



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
CICLO XXIX

Applicazione viva
Antropologie dell'esercizio nella *Spätaufklärung*

Coordinatore: Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

Supervisore: Ch.mo Prof. Sandro Chignola

Dottorando: Attilio Bragantini

So lernte ich ganz mein Leben brauchen, nutzen, anwenden; kein Schritt, Geschichte, Erfahrung, wäre vergebens: ich hätte alles in meiner Gewalt: nichts wäre verlöscht, nichts unfruchtbar: alles würde Hebel, mich weiter fortzubringen. Dazu reise ich jetzt: dazu will ich mein Tagebuch schreiben: dazu will ich Bemerkungen sammeln: dazu meinen Geist in eine Bemerkungslage setzen: dazu mich in der lebendigen Anwendung dessen, was ich sehe und weiß, was ich gesehen und gewesen bin, üben!

J. G. Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*

Ho imparato, così, ad usare, utilizzare, applicare interamente la mia vita: che nessun passo, nessuna storia o esperienza sono vane. Che tutto è in mio potere; che nulla si estingue, che nulla è infruttuoso: tutto diviene leva per farmi progredire. Per questo ora io viaggio, per questo voglio tenere questo giornale e raccogliere queste note; per questo porre il mio spirito in uno stato di osservazione; per questo esercitarmi nell'applicazione viva di ciò che vedo e so, di ciò che ho visto e sono stato!

Abstract

Questo studio propone un'indagine sull'antropologia della *Spätaufklärung*, vista come uno dei momenti istitutivi della modernità, che ha il suo centro nel concetto di «esercizio» e in cinque pensatori (M. Mendelssohn, I. Kant, J. G. Herder, F. Schiller, W. von Humboldt).

Dopo avere, nell'introduzione, posizionato il lavoro rispetto alla ricerca esistente e chiarito il metodo che si è voluto adottare, fondato sulla descrizione di un campo concettuale complessivo, la riflessione antropologica sull'esercizio è riportata a cinque concetti-chiave, distinti in tre momenti.

Nella prima parte è analizzata la *psicofisica* dell'esercizio, in quanto la base per pensare questa attività è data dalla comprensione dinamica della costituzione psicofisica dell'uomo. I concetti di riferimento sono quelli di «connessione» (*Zusammenhang*), ovvero la descrizione empirica e dinamica dell'effetto reciproco di anima e corpo, e di «esercizio delle forze» (*Übung der Kräfte*), che permette di comprendere la capacità dell'uomo di modificare se stesso esercitando le proprie disposizioni naturali.

Nella seconda parte è esaminata la riflessione *pragmatica* sull'atto dell'esercizio. I concetti chiave sono quelli di «abitudine» (*Gewohnheit*), che permette di pensare il consolidarsi di abilità in grado di intervenire nella regolazione empirica delle condotte, formando un carattere, e quello di «gioco» (*Spiel*), che cerca di risolvere il rischio di meccanicità della condotta abituale riferendosi ad una pratica di sé fondata su una libera e plastica connessione di elemento materiale e spirituale.

Nella terza e ultima parte si considera il portato più propriamente *politico* dell'esercizio. L'antropologia è vista come sapere convocato per stabilire un programma di trasformazione dell'uomo. Ciò avviene mediante il concetto di «*Bildung*». Il tema della formazione dell'uomo, infatti, impatta questioni socio-politiche come l'educazione, l'incontro fra culture e il governo della società, che in un'età di passaggio, segnata da scoperte geografiche e rivoluzioni economiche e politiche, invita a riconsiderare le condizioni in cui avviene la prassi umana. L'esercizio apparirà la base per una normatività dell'azione sociale diversa da quella giuridica.

RINGRAZIAMENTI

Vorrei innanzitutto ringraziare il mio supervisore, prof. Sandro Chignola: per i consigli che mi ha dato sin dall'inizio del percorso di dottorato, che hanno fortemente orientato la direzione della mia tesi; per la disponibilità con cui ha seguito la sua redazione.

Un ringraziamento particolare va al prof. Michael N. Forster, per il dialogo impostato alla Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität di Bonn, e per aver letto con attenzione il progetto e le prime bozze del lavoro, offrendo molti stimoli indispensabili.

Vorrei poi ringraziare i ricercatori, i colleghi e gli amici dell'Università di Padova che, per ragioni diverse, hanno alimentato la mia ricerca con confronti preziosi, scambi d'idee, o nel lavoro comune: in modo speciale, Marco Rampazzo Bazzan, Pierpaolo Cesaroni, Valentina Moro, Chiara Pasqualin, Matteo Settura.

Sono debitore ad alcuni amici per la pazienza e lo scrupolo con cui hanno corretto i miei testi in tedesco (Maria Kokott e Michael Stadler) e in francese (Elise Coquereau), relativi alla tesi o ad altre attività accademiche.

Sono grato ai bibliotecari delle biblioteche frequentate per la preparazione della tesi, in particolare quelli delle Biblioteche di Filosofia, di Lingue Anglo-germaniche e di Storia dell'Università di Padova; della Biblioteca Universitaria e della Biblioteca del Seminario Vescovile di Padova; della Universitäts- und Landesbibliothek di Bonn; della Biblioteca Centrale «A. Frinzi» dell'Università di Verona e della Biblioteca Civica di Verona.

Ora i ringraziamenti più personali: agli amici (oltre a quelli già ricordati), che nel tempo, nel modo, nella misura che contraddistinguono il rapporto con ciascuno, mi sono stati vicini nel corso degli anni del dottorato, riportandomi a tutta la vita che per fortuna esiste al di fuori di queste pagine. In particolare: Antonio, Cecilia, Chiara, Elena, Elisa, Gianluca, Giulio, Ignazio, Irene, Lucia, Sara.

Infine, il più intimo grazie va alla mia famiglia (e questo è già il perché): ai miei genitori Lorenzo ed Elisa, a mia sorella Linda, ai miei zii Fiorenza e Giacomo, e soprattutto a Pietro.

ABBREVIAZIONI

Tutte le opere degli autori su cui si concentra questa ricerca sono citate secondo le edizioni di riferimento qui elencate, con le abbreviazioni in uso. Le traduzioni italiane sono a mia cura e sotto la mia responsabilità. Dove non diversamente indicato, ciò vale anche per la traduzione di ogni altro testo riportato nel corso del lavoro.

- AA I. Kant, *Gesammelte Schriften*, a cura della Königlich-Preussischen (poi: Deutschen) Akademie der Wissenschaften («Akademie-Ausgabe»), De Gruyter, Berlino-Lipsia 1900 ss.
- GS W. von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, a cura della Königlich-Preussischen (poi: Deutschen) Akademie der Wissenschaften, Berlino 1903 ss.
- JubA M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumasugabe* (beg. 1929-1938), a cura di A. Altmann *et al.*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971 ss.
- NA F. Schiller, *Schillers Werke. Nationalausgabe*, Goethe-und-Schiller-Archiv, a cura di N. Oellers e G. Kurscheidt, Weimar 1940 ss.
- SW J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, a cura di B. Suphan, Weidmann, Berlino 1877-1913

INDICE

<i>Abstract</i>	4
Ringraziamenti	5
Abbreviazioni	6
Indice	7

INTRODUZIONE

§0.1 Premessa	12
§0.2 Stato della ricerca	16
0.2.1 Sull'antropologia tedesca del XVIII secolo	16
0.2.2 Sul concetto di « <i>Übung</i> » nel XVIII secolo	27
§0.3 Metodo della ricerca	34
0.3.1 <i>Begriffsgeschichte</i> : Koselleck	35
0.3.2 Archeologia-genealogia: Foucault	40
0.3.3 <i>Konstellationsforschung</i> : Heinrich	48
0.3.4 <i>Tragende Grundideen</i> : Hinske	52
0.3.5 Conclusioni metodologiche	54
§0.4 Campo della ricerca	57
0.4.1 Orizzonte temporale	57
0.4.2 Condizioni di emergenza	63
0.4.2.1 « <i>Vernatürlichung</i> »	63
0.4.2.2 <i>Verzeitlichung</i>	66
§0.5 Piano della ricerca	69

I

PSICOFISICA DELL'ESERCIZIO

§1 CONNESSIONE	72
1.1 Disposizioni naturali	75

1.1.1 Effetti della connessione: Mendelssohn	78
1.1.2 Stimolo e sensazione: Herder, Schiller	79
1.1.3 <i>Sensorium</i> : Herder, Schiller	83
1.1.4 Connessione degli accadimenti: Humboldt	87
1.2 Forze e impulsi	88
1.2.1 Forza fondamentale: Herder	91
1.2.2 Forze mediane: Schiller	93
1.2.3 Forza e generazione: Humboldt	95
1.2.4 Impulsi naturali: Herder, Schiller	98
1.2.5 Impulso formativo: Humboldt	102
1.3 Influsso e interazione	104
1.3.1 Concorso: Herder	105
1.3.2 Simpatia: Schiller	106
1.3.3 Scambio: Humboldt	107
1.4 Antropologia come conoscenza empirica del mondo: Kant	108
1.4.1 <i>Weltkennen e Welthaben</i>	109
1.4.2 Passaggi empirici tra soggetto e mondo	119
§2 ESERCIZIO DELLE FORZE	128
2.1 Modificabilità	128
2.1.1 Perfettibilità: Mendelssohn	133
2.1.2 Sviluppo e progresso	135
2.1.3 <i>Bestimmung</i> : Mendelssohn	137
2.2 Perfezionamento: Herder, Schiller, Humboldt	140
2.3 Uso	144
2.3.1 Uso delle forze e differenza antropologica: Herder	144
2.3.2 Uso e abuso delle facoltà: Kant	149
Considerazioni finali	157

II

PRAGMATICA DELL'ESERCIZIO

§3 ABITUDINE	161
---------------------	-----

3.1 Carattere	167
3.1.1 Unità della condotta di vita: Kant	171
3.1.2 Appropriazione individuale e natura abituale: Humboldt	182
3.2 Abilità	191
3.2.1 Incorporazione: Mendelssohn	195
3.2.2 Attenzione: Schiller	202
3.2.3 Abilità artificiali e felicità plurali: Herder	206
3.2.4 Critica dell'abitudine: Kant	214
§4 GIOCO	236
4.1 Gioco come connessione	237
4.1.1 Gioco armonico: Mendelssohn	237
4.1.2 Gioco libero: Kant	240
4.2 Gioco come attività plastica: Schiller, Herder	248
4.3 Gioco come esercizio estetico: Schiller	259
4.3.1 Impulso ludico e valutazione antropologica	259
4.3.2 L'estetico come via per il politico	265
Considerazioni finali	267

III

POLITICA DELL'ESERCIZIO?

§5 BILDUNG	269
5.1 Esercizio e modificazione della vita sociale: Mendelssohn	272
5.2 Pluralismo culturale e interazione tra governo e saperi: Herder	281
5.3 Cultura e destinazione del genere umano: Kant	297
5.4 Educazione estetica dei cittadini e <i>immunità</i>: Schiller	310
5.5 <i>Charakterbildung</i>, antropologia e limiti dello Stato: Humboldt	316
Considerazioni finali	327

CONCLUSIONE

BIBLIOGRAFIA

A. Letteratura primaria	332
A.1 J. G. Herder	332
A.2 W. von Humboldt	332
A.3 I. Kant	333
A.4 M. Mendelssohn	334
A.5 F. Schiller	334
A.6 Altre fonti	335
B. Letteratura secondaria	337
B.1 Contesto	337
B.1.1 Sull' <i>Aufklärung</i>	337
B.1.2 Sull'antropologia tedesca del XVIII secolo	338
B.2 Autori	339
B.2.1 Su J. G. Herder	339
B.2.2 Su W. von Humboldt	341
B.2.3 Su I. Kant	341
B.2.4 Su M. Mendelssohn	343
B.2.5 Su F. Schiller	344
B.2.6 Su Kant e altri	344
B.3 Voci enciclopediche	345
B.3.1 «Antropologia»	345
B.3.2 Altre voci	346
B.4 Altre fonti	346
C. Metodo	348
C.1 Begriffsgeschichte	349
C.1.1 Fonti primarie	349
C.1.2 Fonti secondarie	349
C.2 M. Foucault	350
C.2.1 Fonti primarie	350

C.2.2 Fonti secondarie	351
C.3 <i>Konstellationsforschung</i>	352
C.3.1 Fonti primarie	352
C.3.2 Fonti secondarie	352
C.4 <i>Tragende Grundideen</i>	353

INTRODUZIONE

§0.1 Premessa

«Die ganze Tatsache Mensch liegt in ungeheuer Ferne unter ihm.»¹ Nell'autunno 1888, volgendo lo sguardo all'insieme della propria produzione, F. Nietzsche colloca il suo *Zarathustra* rispetto a un territorio che quel «libro delle cime» si è lasciato indietro, a valle. Si tratta del bilancio, e al contempo della trasfigurazione, di un'intera vicenda di pensiero. Ma in questo febbrile atto di posizionamento di se stesso e del proprio filosofare, Nietzsche localizza anche la tradizione che ha diagnosticato e smantellato. La frase citata situa così non solo l'annuncio di Zarathustra, e ciò che ne consegue, ma anche il luogo da cui esso ha voluto congedarsi.

Si tratta di un oltrepassamento e di una transvalutazione dell'uomo per come esso è stato costituito nell'interrogazione antropologica. «Tutto l'affare uomo gli sta sotto, a enorme distanza»², traduce R. Calasso. Ma è il testo tedesco a mostrarci come Nietzsche paia identificare la regione che ha abbandonato dabbasso con un preciso contesto di saperi, molto meno remoto nel tempo e nello spazio di quanto egli sembri disposto ad ammettere.

Il linguaggio registra ed eredita, al di là delle intenzioni, acquisizioni teoriche decisive, solo che si presti attenzione ai concetti che veicola. In particolare, consideriamo quel «*Tatsache Mensch*». Il concetto di «*Tatsache*»³ entra nel vocabolario filosofico tedesco, da cui si diffonde nella lingua corrente, poco più di un secolo prima della redazione di *Ecce Homo*. Si tratta di un calco dell'inglese «*matter of fact*» (reso in latino con *res facti*), ricorrente nel trattato di J. Butler *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*.

La traduzione dell'opera di Butler, apparsa nel 1756, è dovuta al teologo J. Spalding, autore di un saggio di grande importanza per il sapere antropologico della seconda metà del Settecento, *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*, pubblicato nel 1748 e che ha conosciuto ben 11 edizioni, fino alla fine del XVIII secolo.

Lo stesso autore si trova così ad essere responsabile dell'ingresso e della diffusione nel contesto

¹ F. Nietzsche, *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*, (Kritische Studienausgabe 6), a cura di G. Colli e M. Montinari, de Gruyter-dtv, Monaco 2004, p. 259.

² F. Nietzsche, *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, tr. it. di R. Calasso, Adelphi, Milano 1992, p. 13.

³ Cfr. W. Halbfass, «Tatsache», I, in J. Ritter *et al.* (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 10, Schwabe, Basilea 1999, coll. 913.

linguistico e culturale tedesco di due fondamentali concetti del dibattito filosofico del suo tempo: quello di «*Bestimmung des Menschen*» (su cui torneremo), e quello di «*Tatsache*», su cui già G. E. Lessing aveva progettato di scrivere un lemma di dizionario⁴.

Ma nemmeno l'aggettivazione adottata da Nietzsche sembra innocente. «Die ganze Tatsache Mensch» non lascia forse filtrare «der ganze Mensch», espressione più volte rintracciabile nella *Spätaufklärung* (specie in F. Schiller⁵), e che è oggetto e ragion d'essere stessa dell'antropologia come considerazione dell'uomo nella sua *Ganzheit* – interezza e totalità?

Se rileggiamo l'affermazione nietzscheana ora, essa sembra andare più a fondo di quanto lasciasse trasparire in prima battuta. La vetta che raggiunge il pensiero di Nietzsche con Zarathustra, infatti, rende dunque possibile la visione aerea di un *Denkraum*, di uno spazio di pensiero che solo a quell'altezza assume chiari contorni. In esso crediamo di riconoscere il territorio dell'antropologia tedesca del tardo Settecento. Utilizzando la celebre immagine, sempre dovuta a Zarathustra, della porta carraia⁶, si potrebbe affermare che il progetto antropologico e l'*oltreuomo* si collocano sullo stesso cammino, solo al di qua e al di là della porta «Attimo»: una porta che possiamo raffigurarci come l'emergenza e l'istituzione della modernità. Avendo ormai superato quell'ingresso, Nietzsche può guardare dietro di sé e riconoscere la via percorsa per giungervi.

È dunque con lo sguardo lungo, sinottico, insito nel rigo di *Ecce Homo* che abbiamo ripreso, che vorremmo inaugurare il nostro lavoro: con la constatazione, cioè, che un'esperienza di pensiero, quella dell'antropologia, è accaduta e si è consumata tra Sette e Ottocento; che occorra comprenderla nella misura in cui si è data, ovvero proprio come una considerazione d'insieme (traducendo alla lettera il detto nietzscheano) de «l'intero dato di fatto “uomo”», ovvero dell'oggetto uomo per come è stato *fatto*, costituito mediante una serie di operazioni teoriche e pratiche, in quella regione oltrepassata che è il dibattito antropologico della *Spätaufklärung*.

⁴ Cfr. G. E. Lessing, *Über das Wörtlein Tatsache*, in Id., *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, vol. 10, *Werke 1778 – 1781*, pp. 320-321; per Lessing si tratta di una «paroletta» proprio per la sua recentissima introduzione. Cfr. anche L. A. Macor, *Die Bestimmung des Menschen. Eine Begriffsgeschichte*, Frommann-Holzboog, Stoccarda-Bad Cannstadt 2013, §10.

⁵ Cfr. ad es. la *Prefazione a I masnadieri*: «Quando mi prefiggo di rappresentare l'integralità degli uomini (*ganze Menschen*), non devo trascurare le loro perfezioni, che non mancano nemmeno negli individui più abietti.» F. Schiller, *Die Räuber*, 1781, NA III, p. 7.

⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (KSA 4), a cura di G. Colli e M. Montinari, de Gruyter-dtv, Monaco 1999, pp. 199-202; tr. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 1992, pp. 183-186.

L'«antropologia» a cui ci rivolgiamo è un concetto prettamente *moderno*. Il termine infatti assume il significato di scienza empirica dell'uomo (evidentemente, da ἄνθρωπος e λογία, poi traslato nel latino «anthropologia») solo tra XVI e XVII secolo, e in particolare proprio nel contesto culturale tedesco.

Come nota M. Linden⁷, la prima occorrenza del termine la si trova, ancora in collegamento col tema rinascimentale della *dignitas hominis*, nell'anatomista di Lipsia Magnus Hund (1449-1519), il quale, nel 1501, pubblica un'opera dal titolo «Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus», che già si attiene all'approccio complessivo che troveremo ancora nel XVIII secolo, connettendo temi come anatomia, psicologia e storia. Il significato più diffuso oggi, di «antropologia» nel senso di «antropologia culturale», si affermerà solo a partire dalla fine del XIX secolo.

La *Spätaufklärung*, come si vedrà, è il momento di maggiore sviluppo e diversificazione dell'antropologia come scienza empirica dell'uomo. È su questo *Denkraum* che il nostro studio vuole concentrarsi. Per farlo, abbiamo scelto di focalizzare la nostra attenzione su un concetto-chiave, quello di «esercizio» (*Übung*).

In via del tutto preliminare, con «esercizio» definiamo quelle attività proprie all'uomo che, mediante un uso costante e ripetuto delle sue disposizioni, istituiscono abilità e abitudini. In tal senso l'esercizio produce trasformazioni su vasta scala (individuale, sociale, culturale) e su diversi livelli (psicofisico, etico, politico).

Non è questo il luogo per svolgere una genealogia complessiva della nozione e delle pratiche dell'esercizio⁸. Basti ricordare che la riflessione su di esse accompagna il pensiero e la cultura occidentali perlomeno a partire da Aristotele⁹. La tradizione degli *esercizi spirituali*¹⁰, poi, che nelle scuole filosofiche greche ed ellenistico-romane si lega al motivo della *cura di sé*¹¹, è ripresa e nuovamente sviluppata nell'età moderna da pensatori quali Ignazio di Loyola e Montaigne. A partire dal XVII-XVIII secolo assumono infine una crescente rilevanza sociale pratiche fondate

⁷ Cfr. M. Linden, *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts* (Studien zur Philosophie des 18. Jahrhunderts, vol. 1), Lang, Berna 1976, pp. 1-2.

⁸ Cfr. T. Gloyna - B.-Ch. Han - A. Hügli, «Übung», in J. Ritter e K. Gründer (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, op. cit., vol. 11, coll. 78-83.

⁹ Cfr. Aristotele, *Eth. Nic.*, VII, 1152 a, 30-35.

¹⁰ Cfr. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Parigi 2002 (1981¹); tr. it. di A. M. Marietti, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005.

¹¹ Cfr. W. Schmid, «Selbstsorge», in J. Ritter e K. Gründer (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, op. cit., vol. 11, coll. 528-535.

sulla codificazione dell'esercizio come quelle che M. Foucault ha chiamato «discipline»¹². Attraverso la loro proliferazione l'esercizio impronta le condotte dei soggetti anche nel mondo contemporaneo.

Il presente lavoro mira dunque a fornire un contributo allo studio dell'antropologia della *Spätaufklärung* intesa come soglia di istituzione della modernità. La riflessione sull'esercizio in tale contesto di pensiero rappresenta per noi un rilevante momento di questa emergenza.

Il nostro interesse si concentrerà sulla portata etico-politica dell'esercizio, ovvero, da un lato, su come l'esercizio rappresenti una modalità di determinazione e trasformazione del comportamento individuale, ma anche, dall'altro lato, su come esso renda possibili forme di regolazione delle condotte collettive.

Nel contesto del dibattito della *Spätaufklärung*, nel quale il sapere antropologico viene ad istituirsi, la rilevanza pratica dell'esercizio si situa all'interno di una complessiva presa in carico dell'uomo da un punto di vista empirico, come individuo o parte di una comunità. La nozione di «*Übung*» corrisponde quindi, secondo l'espressione di M. Forster, a tale *olismo interpretativo*¹³, proprio, con accenti diversi, all'intero campo concettuale dell'antropologia. La riflessione sull'esercizio fa dunque il suo ingresso in un quadro teorico che si installa al crocevia tra differenti concezioni del *Menschenbild* (dell'immagine, della visione dell'uomo) e molteplici progetti di una *Menschenbildung* (di una formazione dell'uomo stesso).

Perciò, prima di dedicarci al vero e proprio studio che ha per tema il nostro lavoro, è necessario, in ambito introduttivo, operare una duplice serie di posizionamenti dello stesso. In primo luogo, cercheremo di dare sinteticamente conto delle ricerche sin qui affrontate sull'antropologia della *Spätaufklärung*, che costituiscono lo stato dell'arte da cui la nostra indagine prende le mosse. In secondo luogo, miriamo a mettere in luce il metodo con cui intendiamo svolgere il presente lavoro. Confrontandoci con alcuni significativi esempi di metodologia nel campo della ricerca sul sapere antropologico o comunque sul pensiero del XVIII secolo, tenteremo di illustrare con precisione il campo concettuale su cui insisterà il nostro scavo, precisando non solo che cosa intendiamo nello specifico con «antropologia della *Spätaufklärung*», ma anche secondo quali linee interpretative intendiamo trattarne i concetti; una scelta teorica da cui, in seconda battuta, deriveranno gli autori e le opere verso cui ci indirizzeremo.

¹² Cfr. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Parigi 1975; tr. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976. Cfr. anche *infra*, §0.2.2.

¹³ Cfr. M. Forster, *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2012 (2010¹), p. 209.

§02. Stato della ricerca

02.1 Sull'antropologia tedesca del XVIII secolo

Sterminata è evidentemente la bibliografia sul pensiero tedesco del XVIII secolo. La questione di fondo da indirizzare ad essa è dunque di *individuazione*, vale a dire chiedersi in quale misura questi studi abbiano efficacemente identificato il *Denkraum* dell'antropologia in quanto tale. La sua individuazione necessitava un duplice orientamento teorico.

Da un lato, il riconoscimento all'antropologia tedesca del Settecento di uno spazio specifico di emersione era subordinata alla messa in risalto dell'Illuminismo tedesco nel suo complesso rispetto al privilegio tradizionalmente concesso alle *Lumières* francesi e all'*Enlightenment* di marca britannica.

Dall'altro, sia nei confronti dell'*Aufklärung* sia del sapere antropologico, occorre definire il ruolo di I. Kant senza perciò precludersi di valutare il contributo di altri rilevanti pensatori alla loro rispettiva costituzione. La stella kantiana, con la sua riconosciuta, accecante intensità, ha infatti spesso oscurato il profilo di altri pensatori della medesima *aetas* tuttavia decisivi (l'esempio più eclatante è forse rappresentato da J. G. Herder).

Ciò è valso in particolare per l'antropologia; in modo quasi paradossale, giacché l'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*¹⁴, sia pur preceduta, a partire dagli anni '70, da un'importante serie di lezioni¹⁵, fu data alle stampe solo nel 1798, ed è dunque un'opera tarda non solo per l'impresa filosofica dello stesso Kant, ma anche, più in generale, per il dibattito antropologico del suo tempo, rispetto al quale, ci pare, rappresentò più una reazione che un compimento e, senz'altro, un tentativo di fondazione ottenuto mediante una radicale riduzione del suo campo di esercizio. Sono aspetti che affronteremo nel corso del nostro studio, e che motivano la posizione peculiare che occuperà il pensiero kantiano nel campo concettuale da noi individuato.

Eppure, benché ancora nel 1999 R. Brandt scrivesse, nell'introduzione al suo celebre *Commentario all'Antropologia pragmatica*, che «ad oggi non esiste alcuno studio degno di nota che sia dedicato al libro del 1798»¹⁶, quest'ultimo ha spesso finito per assurgere a momento esemplare del sapere antropologico tedesco di fine Settecento – cosa che, nei fatti, non è stato.

In sintesi, far emergere lo spazio teorico dell'*Anthropologie* del XVIII secolo ha richiesto, in via

¹⁴ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), AA VII, pp. 117-333.

¹⁵ Cfr. I. Kant, *Entwürfe zu dem College über Anthropologie aus den 70er und 80er Jahren*, AA XV, pp. 655-901; Id., *Vorlesungen über Anthropologie*, AA XXV, (Abt. 4, *Vorlesungen*, Bd.2).

¹⁶ Cfr. R. Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, Meiner, Amburgo 1999.

preliminare, che la ricerca da un lato centrasse il suo interesse sull'*Aufklärung* in quanto tale, che dall'altro decentrasse, senza ovviamente sottovalutarla, l'ingombrante presenza dell'antropologia kantiana.

Nel Novecento, un ruolo importante quanto alla prima operazione è senz'altro quello giocato da *La filosofia dell'illuminismo* di E. Cassirer. Pur muovendo dalla convinzione che un'epoca del pensiero possa avere un solo centro, che per l'Illuminismo è una «concentrazione spirituale»¹⁷ sull'attività stessa della ragione, sui suoi limiti e le sue possibilità, e quindi sull'uomo stesso come punto di partenza e d'arrivo di ogni conoscenza, Cassirer individua due correnti fondamentali che innervano il secolo dei Lumi: il procedimento analitico che deriva da Cartesio e la sintesi filosofica di origine leibniziana. È il diverso influsso e la differente combinazione di questi due approcci a produrre (almeno in campo continentale, e assorbendovi l'impulso dato dal newtonianesimo e dall'empirismo britannico) il movimento dell'Illuminismo¹⁸. Proprio a partire dal ruolo giocato da G. W. Leibniz, tale che grazie al suo pensiero «l'ideale centro di gravità di tutta la concezione del mondo si è spostato»¹⁹, si può fondare così una comprensione dell'*Aufklärung*. Si è trattato di un'influenza mediata dalla rielaborazione di C. Wolff, che tende a ridurre e a fondare in una logica la varietà dei principi del sistema leibniziano. Ma è proprio a partire da questa rifondazione che, nel dibattito tedesco, si origina una contromossa teorica tesa a riscoprire il pensiero di Leibniz in chiave di critica a Wolff. Tale contro-movimento, che ha il suo capostipite nel maggiore discepolo di Wolff, A. Baumgarten, dà inizio ad un filone essenziale dell'Illuminismo tedesco, legato dai nodi dell'individualità, dell'empiricità, della storia:

Lo sviluppo dell'estetica tedesca e della filosofia della storia in Germania riconduce ora alla concezione originale e profonda del problema dell'individualità, su cui in origine hanno richiamato l'attenzione la monadologia del Leibniz e il «Sistema dell'armonia prestabilita». Ma anche nella cultura francese del secolo XVIII, nella quale predomina anzitutto l'influsso cartesiano, si fanno sentire a mano a mano e sempre più forti l'efficacia e l'eco di

¹⁷ E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tubinga 1932; tr. it. *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1936, p. 19. Cfr. in questo senso anche l'importante recensione all'opera redatta da M. Foucault, *Une histoire restée muette*, «La Quinzaine littéraire», nr. 8, 1-15 luglio 1966, pp. 3-4 (su E. Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Fayard, Parigi 1966); ora in Id., *Dits et Écrits I*, Quarto Gallimard, Parigi 2001, pp. 545-549: «Cassirer ha prodotto un'opera storica originale: ha chiamato all'appello tutte le grandi forme dell'*Aufklärung*, senza limitarsi, com'è tradizione, agli ambiti francese e inglese», ivi, pp. 548-549.

¹⁸ Per un'ulteriore ricostruzione del movimento della filosofia dell'*Aufklärung* a partire dalla tensione tra approccio analitico e sintetico, cfr. M. Frank, *Aufklärung als analytische und synthetische Vernunft. Vom französischen Materialismus über Kant zur Frühromantik*, in J. Schmidt, *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, pp. 377-403.

¹⁹ E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, op. cit., p. 58.

certi pensieri e problemi leibniziani. Ma qui non si passa attraverso l'estetica [...]; si passa invece attraverso la filosofia della natura.²⁰

Benché dunque Cassirer cerchi di offrire una rappresentazione dell'Illuminismo nel suo complesso, il posizionamento nei confronti dell'eredità leibniziana è risultato il punto di partenza per ricostruire la specificità dell'*Aufklärung*.

Su di essa è tornato, più recentemente, G. Tonelli, affermando l'esistenza di «almeno due Illuminismi, essenzialmente diversi: l'uno, predominante dapprima in Inghilterra e Olanda, ed in seguito in Francia, Italia e Spagna; l'altro, prevalentemente in Germania e in Scandinavia.»²¹ La *debolezza* della ragione illuministica, tesa a rintracciare i propri limiti, trova in Germania un contrappunto nella figura di Wolff, «il filosofo settecentesco meno disposto a sottolineare i limiti dell'intelletto umano»²², e nella sua ripresa di Leibniz. Al suo ampio e sistematico tentativo di rifondazione della filosofia si oppone una filosofia di stampo pietistico derivante dall'insegnamento di C. Thomasius e che ha in C. A. Crusius il principale esponente. La loro tensione verso il riconoscimento dei limiti della ragione troverà un alto risultato nel criticismo kantiano.

