è concepita da Kant, l'antropologia deve darsi nella forma di una «*conoscenza generale (Generalkenntniß)*» che «precede [...] la *conoscenza locale (geht vor der Localkenntniß voraus)*»⁶. E superare lo spazio limitato di una conoscenza locale non può corrispondere al semplice moltiplicarsi di cognizioni riguardanti altre realtà locali, come avverrebbe nel caso del viaggiare. Non c'è dubbio, perciò, che l'uomo di cui Kant è in cerca è diverso dall'uomo in cui si imbatte il turista, o persino il ricercatore curioso dei costumi del luogo.

Nelle lezioni di antropologia del semestre invernale 1777/78 Kant parla della «conoscenza locale del mondo (*local Weltkenntniß*)» come di una conoscenza «empirica» che «è legata al luogo e al tempo e che non fornisce neppure regole per l'agire nella vita comune. Chi – continua il testo – studia il mondo attraverso il viaggiare, ha di esso solo questa conoscenza, la quale tuttavia dura solo per un po' di tempo. Infatti, se muta la condotta nel luogo dove egli è stato, cessa anche la conoscenza di esso»⁷. Appena dopo Kant si chiede:

⁴ Anth, AA 07: 120, Anm. (tr. it. p. 100, nota).

⁵ Anth, AA 07: 121 (tr. it. p. 102). Il richiamo all'osservazione empirica si profila sin dall'inizio come un dato costante delle lezioni di antropologia di Kant. Cfr., ad es., V-Anth/Collins, AA 25: 07. Nella Lettera a Markus Herz del 1773 Kant, presentando il suo piano per l'insegnamento accademico dell'antropologia, parla di «dottrina fondata sull'osservazione (*Beobachtungslehre*)» (Br, AA 10: 146 [tr. it., in Kant 1990, p. 79]). Nelle lezioni di metafisica del 1782/1783 l'antropologia viene presentata come una «psicologia basata su dati osservabili» (V-Met/Mron, AA 29: 757).

⁶ Anth, AA 07: 120 (tr. it. p. 101).

⁷ V-Anth/Pillau, AA 25: 734. Nelle lezioni del semestre invernale 1775/76 la differenza tra un'«antropologia generale» e «un'antropologia locale» viene chiamata in causa per caratterizzare una conoscenza che si rivolge «non alle condizioni degli uomini (*Zustand der Menschen*) ma alla natura dell'umanità (*Natur der*

«dove possiamo, dunque, conoscere al meglio il mondo senza viaggiare?»⁸, chiarendo come l'osservazione degli uomini che ci circondano e un'attenta riflessione (*starke Reflection*) possano sostituire l'estensione dell'esperienza e, in ogni caso, superino di gran lunga la conoscenza cui giunge un «viaggiatore spensierato (*ein gedanckenloser Reisender*)»⁹. Nelle lezioni del semestre invernale 1775/76, sempre a proposito della distinzione tra conoscenza locale e conoscenza generale del mondo, Kant affermava: «Per studiare l'uomo, possiamo dunque anche non viaggiare, ma possiamo prendere in considerazione (*erwegen*) la sua natura ovunque»¹⁰.

Non a caso, l'antropologia kantiana fa appello non alla mera osservazione empirica, ma a «mezzi sussidiari» come «storia universale, biografie, nonché spettacoli teatrali e romanzi»¹¹. Essa muove sì dal mettere insieme molte osservazioni, ma, suggerisce Kant, si tratta delle osservazioni di coloro che, come Shakespeare e Montaigne, «hanno avuto una conoscenza profonda dell'uomo (*scharfe Kenntnis des Menschen*)»¹².

Una conoscenza antropologica che non rimanga confinata al punto di vista locale, un'antropologia come «*general Weltkenntniß*»¹³ non si lega, allora, alla maggiore estensione del campo di osservazione. A fare la differenza non è, infatti, la quantità del materiale empirico di cui si dispone, ma la possibilità di disporre di un piano a partire dal quale molteplici esperienze vengano comprese e orientate. Si tratta, dunque, di una differenza qualitativa che non è ricavabile analiticamente dalla somma dei dati accumulati:

«Gli uomini mostrano le fonti delle loro azioni, tanto in questo piccolo contesto quanto nel gran mondo. Per questo è richiesto solo un occhio attento e un viaggiatore, se vuole viaggiare con giovamento, deve innanzitutto disporre di questi concetti»¹⁴.

Menschheit). Infatti – continua il testo – le caratteristiche degli uomini mutano sempre, mentre la natura dell'umanità no. L'antropologia è, dunque, una conoscenza pragmatica (*pragmatische Kenntnis*) di ciò che scaturisce dalla nostra natura, ma non una conoscenza fisica o geografica. Infatti, queste sono legate al tempo e al luogo e non sono durevoli» (V-Anth/Fried, AA 25: 471). Poco dopo Kant sottolinea come una tale conoscenza implichi il possesso di «principi sicuri (*sichere principia*)» secondo i quali poter fare esperienza (cfr. *ibidem*).

⁸ V-Anth/Pillau, AA 25: 734. Cfr. al proposito anche gli abbozzi dei corsi accademici degli anni '70 (AA 15: 659).

⁹ V-Anth/Pillau, AA 25: 734.

¹⁰ V-Anth/Fried, AA 25: 471.

¹¹ Anth, AA 07: 121 (tr. it. p. 102).

¹² V-Anth/Fried, AA 25: 472. Cfr. V-Anth/Mensch, AA 25: 857-858. Kant richiama anche gli esempi di Richardson e Molière (Cfr. Anth, AA 07: 121 [tr. it. p. 102]).

¹³ V-Anth/Pillau, AA 25: 734.