Eppure, proprio nel passaggio tra la *Schulphilosophie* wolffiana, con la sua eredità leibniziana, e l'impresa critica kantiana, ovvero nella *Spätaufklärung*, si apre uno spazio di pensiero favorevole alla nascita dell'antropologia. Era stato proprio il sistema razionalistico wolffiano, in fondo, a riconoscere un territorio a questi studi, dischiudendo il campo di una *psychologia empirica* che, a differenza di quella *rationalis*, poteva essere condotta senza ipoteche metafisiche, ma ricorrendo all'esperienza. Pur non riducendosi a psicologia, è tuttavia sul terreno di questa «storia dell'anima»²³, dissodato dalla rivalutazione della sensibilità operata da Baumgarten²⁴, che si installa l'interrogazione antropologica. Come ha scritto R. Ciafardone:

Il problema antropologico [...], i diritti dell'umanità e la dignità della nostra natura costituiscono il punto di cristallizzazione dei vari motivi della riflessione illuministica tedesca [...] La scienza principale non è più ora la teologia o la metafisica, ma l'antropologia. Per questa sua peculiare fisionomia l'Illuminismo tedesco merita

²⁰ Ivi, p. 59.

²¹ G. Tonelli, *The «Weakness» of Reason in the Age of Enlightenment*, «Diderot-Studies», XIV, 1971, pp. 271-244; tr. it. *La «debolezza» della Ragione nell'età dell'Illuminismo*, in Id., *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, Prismi, Napoli 1987, p. 23.

²² Ivi, p. 26.

²³ C. Wolff, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften*, in Id., *Gesammelte Werke*, a cura di J. École - J. E. Hofmann - M. Thomann - H. W. Arndt, Olms, Hildesheim-New York 1973, I, 9, p. 231.

²⁴ Cfr. N. Merker, *L'Illuminismo tedesco*, Laterza, Bari 1974, p. 103 ss.

l'appellativo di «secolo socratico».²⁵

La messa in evidenza del carattere precipuo dell'*Aufklärung* è dunque parsa, in letteratura, la precondizione per poter individuare, tra Wolff e il periodo critico kantiano, l'emergenza del *Denkraum* dell'antropologia tedesca. Come vedremo, il suo orizzonte temporale, anche per il nostro studio, tiene conto di tale individuazione²⁶.

Gli studi sul sapere antropologico della *Spätaufklärung* non si esauriscono in uno scavo prettamente storico-filosofico. Nel quadro di una rinnovata esperienza di «antropologia filosofica» in Germania (prima negli anni '20, poi di nuovo negli anni '60), da un lato; in quello della questione antropologica che anima il pensiero francese tra gli anni '50 e '60, diviso tra il dibattito fenomenologico e il programma antiumanista dello strutturalismo, dall'altro, si producono rilevanti attraversamenti teorici del *Denkraum* antropologico che affrontano anche il secondo Settecento tedesco.

In sede di introduzione, vorremmo dunque brevemente riprendere tre interpretazioni che, in diversa misura, costituiscono stimoli utili al nostro lavoro: quelle di M. Heidegger (per noi, in sostanza, il luogo essenziale sono i §§36-38 di *Kant e il problema della metafisica*)²⁷; di M. Foucault (piuttosto che ripercorrere *Le parole e le cose*, preferiamo orientarci alla sua tesi di dottorato complementare, e più precisamente all'introduzione alla traduzione dell'*Antropologia kantiana*)²⁸; di O. Marquard (ovvero due suoi importanti interventi storico-concettuali sulla nozione di «Anthropologie») ²⁹. Senza avere l'ambizione di restituirne la profondità complessiva (e, come si vede, senza nemmeno considerare l'intero *corpus* dei rispettivi interventi sul tema) ci

²⁵ R. Ciafardone, *L'illuminismo tedesco*, Loescher, Torino 1983, pp. 12-13.

²⁶ Cfr. *infra*, §0.4.1.2.

²⁷ Cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Gesamtausgabe 3), Klostermann, Francoforte sul Meno 1973; tr. it. di M. E. Reina e V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981.

²⁸ Cfr. M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie* (1963), in Id. - I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Vrin, Parigi 2009, pp. 11-79; Id., *Les mots et les choses*, Gallimard, Parigi 1966.

²⁹ Cfr. O. Marquard, «Anthropologie», in J. Ritter e K. Gründer (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, op. cit., coll. 362-374; Id., *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie» seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, in Id., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1973, pp. 122-144, 213-248.

accontentiamo di considerarle sinotticamente, sviscerandone alcuni tratti fondamentali.

Ciò è possibile poiché, ci pare, la loro prossimità non si esaurisce nel riferimento che sia Foucault che Marquard fanno, più o meno esplicitamente, alla lettura heideggeriana, ma è tanto più rilevante quanto più ciascuno dei tre filosofi affronta l'antropologia seguendo il cammino di pensiero a lui proprio.

Consideriamo dunque innanzitutto ciò che accomuna tali interpretazioni. La loro tonalità generale è *diagnostica*: con uno sguardo d'insieme che eredita la visione dalle vette d'impronta nietzscheana, i tre pensatori cercano di scoprire le condizioni di possibilità dell'antropologia come forma specifica di interrogazione e costituzione dell'uomo, e, al contempo, il suo scacco, la sua crisi, il passaggio ad altre forme di pensiero.

Così facendo, tutti e tre individuano nella *Spätaufklärung* il luogo di emergenza dell'antropologia. Pur centrandone il fuoco nell'opera kantiana del 1798, essi fanno subito situarla nel complesso del campo di sapere da cui emerge (e cui dà luogo), valorizzando la costituzione di un *anthropologisches Wissen* in quanto tale. Quest'ultimo, poi, è da tutti ritenuto soglia verso la modernità. Proprio per questo, l'antropologia non si esaurisce per nessuno in un fenomeno transitorio, o comunque irrimediabilmente passato, ma rappresenta una tendenza del pensiero che ha istituito il nostro presente, e che può dunque nuovamente animarlo, sia pur in altre forme. In effetti, gli studi dell'antropologia che consideriamo per ciascuno dei tre filosofi sono vissuti da loro stessi come altrettante prese di posizione attuali all'interno del rispettivo orizzonte teorico: al cospetto di nuove insorgenze dell'antropologia, diagnosticarne l'emergenza o la messa in crisi significa consentire o reagire a una corrente che qualifica il proprio tempo.

Nel breve tentativo di sinossi che qui dedichiamo a queste tre letture ci limitiamo a due punti: l'individuazione delle condizioni di possibilità perché si dia antropologia (filosofica); gli aspetti aporetici di tale sapere.

Nell'affrontare l'istanza fondativa della metafisica che sarebbe al cuore dell'impresa critica kantiana, Heidegger, nei §§36-38 di *Kant e il problema della metafisica*, discute la possibilità che tale fondazione venga procurata dall'antropologia. Quella «radice comune» dei ceppi di intelletto e sensibilità cui Kant allude nella *Critica della ragion pura*³⁰, e che Heidegger, rintracciandola nella facoltà dell'immaginazione, vede come fondazione metafisica nella trascendenza; quella fondazione da cui Kant, spaventato dall'abisso in cui avrebbe dovuto guardare, arretra, conduce ad assicurare il fondamento delle facoltà della conoscenza nella «soggettività del soggetto umano»³¹.

³⁰ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), AA III (d'ora in poi: B), p. 46.

³¹ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, op. cit., p. 178.

Ora, la scienza che indaga tale fondamento, ovvero l'essenza stessa dell'uomo, è l'antropologia? Affermativa sembrerebbe la risposta di Kant, poiché, come risulta da un celebre passo della *Logica*³², la domanda *Che cos'è l'uomo?* ha una natura assorbente rispetto alle questioni cui presiedono alle singole *Critiche*. Ma l'antropologia che Kant di fatto redige si mantiene volutamente su di un livello empirico e pragmatico.

Una sua fondazione ontologica avrebbe richiesto un'antropologia autenticamente *filosofica*, cioè che ponga a problema l'essenza dell'uomo stesso. L'interrogativo heideggeriano diviene quindi subito quello di comprendere se una simile antropologia sarebbe possibile e se potrebbe essere l'ontologia dell'uomo che viene ricercata.

In tal senso, la condizione di possibilità, o, per usare l'espressione di Heidegger, l'*idea*³³ di un'antropologia filosofica, riguarderebbe il raggiungimento de «l'unità sistematica delle determinazioni essenziali concernenti quest'essere poliedrico»³⁴ che è l'uomo.

Per quanto riguarda Foucault, consideriamo l'introduzione alla sua traduzione dell'*Antropologia pragmatica*. In essa egli individua lo spazio perché un'antropologia sia possibile nella costituzione, tramite l'osservazione di sé, di un «io (*moi*) che è oggetto, ed è presente soltanto nella sua verità fenomenica.»³⁵ L'antropologia non ha per tema né il soggetto *in sé* né il soggetto trascendentale, ma il soggetto come fenomeno empirico. Limitando l'antropologia ad una considerazione di ciò che l'uomo «fa, o può e deve fare di se stesso»³⁶, Kant avrebbe però anche permesso di pensare un soggetto pragmatico, che agisce sulle proprie facoltà per come esse si danno nel tempo attuale dell'esperienza concreta: «l'ambito dell'*Antropologia* [...] è interamente abitato dalla presenza sorda, svincolata, spesso deviata, di una libertà che si esercita nel campo della passività originaria [... che] si dona come fenomeno nella forma del tempo.»³⁷

L'uomo, inteso così come libero agente, mette in atto le proprie disposizioni; ad un livello empirico non si tratta di un'applicazione (*Anwendung*) a priori delle facoltà, ma di un loro uso (*Gebrauch*)³⁸, scambio col mondo a partire dalla propria passività originaria: «l'uomo, nell'*Antropologia*, non è né *homo natura*, né soggetto puro della libertà; egli è preso nelle sintesi

³² Cfr. I. Kant, *Logik* (1800), AA IX, p. 25.

³³ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, op. cit., p. 180.

³⁴ Ivi, p. 182.

³⁵ M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, op. cit., p. 23.

³⁶ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, op. cit., p. 119.

³⁷ M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, op. cit., p. 24.

³⁸ La pratica di questo *usage des facultés* è individuata da Foucault, già a quest'altezza, nell'esercizio. Su questo torneremo brevemente *infra*, cfr. §0.2.2.

già operate del suo legame col mondo.»³⁹ L'uso, dimensione essenziale per l'*Antropologia pragmatica* di ciò che l'uomo fa di sé, rinvia alla più generale considerazione della peculiarità di questo essere, non esauribile né in una filosofia della natura né in una filosofia morale.

L'antropologia kantiana è inserita nel più ampio costituirsi di un campo d'investigazione. Per Foucault il sapere antropologico settecentesco centra il problema dell'uomo nella specificità del suo *corpo*, la cui attività richiede di uscire da un quadro esplicativo prettamente meccanicistico: il corpo umano si costituisce così come un *physique* che, nell'unità della *physis*, si distingue però dalla *physique* dei corpi, e richiede una scienza a sé stante, la fisiologia: l'antropologia emerge dunque dall'aprirsi di uno spazio per pensare l'uomo tra il principio metafisico della sua anima e una tecnica (di tipo medico) che investe il suo corpo.

In tal senso, l'antropologia ha mirato a rappresentare un fondamento per ogni scienza che si richiami all'uomo. Prendendo in carico quest'ultimo nell'interezza del suo fenomeno empirico, essa diviene l'orizzonte stesso in cui si iscrive ogni scienza che concerna l'uomo:

L'antropologia ha dunque una struttura epistemologica che le è propria. [...] Quest'ultima in effetti trova un equilibrio attorno a qualcosa che non è né l'animale umano né la coscienza di sé, ma il *Menschenwesen*, ossia al contempo l'essere naturale dell'uomo, la legge delle sue possibilità, e il limite *a priori* della sua conoscenza. L'antropologia sarà dunque non soltanto scienza dell'uomo, e scienza e orizzonte di tutte le scienze dell'uomo, ma scienza di ciò che fonda e limita per l'uomo la propria conoscenza.⁴⁰

Si tratta di una postura paradossale, in quanto l'antropologia si trova ad essere al contempo scienza dell'uomo e limite regolatore di tale scienza, sia riduttiva che normativa.

Nel caso di Kant, tale paradosso potrebbe avere una soluzione nella sistemazione che l'antropologia trova sul fondamento della filosofia trascendentale, di cui essa sarebbe ripetizione empirica. Ma come vedremo, per Foucault la positività dell'antropologia non solo non dà accesso al fondamentale, ma lo mette a rischio.

Per Marquard l'antropologia, come «questione moderna»⁴¹, si istituisce nel Settecento tedesco a partire da due svolte della ricerca filosofica: la svolta verso il mondo-della-vita, come distacco dalla *Schulmetaphysik* e dalla matematizzazione delle scienze naturali; la svolta verso la natura, come distacco dalla filosofia della storia. Se la prima svolta rende possibile, occasiona l'antropologia, la seconda è per Marquard il suo tratto fondamentale:

³⁹ M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, op. cit., p. 34.

⁴⁰ Ivi, p. 74.

⁴¹ O. Marquard, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie»*, op. cit., p. 209.

La 'svolta (*Wende*) verso il mondo-della-vita' definisce dunque l'antropologia filosofica soltanto in modo non specifico. Questa antropologia giunge ad una validità specifica e fondamentale solo laddove essa assuma, tra le filosofie del mondo-della-vita, il ruolo di 'grande alternativa alla filosofia della storia'; laddove non faccia questo, essa rimane periferica.⁴²

L'*Antropologia* di Kant è per Marquard esemplare per quanto attiene alla prima svolta: sottolineando la contemporaneità tra impresa critica e antropologica (le *Vorlesungen* sull'antropologia iniziano negli anni '70, ovvero nel periodo di laborioso silenzio che conduce alla *Kritik der reinen Vernunft*), lo studioso collega la critica della metafisica della prima con l'allontanamento dall'impostazione razionalistica delle scienze naturali. La *Lebenswelt* dell'uomo, non riducendosi né all'oggetto dell'intelletto né a quello dei sensi, scaturirebbe invece dalla loro connessione.

Ma se la *Wende* kantiana rende possibile l'apertura di un'interrogazione antropologica, quest'ultima non si collocherebbe ancora su di un fondamento compiuto, che per Marquard è possibile solo laddove intervenga la seconda svolta, ovvero il congedo dalla *Geschichtsphilosophie*. Ciò avverrebbe con la *Naturphilosophie* romantica, che si sostituirebbe alla filosofia della storia nel delineare il quadro generale in cui s'installa l'uomo. L'antropologia, dunque (ciò che Kant notoriamente rifiutava), diviene fisiologica, ovvero investe anche «ciò che la natura fa dell'uomo»⁴³. Tale carattere, par di capire, non sarebbe sufficientemente acquisito nell'antropologia della *Spätaufklärung*, in quanto ancora commista alla filosofia della storia, ciò che, nelle antropologie del primo Ottocento, verrebbe meno.

In ogni caso, il cuore della tesi marquardiana è la netta alternativa tra antropologia e filosofia della storia, pena la debolezza dell'una e dell'altra. Si tratta di una tesi che, più avanti, ci incaricheremo di discutere⁴⁴.

Così descritte le condizioni di possibilità del sapere antropologico, le tre letture su cui ci stiamo soffermando, in ragione dell'intento, come si diceva, diagnostico che le accomuna, elucidano non solo l'insorgenza, ma, proprio su questa base, la messa in scacco dell'antropologia.

Per Heidegger, occorre distinguere due profili. Da un lato, come si è detto, l'antropologia tradizionale, di cui l'opera kantiana del 1798 sarebbe l'esempio, non riveste un ruolo fondamentale in quanto è puramente empirica: essa non pone la domanda sull'essere dell'esserci.

⁴² Ivi, p. 214.

⁴³ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, op. cit., p. 119.

⁴⁴ Cfr. §0.4.3.

La possibilità di un'antropologia autenticamente filosofica non è invece esclusa. Già nel §5 di *Essere e tempo* Heidegger chiariva che questa possibilità si dà a patto che l'antropologia filosofica, assunta quindi implicitamente in un senso positivo-propositivo, cresca nel solco di un'«ontologia completa (*vollständige Ontologie*) dell'esserci»⁴⁵, con cui l'analitica esistenziale non è certo coincidente ma che comunque prepara.

Tuttavia, per come si è data fino a quel punto (in specie nel contesto tedesco degli anni '20), l'antropologia conserva un tratto aporetico, dato dall'intendere l'integralità dell'uomo, cui essa mira come *Menschenkunde* (come scienza dell'uomo), nel senso di un progressivo e di fatto illimitato abbracciare qualsivoglia aspetto della sua esistenza, elevandolo a proprio oggetto di studio. Trovandosi al cospetto, come si diceva, di un «essere poliedrico» (*vielfaltiges Wesen*), essa diviene vittima di tale *Vielfältigkeit*: «dal momento che tutto [...] si può sempre in qualche modo riferire all'uomo, e, per conseguenza, si può mettere in conto all'antropologia, l'ambito di quest'ultima si allarga a tal punto, che l'idea di antropologia si perde nella più completa indeterminatezza.»⁴⁶

Piuttosto, la totalità del *ganzer Mensch* che l'antropologia vuole pensare dovrebbe indicare non già un perdersi nei mille riflessi dell'empiricità, ma il porre la questione dell'essere dell'uomo. Tale strategia le permetterebbe di poggiare il proprio domandare su basi solide. Ciò non potrebbe tuttavia assicurarle il ruolo di fondatrice della soggettività umana, ma quello di un'ontologia regionale dell'esserci accanto alle altre che si contendono il dominio dell'ente, senza occupare con ciò il «centro della filosofia»⁴⁷.

Eppure, tale ontologizzazione, imperniata sull'uomo, della domanda fondamentale della filosofia, è necessaria, giacché «i problemi filosofici centrali hanno la loro sede nell'essenza dell'uomo»⁴⁸. Del resto, è lo stesso indietreggiare di Kant davanti alla possibilità di dare un fondamento alla soggettività umana (con l'immaginazione trascendentale) cui sarebbe giunto nell'impresa critica, nonché il suo rifiuto di ricorrere all'antropologia per svolgere tale ruolo fondativo, a mostrare un risultato che tale fallimento dischiude. Arretrando di fronte all'abisso della metafisica, Kant ha risospinto la filosofia verso l'essenziale *finitezza* della ragione umana. In essa è, così pare, l'unica possibilità di formulare la domanda sull'uomo, non già smarrendosi nella molteplicità delle sue determinazioni, ma rinviando queste ultime alla domanda ontologica fondamentale, per cui, in esse, ne va sempre dell'essere stesso dell'uomo. Il tratto fondante dell'interrogazione kantiana *Was ist*

⁴⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), Klostermann, Francoforte sul Meno 1977, p. 23; tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970, p. 34.

⁴⁶ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, op. cit., p. 181.

⁴⁷ Ivi, p. 183.

⁴⁸ Ivi, p. 184.

der Mensch? non era dunque di per sé inopportuno, ma esso va rivolto non tanto all'antropologia, ma ad una «analitica trascendentale della soggettività del soggetto»⁴⁹. Heidegger, pertanto, non esclude la possibilità di un'antropologia filosofica, sia pur nei limiti sopraccennati. Quanto ne dice illumina aspetti fondamentali, in particolare la tensione tra *Vollständigkeit* e finitezza dell'uomo. Egli tuttavia non fa propri i suoi proponimenti, ma ricerca un interrogare più fondamentale dell'essere dell'uomo. Così facendo, torna alle ragioni che hanno mosso *Essere e tempo*, di cui il *Kantbuch* è un'esplicita – appunto in termini heideggeriani – ripetizione.

Per il Foucault della tesi complementare, l'assetto epistemologico assicurato all'antropologia all'interno della filosofia kantiana è aporetico. Come Heidegger, egli vede la sua problematicità nel rapporto complesso con l'impresa critica. Ripiegando l'uomo sulla considerazione della propria finitezza, l'antropologia dovrebbe ampliare, in campo empirico, quella fondazione trascendentale delle facoltà della conoscenza che le *Critiche* avevano affrontato. Tuttavia, la dimensione dell'uso delle facoltà stesse alla cui osservazione si consacra non obbedisce semplicemente al dettame dei tre capolavori kantiani, ma lo trasgredisce. Descrivere l'uso delle facoltà conduce ad aprire uno squarcio sul loro lato oscuro (particolarmente evidente nei fenomeni di perturbamento dell'immaginazione, come il sogno o l'ebbrezza): l'uso (*Gebrauch*) ha il suo contraltare nell'abuso (*Missbrauch*). Le facoltà (*Vermögen*), prendono così in conto, fa notare Foucault⁵⁰, il duplice regime del *Ver-*, prefisso tedesco che, lo ricordiamo, indica sia il compiersi di una processualità che la sua alterazione. Lungi dal parlare il linguaggio del medesimo, dell'identità di sé a sé dell'uomo e della corrispondenza tra soggettività trascendentale e soggetto empirico, l'uso delle facoltà, nell'attualità di un tempo che erode la serenità olimpica delle sintesi, finisce col mettere a rischio gli architravi stessi dell'impresa critica.

È questo il cuore dell'«illusione antropologica»⁵¹ che trova terreno nella *Spätaufklärung* e nell'opera di Kant il suo momento esemplare. Illusorio è fondare una scienza dell'uomo autoconsistente, che resista alla pressione della storicità dei saperi e delle pratiche che affronta, e di cui addirittura pretende di fondare la legittimità. Essa è specchio dell'*illusione trascendentale* (che estendeva la conoscenza al di là dei limiti dell'esperienza) cui Kant aveva posto rimedio con la *Critica*. Rinviando l'uomo a se stesso, nell'ambiguità tra soggetto e oggetto del sapere di sé, l'antropologia toglie da sé il terreno che ha sotto i piedi.

La soggettività che Kant aveva salvato con la fondazione delle *Critiche* è dunque messa

⁴⁹ Ivi, p. 189.

⁵⁰ Cfr. M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, op. cit., p. 56. Su questo aspetto della lettura foucaultiana torneremo *infra*: cfr. §2.3.2.

⁵¹ Ivi, p. 77.

nuovamente a rischio. Dopo l'illusione trascendentale del XVII secolo, con la trasgressione dei limiti dell'esperienza, l'illusione antropologica del XVIII, con la regressione alla finitezza di sé, ripete la situazione di scacco di una filosofia che «non si è liberata della soggettività come tesi fondamentale e punto di partenza della sua riflessione.»⁵²

Per il Foucault degli anni '50 e '60 l'antropologia è il costituirsi di un sapere-chiave della modernità, avente in Kant sia l'esempio più notevole che il punto di caduta, e al contempo il sapere che (ancora una volta richiamando Nietzsche) occorre lasciarsi alle spalle.

Per quanto riguarda Marquard, infine, si può brevemente ritrovare nella sua stessa tesi di fondo (alternativa fondamentale di antropologia e filosofia della storia) la chiave per diagnosticare i momenti di crisi dell'antropologia: essa perisce laddove il suo intrecciarsi con motivi derivanti dalla *Geschichtsphilosophie* ne indebolisca lo statuto epistemologico. Ciò è ancora valido all'altezza della *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, giacché Kant è ancora preso nel tentativo di pensare un progresso dell'umanità inteso come *Bestimmung des Menschen*, ovvero come progressiva, sia pur non lineare determinazione-destinazione dell'uomo nella sua libertà. Il mondo-della-vita, così storicizzato, verrebbe ad essere imprigionato nella trama del mutamento (*das Wechselnde*), invece di definire la natura dell'uomo come ciò che in esso permane (*das Bleibende*)⁵³.

Le tre rilevanti letture che abbiamo poc'anzi ripreso anticipano la vera e propria apertura di un vasto campo d'indagine. Una riscoperta generalizzata dell'antropologia tedesca del XVIII avviene, anzitutto in Germania, tra la metà degli anni '80 e gli anni '90 del Novecento.

Un ruolo pionieristico in tal senso è svolto dall'ormai classico studio di M. Linden *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*⁵⁴. Pubblicato nel 1976, esso offre un'ampia ricognizione storico-concettuale, che tenta di proporre una tipologia dei differenti usi del termine «Anthropologie», mobilitando una vasta serie di autori (molti dei quali cosiddetti «minori») e dando così anche la misura della trasversalità di questo sapere (che spazia dalla teologia alla filosofia, dalla medicina alla psicologia, dalla letteratura ai periodici)⁵⁵. Dopo aver brevemente ripercorso i suoi antecedenti moderni e del primo Settecento, la studiosa individua nella seconda

⁵² Ivi, p. 78.

⁵³ Cfr. O. Marquard, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie»*, op. cit., p. 218.

⁵⁴ M. Linden, *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, op. cit.

⁵⁵ Per un primo approfondimento della letteratura e della medicina antropologica, cfr. rispettivamente A. Košenina, *Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen*, Akademie Verlag, Berlino 2008 e H. Schott (a cura di), *Der sympathetische Arzt. Texte zur Medizin im 18. Jahrhundert*, Beck, Monaco 1998.

metà del XVIII secolo il cuore dell'interrogazione antropologica come «Lehre vom ganzen Menschen»⁵⁶.

È su questo campo di ricerca che si produce, nei due decenni successivi alla monografia di Linden, un'ingente serie di studi. In un articolo importante del 1994⁵⁷, W. Riedel ha registrato l'avvenuto dischiudersi di una «congiuntura dell'antropologia»⁵⁸, specie nell'ambito della Germanistica, ovvero di un interesse per «il secolo dell'*Aufklärung* come secolo dell'antropologia»⁵⁹. Cogliendone l'aspetto multidisciplinare, e riconoscendo il contributo offerto da Marquard (ma anche da Foucault e da N. Elias) nell'imprimere alla ricerca una svolta verso l'antropologia, Riedel tenta di descrivere il profilo di quest'ultima come concetto-guida di sette campi di ricerca del pensiero del XVIII secolo e in special modo della *Spätaufklärung*: la riabilitazione della sensibilità; la scoperta dell'inconscio; la naturalizzazione dell'uomo; la psicologizzazione della letteratura; il processo di civilizzazione; il confronto tra «selvaggi» e civilizzati; il rapporto tra i sessi⁶⁰. È perciò seguendo questi *topoi* ricorrenti che, per Riedel, sono state condotte le ricerche durante la «congiuntura dell'antropologia».

Su di un terreno più prettamente filosofico, molta parte della letteratura, pur facendo spesso tesoro dei tre fondamentali attraversamenti teorici dell'antropologia tedesca cui abbiamo fatto cenno (Heidegger, Foucault, Marquard), si è mossa prevalentemente sui sentieri della storia della filosofia, dei concetti e delle idee. Avremo modo nel corso del nostro studio di servirci di tale letteratura. Qui può forse bastare un richiamo all'eco avuta dalla pubblicazione del libro di J. Zammito *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*⁶¹, che non solo ha contribuito alla riscoperta della filosofia di Herder, ma ha proposto di pensare la nascita dell'antropologia come un terreno d'indagine i cui estremi teorici sono rappresentati dal pensiero di Kant e da quello del suo allievo. Una pista interpretativa, su cui, come si vedrà, il nostro stesso lavoro a modo suo s'instrada.

0.2.2 Sul concetto di «*Übung*» nel XVIII secolo

⁵⁶ M. Linden, *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, op. cit., p. 36.

⁵⁷ Cfr. W. Riedel, *Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft*, «Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur», Sonderheft 6, 1994, pp. 93-157.

⁵⁸ Ivi, p. 93.

⁵⁹ Ivi, p. 94.

⁶⁰ Cfr. *ibidem*.

⁶¹ J. H. Zammito, *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago 2002.

La letteratura sull'antropologia della *Spätaufklärung*, occupandosi degli autori e dei temi di volta in volta d'interesse, ha spesso incontrato la nozione di «*Übung*». I riferimenti che ci sono parsi preziosi troveranno spazio nel corso del lavoro. Tuttavia, raramente ci troviamo di fronte ad uno specifico studio di questo concetto e al riconoscimento della sua centralità nel programma antropologico del Settecento tedesco nel suo complesso.

È semmai in altre esperienze di scavo nel terreno del XVIII secolo che abbiamo rintracciato alcune piste utili, che a nostro avviso rendono anche ragione della possibilità, se non della necessità, di uno studio dell'*Übung* nell'antropologia della *Spätaufklärung*. Ci riferiamo in particolare a due attraversamenti di questo campo teorico che hanno messo in luce il concetto di «esercizio», declinandolo in vario modo: come esercizio *spirituale*, per opera di Hadot; come esercizio *disciplinare*, nel caso di Foucault⁶².

In questa sede ci accontentiamo di riprenderli brevemente. Nel farlo, cercheremo di rispondere a due domande: in che modo l'accezione peculiare di «esercizio» che i due autori hanno rispettivamente per oggetto viene da essi qualificata; in che misura tale accezione rende il Settecento tedesco un momento di discontinuità nei confronti della tradizione che ha alle spalle e di apertura verso la modernità.

Se già nei suoi studi sul mondo greco e romano, affrontando *La figura di Socrate*⁶³, egli si era rivolto alle interpretazioni di grandi pensatori tedeschi (Goethe, Hölderlin, Nietzsche), è nell'ultima opera pubblicata in vita che P. Hadot affronta direttamente il tema degli esercizi spirituali nella *Goethezeit*⁶⁴. Lo studioso definisce questi ultimi «atti dell'intelletto o dell'immaginazione o della volontà caratterizzati dalla loro finalità: grazie a essi, l'individuo si sforza di trasformare il suo modo di vedere il mondo al fine di trasformare se stesso. Non si tratta di informarsi, ma di

⁶² Esiste almeno un terzo profilo interessante nel pensiero contemporaneo, che ponendo il suo *focus* su una «antropologia dell'esercizio», nel senso di una «antropotecnica», non può non essere menzionato: quello di P. Sloterdijk. Tuttavia qui ci interessa soprattutto l'indagine sul concetto di «esercizio» nel XVIII secolo, che, per quanto a nostra conoscenza, non sembra il fulcro del lavoro di Sloterdijk, se non nella ripresa di temi, come esercizi spirituali e disciplinari, riferibili ai due autori che citiamo. Cfr. comunque: P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 2009; tr. it. di S. Franchini, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Cortina, Milano 2010. Per una panoramica sul tema, cfr. A. Lucci, *L'animale acrobatico. Origini e sviluppo del concetto di antropotecnica nel pensiero di Peter Sloterdijk*, «Esercizi Filosofici», nr. 7, 2012, pp. 78-97 e il numero monografico AA. VV, *Esercizi per cambiare la vita. In dialogo con Peter Sloterdijk*, «aut aut», nr. 355, 2012.

⁶³ Cfr. P. Hadot, *La figura di Socrate*, in Id., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, op. cit., pp. 87-117.

⁶⁴ P. Hadot, *N'oubliez pas de vivre : Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Albin Michel, Parigi 2008; tr. it. di A. C. Peduzzi, *Ricordati di vivere. Goethe e la tradizione degli esercizi spirituali*, Raffaello Cortina, Milano 2009.

formarsi.»⁶⁵ Gli esercizi spirituali non sono dunque, in prima battuta, pratiche religiose o devozionali, ma attività della mente che mirano a produrre un cambiamento nella condotta dell'uomo verso il mondo e se stesso. Questo orientamento alla trasformazione di sé e della propria posizione nel cosmo è insito nella *Spätaufklärung* in cui ha luogo una parte notevolissima della vita e della produzione goethiana. Infine, questa connotazione degli esercizi spirituali, come la chiusa della citazione indica, si lega fortemente alla questione, anch'esso propria, come vedremo, a quest'epoca, della *Bildung*.

Hadot affronta quattro pratiche di esercizi spirituali attuate e meditate da Goethe: la concentrazione sull'istante presente, che permette di godere della vita nel suo accadere attuale, tenendo a distanza le ansie di passato e futuro; lo sguardo dall'alto, che assicura una visione d'insieme – come dalla vetta di un monte, da una mongolfiera, da un viaggio nel cosmo – della propria vicenda o anche della realtà nel suo complesso; la considerazione delle potenze che animano lo spirito dell'uomo: il «demonico» (forza di vita, di crescita), la sorte, l'amore, la necessità, la speranza; la promozione di un sentimento dell'esistenza, inteso come gioiosa accettazione («sì alla vita») della realtà, del divenire, del terribile.

L'ultimo paragrafo del libro tende a considerare Nietzsche l'erede della concezione cosmologica dell'uomo di Goethe, e quest'ultimo l'ispiratore tanto dell'elemento dionisiaco che dell'*amor fati* del filosofo: «le due dimensioni, cosmica ed estetica, dell'esistenza umana»⁶⁶, li accomunano. Ciò che questa affinità tra i due pensatori permette è di considerare gli esercizi spirituali come *regole di vita*: vi alludono tanto una poesia di Goethe (*Regola di vita*), come una, postuma, di Nietzsche (*Regole per la vita*). Mosso dalla «volontà di proporre un'arte di vivere»⁶⁷, Goethe avrebbe così individuato nella pratica di esercizi di tipo meditativo un modo di collocarsi al contempo sul ciglio dell'attualità presente e nell'ampio spettro del destino e del divenire del mondo.

Attribuendo a Nietzsche la prosecuzione dello stile di Goethe negli esercizi spirituali, Hadot pare vedere in quest'ultimo un ponte tra la ripresa della tradizione greco-romana e la modernità.

Mentre nei corsi e nei libri degli anni '80, pervasi dal celebre «trip greco-latino»⁶⁸, Foucault farà tesoro delle ricerche sugli esercizi spirituali di Hadot, suo collega al *Collège de France*, il suo interesse per la pratica dell'esercizio come «tecnologia di sé» data tuttavia ben prima, ovvero

⁶⁵ Ivi, p. 3.

⁶⁶ Ivi, p. 155.

⁶⁷ Ivi, p. 87.

⁶⁸ Cfr. M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-84*, Seuil-Gallimard, Parigi 2008, p. 3 (corso del 1° febbraio 1984).

perlomeno alla decade precedente. In *Sorvegliare e punire*, incrociando a sua volta il XVIII secolo, l'operazione dell'esercizio appare fondamentale per comprendere l'emergere del potere disciplinare.

Con il nome «discipline» Foucault indica, com'è noto, tecnologie di controllo e trasformazione degli individui in un insieme ampio di istituzioni (scuola, fabbrica, prigione, ospedale) che vengono poco a poco a formarsi a partire dall'età classica (XVII-XVIII secolo), proiettandosi verso l'età moderna (dal XIX secolo). Esse vengono intese come una «anatomia politica del dettaglio»⁶⁹, un potere-sapere che effettua un assoggettamento dei singoli individui che va dalla culla alla tomba, e si attua come *dressage* di ogni aspetto del corpo e dell'«anima» dei soggetti. Un aspetto essenziale del potere disciplinare è per Foucault la gestione del *tempo della vita* degli individui. Scomponendo quest'ultimo in frazioni, assegnando ad ognuno una determinata funzione, da svolgere in uno spazio predeterminato, le discipline assicurano la produzione di soggettività docili e codificate.

Trattandosi di operare una sintesi tra pratiche di disciplinamento così diverse, Foucault tenta di definire uno «schema» comune, enumerando quattro aspetti o forme di individualità che esse assicurerebbero: cellulare, organica, genetica, combinatoria⁷⁰.

Consideriamo la seconda. La sua operazione fondamentale è il *codage*, il *quadrillage* del tempo. Il tempo (della scuola, della fabbrica, della prigione) è organizzato analiticamente. Dal suo *continuum* viene ritagliato un tempo finito, divisibile, funzionale a svolgere una determinata mansione, una determinata attività, dunque proporzionale ad essa. Non esiste un resto di tempo, anche le pause, i momenti di riposo ecc. sono inseriti in questo quadro.

La codificazione del tempo assicura che esso sia costantemente utile, che non esistano margini per l'oziosità, l'improduttività; esso è utilizzato in modo esaustivo. Tuttavia, il *codage* non si limita ad intervenire su un insieme dato di attività scandendole secondo una «ritmica *del tempo*», ma le attività stesse sono modificate *dal tempo*. Gli atti vengono elaborati temporalmente.

Il tempo è dunque il mezzo attraverso cui il potere dettagliato delle discipline penetra nell'individuo, determinandone i gesti, che non producono azioni ma comportamenti codificati e previsti. Il potere diviene una «anatomocronologia»⁷¹.

Ora, la cronologia in questione è data da partizione, scansione, determinazione, esaustività. Ma su quale soggetto interviene? Foucault parla di un'individualità «organica». È importante qui fare riferimento all'orizzonte teorico in cui la nascita delle discipline si muove, ovvero i loro presupposti antropologici («i controlli disciplinari dell'attività trovano posto in tutte le ricerche, teoriche o

⁶⁹ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, op. cit., p. 151.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 183.

⁷¹ *Ivi*, p. 165.

pratiche, sui meccanismi naturali del corpo»⁷²).

Sia che ci troviamo nel quadro di una riduzione materialistica dell'anima (come nel caso dell'uomo-macchina di La Mettrie), sia in quello che mantiene la differenza qualitativa corpo-anima ma cerca di spiegarne l'interazione in senso non meccanicistico (come fa l'antropologia tedesca della *Spätaufklärung* – un punto su cui torneremo), corpo e «anima» sono legati dinamicamente dall'esercizio di forze reciproche.

L'aspetto qui fondamentale di questa antropologia è una presa in carico integrale dell'uomo che implica una dinamica unificazione tra *le physique* e *le moral*. Questo è il vero e proprio presupposto teorico per pensare come si attua l'esercizio. Ciò vale anche, nello specifico, per il pensiero di Foucault: non è possibile capire a fondo la sua comprensione del disciplinamento nel XVIII secolo senza riferirci alle sue precedenti ricerche sulla coeva antropologia.

In effetti, spesso schiacciate sul celebre modello della spazialità del potere rappresentato dal *Panopticon* o sugli atti verbali che producono effetti di potere del e sul soggetto – indubbiamente fondamentali nell'opera – le letture di *Sorvegliare e punire* rischiano talora di rimuovere non solo il fattore essenziale della temporalità, ma anche il retroterra filosofico a nostro parere evidente del libro che, a partire dagli studi degli anni '50 e '60, è quello dell'antropologia francese e tedesca del Settecento.

La dimensione di applicazione «pragmatica» di questi presupposti teorici si trova, per l'appunto, nella pratica dell'esercizio: Foucault lo aveva messo in luce, più di 10 anni prima, nella sua tesi complementare sull'*Antropologia* di Kant che abbiamo già menzionato:

il carattere «pragmatico» dell'*Antropologia* [...] la riflessione antropologica [lo] garantisce nel movimento concreto dell'esercizio quotidiano: nello *Spielen*. [...] l'uomo è il gioco della natura; ma questo gioco lo gioca, e vi è giocato lui stesso. [...] L'*Antropologia* si sviluppa dunque secondo questa dimensione dell'esercizio umano che va dall'ambiguità dello *Spiel* (sia «gioco» che «giocattolo») all'indecisione della *Kunst* (sia «arte» che «artificio»).⁷³

La riflessione antropologica scopre una dimensione di pratica di sé, delle proprie disposizioni naturali, all'interno di un tempo «attuale», in cui al contempo l'uomo è gioco, strumento della propria natura, ma anche soggetto attivo di esecuzione del gioco (da rilevare qui l'assenza di un riferimento di Foucault a Schiller. Cfr. *infra*, §§ 4.2 e 4.3). Questa dimensione si estrinseca in un'attività specifica, che ha il nome di «esercizio», che organicamente istituisce l'artificialità della trasformazione umana su di una realtà naturale. Tale portato eminentemente antropologico della

⁷² Ivi, p. 170.

⁷³ M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, op. cit., pp. 32-33.

nozione di «esercizio», che Foucault riconosceva già nei primi anni '60 come propria di una certa esperienza di pensiero della *Spätaufklärung* (di Kant, ma non solo), ci pare all'opera nel momento in cui, riformulando la propria indagine, Foucault individua nell'esercizio una delle operazioni fondamentali di «anatomia politica del dettaglio» proprie alle discipline.

Tornando infatti a *Sorvegliare e punire*, l'esercizio è per l'appunto la tecnica atta a produrre la terza forma di individualità, quella *genetica*. Trasformare temporalmente, tradurre in una ritmica temporale la dinamica del corpo non basta. Al *codage* organico si aggiunge quella che Foucault chiama «l'organizzazione delle genesi». La segmentazione del tempo viene finalizzata in modo che il «cumulo», il totale del tempo così ripartito, vada in una certa direzione, si assuma un certo obiettivo, che eccede quello della codificazione. La procedura chiave del disciplinamento come «*organisation des génèses*» è così l'*esercizio*:

L'esercizio è quella tecnica per cui ai corpi vengono imposti dei compiti ripetitivi e nello stesso tempo differenti, ma sempre graduati. L'esercizio, indirizzando il comportamento verso uno stato terminale, permette una perpetua caratterizzazione dell'individuo sia in rapporto al termine, sia in rapporto agli altri individui, sia in rapporto ad un tipo di percorso. Esso assicura così, nella forma della continuità e della costrizione, una crescita, un'osservazione, una qualificazione.⁷⁴

La forma disciplinare dell'esercizio deflette dalla tradizione antica degli esercizi spirituali. Il suo carattere prettamente moderno è dato dall'essere pratica di incorporazione di norme immanenti costitutive di soggettività individuali e sociali, in raccordo con le istanze di disciplinamento che emergono nel medesimo quadro storico:

Poco a poco, nella storia dell'Occidente, esso [=l'esercizio] tende ad invertire il suo verso, mantenendo alcune delle sue caratteristiche: serve ad economizzare il tempo della vita, a cumularlo sotto forma utile e ad esercitare il potere sugli uomini, avendo come intermediario il tempo organizzato. L'esercizio, divenuto elemento in una tecnologia politica del corpo e della durata, non culmina in un aldilà, ma tende verso un assoggettamento che non ha mai finito di compiersi.⁷⁵

L'esercizio rappresenta una pratica-chiave della disciplina. Non perché l'esercizio nasca con essa, ma perché viene ad assumere, tra età classica ed età moderna, un ruolo nuovo, quello di un'istanza di aggioamento che costituisce l'individuo al di fuori di una teleologia religiosa. Esso inoltre mostra bene come le discipline (e il potere, in generale) non vadano intese semplicemente

⁷⁴ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, op. cit., p. 176.

⁷⁵ Ivi, p. 177.

come operazioni di potere su un individuo inerte, ma come il soggetto stesso prenda parte attiva alle procedure di assoggettamento, talora senza accorgersi di questa loro valenza. L'esercizio è anche cura di sé, istanza di perfezionamento, di allenamento, di salute, di cultura, ecc.

Vi è un ultimo contributo che Foucault dà alla comprensione del ruolo giocato da una antropologia dell'esercizio nell'istituzione della modernità, ed è legato ad una nozione, pur diversa, nondimeno ad esso strettamente collegata: quella di «abitudine». Mediante la ripetizione l'esercizio, in quanto tale «artificiale», diviene abitudine, viene incorporato nell'individuo che lo compie fino ad essere svolto *come se* fosse naturale. Tutte le attività che qualificano il passaggio tra età classica ed età moderna (l'esercitazione militare, quella carceraria, l'esercizio scolastico, l'operazione lavorativa, ma anche il tempo libero) sono codificate come esercizi e abitudini secondo una certa scansione, che è scansione e organizzazione del *tempo della vita* nella sua integralità.

Chiudiamo dunque questo riferimento a Foucault andando brevemente al corso *La société punitive*, tenuto al *Collège de France* nel 1972-73, cantiere da cui è sorto *Sorvegliare e punire*, ma che contiene spunti non ulteriormente sviluppati nel libro del '75. Uno di questi è, per l'appunto, la nozione di «abitudine». Foucault affronta tale questione nella lezione conclusiva del corso (28 marzo 1973). Se nel XVIII secolo il concetto di «abitudine» aveva una funzione eminentemente critica e antimetafisica (il *custom* di D. Hume), nel XIX secolo acquisisce una funzione *prescrittiva*:

Mi pare che nel XIX secolo l'uso del termine abitudine sia differente. Nella letteratura politica, esso cessa di essere usato regolarmente in maniera critica. In compenso, viene utilizzato in modo prescrittivo: l'abitudine è ciò a cui le persone devono sottomettersi. C'è tutta un'etica fondata sull'abitudine. Lungi dal ridurre con l'abitudine qualcosa come la morale o l'etica, si costituisce tutta una politica dell'abitudine che si trasmette mediante scritti molto diversi. [...] L'abitudine vi è sempre data come qualcosa di positivo, che va acquisito. [...] Il potere, in queste condizioni, può [...] prendere la forma insidiosa, quotidiana, abituale della norma, ed è così che si cela in quanto potere e si presenta come società.⁷⁶

Possiamo pensare l'abitudine come un esercizio che non è più avvertito come tale, che diviene quasi-naturale. L'abitudine ha perso la coscienza dell'artificialità dell'esercizio, dell'addestramento (cfr. *infra*, §3). I corpi, le anime abituati, sono docili, addomesticati. L'abitudine è l'effetto dell'applicazione di una certa temporalità. Indica un ulteriore slittamento del potere sul tempo e, così come l'esercizio, come non si tratti di un puro assoggettamento, ma di una disciplina cui il soggetto contribuisce, proiettandovi i propri desideri, entrando in un certo ritmo del tempo, applicando una sua forza al gioco di forze che è la gestione del tempo, favorendo la regolazione del

⁷⁶ M. Foucault, *La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*, EHESS/Seuil/Gallimard, Parigi 2014, pp. 241-243 (corso del 28 marzo 1973).

tempo della vita – anche della propria.

Potremmo dunque desumere da quest'analisi degli studi foucaultiani che se il XVIII secolo è segnato dalle discipline come «anatomie politiche del dettaglio», cui corrisponde l'operazione, analitica, discreta, dell'esercizio, il XIX secolo vede il sorgere di una «politica dell'abitudine», in cui l'accento, più che sulle tecniche di scomposizione e funzionalizzazione dell'agire umano proprie all'esercizio, è posto sul loro risultato, ovvero l'acquisizione di una «seconda natura», che aderisce al *continuum* della vita.

§0.3 Metodo della ricerca

Lo sguardo sinottico che abbiamo scelto di adottare ci conduce non tanto a ricostruire le tesi antropologiche di un singolo autore, quanto piuttosto ad interrogare l'antropologia della *Spätaufklärung* come un campo di sapere complessivo. La nostra attenzione non è dunque orientata al profilo biografico-intellettuale di un pensatore ma ai *concetti* dell'antropologia tedesca. La nozione di «*Übung*», che costituisce il fulcro della nostra indagine, è dunque vista come concetto-chiave del campo antropologico della *Spätaufklärung* in quanto tale.

Questa convinzione preliminare richiede tuttavia di essere svolta nelle sue implicazioni, che sono innanzitutto metodologiche. In altri termini, se il nostro obiettivo è una ricerca indirizzata ad un *campo concettuale*, dobbiamo in prima battuta adottare un metodo per individuare questo campo, delimitarne l'orizzonte temporale, operare inevitabilmente delle scelte (testi, nozioni, autori) e trattare i concetti che vi emergono.

Per stabilire, quindi, in sede di introduzione, che cosa intendiamo con un siffatto metodo, abbiamo deciso di farne risultare l'assetto a partire dalla discussione di alcuni approcci concettuali già a disposizione, che hanno variamente insistito su uno *Zeitraum* più o meno coincidente con quello qui considerato e che, così facendo, hanno anche, almeno in alcuni casi, posto la questione della coeva antropologia tedesca. Si tratta di quattro metodologie:

- 1) la *storia concettuale*, in specie quella sviluppata da R. Koselleck;
- 2) l'*analisi dei concetti* propria all'archeologia-genealogia di M. Foucault;
- 3) la *ricerca delle costellazioni* di D. Heinrich;
- 4) la *tipologia delle idee portanti* di N. Hinske.

Poiché la loro trattazione in queste pagine non è che funzionale alla definizione del nostro metodo di ricerca, non intendiamo ricostruire questi approcci nella loro globalità. Piuttosto, considereremo gli aspetti che possono illuminare lo statuto del presente lavoro. Di conseguenza, ci limiteremo, per così dire, a passare al setaccio le quattro metodologie utilizzando alcuni filtri,

ovvero:

- a) il concetto di «concetto» che esse enucleano;
- b) i criteri con cui individuano il loro *campo di ricerca* e il relativo *orizzonte temporale*;
- c) il loro rapporto con l'*interrogazione antropologica* (ciò non tanto nei singoli contenuti o risultati delle ricerche, bensì sempre da un punto di vista metodologico).

Vagliando queste caratteristiche dei quattro approcci, ci proponiamo infine di qualificare il nostro.

0.3.1 *Begriffsgeschichte*: Koselleck

La storia concettuale attuata da R. Koselleck, che ha dato corpo (senza tuttavia ridurvisi) ai *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (GGB), curati assieme a O. Brunner e W. Conze, ruota attorno ad una storicizzazione della nozione di «concetto».

Per Koselleck i concetti si distinguono sia dalle parole che dalle idee. Non tutte le parole sono concetti. Se le prime possono anche cristallizzarsi in un solo significato, i concetti sono tali se mantengono una polisemia, se non si irrigidiscono in una definizione ma mutano nel corso del tempo, assumendo nuove valenze. Il concetto è dunque, potremmo dire, il collettore e il catalizzatore di un insieme variegato di usi verbali. Citando Nietzsche, Koselleck afferma che «è definibile solo ciò che non ha una storia»⁷⁷.

Il suo rapporto dei concetti con il relativo stato di cose (*Sachverhalt*) è dunque connotato da una *tensione* incessante: non solo i concetti si modificano per registrare un cambiamento nella realtà storica cui si riferiscono, ma essi possono contribuire a tale variazione. In tal senso, tra concetti e stati di cose vi è un rapporto più complesso della specularità, poiché non ci troviamo mai davanti ad una relazione semplice tra una singola nozione e un singolo fenomeno, ma tra un insieme composito di concetti e una realtà storica altrettanto composita, che mutualmente si condizionano. Koselleck

⁷⁷ R. Koselleck, *Einleitung*, in Id. - W. Conze - O. Brunner (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett Cotta, Stoccarda 1972, vol. I, p. XXIII. Cfr. H. G. Gadamer, *Begriffsgeschichte als Philosophie*, in Id., *Gesammelte Werke*, Mohr-Siebeck, Tübinga 1985-1991, pp. 78-99; M. J. Burke, *Histories of Concepts and Histories of Ideas. Practices and Prospects*, in R. Pozzo - M. Sgarbi (a cura di), *Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte*, Meiner, Amburgo 2010, pp. 149-162; L. Hölscher, *La teoria e il metodo della Begriffsgeschichte tedesca e il suo impatto sulla costruzione di un lessico politico europeo*, in S. Chignola - G. Duso (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, F. Angeli, Milano 2005, pp. 39-46; M. Richter, *Un lessico dei concetti politici e giuridici europei: opzioni ed ostacoli*, in S. Chignola - G. Duso (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, op. cit., pp. 15-38; M. Scattola, *Begriffsgeschichte und Geschichte der politischen Lehren*, in R. Pozzo - M. Sgarbi (a cura di), *Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte*, op. cit., pp. 71-90.

ha parlato a tal proposito di «linee di fuga»⁷⁸ e di «strati temporali» (*Zeitschichten*)⁷⁹.

I concetti su cui si concentra la *Begriffsgeschichte* koselleckiana sono *Geschichtliche Grundbegriffe*, concetti storici fondamentali, ovvero «concetti-guida (*Leitbegriffe*) del mutamento storico»⁸⁰. Essi «sono insieme indicatori e fattori della vita politica e sociale [...] come giunture che connettono il linguaggio con la realtà.»⁸¹ Tali concetti costituiscono, dunque, non solo le condizioni di pensabilità di un'esperienza storica, come se fossero strumenti che intervengono su un *corpus* già accaduto, da cui restano estranei, ma sono parte del processo storico su cui operano.

Per questa stessa ragione essi si distinguono dalle *idee*. Non sono nozioni immutabili, di cui semplicemente valutare la persistenza in un determinato quadro storico, ma *Wortgebräuche*, usi linguistici che fanno slittare i significati dei termini nella tensione con la realtà in mutamento.

La storia concettuale non è affine alla storia delle idee o alla *Geistesgeschichte* anche per un'altra ragione: essa non si orienta alle sole vicende della storia del pensiero, ma si indirizza alla storia sociale. Il mutare dei concetti registra e induce fenomeni politico-sociali che investono la vita, la cultura, l'economia di una comunità o di una società.

Come appare evidente già da questi cenni, per Koselleck i concetti (*Begriffe*) sono individuabili e studiabili solo a partire da un'anticipazione teorica (*Vorgriff*) – esigenza che, come ha evidenziato S. Chignola, egli riprende da M. Weber⁸². In Koselleck essa è fortemente legata al quadro storico di riferimento dello studioso, icasticamente rappresentato dai GGB. La tesi di fondo è la *modernità* dei concetti. A rigore, si può parlare di concetti storici, quindi con le succitate caratteristiche, solo nel momento in cui si può parlare non semplicemente di storie, narrazioni molteplici, ma di *storia in sé e per sé*, intesa cioè come «una categoria trascendentale, che collega le condizioni di una storia possibile con le condizioni della loro conoscenza»⁸³. Da un punto di vista concettuale, tale passaggio è segnato dal sostituirsi, in ambito tedesco, del termine *Historie(n)* o *historia(e)*, col termine *Geschichte*, usato al singolare⁸⁴.

⁷⁸ Cfr. R. Koselleck, *Einleitung*, op. cit., p. XVII.

⁷⁹ Cfr. R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 2000.

⁸⁰ R. Koselleck, *Einleitung*, op. cit., p. XIII.

⁸¹ R. Koselleck, *Una risposta ai commenti sui «Geschichtliche Grundbegriffe»*, «Filosofia politica», 3/1997, p. 385.

⁸² Cfr. S. Chignola, *Aspetti della ricezione della Begriffsgeschichte in Italia*, in Id. - G. Duso (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, op. cit., pp. 65-100.

⁸³ R. Koselleck, «*Erfahrungsraum*» und «*Erwartungshorizont*» - zwei historische Kategorien, in Id., *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1979, p. 349.

⁸⁴ Cfr. R. Koselleck, «Geschichte/Historie» (Einleitung, V, VI, VII), GGB; tr. it. *Storia. La formazione del concetto moderno*, CLUEB, Bologna 2009.

Per Koselleck vi è dunque coimplicazione tra emergenza del concetto e della storia «in sé e per sé». Questo passaggio si consumerebbe in un lasso di tempo relativamente ridotto, che viene posto tra il 1750 e il 1850 e chiamato *Sattelzeit* (nei GGB)⁸⁵ e successivamente *Schwellenzeit*⁸⁶. L'età-sella o età-soglia costituirebbe la fase di *Entstehung der Moderne*, di emergenza-istituzione della modernità.

Si tratta dunque di un momento assolutamente cruciale perché si costituisca non solo il mondo contemporaneo, ma un assetto concettuale che affronta e stimola questioni nuove, discontinue con la realtà precedente. In particolare, Koselleck individua attorno al 1770 (dunque nel cuore della *Spätaufklärung*) il momento di emersione, nello spazio culturale tedesco, di «una messe di nuove parole e nuovi significati, testimonianze di una nuova concezione del mondo, che stimolano l'intera lingua.»⁸⁷

È questo il vero e proprio *Vorgriff* della teoria koselleckiana dei *Grundbegriffe*; benché in seguito egli ne depotenzi il valore, affermando che «in nessun modo fanno parte del metodo della storia concettuale ipotesi di una *Sattelzeit*»⁸⁸, esso impronta il concetto stesso di «concetto».

In quest'epoca si riconfigura l'esperienza stessa del tempo: si dà evento presente nella rottura della continuità lineare e nell'urto tra un passato inteso come *spazio di esperienza* (*Erfahrungsraum*) e un futuro percepito come *orizzonte di aspettativa* (*Erwartungshorizont*). Anche i concetti sono eventi di questo tipo: essi vengono conati, o costituiscono nuovi usi di termini già esistenti, perché cercano di rispecchiare questi urti che producono storia, favorendo, al contempo, ulteriori corsi della stessa.

Questa *Verzeitlichung* dell'esperienza (su cui torneremo⁸⁹), rottura dell'ordine immutabile del mondo pre-moderno, va dunque letta per Koselleck nel passaggio tra Secondo Settecento e Ottocento tedesco. Da un punto di vista metodologico, quello che adottiamo considerando la *Begriffsgeschichte*, l'ipotesi di un'età-soglia (come si vede tangente lo *Zeitraum* di cui ci occupiamo) conduce ad impostare il livello dello studio dei concetti a interi *campi concettuali*, delimitati anche cronologicamente.

Come ha rimarcato lo stesso Koselleck, lo studio diacronico dei diversi significati di un singolo concetto non è sufficiente, ma occorre «misurare i campi semantici (*semantische Felder*)»⁹⁰ entro i

⁸⁵ R. Koselleck, *Einleitung*, op. cit., p. XV.

⁸⁶ Cfr. R. Koselleck, *Una risposta ai commenti sui «Geschichtliche Grundbegriffe»*, op. cit., p. 391.

⁸⁷ R. Koselleck, *Einleitung*, op. cit., p. XV.

⁸⁸ R. Koselleck, *Una risposta ai commenti sui «Geschichtliche Grundbegriffe»*, op. cit., p. 391.

⁸⁹ Cfr. *infra*, §0.4.2.2.

⁹⁰ R. Koselleck, *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, in Id., *Vergangene Zukunft*, op. cit., p. 123.

quali quel concetto si colloca. Ciò vuol dire tenere conto della sua interazione e, anche parziale, sovrapposizione con concetti simili e contrari, più generali o più specifici, che giacciono sullo stesso piano.

Ne consegue, per lo studioso, che diacronia e sincronia non sono davvero strategie alternative. Ragionando per campi semantici, si deve dar conto della stratificazione negli usi di un certo concetto ad una medesima fase temporale – evitando, potremmo chiosare, che la semplice diacronia diventi uno strumento per rimuovere quella *Spannung* tra concetti e realtà, ma anche tra concetto e concetto, che restituisce invece la vitalità di un determinato contesto teorico e sociale. È ciò che Koselleck ha definito «la contemporaneità del non-contemporaneo, che può essere contenuta in un concetto.»⁹¹

L'ultimo aspetto che vogliamo trattare nella *Begriffsgeschichte* di Koselleck è dato, come si diceva, dal rapporto con l'interrogazione antropologica. Una notazione d'apertura, per noi rilevante: nei GGB non esiste una voce «Anthropologie», al contrario, per esempio, dello *Historisches Wörterbuch der Philosophie* di J. Ritter e K. Gründer, il cui relativo lemma abbiamo già menzionato, in quanto è uno degli importanti pronunciamenti di O. Marquard sull'antropologia tedesca⁹². La voce più prossima, nei GGB, è «Menschheit, Humanität, Humanismus», firmata da H. E. Bödeker⁹³, la quale contiene un'ampia sezione dedicata al Secondo Settecento tedesco. Tuttavia, benché essa tratti importanti concetti (come *Bestimmung des Menschen* e *Bildung*) ed esponenti (come Herder e Schiller) dell'antropologia della *Spätaufklärung*, questi non sono mai riconosciuti come tali – di più: lo stesso concetto di «antropologia» o l'aggettivo «antropologico» non vi ricorrono mai.

Se ne dovrebbe desumere che, per gli estensori dei GGB, il concetto di antropologia non ha costituito un *Leitbegriff* per l'istituzione della modernità? Il dubbio rimane. Eppure, come vedremo *infra*, proprio l'emergenza dell'antropologia della *Spätaufklärung* e dei suoi concetti si attagliano bene al *Vorgriff* di questa storia concettuale.

Per Koselleck, semmai, più che un'interrogazione viva, o una specifica disciplina, l'antropologia assolve il ruolo di «presupposto (*Vorgegebenheit*), senza cui la storia non sarebbe possibile o anche solo pensabile»⁹⁴. Condizione di possibilità, l'antropologia diviene una sorta di trascendentale, come tale senza storia. Con accenti heideggeriani, per lo studioso presupposto antropologico è la

⁹¹ Ivi, p. 125.

⁹² Cfr. *supra*, nota 29.

⁹³ H. E. Bödeker, «Menschheit, Humanität, Humanismus», in R. Koselleck - W. Conze - O. Brunner (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, op. cit., vol III, pp. 1063-1128.

⁹⁴ R. Koselleck, «*Erfahrungsraum*» und «*Erwartungshorizont*» - *zwei historische Kategorien*, op. cit., p. 352.

stessa temporalità dell'esperienza umana. Come ha sottolineato S. Chignola, «che la storia *sia*, quali siano i modi e quale la qualità specifica della temporalità dell'esperienza che scinde cronologia naturale e storicità, questo è il problema che Koselleck riprende da Heidegger.»⁹⁵ La discontinuità del moderno, l'irruzione della «storia in sé e per sé», il mutamento dei concetti e dei fenomeni, sembrano dunque riposare su un dato non ulteriormente storicizzabile, e in questo senso per Koselleck fondato antropologicamente, ovvero sulla condizione umana in quanto tale.

In effetti, se la stessa «antropologia», invece che come presupposto, fosse vista come un *Grundbegriff*, sarebbe a sua volta esposta alla temporalizzazione, ovvero diverrebbe un termine dal mutevole significato, indicatore e fattore dell'istituzione di un oggetto (l'uomo) che non è sempre esistito come tale. Evidentemente il nostro studio si fonda sull'ipotesi che «antropologia» (e, dunque, le nozioni di «esercizio» che emergono nel suo campo), sia un tale concetto.

Intendiamo concludere questo paragrafo sulla *Begriffsgeschichte* di Koselleck con alcune osservazioni critiche alla stessa che sono state mosse in seno alla sua ripresa da parte del *Gruppo di ricerca sui concetti politici moderni* dell'Università di Padova. Senza entrare nel dettaglio delle tesi fondanti del gruppo (la coincidenza tra storia concettuale e filosofia politica, la retrodatazione dell'età-soglia della modernità al XVII secolo, con la giuridificazione dei concetti politici, ecc.), ci limitiamo a sviluppare alcune osservazioni a partire da tre riferimenti esclusivamente metodologici.

Un primo elemento attiene al rapporto tra concetti e trasformazione della realtà. Come ha segnalato Biral, «le variazioni semantiche di un concetto possono (e non sempre) essere l'indice di qualche trasformazione, mai la sua causa e la sua comprensione.»⁹⁶ In altri termini, la «giuntura» tra linguaggio e realtà che per Koselleck sono i concetti è più contorta e sottile di quanto egli sembra disposto a riconoscere qualificando i *Geschichtliche Grundbegriffe* come indicatori e fattori di un mutamento sociale. Nella ricezione patavina ciò ha comportato concentrare l'attenzione su ciò che accade nello spazio *teorico* della formazione dei concetti. In tal senso, ci pare che il passaggio preliminare a considerare il rapporto tra concetti e trasformazione storico-sociale sia definire il campo di variazione dei concetti stessi.

Un secondo punto riguarda la valenza stessa del concetto. Riprendiamo un'osservazione di G. Duso, che, più che un rilievo critico al lavoro di Koselleck, è un'avvertenza per la sua ripresa:

Nel momento in cui [si] cerca di precorrere lo sviluppo di un concetto segnando le tappe delle sue modificazioni, [si] compie surrettiziamente un'operazione mistificante di cui non [si] ha consapevolezza, quella cioè di implicare e presupporre l'unità del concetto del quale si descrivono le modificazioni e dunque la permanenza

⁹⁵ S. Chignola, *Aspetti della ricezione della Begriffsgeschichte in Italia*, op. cit., p. 67.