¹⁴ V-Anth/Pillau, AA 25: 734. Cfr. anche V-Anth/Busolt AA 25: 1435. Nello scritto *Determinazione del concetto di razza umana* del 1785 l'idea di un piano preliminare che preceda il viaggiare viene in evidenza nella forma, tipica del lessico della svolta critica, di una conoscenza che sa già cosa cercare in seno all'esperienza; il che suggerisce che la possibilità di disporre di un piano preliminare che guidi le osservazioni empiriche sulla natura umana non vada semplicemente ascritta al raggiungimento di un grado più alto di generalizzazione empirica: «Le conoscenze che i nuovi viaggi diffondono circa le varietà del genere umano hanno sinora avuto l'effetto più di stimolare l'intelletto ad ulteriori indagini su questo argomento che di soddisfarlo. Qui molto sta certo nell'aver ben determinato preliminarmente il concetto che si vuole chiarire con l'osservazione, prima che si interroghi a partire da esso l'esperienza; nell'esperienza, infatti, si trova ciò di cui si ha bisogno solo in quanto preliminarmente si sappia cosa si debba cercare» (AA 08: 91; tr. it., in Kant 2007, p. 87).

Il viaggiare, si legge nel testo delle lezioni di geografia fisica curato da Rink e pubblicato nel 1802, «consente di ampliare la conoscenza del mondo esterno; il che però è di poca utilità se non si dispone di una certa preparazione acquisita per il tramite dell'insegnamento»¹⁵.

2. Dal cosmologico al cosmopolitico

Al progetto di una conoscenza generale del mondo che precede, guidandola, ogni conoscenza locale, fa da sfondo un'idea di mondo inteso non come luogo estraneo, da osservare dall'esterno. Il mondo non si configura, cioè, come una dimensione di principio aliena alla soggettività umana, fatto di luoghi esterni l'uno all'altro, da riconnettere insieme mediante la via empirica del viaggiare.

La *Weltkenntniß* cui Kant fa riferimento nel contesto della ricerca antropologica risponde, piuttosto, all'idea di un intero (*Ganze*) di cui l'uomo e la conoscenza che ha o può avere di sé sono parte integrante e costitutiva¹⁶. La conoscenza che qui è in gioco non guarda, cioè, alla scena del mondo come ad uno spettacolo al quale l'uomo si rivolga da semplice osservatore esterno. Il punto di vista non può essere, qui, quello dello spettatore disinteressato, ma è, come Kant dice, quello del cittadino del mondo: «Il cittadino del mondo deve riguardare il mondo in quanto abitante (*als Einsaße*) e non come straniero»¹⁷. E quel che distingue un abitante da uno straniero non può essere, com'è ovvio, la diversa posizione geografica, ma solo la possibilità o meno che l'uomo svolga un ruolo attivo nella costituzione dell'ordine del mondo di cui egli è parte.

Nella conclusione del saggio *Delle diverse razze degli uomini* del 1775, in cui viene dato l'annuncio dei corsi di geografia fisica e di antropologia, Kant, prefigurando in modo già esplicito un indirizzo destinato a divenire decisivo nel contesto della sua indagine antropologica, parla della conoscenza del mondo come di un sapere pragmatico¹⁸ che rende utilizzabili per la vita le diverse scienze ed abilità apprese e rispetto al quale l'insegnamento della geografia fisica svolge una funzione preparatoria. Nel distinguere tra geografia fisica e antropologia, Kant fa riferimento ad un «duplice campo»: «la natura e l'uomo»¹⁹; aggiunge subito dopo che «[e]ntrambi i campi devono però essere considerati

¹⁵ PG, AA 09: 158.

¹⁶ Falduto (2014, p. 67) mette bene a fuoco il nesso che, nel quadro dell'antropologia kantiana, lega indissolubilmente conoscenza di sé e conoscenza del mondo: «Il fatto che l'essere umano ha bisogno di essere istruito sul mondo significa da un lato che si deve essere istruiti sull'ambiente in cui si vive, ma, nel contempo, che si debba essere istruiti su se stessi. Una conoscenza dell'essere umano in quanto cittadino del mondo corrisponde ad una conoscenza utile all'orientamento umano nel mondo». Sulla questione dell'autoconoscenza e sulla sua evoluzione nel quadro delle lezioni di antropologia cfr. Makkreel 2014, pp. 18-37.

¹⁷ Refl. 1170, AA 15: 517-518.

¹⁸ Cfr. VvRM, AA 02: 443 (tr. it., in Kant 2007, p. 20). La questione della comparsa dell'indirizzo pragmatico nell'evoluzione della ricerca antropologica kantiana non è di facile soluzione, anche perché, oltre a coinvolgere i corsi di antropologia, comporta un esame dettagliato dei corsi di geografia con i quali le tematiche antropologiche, come si è visto, sono strettamente correlate.

¹⁹ VvRM, AA 02: 443 (tr. it., p. 20).

[...] *cosmologicamente* (kosmologisch), 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»²⁰. D'altro canto, la dichiarata funzione preparatoria della geografia fisica, in quanto parte di una più ampia *Weltkenntniß* rivolta ad un sapere utile per la vita dell'uomo, implica una considerazione del mondo come *habitat* umano, come lo spazio nel quale l'uomo può sviluppare e far progredire le proprie capacità, disposizioni e talenti. Non a caso, nelle lezioni di geografia fisica il mondo viene indicato come il «sostrato (*Substrat*) e la scena (*Schauplatz*) su cui si svolge il gioco della nostra abilità. Il mondo è il terreno (*Boden*) sul quale vengono acquisite (*erworben*) ed applicate (*angewendet*) le nostre conoscenze»²¹. Coglie, perciò, nel segno Robert Laudén quando sottolinea la difficoltà di tracciare una linea di demarcazione netta tra il terreno di indagine della geografia fisica e quello dell'antropologia, rilevando che «in tutte le descrizioni e documenti della geografia fisica di Kant oggi disponibili gli esseri umani giocano un ruolo preminente»²². Del resto, già Michael Foucault aveva evidenziato il nesso profondo che lega geografia fisica e antropologia nella fase iniziale della produzione kantiana, individuandovi i termini di un equilibrio simmetrico di uomo e natura, destinato però a rompersi nella riflessione successiva di Kant. Secondo la traiettoria disegnata da Foucault, infatti, quello che prima figurava come un compito affidato alle «due metà simmetriche di una conoscenza di un mondo articolato secondo l'opposizione di uomo e natura»²³, finiva poi col gravare interamente su «un'Antropologia che incontra la natura solamente nella forma già abitabile della Terra»²⁴. In altri termini, col progressivo insediarsi dell'indirizzo pragmatico nella scienza dell'uomo, l'idea di un intero, di un ordine cosmico che faccia da sfondo unitario al sapere della natura e alla conoscenza dell'uomo, cedrebbe il passo in Kant ad una prospettiva cosmopolitica «in cui il mondo apparirebbe piuttosto come città da fondare che come cosmo già dato»²⁵. Al cosmologico subentra, allora, il cosmopolitico: alla fiducia in un ordine metafisico che tiene in una sorta di armonia prestabilita uomo e natura, subentra l'ideale pragmatico-politico di un mondo da costruire e di una natura sulla quale potere e dovere intervenire.