⁹⁶ A. Biral, *Koselleck e la concezione della storia*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, F. Angeli, Milano 1999, p. 256.

nelle trasformazioni di un nucleo unitario, senza il quale ci sarebbero significati diversi e non trasformazioni dello stesso concetto. Questa operazione è proprio quella che la *Begriffsgeschichte* critica, e che può essere catalogata sotto il termine di *storia delle idee*.⁹⁷

Che un concetto abbia una storia significa dunque, per Duso, portare fino in fondo la sua storicizzazione, ovvero leggerla non tanto come una polisemia che riposa su un nocciolo duro senza storia, ma come una trasformazione vera e propria, che contempla anche che un concetto emerga ad un certo punto e non prima, oppure che le valenze da esso assunte in un dato momento non siano linearmente unificabili alle occorrenze di altre fasi, ma prevedano rotture e radicali slittamenti di senso. Questa conclusione ci pare offrire un sostegno al tentativo di considerare l'emergenza di un concetto in uno specifico quadro teorico, in discontinuità rispetto a ciò che lo precede (e segue), cui corrisponde una serie di variazioni dei significati di quella nozione.

Un terzo aspetto, di conseguenza, concerne il rapporto tra i concetti stessi. Nella ricezione patavina, come ha scritto S. Chignola, si afferma «la necessità di trattare non la storia dei singoli concetti, ma il processo di formazione del dispositivo logico unitario formato dagli effetti di reciproca risonanza dei concetti politici moderni»⁹⁸. Ciò che di questa opzione qui interessa è la proposta che vi è insita, di giocare integralmente la scommessa del suo *Vorgriff*. Il presupposto teorico forte che stimola la ricerca, induce a lavorare non concetto per concetto (come accade nello stile di un lessico), ma di avanzare un'ipotesi sullo spazio in cui i singoli concetti si muovono in un determinato contesto. Nell'ambito della supposizione di un'età-soglia della modernità è lo statuto di questo orizzonte teorico e temporale a dover essere compreso per poter descrivere l'emersione e i movimenti dei concetti in seno ad esso.

0.3.2 Archeologia-genealogia: Foucault

Nell'affrontare il *caso Foucault* si può partire da un'osservazione: non esiste *un* metodo foucaultiano compiuto, ma esiste una persistente riflessione foucaultiana *sul* metodo della propria ricerca. Certo, tale riflessione ha avuto sovente un carattere retrospettivo; eppure, è stata sempre profondamente condizionata dall'oggetto d'indagine all'ordine del giorno, ed ha dunque rivestito anche un ruolo prospettico. Questa tensione tra bilancio e fuga in avanti ha condotto talvolta lo

⁹⁷ G. Duso, *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in S. Chignola - G. Duso (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, op. cit. p. 160.

⁹⁸ S. Chignola, *Aspetti della ricezione della Begriffsgeschichte in Italia*, op. cit., p. 99.

stesso Foucault ad annunciare una rottura con l'impostazione dei suoi studi precedenti⁹⁹, talaltra ad attribuire a questi ultimi una continuità con quelli successivi (su cui si può nutrire anche qualche dubbio)¹⁰⁰. Il rapporto con l'oggetto di ricerca ha imposto di aggiustare di volta in volta le indicazioni metodologiche iniziali per dare conto di aspetti dei fenomeni studiati che rischiavano altrimenti di essere mancati o fraintesi¹⁰¹.

In ogni caso, lo stato della letteratura secondaria ci porta oramai ad escludere quella che potremmo definire una lettura *sequenziale* dell'impresa foucaultiana, ovvero basata sul succedersi di fasi tra loro eterogenee. Ciò vale sia quanto al merito degli studi (la scansione: sapere e formazioni discorsive negli anni '50-'60, potere e pratiche non-discorsive negli anni '70, soggettività e *ethos* negli anni '80), sia anche al metodo (un'archeologia, negli anni '60, poi superata, nel decennio successivo, da una genealogia). Questo non perché non si diano cesure e slittamenti, ma perché essi avvengono in modo più complesso di un avvicendamento di momenti compatti, in quanto vi sono interessi e procedimenti trasversali all'intero arco della produzione del filosofo (che, per quel che vale, noi continuiamo a ritenere tale).

Fatta questa premessa, e volgendoci senz'altro alla questione qui di interesse, ovvero quella metodologica, è comunque possibile rintracciare un filo conduttore che lega l'insieme dell'impresa foucaultiana. Condividiamo in tal senso la tesi di L. Paltrinieri, secondo cui questo filo conduttore è il «rapporto tra esperienza e concetti»¹⁰². Lo stesso Foucault, esplicitando il suo debito nei confronti di G. Canguilhem, ha ribadito in epoche diverse questa qualificazione: se ne *L'archéologie du savoir* egli annotava: «*spostamenti e trasformazioni dei concetti: le analisi di G. Canguilhem possono servire da modello*»¹⁰³, nel suo ultimo articolo, *La vie: l'expérience et la science*, distingueva in Francia una «filosofia dell'esperienza, del senso e del soggetto e una filosofia del sapere, della razionalità e del concetto»¹⁰⁴, ponendo il suo maestro (e se stesso), nella seconda

⁹⁹ Cfr. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-80*, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris 2012, pp. 12-18 (corso del 9 gennaio 1980).

¹⁰⁰ Pensiamo in particolare all'affermazione, formulata negli anni '80, secondo cui il tema delle sue ricerche sarebbe sempre stato il soggetto. Cfr. M. Foucault, *Why Study Power: The Question of the Subject*, in H. L. Dreyfus - P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983, p. 209.

¹⁰¹ Cfr. M. Foucault, *La société punitive*, op. cit., pp. 4-5 (corso del 3 gennaio 1973).

¹⁰² L. Paltrinieri, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Publications de la Sorbonne, Parigi 2012, p. 18.

¹⁰³ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Parigi 1969, p. 11.

¹⁰⁴ M. Foucault, *La vie : l'expérience et la science*, in «Revue de métaphysique et de morale», anno 90, n. 1, gennaio-marzo 1985; ora in Id., *Dits et Écrits. Tome IV. 1980-1988*, Gallimard, Parigi 1994, testo n° 361, p. 764.

compagine.

Sempre in quell'articolo tardo Foucault affermava che, paradossalmente, proprio la «filosofia del concetto», apparentemente più astratta e lontana dall'attualità, sa pensare il presente. La ragione sarebbe legata al suo emergere in un contesto storico e filosofico preciso, ovvero l'illuminismo tedesco, che, con la domanda *Was ist Aufklärung?* cui rispondono tra gli altri Mendelssohn e Kant, ha saputo interrogarsi sulla propria attualità.¹⁰⁵

È questa attribuzione della filosofia del concetto a Kant e alla *Spätaufklärung* che ci pare qui degna di nota. Ciò che però distingue l'impostazione foucaultiana del rapporto esperienza-concetto da quella kantiana è il tentativo, com'era già evidente in *La vie: l'expérience et la science*, di disancorarlo da una filosofia del soggetto.

Questo sembra il programma de *L'archéologie du savoir*. Se, come abbiamo visto *supra* da un punto di vista di merito, l'interesse di Foucault per l'antropologia tedesca si attua in una strategia di smascheramento dell'*illusione antropologica*, anche da un punto di vista di metodo il tentativo è quello di studiare l'emergere e il mutare dei concetti senza ricondurli a produzioni di un soggetto, che ne assicurerebbe il fondamento ultimo, come accadrebbe in tutti gli approcci storici continuisti, che vedono la storia come uno sviluppo lineare e ininterrotto, o interessati, come la storia delle idee e la storia delle mentalità, ad affondare l'origine dei loro «concetti» nelle tradizioni, nei costumi, nelle abitudini degli individui. Così, potremmo leggere l'intero libro del 1969 come lo sforzo di elaborare un metodo di indagine basato sullo studio dei concetti senza quel presupposto antropologico non storicizzato che, invece, ci era parso giacere al fondo della *Begriffsgeschichte* di Koselleck. Per Foucault occorre sbarazzarsi dei tentativi di «salvare, contro tutti i decentramenti, la sovranità del soggetto, e le figure gemelle dell'antropologia e dell'umanismo»¹⁰⁶.

È in questo progetto che va collocata la messa fuori gioco di nozioni che riconducono all'individuo come «libro», «influenza», «sviluppo», «spirito» ecc., e l'adozione di un livello di indagine che si attesta su un discorso costituito da enunciati, che si dà storicamente in inquadramenti regolativi espressi da concetti quali «episteme», «apriori storico» e «archivio».

Non intendiamo qui tornare sulla definizione di questi termini propri a *L'archéologie du savoir*, quanto piuttosto saggiare l'approccio foucaultiano come *approccio concettuale*. In tal senso, alla

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 765. Foucault, com'è noto, interviene più ampiamente sui celebri articoli di Mendelssohn e Kant del 1784 in altri scritti: cfr. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]*, «Bulletin de la Société Française de Philosophie», séance du 27 mai 1978, pp. 34-63; Id., *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-83*, Paris, Gallimard-Seuil, 2008, corso del 5 gennaio 1983; Id., *What is Enlightenment?*, in P. Rabinow (a cura di), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984, pp. 32-50 (tr. fr. *Qu'est-ce que les Lumières?*, in M. Foucault, *Dits et Écrits I*, Gallimard, Parigi 2001, pp. 1381-1397).

¹⁰⁶ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 23.

base dello studio ivi proposto degli enunciati (che del resto successivamente Foucault abbandonerà) starebbe un tentativo di reperimento e trattamento dei concetti e del loro spazio di apparizione. Potremmo ricostruire un simile approccio concettuale in due fasi, analitica e sintetica. Da un lato, un momento *analitico*. Foucault intende smantellare la funzione unificante non solo del soggetto, ma di tutte le categorie continuiste, come coerenza, linearità, opera ecc., e prendere in considerazione il dato non ulteriormente riducibile. Questi dati elementari sono disparati: da un lato, concetti di vario tipo, dall'altro regole linguistiche, condizioni discorsive legate ad una certa epoca, oppure più generalmente attribuibili ad un tipo di testo, dotate di specifici *topoi* retorici, ecc.

A. Davidson ha definito il metodo di Foucault un'*analisi dei concetti* nel senso in cui, citando H. Putnam,

invece di trattare i concetti come oggetti eterni, si potrebbero considerare come oggetti che vengono all'esistenza, servono a dei fini storicamente contingenti, scompaiono, senza smettere di interessarsi alla questione analitica di sapere qual è il modo migliore di analizzare questo o quel concetto. [...] questo campo richiede la doppia formazione di storico e di filosofo analitico.¹⁰⁷

Per questa ragione, se da un lato l'approccio foucaultiano può essere accostato a quello, analitico, di Wittgenstein, che considera i concetti come usi linguistici, esso sarebbe tuttavia più completo, in quanto terrebbe conto della connessione storica tra gli stessi. Davidson risale ad un articolo del 1960 sui *giochi linguistici* firmato da Hadot¹⁰⁸, tra gli apripista del dibattito francese sul secondo Wittgenstein (oltre che, come abbiamo già visto, riferimento importante per Foucault). La nozione di gioco linguistico (*Sprachspiel*)¹⁰⁹ permette di pensare un'articolazione contingente dei concetti tra loro. Nel suo articolo Hadot proponeva tuttavia di mostrare come «ripresa in una prospettiva storica, che Wittgenstein d'altronde ignora completamente, questa nozione di giochi linguistici permette alla filosofia di comprendere certi aspetti della sua storia e, in seguito, di comprendere meglio se stessa.»¹¹⁰

Per Davidson, il metodo analitico foucaultiano consente di pensare il *campo di utilizzo* dei

¹⁰⁷ H. Putnam, *Philosophie analytique et philosophie continentale, entretien avec Joelle Proust*, «Philosophie», nr. 35, estate 1992, p. 49; citato in A. Davidson, *Foucault et l'analyse des concepts*, in P. Franche (a cura di), *Au risque de Foucault*, Éditions du Centre Pompidou, Parigi 1999, p. 53.

¹⁰⁸ P. Hadot, *Jeux de langage et philosophie*, «Revue de métaphysique et de morale», vol. LXIX, nr. 3, 1962, pp. 330-343, ora in Id., *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, Parigi 2005, pp. 83-103.

¹⁰⁹ Cfr. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in Id., *Werkausgabe in 8 Bänden - Band 1: Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1984, §7, p. 241.

¹¹⁰ P. Hadot, *Jeux de langage et philosophie*, op. cit., p. 331 (citato in A. Davidson, *Foucault l'analyse des concepts*, op. cit., p. 57).

concetti come loro *campo di stabilizzazione*, ovvero sono i loro usi, e non un qualche presupposto ad essi esteriore, a costituire lo spazio entro cui i concetti, ad un dato momento storico, emergono, si dislocano e fanno presa.

In effetti, sin da *L'archéologie du savoir* Foucault ha fatto propria la nozione di «gioco linguistico» per indicare questo, per così dire, piano di immanenza dei concetti: «non cercheremo più un'architettura di concetti sufficientemente generali e astratti per rendere conto di tutti gli altri e introdurli nello stesso edificio deduttivo; tenteremo di analizzare il *gioco* delle loro apparizioni e della loro dispersione»¹¹¹; «noi arretriamo rispetto a questo *gioco concettuale* manifesto; e cerchiamo di determinare secondo quali schemi [...] gli enunciati possono essere legati gli uni agli altri in un tipo di discorso»¹¹².

La fase che abbiamo indicato come analitica, la vera e propria analisi dei concetti, abbisogna dunque di un momento *sintetico*, che, anche per il tramite della nozione di «gioco», connette i concetti in un assetto composito, che cerca di restituirne le relazioni e le regole di formazione e mutamento: «ciò che è proprio di una formazione discorsiva e che permette di delimitare il gruppo dei concetti, pur disparati, che le sono specifici, è la maniera nella quale questi differenti elementi sono messi in rapporto gli uni con gli altri [...] È questo fascio di rapporti che costituisce un *sistema di formazione concettuale*.»¹¹³

Foucault parla di *serie*, di *schemi*, di *griglie*, di *superfici d'iscrizione*, di *regole*, e, per l'appunto di «sistemi». Tuttavia, tale nozione va letta assieme a quella, così ricorrente ne *L'archéologie du savoir*, di «dispersione». «Dispersione» indica la descrizione della trasformazione dei concetti, del loro raggrupparsi in serie, del loro proliferare e scomparire, senza giungere ad una unificazione metastorica. Foucault collega questi due concetti nell'apparente ossimoro di «sistema di dispersione»:

Nel caso in cui potessimo descrivere, tra un certo numero di enunciati, un simile sistema di dispersione, nel caso in cui tra oggetti, tipi di enunciazione, concetti, scelte tematiche, potessimo definire una regolarità (un ordine, delle correlazioni, delle posizioni e dei funzionamenti, delle trasformazioni), diremmo, per convenzione, che abbiamo a che fare con una *formazione discorsiva* [...] Chiameremo regole di formazione le condizioni alle quali sotto sottomessi gli elementi di questa ripartizione [...] Le regole di formazione sono delle condizioni di esistenza (ma anche di coesistenza, di mantenimento, di modificazione e di sparizione) in una ripartizione

¹¹¹ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 53 (il corsivo è mio).

¹¹² Ivi, p. 84. (il corsivo è mio).

¹¹³ Ivi, p. 83 (il corsivo è mio).

discorsiva data.¹¹⁴

L'oggetto di ricerca dell'*archéologue*, potremmo dire, è, una massa disparata di elementi, che costituiscono una determinata esperienza storica, di cui rintracciare le condizioni di possibilità. I concetti sono una componente essenziale di questi elementi. Combinando analisi e sintesi, il ruolo dell'archeologo è dunque quello di descrivere l'emergenza dei concetti e il campo contingente di stabilizzazione in cui essa avviene.

Se dunque l'archeologia tenta di ricostituire storicamente i sistemi di dispersione concettuale, con la genealogia Foucault fa fronte all'esigenza di installare questi sistemi nell'esperienza, non discorsiva, dei corpi e delle forze. La genealogia si annuncia – e tuttavia già *all'interno* de *L'archéologie du savoir*¹¹⁵ – sotto il segno di Nietzsche, da cui Foucault deriva il nome stesso di questo metodo (benché, in fondo, archeologia e genealogia siano eredità herderiane¹¹⁶). Com'è noto, il maggior intervento di Foucault sulla «genealogia» (oltre che sullo stesso Nietzsche) è l'articolo *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*¹¹⁷. Di quel programma tratteniamo qui due punti.

Primo punto: in continuità con l'archeologia, la genealogia non si occupa dell'origine (*Ursprung*), intesa come «identità ancora preservata» che starebbe al cominciamento di tutte le cose, ma del «disparato»¹¹⁸, ovvero, ancora di una dispersione – di eventi, di pratiche. L'origine intesa come identità è invece fittizia, una costruzione, che come tale va smascherata. Piuttosto, la

¹¹⁴ Ivi, pp. 56-57.

¹¹⁵ In essa infatti si attribuisce il ruolo di superamento dell'antropologia e dunque del carattere fondatore del soggetto umano «al decentramento operato dalla genealogia nietzscheana». Cfr. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 23.

¹¹⁶ M. Forster ha mostrato, in un importante contributo, come il metodo «genealogico» di Nietzsche derivi da Herder: cfr. M. Forster, *Genealogy*, «American Dialectic», vol. 1, nr. 2, 2011, pp. 230-250. Egli ha del resto mostrato come da Herder derivi anche il principio wittgensteiniano della definizione dei concetti come usi linguistici: cfr. Id., *Herder's Importance as a Philosopher*, in Id., *After Herder*, op. cit., pp. 13-162. Da parte nostra, potremmo aggiungere che anche il termine «archeologia», che Foucault riprende da Kant, era stato utilizzato in precedenza, con un significato simile, da Herder. Kant usa il termine «philosophische Archäologie» (in alcuni fogli sparsi scritti in preparazione della sua risposta al concorso dell'Accademia Reale delle Scienze di Berlino per l'anno 1791 sui progressi della metafisica dai tempi di Leibniz e Wolff) per indicare la possibilità di una *storia filosofica della filosofia* in grado di trarre i «fatti della ragione» dalla natura umana, come l'archeologia scava i suoi reperti. Cfr. I. Kant, *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*, AA XX, p. 341. Herder, invece, intitola «Archeologia dell'Oriente» un'opera i cui frammenti risalgono al 1769, e contengono uno studio del *Genesi*. Si tratta di un saggio incompiuto, ma che condurrà all'opera *Il più antico documento del genere umano* (1776). Cfr. J. G. Herder, *Archäologie des Morgenlandes*, SW, VI, pp. 1-131.

¹¹⁷ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Hommage à Jean Hyppolite*, P.U.F., Parigi 1971, pp. 145-172; ora in Id., *Dits et Écrits. Tome II. 1976-1988*, Gallimard, Parigi 2001, pp. 1004-1024.

¹¹⁸ Ivi, p. 1006.

genealogia si occupa della *Herkunft* e della *Entstehung*, che Foucault rende rispettivamente con «provenance» e con «émergence», ovvero «il punto d'insorgenza [...] il principio e la legge singolare di un'apparizione»¹¹⁹. L'insorgenza dei fenomeni, nella loro singolarità, non è data dall'identità dell'origine, ma, piuttosto, da uno stato di cose inteso come un gioco che, a questo punto della riflessione di Foucault, non è più (solo) un gioco linguistico, ma un gioco di *forze*, che continuamente si replica in modi diversi.

Foucault, in un'importante conferenza tenuta a Tokyo nel 1978, *La philosophie analytique de la politique*¹²⁰, aveva per l'appunto segnalato questa riformulazione della sua indagine sostenendo che, se la filosofia analitica anglosassone «riflette sull'uso quotidiano che facciamo della lingua»¹²¹, si potrebbe al contrario immaginare una *filosofia analitico-politica*, «che avrebbe per compito di analizzare ciò che accade quotidianamente nelle relazioni di potere [...], una filosofia che riguarderebbe di conseguenza più le relazioni di potere che i giochi linguistici.»¹²²

La genealogia studia dunque rapporti di potere, giochi di forze (più avanti Foucault dirà anche «giochi di verità»¹²³) e, per questo, essa è indissolubilmente legata ad una riflessione sul potere che appunto non è una cosa che si può possedere, o un'entità astratta, ma un rapporto tra forze.

Secondo punto: la «superficie d'iscrizione»¹²⁴ (altro termine archeologico) degli avvenimenti, il luogo su cui si affrontano le forze, è il corpo. Il corpo è «tutto impresso di storia»¹²⁵, è in esso che le forze *fanno corpo*. Se prendiamo in considerazione uno degli esiti di questo metodo genealogico di cui ci siamo già occupati, *Sorvegliare e punire*, le indagini in esso contenute sul potere disciplinare si presentano, in effetti, come uno studio di emergenze storiche che non mira a sistematizzarle in uno sviluppo lineare, ma piuttosto a mostrare i rapporti di forza che le innervano, secondo schemi, serie, e concetti ricorrenti (come quello di «esercizio»). Questo studio centra il suo interrogare sul corpo, sul modo con cui esso è iscritto dal disciplinamento.

¹¹⁹ Ivi, p. 1011.

¹²⁰ Cfr. M. Foucault, *La philosophie analytique de la politique* («Gendai no Kenryoku wo tou»), Asahi Jaanaru, 2 giugno 1978, pp. 28-35 (conferenza tenuta il 27 aprile 1978 presso l'Asahi Kodo, centro di conferenze di Tokyo, sede del giornale Asahi); ora in Id., *Dits et Écrits. Tome III. 1976-1979*, Gallimard, Parigi 1994, testo nr. 232, pp. 534-551. Su questa conferenza ha posto l'attenzione S. Chignola, cfr. Id., *La politica dei governati. Governamentalità, forme di vita, soggettivazione*, in Id., *Foucault oltre Foucault*, Ombre corte, Verona 2015, pp. 73-76.

¹²¹ Ivi, p. 541.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Cfr. p. es. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 14.

¹²⁴ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, op. cit., p. 1111.

¹²⁵ *Ibidem*.

C'è infine un ulteriore, inaghirabile aspetto, dato dalla riformulazione dell'istanza di campo, di sintesi tra gli elementi considerati, per la quale Foucault si serve del celebre concetto di «dispositivo», inteso nel triplice significato di «un insieme eterogeneo [...] la rete che possiamo stabilire tra [gli] elementi», «un legame, [...] un gioco di cambiamenti di posizione, di modificazioni di funzione», e «una sorta [...] di formazione, che, ad un dato momento storico, ha avuto per funzione principale quella di rispondere ad un'emergenza.»¹²⁶ Esso serve a dar conto dell'assetto del gioco di forze messo in luce dalla genealogia¹²⁷.

Per i caratteri, fedeli alla linea archeologica, di dispersione, storicità, non linearità, rifiuto delle spiegazioni causalistiche e che ricercano un'«origine», la genealogia non va confusa con una «genesi». Foucault fa chiaramente questa distinzione tra «genealogia» e «genesi» nella celebre conferenza del 1978 *Qu'est-ce que la critique?*:

Diciamo per sommi capi che in opposizione ad una genesi che si orienta verso l'unità di una causa originaria gravida di una discendenza multipla, si tratterebbe qui di una *genealogia*, ovvero di qualcosa che cerca di restituire le condizioni di apparizione di una singolarità a partire da molteplici elementi determinanti, di cui essa non appare come il prodotto ma come l'effetto. Un rendere intelligibile, ma di cui bisogna vedere che non funziona secondo un principio di chiusura.¹²⁸

Se la genesi ricondurrebbe il metodo d'indagine ad una ricerca dell'originario, la genealogia intende descrivere l'emergenza di una singolarità. Per queste ragioni, come dicevamo in apertura, archeologia e genealogia, pur con tutte le differenze, non possono essere intese come due opposte metodologie, ma come un progressivo tentativo di Foucault, certo non lineare, di rendere ragione

¹²⁶ M. Foucault, *Le jeu de Michel Foucault* (1977), entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman, «Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien», nr. 10, 62-93; ora in Id., *Dits et Écrits. Tome III*, op. cit., p. 299.

¹²⁷ Su questo concetto, ormai sovraccarico di interpretazioni e riprese, non indugiamo oltre. Per una discussione critica sul suo significato, cfr. G. Deleuze, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Seuil, Parigi 1989 (tr. it. *Che cos'è un dispositivo?*, Cronopio, Napoli 2007); G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006; Id., *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008; S. Chignola, *Sobre o dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze*, «Cadernos IHU Idea», Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos, anno 12, nr. 214, vol. 12, pp. 3-23.

Alle teorie sulla sua origine, discusse anche nei contributi citati, ci permettiamo solo di aggiungere la constatazione che il termine compare, nell'accezione di «dispositivo politico», nella conferenza del 1955 di G. Canguilhem *Il problema delle regolazioni nell'organismo e nelle società*, che lo riprende dal libro del fisiologo americano W. B. Cannon *The Wisdom of the Body* (1932). Cfr. G. Canguilhem, *Il problema delle regolazioni nell'organismo e nella società*, in Id., *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, Einaudi, Torino 2007, pp. 61-63 (tr. it. di D. Tarizzo di G. Canguilhem, *Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société*, «Cahiers de l'Alliance universelle», nr. 92, settembre-ottobre 1955, pp. 64-73, ora in Id., *Écrits sur la médecine*, Seuil, Parigi 2002).

¹²⁸ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, op. cit., p. 51.

dei suoi oggetti di indagine dall'interno della storicità che li intride, da cui lo stesso *enqueteur* non può uscire.

Come ha concluso Paltrinieri (dopo aver esaminato anche i manoscritti del fondo foucaultiano donato da D. Défert alla *Bibliothèque Nationale de France*, che non fanno che corroborare ulteriormente questa convinzione):

Se *L'archéologie du savoir* non può essere semplicemente archiviato come un libro fallito o considerato come un saggio di metodologia retrospettiva, è perché lungo tutto il percorso tormentato che conduce alla sua redazione vediamo come Foucault tratteggi i principi di un'analisi storica che è già genealogica. [...] L'opposizione corrente tra archeologia e genealogia, che definisce la seconda come un metodo risultante dal fallimento della prima, deve dunque essere ridiscussa.¹²⁹

Per quel che attiene agli scopi del nostro lavoro, che non richiedono, ci pare, che si vada oltre nell'indagine del metodo foucaultiano, potremmo concludere che uno dei modi per ridiscutere l'opposizione tra archeologia e genealogia è quello, che abbiamo qui brevemente inteso praticare, di attraversarle longitudinalmente seguendo la pista del concetto di concetto, o, in altri termini, di leggere questo metodo come una *archeologia-genealogia dei concetti*. Dando storia e corpo all'asettico statuto trascendentale kantiano dei concetti, Foucault, ci pare, continua ciò nondimeno a ritenerli «condizione di possibilità dell'esperienza»¹³⁰.

0.3.3 Konstellationsforschung: Heinrich

Il nome di «costellazioni» è stato adottato da D. Heinrich¹³¹ per definire, con una suggestiva metafora, il metodo di ricerca da lui sviluppato accostandosi al problema della nascita dell'idealismo tedesco. Trovandosi, in particolare, a studiare l'atmosfera di condivisione e scambio che si respirava, sul finire del Settecento, a Tubinga, nel cui celebre *Stift* si formarono, com'è noto, Hegel, Hölderlin e Schelling, Heinrich ritiene che quel *Symphilosophieren* non possa essere compreso a fondo, pena una sua riduzione, se non prendendo in considerazione il complesso del contesto culturale e filosofico che, nel rapido trascorrere di pochi anni, pone le basi del programma dell'idealismo. In altri termini, i pensatori coinvolti vanno studiati «in costellazione», ovvero

¹²⁹ L. Paltrinieri, *L'archive comme objet: quel modèle d'histoire pour l'archéologie?* «Les Études philosophiques», nr. 153, 2015, p. 375.

¹³⁰ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 125.

¹³¹ Cfr. D. Heinrich, *Konstellationen. Philosophische und historische Grundfragen für eine Aufklärung über die klassische deutsche Philosophie*, in Id., *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie 1789-1795*, Klett-Cotta, Stoccarda 1991, pp. 27-46.

considerandone insieme le vicende biografiche e di pensiero, come pure la varietà degli scritti prodotti (saggi, ma anche lettere, appunti, frammenti). Heinrich riprende questo concetto da M. Weber, che tuttavia lo utilizzava solo in relazione al concetto di «individuo storico», nel senso di «rendere noto, in una situazione storica, l'insieme di fattori su cui si concentra l'interesse conoscitivo dello storico.»¹³²

In prima battuta, il metodo delle costellazioni è strettamente legato al campo di ricerca da cui trae origine; tuttavia, poiché, da un lato, si è successivamente tentato di pensare una *Konstellationsforschung* come uno stile interrogativo applicabile anche ad altri contesti, e, dall'altro, il suo campo originario è prossimo a quello da noi qui studiato, riteniamo sia utile confrontarsi con questa metodologia anche al di là del riferimento all'idealismo tedesco.

In questo senso, l'indicazione di fondo della *Konstellationsforschung* appare quella di porre l'accento sulla connessione, la sintesi, la contestualizzazione. Essa non è centrata né primariamente né esclusivamente sui concetti, ma si pone il problema della raccolta e dello studio complessivo di una molteplicità di unità di significato e materiali: si parla infatti, più variamente, di idee, problemi, argomentazioni, motivazioni, dibattiti, di informazioni biografiche sui pensatori, di esame dei documenti. È proprio questa pluralità di spunti, che non vengono tematizzati in relazione ad uno strumento teorico specifico, a richiedere un lavoro sul *processo* complessivo del pensiero.

Ad essere vagliate sono le concezioni di un dato contesto di pensiero di natura filosofica, sia pur in un senso ampio (che comprende la prossimità della poesia, della teologia, delle arti). Un particolare interesse è rivolto alla *fase di formazione* di tali concezioni, che, come ha scritto M. R. Stamm, costituiscono «forme concettuali *in nuce*»¹³³.

Pertanto, Heinrich ricerca le «condizioni di emergenza» (*Entstehungsbedingungen*) di un determinato contesto teorico. Tali condizioni richiedono di collegare il lavoro su due generi di costellazioni: da un lato, la *costellazione tra la formazione dei concetti e la formazione dei sistemi*, che implica la «comprensione della forma interna del pensiero»¹³⁴, dall'altro, la *costellazione del discorso filosofico*, che richiede la «comprensione della ricerca di campo storica»¹³⁵.

In questo senso potremmo dire dunque che al fondo della *Konstellationsforschung* sta un

¹³² M. Mulsow, *Zum Methodenprofil der Konstellationsforschung*, in Id. - M. Stamm (a cura di), *Konstellationsforschung*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 2005, p. 28. Cfr. ad. es. M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tubinga 1922, p. 236, nota 1.

¹³³ M. R. Stamm, *Konstellationsforschung - Ein Methodenprofil : Motive und Perspektiven*, in Id. - M. Mulsow (a cura di), *Konstellationsforschung*, op. cit., p. 71.

¹³⁴ D. Heinrich, *Konstellationen*, op. cit., p. 42.

¹³⁵ *Ibidem*.

approccio concettuale, ma che esso è messo in relazione non solo con un insieme diversificato di fonti, ma soprattutto con un'istanza di collegamento. Per caratterizzare quest'ultima vengono utilizzate almeno quattro nozioni pregnanti: «*Zusammenhang*», «*Rahmen*», «*Feld*» e «*Denkraum*». Ripercorriamone sinteticamente le valenze.

M. Mulsow ha definito una *costellazione filosofica* «un fitto contesto (*dichter Zusammenhang*) di persone, idee, teorie, problemi o documenti mutualmente influenti, in maniera tale che soltanto l'analisi di questo contesto, non però dei suoi componenti isolati, rende possibile la comprensione di una produzione filosofia e dello sviluppo di persone, idee e teorie.»¹³⁶ *Zusammenhang* (in fondo versione più prosaica del termine «costellazione») indica dunque la connessione che lo studioso deve operare fra le sue fonti per corrispondere ad un collegamento esistente *in re* nella temperie storica e filosofica cui si dedica. Questa contestualizzazione dei documenti e delle teorie non implica però, avverte Heinrich, un'associazione lineare o univoca tra gli stessi, ma una compagine «non armonica, e tuttavia significativa»¹³⁷.

La messa in costellazione richiede, di conseguenza, potremmo dire, sia un principio regolatore esterno che uno interno. Il primo è dato da criteri di delimitazione che devono essere definiti per ritagliare il contesto di riferimento. In tal senso il concetto di «quadro» (*Rahmen*) assume un valore euristico, poiché esso non aderisce semplicemente all'autorappresentazione degli attori che agiscono in un determinato contesto ma viene stabilito dal ricercatore stesso, in base alla suo sguardo attuale.

Quello che abbiamo chiamato «principio regolatore interno» è invece teso a restituire il dinamismo proprio ad una costellazione. Non si tratta infatti di offrire una descrizione statica, ma di rendere conto della *Entfaltung*, del dispiegamento e mutamento di linee di pensiero e scritti. Per questo Heinrich ha suggerito di parlare di *Di-kon-stellationen*, ovvero di costellazioni costituite da un processo dialettico in cui il singolo componente non è semplicemente chiamato ad uniformarsi ai principi di un gruppo o di un maestro (in tal senso non sarebbe costellazioni le «scuole» di pensiero in senso stretto), ma in cui permane una «*tensione (Spannung)* tra le idee e gli orientamenti dei suoi membri»¹³⁸, in diversa misura tra loro vicini o distanti, pur in presenza di un comune interesse di fondo, che conduce di volta in volta verso un «equilibrio tensionale»¹³⁹ (*Spannungsgleichgewicht*).

Il termine più comprensivo per definire una costellazione è forse quello di «*Denkraum*». Scrive

¹³⁶ M. Mulsow, *Zum Methodenprofil der Konstellationsforschung*, op. cit., p. 74.

¹³⁷ D. Heinrich, *Konstellationen*, op. cit., p. 32.

¹³⁸ D. Heinrich, *Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie. Motiv - Ergebnis - Probleme - Perspektiven - Begriffsbildung*, in M. Mulsow - M. Stamm (a cura di), *Konstellationsforschung*, op. cit., p. 28.

¹³⁹ M. Mulsow, *Zum Methodenprofil der Konstellationsforschung*, op. cit., p. 83.

Heinrich: «Le costellazioni [...] non sono costituite come le forme di vita nel senso di Wittgenstein, come le condizioni-quadro della razionalità nelle culture o come tappe della ‘storia dell’essere’ secondo il modello di Heidegger. In relazione ad esse si può parlare di uno ‘spazio di pensiero’ (*Denkraum*)»¹⁴⁰.

Stamm (riprendendo la succitata distinzione di Heinrich fra due tipi di costellazioni) ha ricondotto questa nozione a due significati. Da un lato, in senso statico, il *Denkraum* sarebbe «un astratto campo di forze di risorse concettuali e argomentative, un campo gravitazionale di forme concettuali.»¹⁴¹ Questo primo aspetto è il risultato di una *analisi* dei documenti che lo concernono. Il *Denkraum*, come campo di forze, registra la tensione esistente e tendente all’equilibrio tra prospettive teoriche diverse. È però possibile dare ragione del dinamismo presente all’interno del campo se si pone la domanda di «quali problematizzazioni e motivazioni stimolino la formazione dei concetti, mediante i quali viene indotto uno spazio di pensiero.»¹⁴² Il *Konstellationsforscher* deve considerare le reazioni a situazioni e processi attuali sullo sfondo del *Denkraum*, che permettono di interpretare le idee, le teorie che vi sono prodotte come tentativi di soluzione a problemi contemporanei. Una costellazione non ha dunque solo uno svolgimento diacronico, interno, ma anche sincronico, relativo a quanto succede al suo esterno.

Il dinamismo delle costellazioni è dato, per Heinrich, dalla messa in campo di una *forza sintetica* (*synthetische Kraft*), «provocata e assecondata dalla di-co-stellazione, poiché essa rende al contempo questo compito di sintesi urgente e inverosimile»¹⁴³ nella sua autentica attuazione.

Ciò che mantiene viva una costellazione è dunque, potremmo dire, il persistere di una tensione irrisolvibile, produttiva di concetti e sommovimenti interni, ma anche di un continuo rapporto con ciò che accade al di fuori di essa. Ciò che invece giustifica la consistenza e la delimitazione di un *Denkraum* rispetto ad altri contesti, sia temporali che spaziali, è la presenza di un nucleo (*Kern*) teorico e argomentativo di fondo che permane tale pur nella mutevolezza degli orientamenti che in esso insistono.

Una *Konstellation* può dunque essere così definita:

Una categoria dinamica e processuale per la spiegazione dello sviluppo non analitico degli spazi di pensiero. In conseguenza della concezione dinamizzata delle costellazioni questo tipo di ricerca non ha un carattere

¹⁴⁰ D. Heinrich, *Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie*, op. cit., p. 29.

¹⁴¹ M. R. Stamm, *Konstellationsforschung - Ein Methodenprofil*, op. cit., p. 36.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ D. Heinrich, *Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie*, op. cit., p. 29.

prognostico ma *diagnostico* e, in una prospettiva storica, una funzione retrospettivamente ricostruttiva.¹⁴⁴

0.3.4 Tragende Grundideen: Hinske

N. Hinske ha esposto in un importante contributo¹⁴⁵ una possibile tipologia delle «idee portanti» dell'*Aufklärung*. Il primo motivo di interesse per questo tentativo è dato dalla volontà di focalizzarsi, sulla scorta di studi come quelli, succitati, di Tonelli¹⁴⁶, sulla specificità dell'Illuminismo tedesco. Il suo orizzonte temporale non è dunque il XVIII secolo nel suo complesso, ma un campo d'indagine limitato alla Germania, pur comunque ampio, in quanto, affondando le sue premesse nel XVII secolo, si estende da Wolff a Kant.

Inoltre, benché l'adozione del termine «idee» induca a pensare il contrario, l'uso della nozione è vicino a quella di «concetto» (spesso adoperato come suo sinonimo), in quanto prende le mosse dalla convinzione che «anche laddove lo stesso concetto o la stessa formulazione, considerati esteriormente, rimangono gli stessi, il contenuto e la direzione dell'idea che ne è alla base sono soggetti non di rado ad un mutamento profondo.»¹⁴⁷ Quella proposta è dunque più una storia concettuale che una storia delle idee, anche se è strettamente legata alla storia del pensiero e della filosofia in particolare, lasciando ai margini i mutamenti storico-sociali.

La griglia predisposta da Hinske ha perciò il compito di registrare la modificazione dei concetti secondo uno schema uniforme. Viene innanzitutto introdotta una scansione del ciclo di vita delle idee portanti: nate come idee *genuinamente filosofiche*, esse non sono tuttavia destinate alla stabilità; carattere tipicamente moderno è infatti il loro *divenire* nel tempo; quest'ultimo, infine, può condurre anche alla loro decadenza a meri *slogan*, che perdono lo spessore filosofico iniziale.

Venendo alla tipologia vera e propria, lo studioso distingue quattro generi di idee: «programmatiche», ovvero gli obiettivi generali dell'*Aufklärung*; «di battaglia», cioè le sue prese di

¹⁴⁴ M. R. Stamm, *Konstellationsforschung - Ein Methodenprofil*, op. cit., p. 42. Per un esame critico della *Konstellationsforschung*, cfr. M. Frank, *Stichworte zur Konstellationsforschung (aus Schleiermacherscher Interpretation)*, in M. Mulsow - M. Stamm (a cura di), *Konstellationsforschung*, op. cit., pp. 139-148; F. Rush, *Mikroanalyse, Genealogie, Konstellationsforschung*, in M. Mulsow - M. Stamm (a cura di), *Konstellationsforschung*, op. cit., pp. 149-172; G. Zöllner, *Aimez-vous Brahms? Fragen und Vorschläge an die Konstellationsforschung*, in M. Mulsow - M. Stamm (a cura di), *Konstellationsforschung*, op. cit., pp. 181-187.

¹⁴⁵ N. Hinske, *Le idee portanti dell'illuminismo tedesco. Tentativo di una tipologia*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia 3», serie 15, nr. 3, 1985, pp. 997-1034 (tr. ted. *Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie*, in R. Ciafardone - N. Hinske - R. Specht (a cura di), *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, Stoccarda 1990, pp. 407-458).

¹⁴⁶ Cfr. *supra*, nota 20.

¹⁴⁷ N. Hinske, *Le idee portanti dell'illuminismo tedesco*, op. cit., p. 1001.

posizione rispetto alla realtà attuale; «idee base», che esprimono il fondamento comune a questo movimento di pensiero; un quarto gruppo, in un certo senso accessorio, è quello delle «idee derivate», che risultano da quelle precedentemente elencate.

In sintesi, per Hinske le idee programmatiche sarebbero l'idea stessa di «Illuminismo», il carattere eclettico della filosofia settecentesca, la rivendicazione di un pensiero autonomo, l'idea di «maggiore età della ragione», l'idea di «perfettibilità»; le idee di battaglia segnalano la lotta degli *Aufklärer* contro le rappresentazioni oscure, il pregiudizio, la superstizione e il fanatismo; le idee base sarebbero quella di «*Bestimmung des Menschen*» e il carattere universale della ragione umana. Da questo *corpus* di idee fondamentali deriverebbero quelle di «opinione pubblica», «libertà di stampa», «imparzialità» e «liberalità».

Il tentativo di tipologia di Hinske è volutamente indirizzato a cogliere non già le idee che *per noi* risultano dominanti nell'*Aufklärung*, magari per gli effetti che hanno contribuito a produrre nell'età successiva, ma quelle che gli illuministi tedeschi stessi hanno ritenuto centrali. Come abbiamo già visto in Koselleck, anche Hinske pare ricercare il fondamento che potrebbe dare continuità al mutamento storico delle idee in un presupposto antropologico. Ad esso sono esplicitamente rinviate le idee base:

Gli scopi e le posizioni di fronte all'illuminismo [...] crescono [...] da qualcosa come una comune «antropologia», da un'autocomprensione dell'uomo, condivisa da tutti dapprima piuttosto implicitamente e che poi diviene continuo oggetto di riflessione nell'illuminismo tedesco ed infine viene concettualizzata in alcune, poche idee caratteristiche. Queste costituiscono il fondamento e lo scenario per tutte le idee, esaminate finora¹⁴⁸

La tesi che si può trarre dall'assetto hinskiano delle *tragende Grundideen* è che l'antropologia sarebbe il sottofondo stesso dell'intera indagine dell'*Aufklärung*. Essa, però, ci pare acquisire per ciò stesso una natura ambigua: da un lato, in quanto presupposto, l'antropologia fungerebbe da principio basilare, condiviso, e sembrerebbe perciò una convinzione implicita e immodificata, quasi il teatro delle peregrinazioni dei concetti. Dall'altro, nel momento in cui viene esplicitata e «concettualizzata», questa comprensione dell'uomo diviene essa stessa parte del corso delle idee, mediante nozioni di grande importanza come quella, davvero caratteristica dell'Illuminismo tedesco, di «*Bestimmung des Menschen*».

L'antropologia è dunque il tono stesso dell'*Aufklärung* o un'interrogazione specifica dotata di strumenti concettuali propri? L'uno e l'altra, sembrerebbe di capire. E in effetti essa trapassa il campo specifico della sua espressione. In particolare, Hinske connota antropologicamente l'idea programmatica di «perfettibilità», individuando nelle antropologie della *Spätaufklärung* uno

¹⁴⁸ Ivi, pp. 1029-1030.

spostamento di significato da «mera descrizione della condizione dell'uomo [...] una prospettiva e un programma»¹⁴⁹. Per Hinske dunque, quantomeno rispetto al concetto di «*Perfektibilität*», il tardo Illuminismo tedesco sarebbe segnato da un'inflessione dell'interrogazione antropologica verso la processualità dell'agire dell'uomo su se stesso (oltre che dal passaggio dall'interesse per il singolo a quello per il genere umano).

Pur assegnando dunque all'antropologia il ruolo di presupposto teorico, la tipologia di Hinske la storicizza a sua volta, inserendola, mediante alcuni concetti-chiave, nel corso del mutamento delle idee.

0.3.5 Conclusioni metodologiche

Il punto di partenza teorico del nostro lavoro è che la nozione di «*Übung*» costituisca un concetto guida per la comprensione dell'antropologia tedesca della *Spätaufklärung*, da un lato, e che il modo con cui tale nozione è concepita in questo *Denkraum* dia alla costituzione dell'uomo al suo interno un carattere prettamente moderno, dall'altro.

Ciò motiva, a nostro avviso, non solo l'opportunità di studiare il concetto di «*Übung*» in questo contesto, e non altrove, ma anche che il nostro sia per l'appunto uno studio su di un concetto all'interno di uno specifico campo di sapere (e non, p. es., la teoria di un singolo autore circa l'esercizio).

Da questo primo, per noi essenziale *Vorgriff* è derivata l'esigenza di un metodo che giustifichi l'approccio concettuale di cui ci vogliamo dotare. L'esame delle metodologie a cui abbiamo fatto riferimento ci conduce fondamentalmente a due risultati: da un lato, ad un concetto *storicizzato* di «concetto»; dall'altro, alla collocazione di questo concetto in un campo teorico avente regole di emersione, delimitazione, trasformazione precise.

Un essenziale punto di contatto, a monte delle differenze tra i metodi considerati, è dato dal tentativo di storicizzare i concetti, leggendoli come usi linguistici al contempo connotati da un preciso contesto e che contribuiscono a loro volta a definirne il profilo. In tal senso condividiamo l'assunto che i concetti siano indicatori e fattori del mutamento storico, e che uno studio dei concetti possa essere un fruttuoso livello su cui porre l'indagine di un problema molto ampio (la costituzione dell'uomo nella modernità) per mezzo di una questione specifica (il significato antropologico dell'esercizio in un momento-chiave, l'antropologia della *Spätaufklärung*).

I concetti, almeno in alcuni tra i punti di vista esaminati (Koselleck, Foucault), sono esaminati nella loro portata pratica, come parte dell'accadere di trasformazioni storico-sociali. Ciò è

¹⁴⁹ Ivi, p. 1019.

sicuramente valido anche per la nozione di «*Übung*» e, del resto, le stesse fonti di una comprensione dell'esercizio nel XVIII secolo cui abbiamo fatto riferimento vanno appunto in questa direzione.

Tuttavia, riteniamo che il modo con cui i concetti divengono *condizioni di possibilità* dell'esperienza storica e sociale sia più complesso non solo, ovviamente, di un rapporto tra causa ed effetto, ma anche, semanticamente, tra segno e significato. È in ogni caso un'operazione preliminare rispetto a tale problema quella di indagare le condizioni di possibilità dei concetti stessi, ovvero della loro apparizione e dei loro slittamenti di senso in un contesto dato. Riteniamo dunque, in questo nostro studio, di limitarci all'emergenza *teorica* del concetto di «esercizio» nell'antropologia della *Spätaufklärung*.

La questione, in alcuni casi emersa (Koselleck, Foucault, Hinske), se si possa parlare di «presupposti antropologici» o se, invece, l'antropologia costituisca un sapere che si costituisce (e costituisce il suo oggetto, l'uomo), solo a partire da un determinato contesto storico e teorico, ci conduce, evidentemente, a prendere in considerazione la seconda pista.

In effetti, proprio la nozione di esercizio nell'antropologia tedesca del tardo Illuminismo ci permette di pensare che, quali che siano le disposizioni naturali, i «presupposti» di partenza, il portato antropologico dell'esercizio sia piuttosto quello di installare un processo di trasformazione e regolazione dell'uomo e delle sue condotte tale per cui, di fatto, è nella messa in atto che le *Vorgegebenheiten* hanno effettiva costituzione. Se sviluppassimo liberamente la tipologia di Hinske, potremmo dire che la nozione di «esercizio», da concetto base, diviene concetto programmatico dell'antropologia della *Spätaufklärung*. Ma su questo avremo ovviamente modo di misurarci nel vero e proprio lavoro di ricerca.

In ogni caso, il confronto con le quattro metodologie trattate ci conduce a ritenere che lavorare su un concetto e le sue variazioni di senso implichi l'adozione di una teoria di *campo*. Parliamo dunque senz'altro, per l'antropologia della *Spätaufklärung*, di un campo concettuale.

È degno di nota che proprio ad un eminente pensatore del tardo illuminismo tedesco, Kant, si debba, come ha ricordato in un recente articolo sulla *Begriffsgeschichte* M. Marassi¹⁵⁰, un primo importante concetto di «campo». Infatti, nell'*Introduzione* alla terza *Critica*, Kant precisa che «i concetti, in quanto vengono riferiti ad oggetti, senza considerare se una conoscenza degli stessi sia possibile o no, hanno il loro campo (*Feld*), che è determinato soltanto sulla base del rapporto che il loro oggetto ha con la nostra facoltà conoscitiva in generale.»¹⁵¹

¹⁵⁰ Cfr. M. Marassi, *Feld-Begriff und Problemgeschichte*, in R. Pozzo - M. Sgarbi (a cura di), *Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte*, op. cit., pp. 163-178.

¹⁵¹ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V, p. 174.

Il campo cui pensa Kant è dunque inteso in relazione agli oggetti che i concetti costituiscono. Il passo della *Critica della capacità di giudizio* prosegue infatti tracciando progressivamente i limiti di applicazione delle facoltà della conoscenza suddividendoli in territori, domini, domicili: Kant si comporta dunque, secondo la suggestiva immagine proposta da R. Bodei¹⁵², come l'agrimensore K. de *Il Castello*. La nozione di «campo concettuale» che vogliamo adottare, invece, va piuttosto nella direzione di una relazione, un *gioco*, che si produce tra i concetti che *fanno campo* e vanno dunque esaminati nel contesto della loro formazione e dispersione. E tuttavia l'impostazione kantiana diviene qui operativa nel rintracciare nel rapporto tra concetti, esperienza e relativi limiti la valenza di un campo concettuale.

Tornando ai metodi esaminati, la nozione di «costellazione», nata per indicare un contesto di pensiero molto *fitto*, risulta per noi in quanto tale troppo densa, in quanto implicherebbe un lavoro comune tra pensatori che non è necessariamente in essere nel campo concettuale che abbiamo in mente, pur certamente segnato da riprese e scambi reciproci. Senz'altro, però, la sua caratterizzazione come *Denkraum* è utile a concepire i concetti come fenomeni aventi un preciso spazio di apparizione.

Gli approcci di Koselleck e Foucault vanno entrambi nella direzione di pensare la collocazione dei concetti in un campo non come una fissazione statica ma come una variazione continua. Due nozioni appaiono particolarmente fruttuose. Da un lato, quella di «tensione» (*Spannung*), esistente tra concetto e realtà, ma anche tra concetti. Se pensiamo, come anche si fa nell'ipotesi delle *costellazioni*, il campo concettuale come un *campo di forze*, si può vedere la tensione come un rapporto tra forze che insistono nel campo, lo alimentano e ne conservano il dinamismo, senza che vi sia risoluzione verso l'una o l'altra forza. Il campo concettuale potrebbe dunque essere definito come uno spazio di pensiero in cui vengono ad emersione dei concetti a partire da una tensione comune all'intero campo.

Dall'altro lato, la nozione da riprendere, questa volta da Foucault, è quella di «dispersione»: essa può indicare il mutamento della valenza dei concetti all'interno del campo senza suggerire che esista un nucleo metastorico, ma unicamente osservandone le peripezie. La stessa nozione di «sistema di dispersione» che ne deriva rappresenta il tentativo di stabilire il campo di utilizzazione dei concetti come campo della loro stabilizzazione, all'interno di una certa connessione storica.

Un criterio comune ai tentativi considerati è però anche quello di pensare non solo lo stato *interno* del campo concettuale (ciò che lo mette in moto, ciò che lo conserva, i fenomeni trasformativi che vi si attuano), ma anche i margini della sua delimitazione, i criteri che portano alla sua insorgenza e che lo rendono (anche cronologicamente) discontinuo rispetto a ciò che sta *fuori*.

¹⁵² Cfr. R. Bodei, *L'ignoto e i limiti. Kant, Novalis, Hölderlin*, in Id., *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987, pp. 61-105.

Heinrich si è servito, quanto all'apparizione delle costellazioni, del termine «condizioni di emergenza» (*Entstehungsbedingungen*). Questo termine (che dopo i cenni al metodo foucaultiano può apparire un felice connubio di Kant e Nietzsche) ci pare particolarmente indovinato, in quanto pone il problema di individuare il campo concettuale di interesse reperendone i limiti in relazione al carattere dei fenomeni (i concetti) che vi accadono.

Le condizioni di emergenza del campo devono però anche essere correlate ad un'altra forma di delimitazione: il *Denkraum* di riferimento dev'essere circoscritto temporalmente. La nozione di «età-soglia» adottata da Koselleck, se applicata, con le dovute precisazioni, all'antropologia, significa per noi riconoscere nella *Spätaufklärung* un'epoca cruciale per l'emersione di un concetto di «esercizio» che conduce alla modernità.

La nozione di «campo concettuale» che facciamo nostra è dunque quella di uno spazio teorico di emersione e dispersione dei concetti, i quali non rappresentano idee metastoriche ma nozioni che storicamente variano, all'interno di un determinato contesto. Per studiare un concetto occorre dunque prima tracciarne il campo di apparizione, ovvero individuarne l'orizzonte temporale e le condizioni di emergenza. Ciò non deve produrre la descrizione inerte di un quadro teorico statico, ma quella di una tensione permanente tra le condizioni stesse.

Volendolo pensare come un campo di forze, potremmo guardare al campo concettuale come ad un *Denkraum* costituito dalla tensione tra assi interpretativi distinti, ma compresenti e non alternativi (come in un parallelogramma di forze), in cui i concetti emergono collocandosi ad una maggiore o minore prossimità rispetto alle linee di pensiero che tengono il campo in tensione.

§0.4 Campo della ricerca

Dalle conclusioni metodologiche poc'anzi formulate deriva la necessità di svolgere, in sede d'introduzione, un ultimo compito: la definizione del campo concettuale della nostra ricerca. Ciò significa eseguire due operazioni. La prima: delimitare il campo da un punto di vista cronologico; la seconda: individuare le sue condizioni di emergenza.

0.4.1 Orizzonte temporale

Stabilire l'orizzonte temporale di riferimento, nel nostro studio, comporta definire più precisamente che cosa intendiamo con «antropologia della *Spätaufklärung*», indicando così in quale contesto appaiono le nozioni di «*Übung*» che vaglieremo.

È opinione condivisa che la seconda metà del Settecento sia il momento di maggiore intensità

dell'interrogazione antropologica in Germania¹⁵³. M. Wundt ha parlato di una «terza età dell'uomo», tracciandone i confini tra il 1750 e il 1780 (e in particolare nel ventennio 1760-80)¹⁵⁴, Merker, sullo stesso arco di tempo, di una terza generazione illuministica, che utilizza in senso umanistico i criteri filosofici dell'*Aufklärung*¹⁵⁵. Come abbiamo visto, poi, la *Schwelienzeit* di Koselleck, col suo acme attorno al 1770, pur non riferendosi all'antropologia, è in sintonia con queste letture nel registrare, nello spazio teorico tedesco, una particolare vivacità nel mutamento concettuale.

Non è dunque una scelta inconsueta collocare l'emergere di un discorso antropologico in Germania nel suo tardo Illuminismo. Riteniamo tuttavia di dover precisare questa delimitazione in relazione ad un orizzonte che, per noi, è innanzitutto *concettuale*. Da questo punto di vista, questo campo è costituito in primo luogo dalle nozioni stesse di «antropologia» che vi vengono formulate. In tal senso, la *Spätaufklärung*, tra gli anni '60 e '90 del Settecento, ci appare il luogo della tensione tra un ampio spettro di posizionamenti sul ruolo dell'antropologia, i cui estremi sono, da un lato, quello di Herder, espresso nel 1765 nel frammento *Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann*¹⁵⁶; dall'altro, quello di Kant, dichiarato con la pubblicazione della sua *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, nel 1798. La ragione di questo delineamento del campo antropologico sta sia nel diverso rapporto che le concezioni dell'antropologia intrattengono con la filosofia nel suo complesso, sia nell'ampiezza che esse accordano al campo d'investigazione della prima.

Il frammento herderiano del 1765 si annuncia come un programma per una filosofia utile al popolo. Di questo saggio, che affronteremo nella parte finale della nostra ricerca (cfr. *infra*, §5.2), tratteniamo in questa sede solo alcuni spunti che riguardano la nozione di antropologia.

Per Herder, «se la filosofia deve diventare utile agli uomini, deve mettere al centro l'uomo.»¹⁵⁷ Per superare una condizione di crisi della filosofia, che per Herder è rappresentata dal perdersi della *Schulmetaphysik* in vuote astrattezze, dev'essere operata una *Einziehung der Philosophie auf*

¹⁵³ Cfr. W. Krauss, *Die deutsche Anthropologie am Ende des 18. Jahrhunderts*, in Id., *Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts: die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung*, Ullstein, Francoforte sul Meno 1987, pp. 103-118.

¹⁵⁴ M. Wundt, *Das dritte Menschenalter 1750-1780*, in Id., *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung* (1945), Hildesheim, Olms 1992, p. 265.

¹⁵⁵ Cfr. N. Merker, *L'illuminismo tedesco*, op. cit.

¹⁵⁶ J. G. Herder, *Problem: wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann*, 1765, SW 32, pp. 31-61. Iniziato come risposta all'omonimo concorso bandito nel 1763 dalla Società patriottica bernese, non fu inviato ma nuovamente rielaborato nei primi anni del soggiorno a Riga, tra il 1764 e il 1765.

¹⁵⁷ Ivi, p. 52.

Anthropologie: l'autore usa un'espressione piuttosto forte, che indica «l'assorbimento» o «la confisca della filosofia da parte dell'antropologia»¹⁵⁸. Ciò che viene proposto da Herder è dunque non tanto l'orientamento verso una disciplina essenziale ma settoriale, bensì una complessiva trasformazione della filosofia, che deve prendere le mosse dall'antropologia, o, ancor più, diventare essa stessa antropologia. Anticipando l'adozione da parte di Kant dell'immagine di radicale mutamento di prospettiva rappresentato dal sistema copernicano, già negli anni '60 Herder può così concludere il suo saggio:

Ogni filosofia (*Philosophie*), che debba essere del popolo, deve mettere al centro il popolo, e se si muta il punto di vista della filosofia (*Weltweisheit*) nel modo in cui il sistema copernicano lo è stato a partire da quello tolemaico, quali nuovi, fruttuosi sviluppi si dovranno qui mostrare, quando la nostra intera filosofia sarà divenuta antropologia.¹⁵⁹

Se qui (come del resto in Kant) non compare l'espressione «kopernikanische Wende», la strategia herderiana va però in quella direzione: un rovesciamento di piano, in cui, ponendo il centro del sapere nella scienza dell'uomo, ne venga modificato l'indirizzo, che è quello di servire la stessa *Bildung* degli individui così come dei popoli.

Le ricerche di J. Zammito e di M. Forster sono state fondamentali per riconoscere a Herder un ruolo decisivo nella nascita dell'antropologia. Per Zammito essa si costituisce (come abbiamo visto *supra*¹⁶⁰), a partire da uno *psychological turn* e da un superamento degli steccati disciplinari tra filosofia, medicina e letteratura: «Nei tardi anni '60 del Settecento, allorché gli impulsi della psicologia medica si combinarono con le considerazioni della teleologia metafisica associata alla *Bestimmung des Menschen*, il discorso dell'antropologia tedesca raggiunse il punto di svolta.»¹⁶¹

Come si evince dal frammento *Wie die Philosophie*, questa intima connessione del sapere in una unitaria scienza dell'uomo è presente nella prospettiva di Herder¹⁶². Per questo, Zammito lo definisce *l'antropologo completo*: «Herder ha cercato di integrare nella sua pratica tutti gli impulsi della recente 'scienza dell'uomo' dell'antropologia, nella seconda metà del XVIII secolo in Germania. [...] Egli è stato, in questo senso, il 'completo' antropologo dell'epoca.»¹⁶³

¹⁵⁸ Ivi, p. 59.

¹⁵⁹ Ivi, p. 61.

¹⁶⁰ Cfr. §0.2.1.

¹⁶¹ J. Zammito, *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, op. cit., p. 246.

¹⁶² Cfr. anche W. Pross, *Herder und die Anthropologie der Aufklärung*, in J. G. Herder, *Werke*, vol. II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987, pp. 1128-1216.

¹⁶³ J. Zammito, *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, op. cit., p. 344.

Per M. Forster, è lo stesso metodo proposto da Herder (fondato, tra gli altri, sulla consapevolezza della variabilità delle concezioni umane attraverso la storia e le culture, su un approccio ermeneutico, storicistico ed empiristico, sul ruolo fondamentale del linguaggio, sul già citato «olismo interpretativo») a fondare una nuova comprensione dell'uomo – per l'autore fondamentale alla nascita dell'etnografia propriamente detta¹⁶⁴.

Herder redige lo schematico frammento che abbiamo citato alla conclusione del suo biennio di studi presso Königsberg, dove, com'è noto, era stato allievo di Kant. Il suo concetto di antropologia deve molto agli interessi storico-naturali, estetici e antropologici del Kant precritico, e dunque a ragione Herder è stato definito da R. Haym «un kantiano del 1765»¹⁶⁵.

Kant inizierà a tenere un corso di antropologia nel 1772, ovvero in contemporanea con quel lungo, operoso silenzio, segnato dalla sostanziale assenza di pubblicazioni (dopo la dissertazione per il conseguimento della cattedra di professore ordinario all'Università di Königsberg, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*¹⁶⁶, del 1770), che vede la preparazione del periodo critico (con la prima edizione della *Critica della ragion pura*, come è noto, del 1781). Il contenuto di quei corsi troverà una sistemazione tardiva nella *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* del 1798. Nella *Vorrede* di quest'opera Kant fa risultare lo statuto della sua antropologia da una distinzione di fondo:

Una dottrina della conoscenza dell'uomo, trattata sistematicamente (l'antropologia), può essere svolta da un punto di vista o fisiologico o pragmatico. La conoscenza fisiologica dell'uomo si occupa di ricercare ciò che la natura fa dell'uomo, quella pragmatica, invece, ciò che egli, come libero agente, fa, o può e deve fare, di se stesso.¹⁶⁷

Kant opera in questo passo una descrizione del campo concettuale dell'antropologia. Il suo oggetto, l'uomo, è attraversabile dal sapere in due direzioni. La prima, quella dell'*antropologia fisiologica*, cerca di risalire, secondo Kant, alle cause naturali, non evidenti, dei fenomeni fisici e psicologici, ricercandone le tracce nel cervello, nei nervi, ecc. Kant ritiene che, poiché tali cause non possono essere oggetto di esperienza, «ogni lambiccamento teorico su queste questioni sia una pura perdita.»¹⁶⁸ Puramente teorica non è tuttavia la distinzione che Kant sta facendo. Parlando di

¹⁶⁴ Cfr. M. Forster, *Herder and the Birth of Modern Anthropology*, in Id., *After Herder*, op. cit., pp. 199-243.

¹⁶⁵ R. Haym, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken*, vol. I, Gaertner, Berlino 1877-1880, p. 41.

¹⁶⁶ Cfr. I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, AA II, pp. 385-420.