La diagnosi di Foucault intercetta, in modo più o meno esplicito, un elemento non trascurabile della ricerca antropologica kantiana. Come è concepita da Kant, l'indagine sulla natura umana rivendica, infatti, sin dall'inizio un preciso spazio di autonomia rispetto

²⁰ *Ibidem*. Nella lettera, già citata, a Markus Herz del 1773, Kant presenta l'antropologia come «un esercizio preparatorio all'abilità, alla prudenza e addirittura alla saggezza. Insieme alla geografia fisica, essa si distingue da ogni altro insegnamento e si potrebbe chiamare conoscenza del mondo» (Br, AA 10: 146 [tr. it. p. 79]). Mi discosto qui dal traduttore nel rendere «*Weisheit*» con «saggezza» anziché con «sapienza».

²¹ PG, AA 09: 158.

²² Loudén 2011, p. 125. Sul rapporto tra geografia fisica e antropologia, e più in generale su talune questioni di carattere filologico connesse all'utilizzo del materiale disponibile per le lezioni di geografia, cfr. S. Marcucci, 1999, pp. 14-18.

²³ Foucault 2010, p. 20.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

al sapere metafisico²⁶. Essa rappresenta, com'è noto, il luogo più appropriato nel quale confluiranno le ricerche della psicologia empirica, la cui collocazione Kant, già nei corsi di antropologia degli anni '70, non vedeva all'interno di un sistema metafisico nel quale essa fosse preceduta, e in qualche misura fondata, da una teoria cosmologica²⁷. In quanto scienza autonoma, l'antropologia non cercherà, perciò, appoggio in un ordine cosmico dato, ma scommetterà su un ordine del mondo del quale l'uomo, vocato allo sviluppo delle proprie capacità, talenti e disposizioni, è parte attiva, decisiva. La nozione di mondo viene, così, strappata all'ambito dei *metaphysische Dogmata*, per essere consegnata allo spazio dei *menschliche Pragmata*. Il progetto kantiano di una scienza pragmatica dell'uomo considera, cioè, il mondo come una scena che si disegna nel libero gioco degli attori che vi prendono parte, una scena destinata a rimanere un mistero per quegli spettatori che vi cercassero un copione già scritto.

3. Dal cosmopolitico al cosmico

Ora, non v'è dubbio che il *punto di vista pragmatico*, che trova il suo focus nella figura attiva dell'uomo-cittadino, fornisca le direttive guida dell'antropologia kantiana, contribuendo in modo decisivo a definirne il profilo più maturo. Ciò però non può essere inteso, semplicisticamente, nei termini di una prospettiva che tenda progressivamente a ridurre l'ordine del mondo alla dimensione dell'operare umano. Una tale semplificazione non renderebbe, infatti, giustizia ad un tratto decisivo dell'indagine kantiana sull'uomo, giacché non tiene conto, fraintendendone anzi il senso, della nuova cornice epistemologica e degli strumenti che la svolta critica offre alla conoscenza antropologica e alla maturazione del suo indirizzo pragmatico.

Da un lato, infatti, gli esiti della kantiana critica della ragione pongono il sigillo definitivo ad una ricerca sull'uomo che già si prometteva svincolata dall'immagine dogmatica di un ordine del mondo dato. Dall'altro, la svolta critica e più specificamente il progetto, che in essa assume forma compiuta, di una filosofia intesa come scienza architettonica del sapere umano, mette capo ad una nozione di cosmo, di intero, in cui le ricerche antropologiche trovano una collocazione specifica. Alla luce, però, di questa collocazione che, come vedremo, si sostanzia in una riformulazione in chiave etica della domanda antropologica sulla natura umana, lo stesso progetto pragmatico di un mondo-ambiente nel quale l'uomo, grazie allo sviluppo delle proprie capacità, trova la sua posizione e conquista un ruolo

²⁶ «Se consideriamo la conoscenza dell'uomo come una scienza particolare, ne derivano molti vantaggi. Infatti: 1. non si è obbligati a studiare per amor suo tutta la metafisica. 2. Prima che una scienza possa ottenere ordine e regolarità della disposizione, essa deve essere coltivata (*getrieben*) in accademie. Questo è l'unico mezzo per portare una scienza ad una certa elevatezza; il che, però, non può accadere se non viene isolata con precisione» (V-Anth/Collins, AA 25: 7-8).

²⁷ Sull'argomento cfr. Brandt 1996, pp. 23-24 e p. 28, dove vengono chiariti nella loro complessità i termini in cui Kant scardina l'impianto della *Metaphysica* di Baumgarten, e con esso una concezione dell'anima che, in quanto *vis repraesentativa universi*, occupa un posto determinato in un ordine già dato del cosmo. Cfr. anche R. Brandt – W. Stark 1997, pp. VII-XXIV.

centrale, finisce con l'inserirsi all'interno in un disegno più ampio che pone l'uomo al cospetto di scopi la cui realizzazione va ben al di là di quel che egli *può* fare; va ben al di là dell'immagine *pragmatica* di un mondo pensato e progettato a misura d'uomo.