¹⁶⁷ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, op. cit., p. 119.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

una antropologia fisiologica, egli sta riferendosi, implicitamente, al più importante esponente di questa posizione, E. Platner, la cui *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*¹⁶⁹ è il punto di riferimento delle ricerche sulla connessione dinamica tra anima e corpo (Herder, Schiller, Fichte, tra gli altri, sono attenti lettori di Platner). Ciò che Kant, ormai tardivamente, sta attaccando, è nientemeno che l'impostazione maggioritaria del discorso antropologico della *Spätaufklärung*, cui lo stesso concetto di antropologia di Herder a suo modo si ascrive.

Non siamo dunque davanti ad una mera precisazione terminologica, ma ad un posizionamento strategico. Esso non può essere motivato che a partire dall'impresa kantiana di rifondazione del sapere, che si svolge, con la pubblicazione delle tre *Critiche*, in un arco di tempo compreso proprio tra l'inizio delle lezioni sull'antropologia e la pubblicazione dell'opera del 1798.

L'antropologia, per Kant, non può che essere pragmatica. Operata la distinzione tra le due forme, egli decisamente dichiara di volersi occupare di quest'ultima. Il termine pragmatico era stato utilizzato in quegli stessi anni per caratterizzare la storiografia elaborata presso l'influente Università di Gottinga. J. G. Gatterer, già nel 1767, aveva affermato che «il grado massimo del pragmatico nella storia è la rappresentazione della connessione universale delle cose del mondo.»¹⁷⁰ Al posto di una *Geschichtsschreibung* intesa come affastellarsi di narrazioni singolari, la storia doveva acquisire un impianto filosofico (cioè sistematico), ovvero comprendere il legame o il *piano* al fondo degli eventi particolari. Per far questo occorre una ricerca storica che tenesse conto delle varie dimensioni della realtà storica, e che dunque, *pragmaticamente*, si servisse degli strumenti della linguistica, della geografia, ecc.

In un importante articolo¹⁷¹ N. Hinske ha ricostruito l'emergere dell'antropologia kantiana a partire dallo studio, nella fase precritica, della psicologia empirica. Progressivamente Kant caratterizzerà poi l'antropologia come scienza dell'esperienza, fondata sull'osservazione, e tuttavia conoscenza non già dei tratti particolari, locali, ma *Generalkenntniss* dell'uomo. Essa segue poi un metodo analitico, che si dirige in particolare alle rappresentazioni oscure, con lo scopo di chiarificarle, e ha un carattere pragmatico in quanto si presenta come una conoscenza utile alla vita. Nonostante la sua aspirazione ad essere *Weltkenntniss*, l'antropologia resta, rispetto alla filosofia nel

¹⁶⁹ E. Platner, *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, Dyck, Lipsia 1772. A questa prima edizione ne seguirà una seconda (1790) che cercherà di rendere conto della critica kantiana.

¹⁷⁰ C. W. Gatterer, *Vom historischen Plan, und der darauf sich gründenden Zusammenfügung der Erzählungen*, «Allgemeine historische Bibliothek», 1767, p. 85; citato in L. Marino, *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Einaudi, Torino 1975, p. 292.

¹⁷¹ N. Hinske, *Kants Idee der Anthropologie*, in H. Rombach (a cura di), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie*, Alber, Friburgo-Monaco 1966, pp. 410-427.

suo complesso, una «disciplina di rango subordinato».¹⁷² In particolare, essa rappresenta l'applicazione pratica della metafisica dei costumi¹⁷³.

Se risaliamo all'impostazione herderiana del 1765, vediamo come, in realtà, la sua comprensività la colloca a monte dello spartiacque proposto da Kant. Prima ancora che la specifica ricerca di stampo fisiologico, Kant ha dunque di mira proprio il carattere olistico dell'antropologia, e il suo ruolo assorbente rispetto alla filosofia, che il suo antico allievo annunciava più di trent'anni prima.

Oltre ad essere un posizionamento strategico, quindi, la descrizione del campo concettuale dell'antropologia che Kant mette in atto di fatto separa due tendenze che sono in realtà tra loro collegate. Kant dunque, possiamo anticipare, opera una scissione del campo antropologico, laddove, nell'antropologia della *Spätaufklärung* il lato «fisiologico» è in generale preliminare, non alternativo a quello «pragmatico». Proprio di fronte a questa *antropologia della scissione* si leveranno importanti esponenti del dibattito tardo settecentesco, come Schiller e Fichte¹⁷⁴.

Anche da questi brevi accenni risulta come i due concetti di «antropologia» che abbiamo ripreso occupino due punti estremi del campo di apparizione dell'antropologia stessa, sia da un punto di vista cronologico (dagli anni '60 alla fine degli anni '90 del Settecento) sia da quello tematico, come due programmi del tutto divergenti quanto al suo statuto. In tal senso essi danno voce alla tensione di fondo del campo concettuale dell'antropologia, che concerne la sua estensione e il suo rapporto con altri saperi, *in primis* con la filosofia.

Se per Herder l'antropologia è, più che una singola disciplina, il punto di vista che deve improntare l'intero sapere, per Kant essa, debitamente fondata, e, quindi, limitata nelle sue legittime pretese epistemologiche, è una scienza empirica, dipendente dall'operazione di rifondazione teorica del criticismo.

Filosofia integralmente antropologica, antropologia semplicemente pragmatica: tra questi due estremi si formulano, ci pare, le diverse nozioni di «antropologia» che insistono sul campo di nostro interesse e che si riflettono, a loro volta, sulle valenze dei singoli concetti che vi emergono, ivi compreso quello di «*Übung*». Tra di esse, abbiamo scelto di considerare l'interrogazione antropologica di alcuni autori che ci paiono particolarmente rappresentativi dell'arco temporale in esame e della varietà delle posizioni in esso emerse, ma anche tra loro collegati, come avremo modo di vedere, da scambi d'idee e confronti, sia indiretti che personali: oltre a Herder e Kant, ci occuperemo di M. Mendelssohn, F. Schiller e W. von Humboldt.

¹⁷² Ivi, p. 418.

¹⁷³ Nell'omonima opera Kant parla per l'appunto di «antropologia morale» con questa valenza. Cfr. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, AA VI, p. 217. Cfr. *infra*, §3.2.4.

¹⁷⁴ Cfr. L. Fonnesu, *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 25-33.

0.4.2 Condizioni di emergenza

Abbiamo delimitato cronologicamente il campo concettuale dell'antropologia della *Spätaufklärung* agli anni '60-'90 del Settecento, attraversati da diverse formulazioni dello statuto dell'antropologia stessa, i cui estremi posso essere ricondotti alle impostazioni di Herder (1765) e di Kant (1798).

Il *Denkraum* così circoscritto è tuttavia un campo dinamico di forze. La nostra ipotesi è che esso sia dominato dalla *tensione* fra due tendenze, tra loro diverse ma non alternative, che ne rappresentano le condizioni di emergenza. Definiamo queste *Entstehungsbedingungen*, da un lato una «Vernatürlichung» o *naturalizzazione debole*, dall'altro una *Verzeitlichung* o *temporalizzazione* dei concetti che insistono nel campo dell'antropologia.

0.4.2.1 «Vernatürlichung»

Per qualificare il tipo di naturalizzazione in essere nell'antropologia della *Spätaufklärung* ci serviamo di un termine coniato da Nietzsche, su cui ha posto l'attenzione A. C. Bertino¹⁷⁵.

L'espressione «Vernatürlichung des Menschen» compare soltanto nel *Nachlass* nietzscheano. La versione italiana della *Kritische Studienausgabe* lo traduce con «naturalizzazione dell'uomo». È arduo in effetti reperire un vocabolo che permetta di svincolarsi da *Naturalisierung*. Lo stesso scarto è d'altronde presente in originale: Nietzsche ha coniato un sostantivo per indicare una forma di naturalismo debole, lontano da ogni radicale riduzione dell'uomo alla natura.

La *Vernatürlichung* è un'operazione semiotico-ermeneutica: nel §230 di *Al di là del bene e del male* Nietzsche affermava che l'*homo natura* è il «testo fondamentale» che va liberato dalle riscritture del pensiero¹⁷⁶; l'uomo va ritradotto nella natura, assecondando l'impulso dello spirito verso la superficie delle cose, contro la smania di falsa profondità della filosofia. Ciò non comporta tuttavia il ritorno ad un fondamento indiscusso, o ad un determinismo naturalistico dell'uomo. Nel frammento postumo 211 dell'autunno 1881 la *Vernatürlichung des Menschen* viene correlata ad una

¹⁷⁵ Cfr. A. C. Bertino, «Vernatürlichung». *Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder*, 'Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung', Bd. 58, de Gruyter, New York-Berlino 2011.

¹⁷⁶ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5); tr. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, in F. Nietzsche, *Opere.*, vol. 6, 2. Adelphi, Milano 1972, p. 141.

*Entmenschung der Natur*¹⁷⁷. Per Nietzsche ogni teoria della natura, presupponendo che essa sia governata da leggi, è una forma di antropomorfizzazione. Né meccanismo né organismo, la natura è *caos*, cioè assenza di legalità, sia essa intesa come fine o come valore morale.

Secondo Bertino la *Vernatürlischung des Menschen* trova un inaggirabile antecedente in Herder. L'affinità con Nietzsche sarebbe data proprio dal carattere non riduttivo della *Vernatürlischung*, che comporta una «comune origine e unità di antropologia, filosofia della storia e filosofia del linguaggio»¹⁷⁸, svincolate da dualismi (come sensibilità-intelletto, natura-cultura, natura-storia, ecc.) e ipoteche metafisiche.

La nostra ipotesi è che questa tendenza alla *naturalizzazione debole* non sia propria soltanto a Herder, ma ai concetti del campo antropologico della *Spätaufklärung* in quanto tale. Occupandosi dell'origine delle scienze umane nel Settecento, S. Moravia ha indicato alcuni fattori chiave di questa naturalizzazione: la *mondanizzazione* del quadro teorico di comprensione dell'uomo; la conseguente riabilitazione della sua *corporeità*; l'inserimento di quest'ultima nel complesso dell'*ambiente*; l'apertura geo-antropologica verso l'Altro, favorita dai numerosi viaggi intercontinentali del periodo¹⁷⁹.

Per quanto attiene nello specifico all'antropologia della *Spätaufklärung*, essa, come scienza empirica, parte dalla constatazione e dallo studio delle disposizioni naturali dell'uomo. In primo luogo, tramite un approccio fisiologico, essa si orienta alla questione della connessione e dell'effetto reciproco di anima e corpo. Su di un piano collettivo, illustra la differenza fisica tra esseri umani geograficamente lontani (la celebre questione delle razze, che non a caso vide la massima differenza di posizioni proprio tra Herder e Kant¹⁸⁰).

Questi tentativi di studiare la costituzione naturale dell'uomo sono tuttavia orientati a definirne, al contempo, la peculiarità, tale che la natura dell'uomo non può essere ridotta né all'animalità né ad una legalità naturale di tipo deterministico. La naturalizzazione debole dell'antropologia è anche un contro-movimento, che ha al centro il nodo dell'empiricità dell'uomo, rispetto al razionalismo proprio sia alla scienza d'impostazione meccanicistica che alla *Schulmetaphysik*. Questo carattere naturalizzato ha infine una dimensione secolarizzata. L'intento generale non è quello di accantonare o negare l'esistenza di Dio, quanto piuttosto quello di spiegare i fenomeni umani senza ricorrere

¹⁷⁷ F. Nietzsche, *Nachlass. 1880-1881*, KSA 9, 1881, 11, 211.

¹⁷⁸ A. C. Bertino, «*Vernatürlischung*», op. cit., p. 1.

¹⁷⁹ Cfr. S. Moravia, *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, Sansoni, Firenze 1982, pp. 3-43.

¹⁸⁰ Per una prima ricostruzione cfr. L. Marino, *I maestri della Germania*, op. cit., pp. 83-111.

all'intervento divino.

Un esempio di naturalizzazione debole in antropologia, conservando il riferimento a Herder, è dato dalla sua teoria del linguaggio. Il *Trattato sull'origine del linguaggio* si contrappone alla tesi di J. P. Süßmilch sull'origine divina delle lingue, a favore di un'origine naturale:

[...] la genesi del linguaggio è un impulso intimo, come la spinta dell'embrione per nascere al momento della maturità. L'intera natura preme sull'uomo per sviluppare le sue forze e i suoi sensi, finché egli diviene uomo. E giacché il linguaggio ha inizio da questo stato, così l'intera catena degli stati nell'anima umana sono tali che ciascuno perfeziona il linguaggio.¹⁸¹

Il principio naturalistico del perfezionamento presiede dunque alla formazione del linguaggio. Al contempo, esso distingue l'uomo dalle altre creature, in quanto, da un lato, proprio il linguaggio è il suo carattere specifico, mentre, dall'altro, a partire da questo impulso naturale è l'uomo stesso, nel corso della storia e della formazione dei popoli e delle culture, che si stratificano nella tradizione, a modificare e plasmare le diverse lingue, cosicché il linguaggio è «la somma dell'operare efficace (*Wirksamkeit*) di tutte le anime degli uomini»¹⁸², ad ogni tempo e latitudine.

Nella chiusa del trattato, Herder mostra come proprio assegnare al linguaggio un'origine divina sia «assolutamente non divino», in quanto comporterebbe una sua antropomorfizzazione (come se si trattasse di un agente che interviene direttamente dall'esterno, insufflando la parola nell'uomo). Al contrario, spiegare, com'è senz'altro possibile, l'origine del linguaggio in senso naturalistico darebbe dignità a Dio, in quanto riconoscerebbe la natura, e l'uomo, come da lui pienamente dotati dell'autonoma capacità di perfezionamento che conduce al linguaggio.

Il naturalismo di questa posizione è il fondamento di una comprensione antropologica e mondana del linguaggio: senza ricorrere all'origine divina, senza ridurre l'uomo alla naturalità delle altre creature, Herder fa derivare il linguaggio dalle disposizioni naturali, specie-specifiche dell'uomo, sulla cui base egli può sviluppare un progresso del tutto umano, con la costituzione di una *Welt* molto diversa dal *Kreis* ristretto e naturale (in senso forte) degli animali¹⁸³.

Quest'ultima considerazione, comune all'antropologia della *Spätaufklärung*, relativa alla perfettibilità, allo sviluppo, quindi al mutamento, dell'uomo, ci porta a concludere che, al fondo, ciò che secondo la nostra ipotesi impedisce al suo naturalismo di divenire una ferrea naturalizzazione, è dato dal fatto che esso rappresenta una tendenza in costante tensione con un altro orientamento,

¹⁸¹ J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), SW V, p. 96.

¹⁸² Ivi, p. 136.

¹⁸³ Cfr. ivi, pp. 20 ss. Cfr. anche *infra*, §2.3.1.

quello alla *temporalizzazione*. La *Vernatürlichung des Menschen* corrisponde alla determinatezza (*Bestimmtheit*) dell'uomo come essere naturale, ma non può, da sola, dare conto della sua intera costituzione, poiché di essa fa parte il fatto che l'uomo *diviene* nel corso del tempo e che può determinarsi (*Bestimmung*) tramite il proprio agire. Come si diceva sopra, nel complesso dell'antropologia della *Spätaufklärung* fisiologia e pragmatica non sono alternative ma connesse, parte di ciò che la natura fa dell'uomo è la capacità di quest'ultimo di fare di sé qualcosa come libero agente.

Questa dimensione del fare-qualcosa-di-sé, delle e a partire dalle proprie disposizioni naturali, richiede dunque di pensare la *Beschaffenheit* dell'uomo come un assetto in divenire. Alla «Vernatürlichung» si connette una *Verzeitlichung des Menschen*.

0.4.2.2 *Verzeitlichung*

Nell'applicare il termine «Vernatürlichung» al naturalismo debole di Herder, Bertino aveva mostrato come quest'ultimo andasse inteso come una «temporalizzazione (*Verzeitlichung*) dell'approccio di Spinoza»¹⁸⁴. La *Spinoza-Rezeption*, che, perlomeno a partire da Lessing, caratterizza il Settecento tedesco, conduce Herder a leggere la natura in chiave monistica. Essa è tuttavia attraversata dalla temporalità, che implica una *dinamizzazione della sostanza* spinoziana. La natura, e l'uomo, divengono nel tempo, mediante l'esercizio delle *forze* che li innervano. Alla «Vernatürlichung» corrisponde dunque una «Verzeitlichung des Menschen»:

L'uomo è *in quanto* essere naturale un dinamico essere storico. La sua conoscenza non può essere ridotta ad un momento particolare del suo divenire, ma deve essere ricostruito il suo dispiegamento temporale. Quindi la conoscenza dell'uomo e della sua cultura come fenomeno naturale – la sua *Vernatürlichung* – è sempre anche una ricostruzione della sua storia, e poiché così le distinzioni tra natura e cultura, condizione naturale e sviluppo storico dell'umanità vengono pragmaticamente comprese come mere costruzioni del pensiero, ciò non comporta alcuna riduzione dell'uomo, né alla natura né alla storia.¹⁸⁵

Cerchiamo di svolgere le implicazioni di questa interpretazione. Il naturalismo debole di Herder si combina con la tendenza a considerare la realtà naturale, e quindi anche l'uomo, come sottoposta ad un divenire storicamente inteso. Di più: è parte della stessa naturalità dell'uomo il fatto di mutare nel corso del tempo.

¹⁸⁴ A. C. Bertino, «*Vernatürlichung*», op. cit., p. 27.

¹⁸⁵ Ivi, p. 30 (il corsivo è mio).

Per questo, in Herder, in una rinnovata considerazione unitaria dell'uomo devono convergere tanto gli studi naturalistici che quelli storici, letterari, culturali, etnografici. Questo poderoso programma troverà realizzazione, com'è noto, nell'altrettanto poderoso *corpus* delle *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*, che egli inizia a pubblicare nel 1785:

Natura e storia, antropologia e filosofia della storia, organismo e società, sviluppo organico e progresso: queste coppie concettuali, spesso usate in opposizione o ricollegate a dimensioni che si escludono vicendevolmente, non costituiscono mai, in Herder, alternative radicali, bensì punti di vista complementari sul meraviglioso spettacolo della storia universale.¹⁸⁶

La rilevanza antropologica di una simile concezione, data dalla tensione tra «Vernatürlichung» e *Verzeitlichung*, fa di Herder il catalizzatore di tendenze proprie al dibattito teorico del suo tempo.

Da un lato, lo *storicismo*. F. Meinecke ha riconosciuto in Herder uno dei precursori di questo movimento di pensiero che caratterizza il XIX secolo¹⁸⁷. Egli infatti avrebbe formulato i due capisaldi di questa teoria, ovvero, da un lato, l'affermazione dell'irripetibile *individualità* dell'uomo, dall'altro, il più generale principio genetico dello *sviluppo* storicamente dato. La connessione tra queste due nozioni porta in Herder, anche in contrapposizione con la tendenza universalistica dell'illuminismo, alla concezione antropologica della mutabilità, e differenziazione umana, sia nei singoli che nei popoli.

Dall'altro, la *storia naturale*. La sua connessione con l'antropologia nel XVIII secolo è stata ampiamente mostrata in letteratura. P. Reill individua tra i caratteri propri al pensiero filosofico-scientifico tardo illuministico la *storicizzazione della natura*: «tutti i corpi 'organizzati' sono sottoposti a cambiamenti qualitativi finalizzati.»¹⁸⁸ Quest'uniformità nella temporalizzazione della natura impedisce tuttavia di introdurre una discontinuità profonda tra uomo e animale. Come ha osservato W. Lepeyres, «in ogni sua variante la storia naturale del XVIII secolo rivela il suo antropocentrismo: poiché è rimasta fissata all'uomo, non ha potuto formare una sua propria

¹⁸⁶ A. C. Bertino, «Noi buoni Europei». *Herder, Nietzsche e le risorse del senso storico*, Mimesis, Milano 2013, pp. 23-24.

¹⁸⁷ Cfr. F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, in Id, *Werke*, vol. III, a cura di C. Hinrichs, Oldenburg, Monaco 1959. Per una recente ripresa di queste ricerche, cfr. F. C. Beiser, *The German Historicist Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2011.

¹⁸⁸ P. H. Reill, *Die Historisierung von Natur und Mensch. Der Zusammenhang von Naturwissenschaften und historischem Denken im Entstehungsprozess der modernen Naturwissenschaften*, in W. Küttler - J. Rüsen - E. Schulen, *Anfänge modernen historischen Denkens (Geschichtsdiskurs, vol. 2)*, Fischer, Amburgo 1994, p. 51.

antropologia»¹⁸⁹. Analizzando le teorie di Buffon, Linneo, Diderot, lo studioso mostra come l'uomo, inserito nel processo di sviluppo naturale, di cui è pure il culmine, proprio per questo non abbisogna di una scienza a parte per essere compreso.

A giocare un ruolo importante per lo sviluppo di un'antropologia autonoma è ancora Herder, in quanto fonda una scienza dell'uomo a partire e non contro la storia naturale: «l'uomo non si è sollevato oltre l'animale perché aveva un'altra natura»¹⁹⁰, ma mediante un processo di trasformazione a partire dalle medesime disposizioni:

Il dualismo scompare, l'uomo non dispone di una natura specifica, ma assume un posto a parte nella natura, a causa della sua posizione particolare all'interno di un processo di sviluppo. Con l'erompere del pensiero dello sviluppo sono divenute possibili entrambe le cose: accettare la posizione speciale dell'uomo nella natura, senza supporre una specificità della sua natura, che lo separi completamente dal regno animale.¹⁹¹

La storicizzazione della natura, dunque, fonda la possibilità dell'antropologia. Il modo, senz'altro problematico, con cui lo fa, è insito nel concetto stesso di «*Entwicklung*», di «sviluppo», che implica una scala di valore ed una teleologia – e quindi far concludere per il maggiore o minore sviluppo o prossimità alla finalità naturale degli individui come di interi popoli e civiltà. Sono problemi che non possiamo affrontare qui, ma che ci limitiamo a mettere in evidenza.

La *Verzeitlichung* propria al XVIII secolo ha un'ultima dimensione che occorre segnalare. Non solo la natura viene inserita in un corso temporale, ma gli stessi fenomeni sociali lo sono. Di *Verzeitlichung* dei concetti sociopolitici nel secondo Settecento tedesco parlava, come abbiamo visto *supra*, Koselleck: «linee di fuga filosofico-storiche impregnano l'intero vocabolario»¹⁹², come dimostra la formazione degli *-ismi*, «promotori e indicatori di un processo che avanza con rapidità a diversi livelli.»¹⁹³

Anche da questi rapidi accenni appare evidente come naturalismo debole e temporalizzazione siano, nel campo dell'antropologia, tendenze in tensione fra loro e non contrapposte. Per questo, riteniamo di non poter condividere le tesi sopra esposte di O. Marquard¹⁹⁴ sullo statuto

¹⁸⁹ W. Lepenies, *Naturgeschichte und Anthropologie im 18. Jahrhundert*, in B. Fabia - W. Schmidt-Biggerman - R. Vierhaus (a cura di), *Deutschlands kulturelle Entfaltung 1763-1790*, Kraus, Monaco 1980, p. 212.

¹⁹⁰ Ivi, p. 220.

¹⁹¹ Ivi, p. 221.

¹⁹² R. Koselleck, *Einleitung*, op. cit., p. XVII.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ Cfr. *supra*, §0.2.1.

dell'antropologia come alternativo ad una comprensione storica. Questa tesi può forse ben descrivere l'antropologia filosofica tedesca di inizio Novecento, ma è molto lontana dall'antropologia della *Spätaufklärung* in cui, rovesciando i termini stessi di Marquard, si può concludere che la *Lebenswelt* dell'uomo è compresa proprio nell'intima connessione di natura e storia, di *Bleibendes* e *Wechselndes*.

Volendo sintetizzare l'ipotesi esposta in questo paragrafo, possiamo affermare che il campo concettuale dell'antropologia della *Spätaufklärung* ci si presenta come un piano originato da due assi, sul quale giacciono numerosi punti (numerosi concetti), ciascuno dei quali è caratterizzato da una specifica correlazione tra i due assi. Il *Denkraum* in questione è per noi il risultato della tensione fra due tendenze, «*Vernatürlichung*» e *Verzeitlichung* dell'uomo, che non vanno quindi considerate come reciprocamente esclusive ma come come imprescindibilmente connesse. Ciascun concetto che fa parte del campo si disperde in esso, occupando tanti punti quante sono le versioni dello stesso di volta in volta apportate da autori e opere e frutto comunque del dibattito complessivo. Tali punti possono essere più o meno vicini a questo o a quell'asse – tali concetti possono essere più o meno improntati al naturalismo o alla temporalizzazione – ma sono comunque inseriti nella tensione fra le due tendenze.

In questo senso, il concetto di «*Übung*», con le sue varie occorrenze che sono il tema di questo studio, rappresenta bene la connessione tra «*Vernatürlichung*» e *Verzeitlichung*, poiché l'esercizio è la pratica con cui le disposizioni naturali vengono attuate e trasformate nel tempo. Da un lato, dunque, l'esercizio rappresenta una dinamizzazione della natura umana, che produce modificazioni nel corso del tempo. Queste ultime tuttavia affondano anche in un processo quasi contrario: l'azione ripetuta nel tempo, più e più volte esercitata, diviene abitudine, che viene attuata *come se* fosse naturale (una «seconda natura»). L'uomo, potremmo dire, diviene la propria datità naturale nell'atto di esercitarla, nell'atto di modificarla mediante il suo uso.

Dimostrando, come ci proponiamo, la rilevanza pratica di questo assetto antropologico della nozione di «esercizio» nella *Spätaufklärung*, il nostro studio mira dunque a leggere questo concetto come particolarmente rappresentativo dello statuto del campo concettuale in cui emerge.

Da questi assunti generale discende il piano del lavoro, che individua 5 concetti-chiave nell'antropologia dell'esercizio della *Spätaufklärung*, distinti in tre momenti:

I) *Psicofisica dell'esercizio*: la base per pensare l'attività dell'esercizio è data dalla comprensione dinamica della costituzione psicofisica dell'uomo. I concetti di riferimento sono quelli di:

1) «connessione» (*Zusammenhang*), ovvero la descrizione empirica e dinamica dell'effetto reciproco di anima e corpo, legato all'adozione di una interpretazione vitalistica dello stesso, per mezzo di nozioni come «forza» e «impulso»;

2) «esercizio delle forze» (*Übung der Kräfte*): la comprensione della *modificabilità* dell'uomo (per mezzo dell'emergenza, nel dibattito tedesco della fine degli anni '50 del Settecento, dei concetti di «*Perfektibilität*» e di «*Bestimmung des Menschen*»), da un punto di vista psicofisico, porta a pensare la *Beschaffenheit* dell'uomo non come mero dato di fatto, ma come assetto in divenire, da costituire esercitando, mettendo in atto secondo usi e fini da determinare, le forze proprie all'uomo stesso. La prima accezione antropologica dell'esercizio è dunque strettamente legata a questa applicazione.

II) *Pragmatica dell'esercizio*: la riflessione antropologica sulla prassi umana, nell'implicazione coi sensi e le inclinazioni naturali, ruota attorno all'acquisizione di un comportamento per il reiterato esercizio delle forze.

3) «abitudine» (*Gewohnheit*): il concetto di «abitudine» permette di pensare il consolidarsi di «abilità» (*Fertigkeit, Geschicklichkeit*) in grado di intervenire nella regolazione empirica delle condotte. Ciò sia nel senso di capacità di giudicare *a monte* dell'azione, operando con rapidità la scelta pratica, sia, *a valle*, nel consolidarsi dell'azione abituale in usanze. La ripresa della nozione di «carattere» (*Charakter*) in senso dinamico permette di dare nome (sia da un punto di vista individuale che collettivo) al consolidarsi di pratiche atte a definire la configurazione unitaria di una condotta, ormai assunta come una «seconda natura».

4) «gioco» (*Spiel*): mediante la nozione di gioco come esercizio il dibattito antropologico della *Spätaufklärung* cerca di risolvere il rischio di meccanicità della condotta abituale riferendosi ad una pratica di sé fondata su una libera e plastica connessione di elemento materiale e spirituale. Specie alla fine del secolo, con Schiller, il gioco diviene anche tentativo di rispondere agli aspetti più critici dell'incipiente modernità (frammentazione dell'uomo conseguente alla massiva divisione del lavoro, burocratizzazione dei rapporti politici), fornendo un modello di azione che coniughi aspirazione alla libertà e condizioni materiali di esecuzione. La nozione ci interessa quindi nell'ottica di una via estetica al politico.

III) *Politica dell'esercizio?*: L'ultimo capitolo ha carattere conclusivo, quello di apertura problematica sui riflessi più prettamente politici della prassi dell'esercizio.

5) «*Bildung*» L'antropologia è un sapere convocato per stabilire un programma politico di trasformazione dell'uomo. In questo capitolo ci limitiamo a rilevare le questioni che questo programma, consegnato alla modernità, apre, in quanto esse concernono il portato antropologico dell'esercizio. Il concetto di «*Bildung*» (i cui molteplici significati peraltro accomunano i tre livelli dell'indagine) è l'operatore scelto per questa analisi. Il tema della formazione dell'uomo, infatti, impatta questioni socio-politiche come l'educazione, l'incontro fra culture e il governo della società, che in un'età di passaggio, segnata da scoperte geografiche e rivoluzioni economiche e politiche, invita a riconsiderare le condizioni in cui avviene la prassi umana.

I

PSICOFISICA DELL'ESERCIZIO

Ad uno sguardo d'insieme, l'antropologia della *Spätaufklärung* si presenta come un campo di sapere in cui insistono tentativi di comprensione dell'uomo accomunati da una sua considerazione unitaria, come *ganzer Mensch*. L'interrogazione pervasiva che lo investe è stretta al nodo della sua empiricità, che ne è sia il punto di partenza che la destinazione. L'antropologia, infatti, costituisce l'uomo come dominio empirico, nel fascio delle sue manifestazioni sensibili e delle sue realizzazioni pratiche; lo vaglia per mezzo di discipline (come la medicina o la nascente etnografia), che fanno leva sull'esperienza, sull'osservazione, sulla registrazione del suo mutamento nel tempo e nello spazio; essa s'incarica, infine, di formulare linee di una sua trasformazione concreta.

L'uomo, sia come singolo sia nel collettivo sociale, sia nella sua condizione attuale che nel suo sviluppo storico, sia nella prossimità geografica e culturale a chi lo pensa che nella distanza di altre etnie e concezioni del mondo, è dunque assieme origine e fine dell'interrogazione antropologica della *Spätaufklärung*, che, in linea generale, attesta la propria teoria al livello di un suo reinvestimento pratico, che ha di mira il miglioramento, il perfezionamento dell'uomo, ponendo a tema l'attuarsi delle sue forme di condotta.

Ora, proprio nella nozione di «esercizio» l'assetto empirico-pratico dell'antropologia trova assieme un concetto-guida e un'istanza di trasformazione: *Übung* è nome di una prassi che è sia parte della descrizione di come l'uomo è fatto, che base di un'ipotesi di ciò che egli può fare di se stesso.

Per queste ragioni preliminari, cogliere il portato antropologico dell'esercizio implica prendere le mosse dalle ricerche sulle disposizioni naturali (*Naturanlage*) dell'uomo, sulla costituzione (*Beschaffenheit*) di cui egli è dotato. Poiché sono queste ultime che egli esercita, secondo usi che le orientano verso l'acquisizione di abilità e la sedimentazione di abitudini, è a partire dall'accertamento della sua complessione psicofisica che vengono pensati gli effetti della sua *Übung* su di sé e sulla realtà circostante.