Detto altrimenti, l'orientamento pragmatico dell'antropologia kantiana e il concetto di specie umana che vi è connesso, in quanto illuminati dalla svolta critica, si rivelano animati da una tensione normativo-teleologica, in forza della quale qualunque ricerca empirica sulla natura umana viene, per così dire, consegnata alla causa della filosofia e segnatamente all'ambito di una riflessione di ordine metafisico che definisce l'essere dell'uomo non sulla base empirico-fattuale dell'osservazione di ciò che gli uomini generalmente fanno o non fanno, ma in relazione al compito e ad un ordine di fini cui gli uomini sono chiamati in quanto esseri dotati di ragione.

Kant non potrebbe essere più chiaro quando nella *Caratteristica antropologica*, che, com'è noto, costituisce la seconda parte dell'antropologia pubblicata, scrive:

«Il risultato complessivo cui perviene l'antropologia pragmatica riguardo al destino dell'essere umano (*Bestimmung des Menschen*) e la caratteristica della sua formazione (*Charakteristik seiner Ausbildung*) sono dunque i seguenti. L'essere umano è determinato (*bestimmt*) dalla sua ragione a stare in una società con altri suoi simili, e in essa a coltivarsi, a civilizzarsi e a moralizzarsi per mezzo dell'arte e delle scienze»²⁸.

Ora, il punto è che un tale compito, proprio perché assume forma compiuta solo in relazione alla possibilità dell'uomo di sviluppare un uso della ragione non riducibile alla mera capacità di predisporre soluzioni strategiche per soddisfare i bisogni dell'istinto, si mostra soggetto a costanti e reiterate deviazioni²⁹. Queste si devono, più specificamente, al fatto che l'educazione del genere umano, dunque la possibilità di coltivare gli scopi cui l'uomo si riconosce vincolato in quanto ente razionale, è affidata pur sempre a uomini, a esseri che abbisognano a loro volta di essere educati; abbisognano, dunque, di apprendere un uso non meramente strumentale della capacità razionale.

Non a caso, l'indirizzo pragmatico della ricerca antropologica si accompagna al progetto di un'educazione del genere umano, considerato «nella totalità della sua specie»³⁰, e alla tensione verso una comunità cosmopolitica fondata sulla libertà che l'uomo, però, può attendersi, come Kant dice, «solo dalla *provvidenza*: cioè da una saggezza che non è la *sua*»³¹, perché risponde ad un'*idea* della ragione, cui egli, «per sua propria colpa (*durch seine eigene Schuld*)»³² e a seguito dei suoi condizionamenti, non può dare compiuta esecuzione. In questo senso Kant parla, seppure con una formula non esente da problemi, di «*idea impotente della sua propria ragione [ohnmächtige Idee seiner eigenen Vernunft]*»³³; il possessivo «*seiner*» fa qui riferimento all'essere umano, il quale non ha il

²⁸ Anth, AA 07: 324 (tr. it. p. 342).

²⁹ Cfr. Refl 1521, AA 15: 888.

³⁰ Anth, AA 07: 328 (tr. it. p. 346).

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

potere di realizzare quel che tuttavia la ragione, *in se stessa*, gli prescrive universalmente, ossia, al di là delle intenzioni degli individui e della capacità che ciascuno ha di darvi esecuzione³⁴. Il che significa che l'uomo, in quanto essere razionale, si riconosce in linea di principio vincolato ad un compito che però, in quanto essere terrestre, non è in grado di portare a termine con le sue sole forze. L'appello kantiano alla «provvidenza», intesa come disegno della natura che va al di là della saggezza di cui ciascun uomo è capace, svolge qui un ruolo tutt'altro che marginale. Lungi dal potersi liquidare come una concessione che Kant farebbe alla lettura delle vicende umane in chiave teologica, esso mette a fuoco il tratto eminentemente problematico che caratterizza la condizione dell'uomo in quanto ente razionale terrestre. Più precisamente: l'indagine antropologica confluisce, in Kant, in un disegno normativo-teleologico che prefigura per la specie umana una finalità di cui l'uomo, in quanto ente razionale, è pienamente responsabile, tanto da poter persino scegliere di non aderirvi, ma della cui piena realizzazione, in quanto ente finito, non può essere indicato come l'unico esecutore, tanto da chiamare in causa un ordine delle cose che non è contenibile nello spazio *pragmatico* di ciò che l'uomo può fare. Come si legge nella trascrizione Mrongovius, il conseguimento della destinazione finale dell'umanità (*Endbestimmung der Menschheit*), legato alla possibilità che noi ci coltiviamo, civilizziamo e moralizziamo al massimo grado, «si può certamente sperare (*laßt sich gewiß hoffen*)»³⁵. E tuttavia, «quel che a tal fine [...] la provvidenza (*Vorsehung*) predispone come mezzo rimane per noi incomprensibile e impossibile da scoprire perché la nostra ragione qui si approssima ai limiti della ragione eterna (*an die Grenzen der ewigen Vernunft sich naht*)»³⁶.

Il termine destinazione (*Bestimmung*), parola chiave dell'intera filosofia di Kant³⁷, dà forma a questo straordinario, quanto drammatico, connubio di responsabilità ed impotenza. Un connubio il cui senso profondo, sebbene tenda talora ad occultarsi, in Kant, nell'immagine, per dir così iper-performativa, di un uomo capace di farsi da sé, anima, però, costantemente la rappresentazione teleologica di uno scopo al quale l'uomo è destinato sulla terra, ma la cui esecuzione si rende pensabile solo in uno spazio *limite* segnato dal rapporto tra quel che l'uomo può fare e quel che l'uomo deve fare. In qualità di essere razionale, l'uomo è responsabile del mondo in cui abita, in quanto è portatore di un destino che lo sottrae al gioco deterministico della natura³⁸, rendendolo non semplice spettatore, ma attore del mondo. E però, in quanto essere finito, in forza dei limiti che la sua condizione gli impone, egli vive il destino che gli è assegnato dalla ragione come un gioco più grande di lui, come un compito che *ragionevolmente* non può gravare sulle sue sole spalle. Meglio, quella stessa ragione che, come principio dell'agire spontaneo, strappa l'uomo alla natura intesa come ordine dato di leggi, rende, nel contempo, l'uomo partecipe di un destino del quale egli, pur responsabile, non è in pieno possesso. Per dirla con una

³⁴ *Ibidem*. Cfr. anche KU, AA 05: 432-433 (tr. it., in Kant 2005, pp. 549-551).

³⁵ V-Anth/Mron, AA 25: 1429.

³⁶ V-Anth/Mron, AA 25: 1429.

³⁷ Alla centralità della questione della destinazione dell'uomo nell'ambito della filosofia kantiana Brandt ha dedicato uno studio circostanziato (cfr. Brandt 2007).

³⁸ Cfr. Anth, AA 07:120 (tr. it. p. 100).

felice formula di Gernot Böhme, «l'uomo autonomo non è sovrano»³⁹; autore del proprio destino, non ne è però padrone.

Al fondo dell'indagine pragmatica che mette capo alla figura cosmopolitica dell'uomo-cittadino, soggetto attivo nella scena del mondo, opera, allora, una concezione cosmica dell'umano; il che va inteso nel senso che l'uomo non può essere identificato nel carattere che lo distingue dagli altri esseri terrestri, se non in riferimento ad un mondo, ad un tutto, del cui ordine egli è certamente attore, ma la cui ampiezza, le cui dinamiche e relazioni non sono negli esiti e nei fini sotto il suo controllo. Certo, l'uomo occupa un posto centrale nel complesso degli esseri viventi e, più in generale, degli enti mondani. Come si legge nel testo dell'antropologia pubblicata, l'essere umano costituisce «l'oggetto più importante»⁴⁰ sul quale applicare ogni conoscenza e abilità acquisita e «il conoscerlo nella sua specie, come essere terrestre dotato di ragione, merita in modo particolare il nome di conoscenza del mondo, ancorché l'uomo non costituisca che una parte delle creature della terra»⁴¹. E però, proprio in forza di quell'uso della ragione che lo distingue da ogni altro essere terrestre, l'uomo è parte di un disegno più ampio, i cui fini vanno ben al di là del mondo in cui egli sembra essersi così bene acclimatato in virtù dello sviluppo delle sue disposizioni e abilità, ben al di là di un mondo concepito come rassicurante *habitat* umano.

È in relazione ad un tale disegno cosmico che l'antropologia kantiana rimette in gioco, contro ogni spinta unilateralmente antropocentrica, il senso di un ordine del mondo non riducibile alla dimensione pragmatica dell'uomo⁴². Il che deriva, in definitiva, dal fatto che la ragione, in base alla quale l'uomo occupa un posto speciale tra gli altri enti mondani, non appartiene all'uomo come una semplice dotazione naturale, come un possesso *specifico* che completa il suo quadro fisiologico. Della fisiologia umana la ragione attesta, piuttosto, una mancanza, un'incompletezza, il «vuoto della creazione»⁴³. L'uomo è chiamato a colmare quel vuoto mediante l'istruzione e una serie interminabile di tentativi che legano le sorti di

³⁹ Böhme 1995, p. 35.

⁴⁰ Anth, AA 07: 119 (tr. it. p. 99)

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Leggerei in questa direzione le indicazioni di Martinelli, il quale individua in seno all'antropologia pragmatica una traiettoria di indagine che conduce dalla *polis* al *kosmos*. Più precisamente egli parla di una considerazione «su scala cosmica» alla luce della quale l'uomo risulta fare di sé «quello che la natura stessa esige da lui, di modo che la coppia oppositiva iniziale pragmatico/fisiologico ha valore metodologico per l'antropologia e non configura invece un'opposizione di merito tra natura e cultura (Martinelli 2010, p. 28). Mi discosto, invece, da Martinelli nella conclusione di un ragionamento che sembra in definitiva avallare la tesi secondo la quale il riferimento al mondo assume la veste di un orizzonte di possibilità che si apre «sulla scorta della pur problematica collaborazione tra gli uomini». In questa prospettiva, il punto di partenza sarebbe, in Kant quello di un io senza mondo, e la direzione quella che va dall'io al mondo (Ivi, p. 31). Ritengo, al contrario, che, il profilarsi già in sede antropologica, di un compito irrinunciabile, che però l'uomo stesso non è ragionevolmente capace di portare a termine a partire dalle sue sole forze, collochi l'operare umano all'interno di un orizzonte ben più ampio. Infatti, la considerazione finalistica della natura, e in particolare l'orientamento normativo teleologico dell'indagine pragmatica sull'uomo, non possono venire riguardati come semplici connotati di un mondo «nobilitato dalla presenza umana» (Ivi, p. 31). Essi indicano, più radicalmente, un'idea di uomo nobilitata da un progetto, la cui ampiezza non può essere contenuta nello spazio delle possibilità e capacità umane.

⁴³ IaG, AA 08: 21 (tr. it., in Kant 2007, p. 33).

una generazione agli sviluppi delle altre, in vista di un scopo finale che identifica la storia della specie umana considerata come un *tutto*, come un intero⁴⁴.

In questa prospettiva, attenta alla complessità irriducibile del rapporto uomo-natura-ragione, il concetto di specie umana assume la sua piena valenza «filosofica», al modo di quella filosofia che Kant concepisce *architettonicamente* come sapere che orienta le diverse forme di conoscenza verso «i fini essenziali della ragione umana»⁴⁵; verso quei fini che pertengono alla destinazione morale dell'uomo⁴⁶, delineando un ordine del mondo che va al di là del mondo che l'uomo è capace di progettare e realizzare con le sue sole forze⁴⁷. In questo disegno architettonico la ragione non si configura come semplice capacità dell'uomo di porsi fini arbitrari, non iscritti nel suo corredo fisiologico-genetico. Ben di più, i fini arbitrari perseguiti dall'uomo, come gli obiettivi specifici coltivati in ciascuna scienza o abilità, si rivelano connessi a fini che, a loro volta, non sono traducibili in mezzi per ottenere qualcos'altro, ossia sono connessi in un intero irriducibile alla somma delle loro parzialità. Dell'arbitrio, come del potere, dell'uomo, tali fini necessari non indicano il prodotto ma il *limite* e con esso l'orizzonte di *possibilità*. E ciò perché la stessa possibilità di coltivare fini arbitrari (persino quando eleggono a movente l'egoismo più spinto) non può che comprendersi, in radice, sullo sfondo di quella dimensione autonoma dell'agire libero, che trova per Kant il suo senso compiuto solo nella destinazione morale dell'uomo⁴⁸. Insomma, il disporre di un libero arbitrio in luogo di un arbitrio bruto, anche là dove esso non è guidato da un'intenzione morale, non è comprensibile se non in riferimento ad una libertà, la quale si manifesta a partire dalla possibilità di rappresentarci scopi che assumono valore in se stessi, ossia a prescindere da quel che, strategicamente, potremmo ricavarne a nostro vantaggio.