§1 CONNESSIONE

Rompendo con un quadro teorico di tipo metafisico-razionalistico, l'antropologia della *Spätaufklärung* ricerca, per lo più, una considerazione dell'uomo che tenga insieme le seguenti istanze:

- una rivalutazione della *sensibilità*: per dirla con Schiller, «nella complessiva valutazione antropologica [...] la sensazione viva ha essa stessa voce»¹⁹⁵. Ciò pone l'accento sulla sensibilità come facoltà della conoscenza, ma anche, più in generale, sulla dimensione fisica, corporea dell'uomo;
- un modello *dinamico* di descrizione, che veda disposizioni e facoltà come assetti sviluppatisi nel tempo, sia nello scorcio della vita individuale che nel corso della storia umana nel suo complesso (talora leggendo la prima come immagine in sedicesimo della seconda);
- un'esplicazione *organica*, che miri, sulla base dei due precedenti orientamenti, a ricostruire l'unità di fondo dell'uomo, in cui ciascuna parte influisce sulle altre e sull'intero.

L'approccio filosofico-scientifico illuministico che si delinea a partire da queste tendenze è definibile come *vitalismo*. P. H. Reill ha individuato le condizioni di emergenza di tale corrente di pensiero nell'abbandono tanto del meccanicismo quanto dell'animismo (il cui maggior esponente fu G. E. Stahl) tipici del primo Settecento:

I principi della dottrina meccanicistica vennero messi in discussione dall'idea di una natura di nuovo viva, la cui materia, nella visione dei vitalisti, era satura di forze attive originarie [...]. Allo stesso tempo, tuttavia, i vitalisti rifiutarono anche gli aspetti spiritistici dell'animismo. Essi incrociarono la sua rappresentazione di una materia dominata dallo spirito o dalla coscienza con la convinzione che la natura mediasse tra lo spirito e la materia.¹⁹⁶

Correlato del vitalismo è l'emergere della fisiologia, in quanto scienza che «non fa derivare i fenomeni vitali né meramente dalla materia, né meramente dall'anima, ma da una facoltà che si trova a metà tra le due»¹⁹⁷.

Ma anche al di là di uno specifico ricorso alla ricerca fisiologica, la messa in comunicazione, sul piano di una natura storicizzata, di elemento spirituale ed elemento materiale, espressa nel concetto di *vita*, e che trova nell'uomo il suo intreccio più rilevante, dà all'interrogazione antropologica nel

¹⁹⁵ F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1795), NA XX, p. 316.

¹⁹⁶ P. H. Reill, *Die Historisierung von Natur und Mensch*, op. cit., p. 50.

¹⁹⁷ L. A. Kraus - C.J. Pickhard (a cura di), *Anfangsgründe der Physiologie oder Einleitung in eine auf Erfahrung gegründete, philosophische und medicinische Kenntniss des lebenden Menschen*, 2 voll., Gottinga 1807, p. 97, cit. in P. H. Reill, *Anthropology, Nature and History in the Late Enlightenment. The Case of Friedrich Schiller*, in O. Dann - N. Oellers - E. Osterkamp (a cura di), *Schiller als Historiker*, Metzler, Stoccarda 1995, p. 245.

suo insieme un carattere *psicofisico*, il cui principale banco di prova è per l'appunto la riformulazione di un problema antico e persistente nel dibattito filosofico, ossia il rapporto tra corpo e anima.

Numerosi sono gli scritti antropologici che ruotano attorno a questa questione e che, in ossequio ai caratteri poc'anzi esplicitati, sono qualificati dal tentativo di non ridurre il problema in chiave materialistica (come avviene, in particolare in Francia, con pensatori come La Mettrie) o metafisica, ma, piuttosto, dal mettere al centro dell'indagine il rinvenimento della dinamica connessione tra fisico e spirituale.

È infatti lo «*Zusammenhang*» – la connessione, il collegamento tra corpo e anima – il concetto attorno a cui può articolarsi la ricognizione delle indagini psicofisiche nell'antropologia della *Spätaufklärung*.

Rivelatrice di questo suo profilo è una delle opere di maggior diffusione nel dibattito antropologico, l'*Anthropologie für Ärzte und Weltweise* di E. Platner. In essa (consideriamo la prima edizione, del 1772), il problema del rapporto corpo-anima assurge a cuore stesso della disciplina: «possiamo considerare assieme il corpo e l'anima nei loro vicendevoli rapporti, limitazioni e relazioni, e ciò è quel che io chiamo antropologia.»¹⁹⁸

Benché Platner si dedichi, negli aforismi che compongono l'opera, a fornire motivazioni circa la plausibilità dell'esistenza, della localizzazione e dell'immortalità dell'anima, tali argomentazioni non costituiscono prove logico-razionali, bensì scaturiscono da osservazioni a posteriori di effetti del possibile funzionamento psichico e somatico. Con ciò, come il titolo stesso della sua opera suggerisce, egli propone l'adozione di un metodo che superi la distinzione tra medicina e filosofia, promuovendo così l'impostazione che, già negli anni '50, era stata data al discorso antropologico da *philosophische Ärzte* dell'Università di Halle come J. A. Unzer.

Come avverte A. Košenina, «l'*influxus physicus*¹⁹⁹ come tesi esplicativa del *commercium mentis et corporis* si può ricostruire sin dalla medicina antica»²⁰⁰, così come la considerazione unitaria dell'uomo. L'antropologia di Platner esemplifica però anche la tendenza contemporanea a superare «tramite un intermediario lo iato tra sostanze (*res extensa* e *res cogitans*) separate dal cartesianesimo»²⁰¹. L'importanza dell'antropologia platneriana è dunque dovuta più alla capacità di essere spia del mutamento concettuale e metodologico del suo tempo che ad un'intrinseca originalità di pensiero.

¹⁹⁸ E. Platner, *Anthropologie*, cit., p. XVII.

¹⁹⁹ Cfr. *infra*, §1.3.

²⁰⁰ A. Košenina, *Nachwort*, in E. Platner, *Anthropologie*, op. cit., p. 309.

²⁰¹ Ivi, p. 311.

La spia che qui ci interessa è come il carattere psicofisico della considerazione dell'uomo si attesti nella descrizione empirica delle sue disposizioni naturali, fondata sul reperimento di uno *Zusammenhang*, di una connessione dinamica fra le parti per mezzo di un elemento mediano, non dedotto, ma indicato dalla presenza di un'attività di scambio. È su questa base fisiologico-psicologica che si potrà comprendere lo statuto della pratica umana dell'esercizio.

1.1 Disposizioni naturali

La ricerca della connessione organica fra anima e corpo passa attraverso l'elaborazione di un modello di descrizione delle disposizioni naturali dell'uomo in cui è il funzionamento, l'attività effettiva a permettere di ricostruire la conformazione del corpo tale da rendere comprensibile il suo *Zusammenhang* con l'anima. I concetti adottati in questa analisi sono quindi funzione della correlazione tra materia e spirito.

Questo principio di continuità dinamica tra anima e corpo è parte di un più ampio superamento della frattura all'interno del mondo naturale operata dal meccanicismo cartesiano, a favore della concezione di una scala o catena degli esseri, che li legherebbe tutti dalla pianta, attraverso l'animale, per giungere infine all'uomo. Parte di questa strategia interpretativa sono le ricerche che ampliano il concetto di anima, rivedendone l'esclusiva attribuzione all'uomo (in confronto al quale gli altri viventi costituirebbero degli automi meccanici), per orientarsi verso la nozione di anima delle piante e anima dell'animale²⁰². Ciononostante, lo stretto *Zusammenhang* tra i viventi fondato sulla *scala naturae* non implica una semplice linearità del mutamento, ma l'unità di fondo nello sviluppo della loro natura è scandita da momenti di rottura, di cui l'emergenza dell'uomo rappresenta l'esempio più rilevante.

Da un punto di vista epistemologico, cogliere la connessione tra i viventi è reso possibile, nelle ricerche antropologiche, dall'adozione di un procedimento di tipo *analogico*. Alla mancanza di una conoscenza dettagliata dei viventi, allo stato attuale di avanzamento della ricerca, sopperisce la messa in relazione tra ciò che può essere esperito e ciò che resta inattuabile, proprio sulla base dei legami esistenti *in re* tra i viventi. Se la mera osservazione non permette che una collezione di dati, se la matematizzazione della natura non è in grado di spiegarne la vita, l'analogia, e la corrispondente comparazione, permettono di colmare le lacune della conoscenza e di produrre una descrizione dinamica della realtà.

²⁰² Cfr. H. W. Ingensiep, *Der Mensch im Spiegel der Tier- und Pflanzenseele. Zur Anthropomorphologie der Naturwahrnehmung im 18. Jahrhundert*, in H.-J. Schlings (a cura di), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Metzler, Stoccarda 1994, pp. 54-79.

Tra gli autori considerati, è forse soprattutto Herder ad investire l'analogia di un ruolo articolato e ambizioso. Per lui essa fonda una filosofia della natura intesa come «filosofare *a partire* dalla natura»²⁰³, ovvero da «fatti e realtà»²⁰⁴, che non sono semplicemente i fenomeni naturali, ma ogni evento ed aspetto del reale che si possa presentare all'osservazione dello studioso. La «fisica» che Herder si propone non si risolve dunque in uno studio di storia naturale ma va intesa, più ampiamente, come quel sapere in grado di scoprire la fondamentale connessione tra tutte le cose, per il quale sono necessari tanto l'apporto del naturalista quanto linguistica, storia, geografia, ecc.

Questo programma di attraversamento totalizzante della realtà empirica per mezzo del sapere, che ha al centro l'uomo, trova il più importante tentativo di esecuzione da parte di Herder nelle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791). Il loro vasto dispiegamento si fonda sul rifiuto delle «speculazioni metafisiche»²⁰⁵, per seguire l'esperienza e la «grande analogia della natura»²⁰⁶, che fa sì che anche nell'elemento più limitato si possa cogliere una connessione (*Zusammenhang*) con la totalità senza misura.²⁰⁷ L'analogia come metodo di ricerca è immagine dell'articolazione stessa della realtà, la cui variazione è retta dal rinvenimento, mediante procedimento comparativo, di un elemento organizzativo omologo in ogni essere, che Herder definisce variamente come *Hauptbild*, *Hauptform* o *Hauptplasma der Organisation*:

È dunque anatomicamente e fisiologicamente vero che in tutta la creazione vivente della nostra Terra domina l'analogon di *una organizzazione*; solo che, quanto più si allontana dall'uomo, tanto più si distanzia da lui l'elemento vitale delle creature, nella cui organizzazione la natura, sempre uguale, dovette pure lasciare il prototipo (*Hauptbild*). Quanto più invece [l'elemento vitale] si approssima [all'uomo], tanto più [la natura] restringe le classi e i raggi per unificarli nel suo, il beato centro della creazione, cosa che essa può.²⁰⁸

Come ha messo in evidenza H.-D. Irmscher, il metodo analogico dà all'interrogare herderiano un'attitudine euristica: «esso scaturisce [...] da un metodo determinato, nel quale l'analogia gioca un ruolo decisivo meno per la conoscenza stessa che per la *scoperta di nuovi territori* del conoscere

²⁰³ J. G. Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, SW IV, p. 350 (il corsivo è mio).

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Erster und zweiter Teil* (1784-1785), SW XIII, p. 9 (*Vorrede*).

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ Cfr. *ivi*, p. 15 (I.1).

²⁰⁸ *Ivi*, pp. 70-71 (II.4).

e dell'autorealizzazione storica dell'uomo.»²⁰⁹

Herder pare enfatizzare il ricorso ad uno strumento d'indagine diffuso nell'impostazione vitalistica delle ricerche antropologiche della *Spätaufklärung*, che consente, pur in assenza di tutti i dati empirici necessari, un avanzamento della comprensione dell'uomo come essere psicofisico integrato al corso dello sviluppo naturale.

Il procedimento analogico-comparativo si combina inoltre con l'*Anschauung*, ovvero col ricorso all'intuizione o «divinazione» (concetto utilizzato in particolare da Herder²¹⁰), un'operazione «basata sull'immagine della mediazione, o del muovere continuamente avanti e indietro da un punto all'altro, lasciando che ciascuno di essi alimenti e modifichi l'altro.»²¹¹ Si tratta di un principio di tipo ermeneutico, che permette di fare congetture a partire da una serie di dati empirici frammentari, delineando un quadro d'insieme o oltrepassando la superficie dell'osservabile per penetrare nell'ignoto, inattingibile con evidenza.

Questo approccio, nel complesso, viene impostato anche per far fronte ai momenti di opacità o di vera e propria contraddittorietà e dissidio che l'esperienza di osservazione dell'uomo porta a constatare, ciò che si può definire la «scoperta» del *Dunkel*, dell'oscuro (o dell'*Unbewußt*, dell'inconscio) da parte dell'antropologia²¹².

Era stato in particolare J. G. Sulzer, contestando la psicologia empirica wolffiana, a formulare l'esigenza di fare fronte anche a quel lato oscuro e confuso dell'esperienza che la monadologia leibniziana, mediante la nozione di *petites perceptions*, non appercepibili e quindi inconsce, aveva permesso di pensare²¹³, ma che non può essere ridotto al rischiaramento concettuale proposto da Wolff, o derubricato a questione secondaria. Lo studio delle rappresentazioni oscure è per Sulzer parte dei compiti di una psicologia empirica così come quello delle disfunzioni o perversimenti delle facoltà e del *commercium mentis et corporis*.

Il concetto di oscuro prende le mosse da quello, introdotto da A. Baumgarten, di *fundus animae*

²⁰⁹ H.-D. Irmischer, *Beobachtungen zur Funktion der Analogie im Denken Herders*, «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 1981, nr. 55, 1, p. 65.

²¹⁰ Il termine *Divination* non implica alcun afflato profetico, ma è un calco del francese *deviner* (indovinare), ed indica quindi «un processo di ipotesi, basato sull'esigua evidenza empirica disponibile, ma che va anche molto al di là di essa, ed è perciò passibile di falsificazione, rigetto o revisione successivi». M. N. Forster, *After Herder*, op. cit., p. 21.

²¹¹ P. H. Reill, *Anthropology, Nature and History in the Late Enlightenment*, op. cit., p. 251.

²¹² Cfr. H. Adler, *Fundus Animae - der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung*, «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», nr. 62, 1988, pp. 197-220.

²¹³ Cfr. G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, §33; tr. it. a cura di S. Cariatì, *Discorso di metafisica*, Rusconi, Milano 1999, pp. 188-191.

(*Grund der Seele*), inteso come «il complesso delle percezioni oscure che si trovano nell'anima»²¹⁴, le quali, pur rimanendo tali, e solo raramente e limitatamente avvertibili, costituiscono una massa che preme alle porte della coscienza e che ne sostiene i concetti chiari, suscitando l'esperienza estetica.

Questi assunti, che ci limitiamo ad indicare, si congedano dal principio razionalistico che risolve l'anima in una *vis representativa* di oggetti colti distintamente, e indirizzano la psicologia verso l'indagine di un *sentire* eccedente la coscienza e la conoscenza, che va ripensato tanto rispetto al suo fondamento fisico che al suo legame col pensiero. Si tratta di tesi che trovano ampio spazio nel dibattito antropologico della *Spätaufklärung* e che conducono all'esigenza di dar conto dell'empiricità dell'uomo nel suo darsi effettivo – foss'anche spurio, confuso, disfunzionale. È dunque in questo più ampio orizzonte che si inscrivono le ricerche sullo *Zusammenhang* tra corpo e anima, punto di partenza per comprendere l'uomo come organismo.

In relazione a tale problema, possiamo individuare, nel campo concettuale in esame, tre tendenze fondamentali nella trattazione:

- tale *Zusammenhang*, pur non indagato a fondo, viene senz'altro postulato, e costituisce la base per una ricerca relativa allo statuto della sensibilità umana;
- la connessione, come nell'esempio di Platner, è oggetto specifico di indagine, anche col ricorso ai risultati medico-fisiologici disponibili;
- il problema della costituzione psicofisica dell'uomo viene assunto a partire dalle ricerche sul *commercium mentis et corporis*, ma declinato secondo questioni ulteriori.

1.1.1 Effetti della connessione: Mendelssohn

Per quanto attiene alla prima tendenza, essa è ravvisabile nelle indagini gnoseologiche ed estetiche di Mendelssohn. Come ha ben mostrato A. Pollok, «circa la questione della separazione tra le sostanze [corpo e anima] non si trova in lui nessuna esplicita dichiarazione.»²¹⁵ Mendelssohn è senz'altro coinvolto nel dibattito dell'epoca su questi problemi, conosce probabilmente l'*Antropologia* di Platner, benché non la citi; come quest'ultimo²¹⁶ (e altri pensatori della

²¹⁴ Cfr. S. Tedesco, *L'oscuro in Wolff, Baumgarten, Herder*, in P. Giordanetti - G. Gori - M. Mazzocut-Mis, *Il secolo dei Lumi e l'oscuro*, Mimesis, Milano 2008, p. 227.

²¹⁵ A. Pollok, *Facetten des Menschen. Zur Anthropologie Moses Mendelssohns*, Meiner, Amburgo 2010, p. 48.

²¹⁶ «L'uomo non è né corpo, né anima soltanto; egli è l'armonia tra i due». E. Platner, *Anthropologie*, op. cit., p. IV.

*Spätaufklärung*²¹⁷), egli si serve del concetto leibniziano di *armonia (Harmonie)* per postulare un parallelismo, se non una vera e propria correlazione, tra anima e corpo²¹⁸. In particolare, Mendelssohn prende in considerazione le ricerche estetiche di Sulzer, e il suo concetto di sensazione oscura.

Nelle *Briefe über die Empfindungen* del 1755 (e in particolare nella Decima e Dodicesima Lettera), l'origine del sentimento del piacevole è riportata al collegamento tra anima e corpo come chiarita dalle ricerche fisiologiche sul funzionamento nervoso, secondo l'idea di una *tensione (Spannung)* dei singoli nervi che conduce ad un armonico *tono* unitario in grado di influire sull'uomo nella sua interezza²¹⁹.

Tuttavia, Mendelssohn non svolge specifici studi al riguardo e rimane rivolto ad un fondamentale primato dell'anima, dell'elemento spirituale, al di là del retroterra fisico della sensibilità. È di essa, che, nel suo *Fedone*, tenterà di argomentare l'immortalità. Nel breve saggio *Über das Sittlich- und Physisch-Gute*, apparso sulla «*Berlinische Monatsschrift*» dell'ottobre 1784 in risposta ad una lettera di J. Ch. Schwab, che gli chiedeva «se un'azione moralmente buona può avere un effetto (*Wirkung*) fisicamente negativo»²²⁰ e viceversa, Mendelssohn risponde risolutamente (e forse ironicamente) che «le ipotesi con le quali si cerca di chiarire l'influsso (*Einfluß*) tra anima e corpo non hanno, mi pare, il benché minimo influsso sulla risposta alla Sua domanda.»²²¹

Mendelssohn focalizza il problema sul rapporto tra ambito fisico e morale, spostando l'accento da una linea di ricerca attenta alle *cause* corporee dello *Zusammenhang* agli *effetti* che esso può avere nell'esecuzione di un'azione volontaria. Il suo interesse è piuttosto rivolto alle conseguenze che il gioco delle rappresentazioni ha sulla facoltà sensibile, specie nei termini del godimento (*Vergnügen*), sia nella direzione del sentimento morale che in quella della percezione del bello, come vedremo *infra*²²².

1.1.2 Stimolo e sensazione: Herder, Schiller

Il problema della connessione fra elemento spirituale e materiale è al contrario non solo

²¹⁷ Cfr. ad es. F. Schiller, *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* (1780), NA XX, p. 41.

²¹⁸ Cfr. A. Pollok, *Facetten des Menschen*, op. cit., p. 49.

²¹⁹ Cfr. M. Mendelssohn, *Briefe über die Empfindungen* (1755), JubA I, p. 82 (Decima Lettera).

²²⁰ J. Ch. Schwab, *Johann Christoph Schwab an Moses Mendelssohn* (1784), JubA VI.1, p. 91.

²²¹ M. Mendelssohn, *Über das Sittlich- und Physisch-Gute* (1784), JubA VI.1, p. 93.

²²² Cfr. *infra*, §§ 3.2.1 e 4.1.1.

esplicitamente tematizzato ma direttamente investigato in altre ricerche, in cui l'apporto degli studi fisiologici è messo al servizio di una comprensione unitaria dell'uomo. È in particolare negli anni Settanta (nei quali appare anche l'*Antropologia* di Platner) che possiamo rintracciare alcuni tentativi importanti in questa direzione.

Il saggio di Herder *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (qui consideriamo l'edizione del 1778) affronta il problema al suo nucleo sulla base di una concezione olistica della natura: «in natura nulla è propriamente separato, ma tutte scorre mediante passaggi impercettibili sopra e dentro ogni altra cosa; e di certo ciò che nella creazione è vita, è in tutte le figure, le forme e i canali un solo spirito, una sola fiamma.»²²³ Per questa ragione la conoscenza dell'interiorità dell'uomo, cui il saggio aspira, è secondo Herder sia affare della psicologia che della fisiologia, che con ciò appaiono perfettamente congruenti.

L'unità dell'*innerer Mensch*, la continuità tra le disposizioni dell'anima, e, in seconda battuta, la connessione tra queste e le manifestazioni corporee possono essere attinte, per Herder, a tre fonti: la descrizione di sé, dei propri stati psicofisici; le osservazioni dei medici, il cui sguardo egli accomuna a quello, abituale, dei propri amici, che sanno leggere con sicurezza da segni esteriori lo stato d'animo dei loro cari; infine, l'intuizione poetica.

Ciò che avvicina questi sguardi è il principio per cui «tutto ciò che è esteriore è soltanto un riverbero (*Abglanz*) dell'anima interiore»²²⁴. La pura esteriorità di un corpo non fornisce una spiegazione esaustiva, in quanto essa deve rinviare ad una dinamica interna.

Allontanandosi dalla teoria meccanicistica, che non vede che un «gioco di dilatazione e contrazione»²²⁵ dei corpi, senza ricercarne la causa più profonda, Herder si accosta ad un concetto chiave della fisiologia di A. von Haller²²⁶, quello di «*Reiz*» (stimolo), ovvero il principio di irritabilità delle fibre muscolari. Herder descrive le fibre come sottili corde che regolano il rapporto tra i muscoli e la fonte esterna della loro sollecitazione. Il loro movimento suscita un'ampia gamma di sentimenti, di cui è possibile cogliere la sintomatologia proprio in relazione al rilassamento, all'eccitazione, all'impeto dei muscoli animati dal *Reiz*. Emozioni come amore, terrore, ira, ecc. sono commisurate al grado di irritabilità dei muscoli (l'amore è contraddistinto da un rilassamento e riscaldamento delle fibre, l'ira da un'infiammazione violenta, da un afflusso di sangue verso i punti più esterni del corpo ecc.). Vi è dunque, già a questo livello, una connessione dinamica tra passioni

²²³ J. G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume* (1778), SW VIII, p. 178.

²²⁴ Ivi, p. 183.

²²⁵ Ivi, p. 174.

²²⁶ Cfr. A. von Haller, *Elementa physiologiae corporis humani*, 8 voll., 1757-66.

dell'anima e movimenti del corpo.

Il *Reiz*, lungi dal definire l'uomo in contrasto con altri esseri, contraddistingue il vivente in quanto tale. Herder lo intende, oltre il suo significato specifico di stimolo, come principio di vivificazione, di animazione del corpo, («*Reiz, Leben*»²²⁷, scrive, quasi in endiadi): un «legame spirituale»²²⁸ (*geistiges Band*) che non può essere dimostrato ma solo mostrato nelle sue apparenze, e che, indipendente da qualsivoglia meccanica, tiene avvinti la pianta, l'animale, l'uomo.

Se lo stimolo offerto dall'irritabilità dei muscoli produce un effetto a partire da un'azione esterna, esso si combina con un livello più intimo di scambio tra corpo e anima, quello offerto dai sensi: «la nostra anima soccombette al mare di onde dello stimolo e del sentimento in arrivo dall'*esterno*: così la divinità ci diede i sensi, dall'*interno*, così intessé per noi l'impalcatura dei nervi.»²²⁹

La sensibilità trova il suo fondamento fisico nei nervi. Si tratta di un principio più fine dell'irritabilità muscolare, benché il comportamento dei nervi, una volta stimolati (resistenza, distensione, ritrazione), sia affine a quello provocato dal *Reiz*.

Il mondo, che al contatto coi muscoli appare solo un reticolo di sorde stimolazioni, si arricchisce di dettagli, rifratti sui cinque sensi. Il processo sensitivo (come vedremo meglio *infra*) è unificazione con l'oggetto: «tutti i sensi, le fibre, gli stimoli grezzi possono sentire solo *in se stessi*, il soggetto deve giungere ad essi, toccarli (*berühren*) e in un certo senso diventare uno con essi.»²³⁰ Ciò avviene per il tramite di un fluido o umore presente nei nervi che Herder definisce una sorta di «etere eterno»²³¹, che può percepire e trasformare sensazioni uditive, visive, tattili, gustative, olfattive.

Per Herder vi è dunque una continuità di fondo tra la stimolazione del muscolo e i suoi effetti organici, da un lato, e la sensazione e l'espressione delle emozioni ad essa correlate, dall'altro. Integrando le analisi di von Haller con quelle del naturalista svizzero Ch. Bonnet, Herder concepisce una fisiologia neuro-muscolare in cui la netta distinzione fra piani (interno-esterno, stimolo-senso) viene riformulata nel senso di un «passaggio continuo»²³².

La «costituzione» dell'oggetto (le virgolette sono d'obbligo: non siamo davanti ad una

²²⁷ J. G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden*, op. cit., SW VIII, p. 174.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ *Ivi*, p. 185.

²³⁰ *Ivi*, p. 187.

²³¹ *Ivi*, p. 190.

²³² Cfr. R. Häfner, «*L'âme est une neurologie en miniature*»: Herder und die Neurophysiologie Charles Bonnets, in H.-J. Schlings (a cura di), *Der ganze Mensch*, op. cit., p. 397.

esperienza trascendentale dell'oggetto *à la* Kant, ma ad una puramente empirica) nella sensazione è effetto di un'interazione tra disposizioni naturali, che si connettono tramite un *medium* concreto, eppure impercettibile.

Questo primo attraversamento herderiano è la base psicofisica per cogliere, da un lato, il rapporto tra stimoli e sensazioni «inferiori» e la dimensione superiore del pensiero e della conoscenza, come si vedrà *infra* (§1.1.3); dall'altro, in questo quadro più ampio, per pensare la fondamentale unità di fondo tra le facoltà, le forze dell'anima, connesse al funzionamento del corpo.

Sul finire dello stesso decennio di redazione del saggio di Herder, Schiller si forma presso la Karlsschule di Stoccarda, dove segue studi di medicina e dove il dibattito antropologico tardo-illuministico si diffonde ad opera di J. F. Abel²³³. Qui prepara la sua dissertazione finale – col titolo di *Philosophie der Psychologie* nel 1779, versione rifiutata dalla commissione giudicatrice, come *Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* nel 1780, con esito positivo.

Nel *Versuch*, Schiller riconosce che, in senso meramente vegetativo, il corpo dell'uomo ricade sotto le leggi generali della fisica: all'elucidazione della sua vita sono sufficienti «la meccanica del movimento e la chimica del corpo umano»²³⁴, ovvero vegetazione e meccanica animale.

Questo quadro teorico non basta tuttavia a spiegare il funzionamento del corpo umano in quanto organismo animale, per il quale occorre postulare una «meccanica ignota»²³⁵ che, pur non essendo immediatamente visibile, può però essere inferita a partire da quanto è al contrario esperibile. Schiller, riprendendo a sua volta le teorie di Haller, considera muscoli e nervi come le fonti dell'irritabilità e della sensibilità. Quest'ultima è in particolare d'interesse. Il *Versuch*, come il *Vom Erkennen und Empfinden* di Herder, ricorre ad un modello teorico che vede i nervi come canali in cui scorrerebbe un umore (*Nervensaft*) analogo all'etere o al fenomeno dell'elettricità, in grado di produrre la sensazione animale (*tierische Empfindung*), sulla base della quale è possibile il collegamento con la realtà spirituale.

La sensazione, prima ancora che dati sensibili esterni, offre una conoscenza dello stato di

²³³ Cfr. W. Riedel, *Philosophie an der Karlsschule. Rolle und Stellung Abels*, in J. F. Abel, *Eine Quellenedition zum Philosophieunterricht an der Stuttgarter Karlsschule (1773-1782)*, Würzburg 1995, pp. 389-450; L. A. Macor, *La fragilità della virtù. Dall'antropologia alla morale e ritorno nell'epoca di Kant*, Mimesis, Milano 2011, pp. 49-108 (in part. pp. 49-81).

²³⁴ F. Schiller, *Versuch*, op. cit., NA XX, p. 43.

²³⁵ *Ibidem*.

benessere o malessere del corpo o di sue parti. Essendo l'anima ad esso avvinta, essa ne deve dunque trarre rispettivamente un senso di piacere o dispiacere. A questo primo livello, si può desumere che «l'organismo sia già collegato alla facoltà sensitiva, e l'anima sia portata a interessarsi del suo corpo. Ora, questo è più della mera vegetazione, più di un morto modello, di nervi e meccanica muscolare, questo è vita animale»²³⁶.

La *tierische Empfindung* è inaggrabile *primum* di una comprensione dell'organismo umano e della sua costituzione, in quanto reca già le tracce della sua unità, fondata su una dinamica integrazione fra due realtà apparentemente opposte, anima e corpo. La sensazione animale ha infatti «un duplice fondamento: 1. nello stato presente dell'organismo, 2. nella facoltà sensitiva.»²³⁷

L'ipotesi di lavoro di Schiller nel *Versuch* è dunque fisiologica e psicologica al contempo, poiché la descrizione organica del funzionamento del corpo, se da un lato riconnette l'uomo ad una più generale comprensione del fenomeno della vita, dall'altro costituisce il punto di partenza per pensare funzioni superiori.

1.1.3 *Sensorium*: Herder, Schiller

L'accertamento dello *Zusammenhang* tra corpo e anima che avvicina le prime ricerche di Schiller e Herder non avviene solo a partire da un comune riferimento alle indagini fisiologiche e naturalistiche di studiosi come Haller e Bonnet, ma anche, ancora una volta, dalla lezione di Sulzer.

Nelle *Anmerkungen*²³⁸ del 1763, Sulzer aveva infatti proposto un'opposizione tra rappresentare (*Vorstellen*) e sentire (*Empfinden*), per la quale il secondo non è riconducibile alla *vis representativa* dell'anima, e dunque all'intelletto, non è il suo analogo, ma è una facoltà del tutto diversa. Se infatti l'operazione intellettuale è quella di fissare l'attenzione su un oggetto esterno, il sentire è rivolto in prima battuta all'anima stessa²³⁹. Con ciò non siamo di fronte ad una sorta di autorappresentazione, ma ad un *Selbstgefühl*, l'accorgersi dell'accompagnarsi della rappresentazione a stimoli di piacere o dispiacere in cui l'anima si scopre strettamente avvinta al corpo. Il sentire, nella sua empiricità, segnala dunque il darsi di una passività che, per quanto confusa, preme sull'anima, intersecandosi e talora interferendo con la sua facoltà rappresentativa e concettuale, e come vedremo *infra*, ponendo

²³⁶ Ivi, p. 44.

²³⁷ Ivi, p. 46.

²³⁸ J. G. Sulzer, *Anmerkungen über den verschiedenen Zustände, worinn sich die Seele bey Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögen, sich etwas vorzustellen und des Vermögen zu empfinden, befindet*, in Id., *Vermischte philosophische Schriften. Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt*, Lipsia 1773, pp. 225-243.

²³⁹ Cfr. ivi, p. 229 ss.

il problema dei moventi materiali dell'azione²⁴⁰.