Se così è, come risulta insufficiente ogni antropologia fisiologica che rimanga limitata al punto di vista dell'uomo in quanto prodotto del gioco della natura, altrettanto insufficiente risulterebbe un'antropologia pragmatica che si legasse, unicamente, alla rappresentazione antropocentrica di un mondo pensato a misura dell'arbitrio e del potere umano. Ciò che lo stesso Kant non manca di mettere in luce, quando riferisce il punto di vista pragmatico ad

⁴⁴ Cfr. IaG, AA 08: 19 (tr. it. p. 31). Cfr. anche V-Anth/Mensch, AA 25: 1196; V-Anth/Mron, AA 25: 1417; Anth, AA 07: 324 (tr. it. p. 341).

⁴⁵ KrV, A 839 B 867 (tr. it., in Kant 2004, p. 1179).

⁴⁶ Cfr. KrV, A 840 B 868 (tr. it. p. 1179).

⁴⁷ Se, come dice Wood (2003, 51) con formula paradossale, «la razionalità deve essere considerata come un problema posto agli esseri umani dalla loro natura, della cui soluzione non è responsabile la natura ma gli esseri umani», a ciò andrebbe aggiunto che per gli esseri umani essere responsabili della soluzione non significa essere anche in potere di darla. Da questo punto di vista, la situazione che meglio descrive la complessità del rapporto tra uomo e ragione rimane quella che Kant disegna all'inizio dell'avventura critica, dove, non a caso, si parla di destino (*Schicksal*) della ragione umana: «La ragione umana, in un genere delle sue conoscenze, ha un destino particolare: quello di essere gravata da questioni che essa non può evitare, perché le sono assegnate dalla sua natura di ragione, ma a cui non può nemmeno dare risposta, poiché tali questioni oltrepassano ogni potere della ragione umana» (KrV, A VII [tr. it. p. 7]).

⁴⁸ Ha ragione Sussman (2001, 75), quando afferma che «Le risorse concettuali mediante cui articoliamo e deliberiamo in merito ad interessi non morali hanno la loro origine in un contesto morale strutturato secondo le idee di legge ed obbligazione, e in un'idea del sé come essenzialmente responsabile della legge e dell'autorità».

una conoscenza dell'uomo che «mira ad indagare ciò che *egli*, in quanto essere che agisce liberamente, fa ovvero può (*kann*) e deve (*soll*) fare di se stesso»⁴⁹.

La prospettiva architettonica consegna, dunque, la ragione umana a quella dinamica paradossale secondo la quale l'uomo occupa un posto centrale nel mondo, ma solo a condizione che riconosca di non essere il centro del mondo. Detto altrimenti: nessuna antropologia che si pretenda come conoscenza finalizzata all'orientarsi dell'uomo nel mondo può prescindere dalla guida di una filosofia intesa come considerazione in chiave cosmica dell'uomo e della sua destinazione.

4. Antropologia e filosofia

Nella prefazione all'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* Kant parla esplicitamente dell'antropologia come di una *Generalkenntniß* «ordinata e diretta dalla filosofia; senza quest'ultima – continua il testo – ogni conoscenza acquisita non può che procedere a tentoni e in maniera frammentaria, e non mette capo ad alcuna scienza»⁵⁰. La guida della filosofia risulta essenziale, al punto che il suo apporto fa da spartiacque tra una vera scienza dell'uomo e quella che, altrimenti, rimarrebbe una mera collazione di acquisizioni empiriche. Il che, come si è visto, non implica che Kant inseguia la pretesa «dogmatica» di accedere ad una presunta natura immutabile che faccia da *substratum* alle manifestazioni fenomeniche (azioni, costumi e abitudini stratificate) dell'essere umano, come se la filosofia dovesse o potesse riconoscersi in una sorta di dottrina *trascendentale* dell'uomo o antropologia fondamentale. Si tratta, invece, di dar seguito al programma che Kant rende esplicito nella *Critica della ragion pura*, nel quale l'indagine empirica sull'uomo figura esplicitamente come parte di un disegno architettonico più ampio, che riguarda la relazione tra le diverse forme del sapere umano. In tale disegno la filosofia svolge un ruolo guida, in quanto riferisce gli obiettivi specifici e le abilità coltivate nelle diverse scienze ai fini essenziali della ragione umana:

«La filosofia riferisce tutto alla saggezza, ma attraverso la via della scienza. L'unica che una volta aperta non si chiude mai più e non permette di smarrirsi. La matematica, la fisica, la stessa conoscenza empirica dell'uomo possiedono un alto valore come mezzi, per lo più in vista di fini contingenti, ma in ultima istanza anche in vista di fini necessari ed essenziali

⁴⁹ Anth, AA 07: 119 (tr. it. p. 99). Diversamente dalla filosofia morale, l'antropologia considera per statuto quel che l'uomo *deve* fare da una prospettiva che innanzitutto tenga conto di quel che egli *può* fare in base alla sua natura e ai modi in cui su di essa interviene. Tuttavia, l'intreccio tra l'elemento pragmatico-prudenziale e il motivo teleologico-morale, che attraversa la ricerca antropologica di Kant, non autorizza a seguire direzioni univoche, specie quando esse attengono al concetto specifico di libertà che è in gioco nell'antropologia kantiana. Perciò, sebbene concordi con Brandt quando sostiene che il riferimento all'uomo in quanto essere che agisce liberamente, che compare nella Prefazione all'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, non chiami in causa la questione metafisica del rapporto tra libertà e determinismo, non mi trovo in accordo con lui quando afferma che la libertà vada, qui, intesa semplicemente in relazione all'operare concreto dell'uomo, sulla base cioè del discernimento tra le azioni che, conformemente all'esperienza, sono in nostro potere e quelle che non lo sono (cfr. Brandt 1999, p. 39).

⁵⁰ Anth, AA 07: 120 (tr. it. p. 101).

all'umanità: in questo caso, però, solo con la mediazione di una conoscenza razionale che muova da semplici concetti, e che può essere chiamata come si vuole, ma propriamente non è altro che metafisica. Proprio per questo, la metafisica costituisce anche il compimento di ogni cultura della ragion umana, un compimento che risulta indispensabile, anche nel caso si voglia prescindere dal suo influsso come scienza su certi fini determinati»⁵¹.

Il compito *architettonico* di porre in relazione ogni conoscenza con i fini necessari ed essenziali all'umanità caratterizza la filosofia nel suo «concetto cosmico (*Weltbegriff*)»⁵²; là dove «cosmico» fa riferimento all'idea di un tutto pensato in relazione alla destinazione morale dell'uomo:

«L'ultimo fine non è altro che l'intera destinazione dell'uomo (*die ganze Bestimmung des Menschen*), e la filosofia che se ne occupa si chiama morale»⁵³.

Al di là delle declinazioni specifiche che assume nelle diverse parti del sistema kantiano, l'appello alla destinazione morale dell'uomo dà voce ad una modalità affatto peculiare dell'uomo di rapportarsi alla propria ragione. Questa non è solo la fonte dalla quale scaturiscono conoscenze e abilità sulla cui base l'uomo, secondo una logica puramente pragmatica, appresta i mezzi per progettare un mondo conforme ai suoi fini arbitrari. Piuttosto, la ragione si configura essa stessa come uno scopo, come una forma di vita da realizzare nel mondo, sebbene i limiti del mondo in cui l'uomo vive e le capacità e le risorse educative di cui dispone non siano, in nessun caso, sufficienti a garantire negli effetti quello a cui, in quanto essere razionale terrestre, è destinato.

Il complesso intreccio di filosofia, metafisica e antropologia che attraversa la riflessione kantiana sull'uomo e sulla sua destinazione non fa che registrare questa condizione.

Sotto la guida della filosofia, l'antropologia vede convergere le molteplici osservazioni empiriche sulla natura umana verso quegli scopi il cui valore vincolante discende dall'uso puro della ragione e che, per questo, sono comprensibili solo «con la mediazione di una conoscenza razionale che muova da semplici concetti», ossia di quella conoscenza che per tradizione si definisce «metafisica». Tali scopi esprimono il senso di una destinazione intesa come massima approssimazione possibile ad un ordine del mondo sulla cui realizzazione l'uomo non ha però l'ultima parola. E tuttavia, questo il punto decisivo, è solo in riferimento a, o in vista di, tale destinazione, che appare lecito parlare della specie umana compresa come un *intero*⁵⁴, e dunque, in definitiva, di una considerazione razionale dell'uomo che sia in grado di superare quella *locale*, ponendosi al di là delle limitazioni spazio-temporali in cui la natura umana si rende conoscibile empiricamente.

Il riferimento all'uomo «inteso nella *totalità* della sua specie (*im Ganzen ihrer Gattung*)»⁵⁵ non può giustificarsi sul terreno della semplice osservazione empirica, cui pure

⁵¹ KrV, A 850 B 878 (tr. it. p. 1193).

⁵² KrV, A 838 B 866 (tr. it. p. 1177).

⁵³ KrV, A 840 B 868 (tr. it. p. 1179).

⁵⁴ Sull'argomento cfr. Brandt 1999, pp. 9-10; Zammito 2014, pp. 244-247.

⁵⁵ Anth, AA 07: 328 (tr. it. p. 346).

l'antropologia deve attingere. Esso implica, piuttosto, che le conoscenze acquisibili empiricamente, insieme ai precetti pragmatici che regolano il modo in cui l'uomo può servirsene a proprio vantaggio, vengano guidate da un occhio supplementare, rivolto non ai fini contingenti che orientano di volta in volta il comportamento umano, ma a quelli che Kant, con riferimento alla dimensione morale, indica come i fini essenziali della ragione umana.

Ne deriva un modello complesso di indagine al cui interno le ricerche empiriche sulla natura dell'uomo vengono illuminate da uno sguardo filosofico, per non dire metafisico, sulla costitutiva dimensione cosmica dell'umano e sulla sua destinazione morale⁵⁶. Proprio e solo nel contesto di questa riformulazione in chiave etica della domanda sull'uomo, si apre lo spazio per una «*general Weltkenntniß*» che, come Kant affermava nelle lezioni del semestre invernale 1777/78, «non è empirica ma cosmologica»⁵⁷, senza che ciò risulti in contraddizione con il profilo dichiaratamente empirico delle osservazioni sulla natura umana e delle cognizioni antropologiche che su tali osservazioni si fondano⁵⁸.

In conclusione: l'appello kantiano ad una conoscenza generale del mondo che precede quella locale, se già a partire dalla metà degli anni '70 costituiva un *Leitmotiv* delle lezioni di antropologia, considerato alla luce della svolta critica e della nozione di mondo che in essa prende forma, esibisce pienamente il tratto qualitativo di una conoscenza che, al di là dei diversi contesti di spazio e di tempo, si rivolge alla specie umana intesa nella sua interezza. Lungi dal costituire una conoscenza che risponde semplicemente ad un grado maggiore di generalità empirica, la *general Weltkenntniß* viene, così, a delimitare quel terreno problematico di confine in cui la molteplicità delle osservazioni empiriche sulla natura umana converge nel disegno di un ordine cosmico.

Certo, il concetto di mondo, come la nozione di *Weltkenntniß*, assumono molteplici impieghi nell'opera kantiana, e in special modo nelle lezioni di antropologia⁵⁹. Potremmo, anzi, dire che la parola *Welt* viene a configurarsi come una sorta di prefisso costante della riflessione di Kant, accompagnandola nei suoi diversi ambiti, da quello specificamente teoretico-metafisico, a quello morale, sino agli scritti che vedono l'intrecciarsi della ricerca sull'uomo con il progetto civile di una società cosmopolitica. Resta vero, però, che il

⁵⁶ Peraltro sembra che Kant dia qui corso ad un indirizzo della ricerca sull'uomo che, almeno nelle intenzioni generali, si profilava, già prima della svolta critica, nell'annuncio delle lezioni del semestre invernale 1765/66, dove lo studio della natura umana, intesa come ciò che rimane costante nell'uomo al di là della mutevole forma impressagli dal suo stato contingente, viene ricompreso in modo esplicito all'interno dell'indagine morale (NEV, AA 02: 311). Cfr. al riguardo Hinske 1966, p. 418.

⁵⁷ V-Anth/Pillau, AA 25: 734.

⁵⁸ Mi discosto qui dalla lettura di R. Louden, il quale tende a sminuire il senso della contrapposizione tra cosmologico ed empirico, che figura in questo passo delle lezioni kantiane, imputandolo ad uso terminologico impreciso e a ribadire il carattere irriducibilmente empirico ed a posteriori della *general Weltkenntniß* (cfr. R. Louden 2011, pp. 86-88, 118). Mi pare che tale posizione mal si concili, almeno nei suoi esiti, con l'idea di una specie umana concepita da Kant teleologicamente nel suo legame con la dimensione morale; un'idea che lo stesso Louden, peraltro, non manca di evidenziare (cfr. *ivi*, pp. 89-90). Una lettura che valorizza con particolare enfasi la dimensione teleologica dell'antropologia kantiana quale contrassegno di una scienza dal profilo non meramente empirico si trova in Wilson 2006, in part. pp. 104-105; 111-116.

⁵⁹ In particolare, con riferimento all'ambito dell'antropologia, cfr. Giri 2013, pp. 143-146.

concetto di mondo, di là dai tanti significati che assume nei diversi contesti, non può che prendere forma, col maturare della svolta critica, in un'*idea* della ragione. Come è stato bene evidenziato, «ogni mondo si origina innanzitutto nelle idee della ragione in quanto totalità e sistema di fini»⁶⁰. In quanto idea razionale, espressione di una libera attività spontanea e auto-legislativa, il mondo non può più imporsi nella forma dogmatica, rigidamente *cosmologica*, di un ordine dato nel quale l'uomo occupi una posizione prestabilita. E tuttavia, nel contempo, in quanto è gravido di scopi la cui piena realizzazione trascende le capacità e i limiti della condizione umana, l'idea di mondo si fa voce di un significato irriducibile all'ordine pragmatico di ciò che l'uomo è in grado di fare e progettare.

Riferimenti bibliografici

- Böhme, G. (1995), “Immanuel Kant: Die Bildung des Menschen zum Vernunftwesen”, in R. Weiland (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie der Moderne*, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim, pp. 30-38.
- Brandt R. (1996), “Aux origines de la philosophie kantienne de l’histoire: l’anthropologie pragmatique”, *Revue germanique internationale*, n. 6, pp. 19-34.
- Brandt R. – Stark W. (1997), “Einleitung” zu *Kant's Vorlesungen*, Band 2, *Vorlesungen über Anthropologie*, AA 25: VII-CLI.
- Brandt, R. (1999), *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht (1978)*, Meiner, Hamburg.
- Brandt, R. (2007), *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Meiner, Hamburg.
- Falduto, A. (2014), *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*, De Gruyter, Berlin/Boston.
- Ferrarin, A. (2015), *The Powers of Pure Reason: Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago/London.
- Foucault, M. (2010), *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, tr. it. di G. Garelli, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., pp. 9-94.
- Giri, A. K. (2018), “Kant and Anthropology”, in A. K. Giri – J. Clammer (eds.), *Philosophy and Anthropology: Border Crossing and Transformations*, Anthem Press, London/New York/Delhi, pp. 141-146.
- Hinske, N. (1966), “Kants Idee der Anthropologie”, in H. Rombach (Hrsg.), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, Alber, Freiburg i.Br./München 1966, pp. 410–427.
- Kant I. (1990), *Epistolario Filosofico 1761-1800*, tr. it. di O. Meo, il Melangolo, Genova.
- Kant I. (2004), *Critica della ragion pura*, tr. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano.
- Kant I., (2005), *Critica del Giudizio*, tr. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma/Bari.
- Kant, I. (2007), *Scritti di storia, politica e diritto*, tr. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma/Bari.

⁶⁰ Ferrarin 2015, p. 58.

- Kant, I. (2010), *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, tr. it. di G. Garelli, Einaudi, Torino.
- Louden, R. B. (2011), *Kant's Human Being: Essays on his Theory of Human Nature*, Oxford University Press.
- Makkreel, R. A. (2014), "Self-cognition and Self-assessment", in A. Cohen (ed.), *Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 18-37.
- Marcucci, S. (1999), "Etica e antropologia in Kant", *Idee. Rivista di filosofia*, n. 42, pp. 9–23.
- Martinelli, R. (2010), "Antropologia", in S. Besoli – C. La Rocca – R. Martinelli (a cura di), *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, Quodlibet, Macerata, pp. 13-52.
- Sussman, D. G. (2001), *The Idea of Humanity: Anthropology and Anthroponomy in Kant's Ethics*, Routledge, New York/London.
- Wilson, H. L. (2006), *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning and Critical Significance*, State University of New York Press, Albany.
- Wood, A. W. (2003), "Kant and the Problem of Human Nature", in B. Jacobs – P. Kain (eds.), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 38-59.
- Zammito, J. H. (2014), "What a Young Man needs for his Venture into the World: The Function and Evolution of the 'Characteristics'", in A. Cohen (ed.), *Kant's Lectures on Anthropology*, cit., pp. 230-248.