Scoprendo il sentire come «l'altro della ragione»²⁴¹, Sulzer formula un dualismo che dà alla sensibilità una dignità ed un ruolo autonomi. La sua lezione appare decisiva per comprendere l'attraversamento antropologico delle disposizioni naturali non come una mera ripetizione empirica della demarcazione razionalistica tra le facoltà, ma come un vero e proprio slittamento della loro comprensione verso il fondo oscuro eppure efficace di stimoli, impulsi, sensazioni.

Ora, è importante mettere in luce il carattere peculiare della ripresa del dualismo sulzeriano da parte di Herder e Schiller, poiché essa è segnata da un (apparente) paradosso, particolarmente nel caso del primo.

La risposta di Herder, contenuta in *Vom Erkennen und Empfinden*, al concorso dell'Accademia delle Scienze di Berlino del 1773, che chiedeva, per l'appunto seguendo Sulzer, di motivare la distinzione tra conoscere e sentire, va infatti nella direzione di una soluzione anti-dualistica, ovvero monistica, tesa cioè a mostrare l'intima unità tra le due facoltà. Nel saggio viene riproposta la distinzione fra un *empfinden* (di sensi, fibre, stimoli) che può avvenire solo *in sé* e un *erkennen* che si dirige *fuori di noi*²⁴². Eppure, «per quanto diverso possa essere questo contributo dei diversi sensi al pensare e al sentire, nel nostro uomo interiore tutto scorre insieme (*zusammenfließe*) e diviene uno.»²⁴³ Herder, secondo una linea di pensiero caratteristica della *Spätaufklärung*, rintraccia il *medium* tra conoscere e sentire nell'immaginazione (*Einbildung*), che costituirebbe il vero e proprio *fundus animae* dell'uomo, raccogliendo in sé non solo immagini, ma la fonte di tutti i sensi (suoni, parole, segni, sentimenti).

Nella precedente *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1770), Herder si era spinto oltre in questo orientamento monistico, utilizzando il concetto di «*sensorium* comune pensante» (*denkendes sensorium commune*)²⁴⁴ per riferirsi all'unità di base, al *Zusammenfluß* di sentire e conoscere.

In generale, il concetto di «*sensorium commune*» come specifica accezione di *sensus communis*, segnala il permanere, nel lessico filosofico della *Aufklärung*, dell'antico significato, che si deve ad Aristotele, della κοινὴ αἴσθησις (sensazione comune), ovvero quello di «organo centrale della

²⁴⁰ Cfr *infra*, §3.2.

²⁴¹ W. Riedel, *Erkennen und Empfinden. Anthropologische Achsendrehung und Wende zur Ästhetik bei Johann Georg Sulzer*, in H.-J. Schlings (a cura di), *Der ganze Mensch*, op. cit., p. 416.

²⁴² J. G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden*, op. cit., SW VIII, p. 187.

²⁴³ Ivi, p. 189.

²⁴⁴ J. G. Herder, *Abhandlung*, op. cit., SW V, p. 61.

sensibilità, che armonizza le attività dei restanti sensi»²⁴⁵.

Come ha mostrato U. Gaier, ciò implica un riferimento di Herder, distinto da quello al *common sense*, alla filosofia empirista e sensista britannica, dove con un significato affine vengono utilizzati i concetti di «*reflection*» (Locke) e di «*reflected sense*» (Shaftesbury)²⁴⁶.

Alla base della diversificazione dei sensi e all'emergenza del pensiero starebbe il tatto (*Gefühl*), che indica un oscuro e iniziale esser «toccato (*berührt*) da diversi lati» del fondo sensitivo. In prima battuta, i sensi sarebbero sia modi di rappresentazione (*Vorstellungsarten*) che modi del sentire (*Gefühlsarten*) dell'anima. Da questa originaria indistinzione si differenzierebbero progressivamente i singoli sensi e la ragione, per la quale l'*Abhandlung* non utilizza il termine *Vernunft* (o meglio, non in modo tematico ed esclusivo) ma *Besonnenheit*, *riflessione*, concetto che, anche etimologicamente, reca in sé un principio sensibile: «al di là della classica contrapposizione tra istinto e ragione, così come tra corpo e anima – ha notato Bertino – la *Besonnenheit* mostra una dipendenza dai sensi della ragione, che mediante gli istinti viene legata al corpo.»²⁴⁷

Già ben prima della sua *Metacritica*²⁴⁸ a Kant, Herder sostiene dunque la fondamentale impurità della ragione, che è sempre implicata nei sensi, dai quali anzi si sviluppa mediante l'indebolimento (*Schwächung*) loro e degli istinti. La sua spontaneità proviene quindi e rimane legata a questa passività originaria. Come ha scritto S. Tedesco, «l'oscurità di questo *fühlen*, di questo sentire ma anche di questo tastare, sta per Herder a fondamento di ogni ulteriore intellettualizzazione e spiritualizzazione del conoscere e del volere; è un atto dell'anima con cui l'anima oscuramente costruisce se stessa e il proprio corpo dando luogo al mondo delle proprie percezioni.»²⁴⁹

Il monismo di Herder, quindi, non intende restaurare una considerazione della sensibilità ancillare o derivativa nei confronti dell'intelletto, ma, al contrario, pensare quest'ultimo, e più precisamente il pensiero stesso, come proveniente da una più fondamentale capacità di sentire. Il paradosso della ripresa di Sulzer (richiamarsi ad una visione dualistica delle facoltà per fondarne una monistica) è quindi solo parziale, poiché di quest'ultimo è trattenuta la fondamentale scoperta della dimensione oscura del sentire, benché, al contrario di lui, Herder riporti all'*Empfinden* la ragione stessa, che emergerebbe dunque a partire da un fondo sensitivo – così come la sua espressione caratteristica, il linguaggio – per mezzo, come si vedrà *infra*, di un *uso* e di un *esercizio*

²⁴⁵ A. von der Lühe, «Sensus communis» (Neuzeit), in J. Ritter e K. Gründer (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, op. cit., vol. 9, coll. 622-674, in part. coll. 651-652.

²⁴⁶ Cfr. U. Gaier, «*Nous sommes un sensorium commune pensant*». *L'aspect anthropologique de la langue chez Herder*, «Revue germanique internationale», 20, 2003, pp. 29-45.

²⁴⁷ A. Ch. Bertino, «Vernatürlischung», op. cit., p. 113.

²⁴⁸ Cfr. J. G. Herder, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799), SW XXI.

²⁴⁹ S. Tedesco, *L'oscuro in Wolff, Baumgarten, Herder*, op. cit., p. 233.

delle proprie disposizioni naturali così configurate²⁵⁰.

Anche Schiller riprende, variandolo, il modello del dualismo sulzeriano per lavorare sulla possibile connessione fra conoscere e sentire. Nella *Philosophie der Physiologie*, egli dapprima distingue tra *Vorstellung*, intesa come «una modificazione dell'anima, che è uguale ad una modificazione del mondo»²⁵¹, e *Denken*, che costituirebbe l'attività dell'intelletto operata sul materiale sensibile della rappresentazione. Successivamente, per spiegare la mediazione fra i due, Schiller introduce «un nuovo organo, che non è né senso né anima, lo si chiama comunemente il *sensorium* generale (*allgemeines Sensorium*): io lo chiamo piuttosto l'organo del pensiero (*das Denkorgan*), o lo strumento dell'intelletto.»²⁵²

Questo *sensorium* o *Denkorgan* sarebbe collegato al mondo mediante la sensazione, e produrrebbe *idee materiali*. Il problema (ricordiamo il carattere medico-fisiologico del saggio) è comprendere come dall'umore nervoso che dà la sensazione si passi alle idee materiali del pensiero.

Per Schiller, a quest'altezza la risposta può essere una legge dell'associazione, ovvero della corrispondenza tra rappresentazione sensibile e idea del mondo, che pensa in analogia alla correlazione tra due suoni prodotti facendo vibrare con due tastiere diverse due corde di pianoforte: «nel mondo sensibile ci sono tante corde quanti oggetti. Tante fibre nell'organo del pensiero, tante corde nel mondo sensibile.»²⁵³ Questo modello esplicativo permette a Schiller di mantenere il dualismo tra conoscere e sentire, derivante da Sulzer, ma ponendo il problema della loro connessione, senza con ciò ritornare ad una nozione di sensibilità dipendente dall'intelletto. Quanto all'impostazione della *Philosophie der Physiologie*, centrata sui concetti di «idee materiali» e «associazione», essa verrà abbandonata da Schiller nel successivo *Versuch*, mentre verrà mantenuta ed affinata la concezione di un'attività organica di mediazione tra sensazione e pensiero centrata, come vedremo *infra*, sul concetto di *forza* (*Kraft*). Benché comunque Schiller non giunga mai a radicalizzare il rapporto tra sensazione e pensiero nei termini di un monismo, condivide con Herder l'intento di vedere l'interazione e l'esplicazione unitaria di *Erkennen* e *Empfinden* come parte decisiva del problema dello *Zusammenhang* psicofisico dell'uomo.

²⁵⁰ Cfr. §2.2 e §2.3.

²⁵¹ F. Schiller, *Philosophie der Physiologie* (1779), NA XX, p. 19.

²⁵² Ivi, p. 20.

²⁵³ Ivi, p. 24.

1.1.4 Connessione degli accadimenti: Humboldt

L'accertamento della connessione organica dell'uomo come compito fondamentale dell'antropologia, elaborato nelle indagini giovanili di Herder e Schiller, si trova ancora riproposto, negli anni Novanta, da parte di W. von Humboldt. Il piano è tuttavia diverso, in quanto si tratta ormai per lo studioso di una prosecuzione dell'indagine oltre i limiti specifici del *commercium mentis et corporis*, spostando l'antropologia verso altre questioni psicofisiche.

Humboldt si forma in due importanti centri del dibattito antropologico dell'epoca: l'università di Gottinga (1788-1789), in cui sono attivi importanti studiosi come J. F. Blumenbach e G. Ch. Lichtenberg²⁵⁴, e quella di Jena, dove si trasferisce nel 1792, divenendo amico di personalità come Goethe e lo stesso Schiller, e dove frequenta corsi di anatomia e fisiologia (1794-1796).

Gli scritti antropologici di Humboldt di questo periodo, oltre a risentire già dei suoi interessi etnografici, si collocano tuttavia anche nel solco delle ricerche succitate. Il *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, con i toni di un programma di ricerca, indica nello studio della «costituzione (*Beschaffenheit*) del corpo umano»²⁵⁵ il passaggio preliminare di un'indagine antropologica, per il quale devono lavorare all'unisono un «pratico senso di osservazione» e uno «spirito filosofante»²⁵⁶, consapevoli dell'opportunità (ma forse non del rischio) insita nel dato di fatto che in una *Menschenkenntnis* osservatore e osservato – l'uomo – coincidono.

L'obiettivo è mostrare come la natura di quest'ultimo, nella sua unità, si dispieghi in una «molteplicità di disposizioni»²⁵⁷, la cui ricchezza necessita di uno studio che abbracci sia una conoscenza dettagliata del singolo individuo che la varietà dei popoli.

In questo saggio Humboldt non entra nel merito delle disposizioni in questione (se non, come vedremo *infra*, della nozione di «carattere»²⁵⁸). Egli qualifica tuttavia in altri luoghi il tema della connessione, allargando lo sguardo allo sviluppo storico dell'uomo più in generale. Così, nel frammento *Über die Gesetze der Entwicklung der menschlichen Kräfte*, afferma che «[l'uomo] non può sottrarsi al nesso (*Zusammenhang*) che, ora realmente, ora in apparenza, collega ogni accadimento (*Begebenheit*) con quello seguente.»²⁵⁹

²⁵⁴ Cfr. L. Marino, *I maestri della Germania*, op. cit., pp. 112-145.

²⁵⁵ W. von Humboldt, *Plan einer vergleichenden Anthropologie* (1795), GS I, p. 377.

²⁵⁶ Ivi, p. 378.

²⁵⁷ Ivi, p. 339.

²⁵⁸ Cfr. *infra*, §3.1.2.

²⁵⁹ W. von Humboldt, *Über die Gesetze der Entwicklung der menschlichen Kräfte. Bruchstück* (1791), GS I, p. 87.

L'ipotesi continuista cui questa concatenazione di eventi naturali, che abbraccia gli esseri inanimati così come la costituzione della varietà delle forme di vita, induce, è temperata da Humboldt tramite il concetto di «rivoluzione» (*Revolution*), in particolare nelle generazioni umane, ovvero di una modificazione profonda nella successione degli accadimenti. Non si tratta tuttavia di fratture incommensurabili o deviazioni, ma di un cambio di passo nel processo di sviluppo: «nulla, nemmeno la più potente rivoluzione fisica può modificare questo cammino, ma può solo affrettarlo o rallentarlo.»²⁶⁰ Il mutamento nelle disposizioni naturali dell'uomo (cui si correlano, come si vedrà più oltre, quelle morali) è dunque segnato da svolte radicali, ma non tali da interrompere lo *Zusammenhang* che collega l'uomo agli altri esseri e al loro mutare, e, nello specifico, agli esseri umani di altre epoche e altri luoghi. Piuttosto, si tratta per Humboldt di ragionare secondo *serie* di eventi, secondo raggruppamenti omogenei, tra loro interrotti da momenti di drastico cambiamento, ma all'interno dei quali è possibile pensare una gradualità del mutamento.

I terreni su cui questo quadro teorico viene messo all'opera da Humboldt (e che per gli scopi del presente lavoro ci limitiamo a citare) sono, da un lato, gli studi di antropologia culturale, ai quali, come ha sottolineato M. Forster²⁶¹, egli contribuisce, proseguendo un filone herderiano, per mezzo delle sue ricerche linguistiche e gettando le basi di una *Völkerpsychologie*. Dall'altro lato, Humboldt si dedica a studiare la differenza di genere²⁶², che motiva a partire dalla connessione fra due tendenze: quella della materia, la cui costituzione conduce all'univocità (*Einseitigkeit*), e quella della forma, che invece «reclama [...] la poliedricità (*Vielseitigkeit*)»²⁶³. Il loro collegamento necessita di postulare un elemento mediano, in grado di sviluppare il fisico maschile e femminile verso due esiti formali differenti. Tale elemento è dato dalla forza (*Kraft*), che può animare i corpi in direzioni divergenti.

L'uso della nozione di forza evidenzia la sostanziale appartenenza del primo Humboldt al campo concettuale dell'antropologia della *Spätaufklärung*, nel quale tale nozione emerge e diviene il fulcro della soluzione data allo *Zusammenhang*.

1.2 Forze e impulsi

²⁶⁰ Ivi, p. 93.

²⁶¹ Cfr. M. N. Forster, *German Philosophy of Language. From Schlegel to Hegel and Beyond*, Oxford University Press, Oxford (2011¹) 2013, pp. 95-96.

²⁶² Cfr. W. von Humboldt, *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluß auf die organische Natur* (1794), GS I, pp. 311-334; Id., *Über die männliche und weibliche Form* (1795), GS I, pp. 335-369.

²⁶³ W. von Humboldt, *Über den Geschlechtsunterschied*, op. cit., GS I, p. 312.

Il modello continuista che, con differenti intensità, si fa strada nel dibattito antropologico cerca di ricomporre la frattura tra anima e corpo, ma anche tra sensibilità e pensiero, tramite il concetto di una connessione, resa possibile da un elemento mediano. Quest'ultimo è concepito meno come una sostanza (che rovescerebbe su questo *tertium* i problemi del rapporto tra i primi due) che come un'attività, la quale produce effetti reciproci tra i componenti correlati. Per rendere conto della dinamica psicofisica di scambio restituita dall'osservazione, l'antropologia della *Spätaufklärung* ricorre alla nozione di «forza» (*Kraft*).

Come ha notato Reill, parte della tendenza alla «rianimazione della natura» e alla «naturalizzazione dell'uomo» dell'epistemologia vitalistica è la reintroduzione di un tipo di forza che la spiegazione meccanicistica aveva escluso: accanto alla forza impressa e conservata ne viene infatti reimpiegata da studiosi come Buffon una tipica della scienza rinascimentale, una forza attiva, con carattere finalistico, tale da operare un mutamento in ciò su cui si esercita: «allo stesso tempo, essi [= i vitalisti] non ascrissero questa forza ad una volontà onnipotente, come avevano fatto gli animisti. La materia vivente fu vista come sede di un principio immanente di auto-movimento, le cui fonti si trovavano in poteri attivi situati nella materia stessa.»²⁶⁴ La vivificazione dell'elemento materiale per mezzo di forze permette così di pensare in modo più agevole il suo collegamento con lo spirituale.

U. Zeuch, per converso, ha ricostruito l'importanza del concetto di «forza» nella *Spätaufklärung* secondo una linea di minor contrapposizione tra meccanicismo e vitalismo, sottolineando come il concetto si affermi nella ripresa dell'atomismo antico in seno alle teorie corpuscolari del XVI secolo, per cui «un corpo esercita una forza su un altro mediante pressione»²⁶⁵. È questa nozione basilare, d'impianto materialistico, ad essere trasferita all'ambito degli organismi viventi e alle questioni psico-fisiologiche dibattute nel secondo Settecento, con un contributo che la studiosa riconosce allo stesso Newton²⁶⁶.

Non va poi dimenticata l'eredità di Leibniz. Egli aveva infatti reintrodotta il concetto di «forza» in contrasto con il riduzionismo meccanicista. Nel §18 del *Discorso di metafisica*, ad esempio, Leibniz separa la forza dalla nozione di «quantità di movimento», sostenendo che, mentre il movimento come mero cambiamento di luogo non è sufficiente a spiegare il mutamento dei corpi, la forza è qualcosa di reale che non solo può essere attribuita con certezza ad un determinato corpo,

²⁶⁴ Cfr. P. H. Reill, *Anthropology, Nature and History*, op. cit., pp. 245 e 249; Id., *Science and the Construction of Cultural Science in Late Enlightenment Germany: The Case of Wilhelm von Humboldt*, «History and Theory», vol. 33, nr. 3, ott. 1994, p. 351.

²⁶⁵ U. Zeuch, 'Kraft' als Inbegriff menschlicher Seelentätigkeit in der Anthropologie der Spätaufklärung (Herder und Moritz), «Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft», 43, 1999, p. 100.

²⁶⁶ Cfr. *ibidem*.

ma è «la causa prossima di questi mutamenti»²⁶⁷. La geometrizzazione del reale prodotta dalla filosofia cartesiana e dal newtonianesimo, riducendo i corpi a *res extensae*, ha ridotto il mutamento alla modificazione dell'estensione, che non può però spiegare il primo in modo esauriente, dato che «i principi generali della natura corporea e della stessa meccanica sono metafisici piuttosto che geometrici»²⁶⁸, e necessitano, secondo Leibniz, la reintroduzione delle forme sostanziali, di un fondamento esplicativo cioè che ecceda la pura materialità dei corpi.

Il concetto metafisico di «forza» d'impronta leibniziana (per cui la monade è concepita come un *campo di forze*) viene ripreso in un contesto d'indagine antropologica in un senso senz'altro empirico, e tuttavia con la stessa intenzione di oltrepassare il quadro teorico meccanicistico.

A questi stimoli teorici si aggiungono le coeve ricerche sul fenomeno dell'elettricità – sia quelle, del primo Settecento, sul «magnetismo animale» o *mesmerismo*, con i suoi impieghi medici, sia quelle più tarde sul *galvanismo*²⁶⁹. Il fenomeno elettrico è un modello euristico utile sia per pensare la nozione di forza in generale (come pura attività), sia per chiarire alcuni problemi specifici (in particolare il comunicarsi delle sensazioni tramite il *Nervensaft*)²⁷⁰.

È stato chiaramente indicato da Zeuch come la popolarità del concetto di *Kraft* tra gli *Spätaufklärer* risieda in ultima analisi in una tendenza all'*unificazione*. Non si deve elucidare soltanto il *commercium mentis et corporis* nel suo profilo generale, o il rapporto tra conoscere e sentire, ma anche fenomeni come la variabilità delle passioni e il perturbamento degli stati fisiologici – aspetti che la «scoperta» dell'*oscuro* aveva reso d'imprescindibile trattazione. L'esperienza restituisce infatti un insieme di effetti psicofisici la cui molteplicità mal si concilia con la semplice spiegazione meccanica, fondata su movimento locale e calore. Eppure, una spiegazione *unitaria* doveva comunque esser data, senza ricorrere ad ipoteche metafisiche: «solo se si dà un'istanza che unifica questi stati, senza con ciò fare astrazione dalla ricchezza dell'esperienza empirica, si possono neutralizzare, se non superare, le contraddizioni: nella forza.»²⁷¹

La nozione di «forza» è dunque lo strumento teorico che consente di reperire un'unità di fondo allo *Zusammenhang* tra corpo e anima, evitando al contempo di obliterarne la vitalità. Più precisamente, *Kraft* è la quintessenza dell'attività dell'anima umana²⁷². La strategia di

²⁶⁷ G. W. Leibniz, *Discorso di metafisica*, op. cit., p. 123.

²⁶⁸ Ivi, p. 125.

²⁶⁹ Cfr. H. Schott (a cura di), *Der sympathetische Arzt*, op. cit., pp. 98-106 e 219-241.

²⁷⁰ Cfr. J. G. Herder, *Ideen*, op. cit., SW XIII, pp. 77-78 (III.1); F. Schiller, *Philosophie der Physiologie*, op. cit., NA XX, p. 16.

²⁷¹ U. Zeuch, '*Kraft*' als Inbegriff menschlicher Seelentätigkeit, op. cit., p. 103.

²⁷² Ivi, p. 99.

comprensione dell'antropologia della *Spätaufklärung*, in altri termini, tenta innanzitutto di unificare, con il concetto di «forza», le diverse facoltà e attività *ab parte mentis*, per poi giungere, su questa base, a leggere la loro connessione con il corpo. Questo carattere della *Kraft* è ben evidente nelle ricerche psicologiche e fisiologiche di Herder, Schiller e Humboldt considerate.

1.2.1 Forza fondamentale: Herder

Già nella Prima parte dell'*Abhandlung* Herder riconduce la *Besonnenheit*, che come si è visto è quella «riflessione» che supera la dicotomia conoscere-sentire e permette di leggere la razionalità come esito della sensibilità, ad una forza fondamentale, a monte della distinzione tra facoltà: «sensibilità e istinto, immaginazione (*Phantasie*) e ragione sono soltanto determinazioni di un'unica forza.»²⁷³ Si tratta per Herder di un principio attivo, ma non ulteriormente determinabile, in quanto origine di ogni *Bestimmung*, di ogni determinazione che connota le *Seelenwirkungen*, attività psichiche come sensi, ragione, ecc. Piuttosto, esso è concepito come *disposizione (Disposition)*²⁷⁴, o ciò che dà una direzione, un orientamento all'«ambito delle forze di un'anima umana»²⁷⁵ e a ciascuna loro operazione, nello scambio che esse intrattengono col corpo e col mondo esterno. Come si vedrà *infra*²⁷⁶, per Herder è proprio questa disposizione a distinguere l'uomo dall'animale, anch'esso dotato di forze, ma indirizzate in altro modo (una differenza di grado quindi, e non di natura).

«La natura – osserva poi Herder nella Seconda parte dell'*Abhandlung* – non dà alcuna forza invano [...], così questa forza venne dalle sue mani come *vivente*, e così non poté che essere posta in una sfera in cui essa potesse operare.»²⁷⁷ La forza, intesa come *Grundkraft*, è quel potere intimamente insito nell'anima umana da cui si specifica ogni sua facoltà. Essa rappresenta in questo senso lo *Zusammenhang* delle forze, che prelude, teoricamente, alla connessione psicofisica.

Le intuizioni dell'*Abhandlung*, sinteticamente presentate e funzionali alle ricerche sull'origine del linguaggio, vengono, in *Vom Erkennen und Empfinden*, articolate al piano in tal caso fisiologico dell'indagine. Così, la varietà dei *Reize* è ivi ricondotta ad un «abisso di intime forze oscure, vera immagine dell'onnipotenza organica»²⁷⁸. Quest'immagine è, ancora una volta, il risultato

²⁷³ J. G. Herder, *Abhandlung*, op. cit., SW V, p. 31.

²⁷⁴ *Ibidem*.

²⁷⁵ Ivi, p. 101.

²⁷⁶ Cfr. *infra*, §2.3.1.

²⁷⁷ J. G. Herder, *Abhandlung*, op. cit., SW V, p. 93.

²⁷⁸ J. G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden*, op. cit., SW VIII, p. 172.

dell'analogia: essendo l'irritabilità muscolare concepita come la vibrazione di innumerevoli corde, è necessario postularne un centro, concepito come una forza che si irradia sulle sue diramazioni. Herder è consapevole di non potersi spingere oltre, in mancanza di più dettagliate evidenze sperimentali; del resto non esiste ancora una filosofia in grado «di spiegare che cosa *la forza sia*»²⁷⁹, ma essa può solo cogliere gli effetti che la presuppongono. E tuttavia forza si dà, nella sua innegabile sussistenza («questo Tutto, per quanto inconcepibile possa essere, *c'è* e non può essere negato»²⁸⁰). Ma vi è di più. La forza non è solo *fundus animae*, bensì presiede anche alla sua reattività col corpo e col mondo: a partire dalla sua individuazione interiore, ciò può spiegare anche «come essa si estrinsechi e agisca anche su altre anime, anche su corpi che magari in natura non sono separati dall'anima (*psyché*) mediante pannelli, come essi lo sono dai compartimenti della nostra metafisica.»²⁸¹

In questo fondo abissale si trova dunque la base di ogni facoltà superiore. Il sentire, che come si è visto è innanzitutto *Selbstgefühl* dell'anima, è perciò anche consapevolezza sensibile dell'operare della *Grundkraft* vitale. Quest'ultima consente così a Herder di corroborare la sua ripresa del dualismo sulzeriano, suggerendo che da questa originaria *Kraft* si specificchino immaginazione, memoria e coscienza, poiché esse non sono pensabili se non come riferite ad una forza che costituisce l'unità dell'anima stessa:

In breve, tutte queste forze sono al fondo un'unica forza, se devono essere umane, buone e utili, e queste sono *intelletto e intuizione* con *coscienza* interna. Se togliamo loro questa [coscienza], l'immaginazione è miraggio, l'arguzia infantile, la memoria vuota, la sagacia una tela di ragno; ma nella misura in cui esse ce l'hanno si unificano, loro che apparirebbero altrimenti nemiche, e divengono radici o espressioni sensibili di una e una sola *energia dell'anima*. Memoria e immaginazione divengono l'ampia e profonda immagine della verità, la sagacia distingue e l'arguzia collega, affinché ciò diventi proprio un chiaro, rilevante *Uno*: la fantasia spicca il volo, la coscienza di sé spalanca le ali: pure espressioni di una e una sola energia e elasticità dell'anima.²⁸²

Va infine considerato come la concezione herderiana della forza, sin qui mobilitata in relazione al problema individuale di un singolo organismo, venga trasferita nel vasto affresco delle *Ideen*, delineando un cosmo governato da un'articolazione di forze.

Sorretto – come si è accennato nell'*Introduzione* – da una visione olistica caratterizzata da una

²⁷⁹ Ivi, p. 177.

²⁸⁰ *Ibidem*.

²⁸¹ Ivi, p. 178.

²⁸² Ivi, p. 196.

temporalizzazione dello spinozismo²⁸³, Herder formula la coincidenza tra natura e divinità creatrice nel senso di una *forza formativa (bildende Kraft)*²⁸⁴ unica che si dirama nelle innumerevoli forze singolari che animano il mutamento di ogni essere. Così, l'uomo come individuo non è che «una forza nel sistema di tutte le forze»²⁸⁵. L'apparente *caos* dato dalla varietà delle direzioni delle forze riposa in ultima istanza in un'armonia complessiva, in uno stato di quiete inteso come «equilibrio delle forze»²⁸⁶ (*Gleichgewicht der Kräfte*), scandito dalla connessione di ogni cosa con ogni altra.

Per concludere, il libro III delle *Idee*, dedicato ad uno studio comparativo tra i viventi, ripropone la teoria della *Grundkraft* che precede la diversificazione fisiologica (evidentemente ripresa ancora da von Haller) tra elasticità delle fibre, irritabilità dei muscoli e sensazione dei nervi, qui reinvestita in uno studio delle creature non umane²⁸⁷. Come si vedrà *infra*, tale base fisiologica della forza (qui sostenuta da una concezione cosmologica), sarà per Herder il quadro teorico indispensabile per argomentare la continuità di natura tra uomo e animale, ma anche la differente attuazione nella stessa, nell'uomo non legata all'automatismo dell'istinto, ma al dispiegamento delle forze tramite il loro esercizio.

1.2.2 Forze mediane: Schiller

Anche per Schiller il problema della forza è al centro di una soluzione dinamica del problema della connessione psicofisica. Essa appare questione cruciale sin dall'abbozzo della *Philosophie der Physiologie*: «Deve esistere una forza che s'interponga tra spirito e materia e colleghi entrambi. Una forza che può essere modificata dalla materia e che può modificare lo spirito, del tutto diversa e dal mondo e dallo spirito.»²⁸⁸

La presenza di una forza tra materia e spirito è resa necessaria dal funzionamento stesso delle disposizioni naturali dell'uomo. La vitalità umana corrisponde ad un *Wirkungskreis*, ad un ambito di impatto della materia sullo spirito, i cui effetti sono testimoniati dall'esperienza. Ma la materia è fatta di una sostanza impenetrabile, mentre lo spirito non lo è: come spiegare l'effetto dell'una

²⁸³ Cfr. *supra*, §0.4.2.2; cfr. anche A. C. Bertino, «*Vernatürlischung*», op. cit., p. 27 e M. N. Forster, *Herder and Spinoza*, in E. Förster - Y. Y. Melamed (a cura di), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 59-84.

²⁸⁴ J. G. Herder, *Ideen*, op. cit., SW XIII, p. 15 (I.1). A quest'altezza, Herder può evidentemente richiamarsi al concetto di *Bildungstrieb* coniato da Blumenbach. Cfr. *infra*, §1.2.5.

²⁸⁵ J. G. Herder, *Ideen*, op. cit., SW XIII, p. 16 (I.1).

²⁸⁶ Ivi, p. 61 (II.3).

²⁸⁷ Cfr. ivi, p. 81 ss. (III.2).

²⁸⁸ F. Schiller, *Philosophie der Physiologie*, op. cit., NA XX, p. 13.

sull'altra?

Per ragioni funzionali è necessario dunque postulare l'attività di una *forza mediana (Mittelkraft)*, in grado di esercitare un effetto. D'altronde, la teoria non può oltrepassare quello che appare un postulato richiesto dall'esperienza: non si può affermare con sicurezza quale sia la natura della forza, ma solo descriverla nei termini di un'attiva mediazione tra anima e corpo.

Attorno a questo concetto di «*Mittelkraft*» Schiller costruisce l'intera impalcatura teorica del suo saggio. Tale forza infatti è a sua volta mediata, nel rapporto col mondo, da forze meccaniche inferiori (*Unterkräfte*), mentre forze meccaniche protettive (*Schutzkräfte*) intervengono per attutire l'influsso potenzialmente distruttivo delle forze e degli oggetti esterni.

L'insieme di queste forze subordinate costituisce la struttura (*Bau*), che a sua volta, unita alla forza mediana, prende il nome di *organo (Organ)*. Organo è quindi il complesso di forze che presiede all'intermediazione tra lo spirito e la materia, e sulla cui base Schiller può formulare una teoria della rappresentazione: «dalla natura materiale avanza interiormente verso lo spirito questa catena di forze, che è a lui assolutamente necessaria per la rappresentazione. Senza la forza mediana nessuna rappresentazione giunge all'anima. Senza la struttura perlomeno nessuna determinata.»²⁸⁹

L'impatto con cui, mediante le forze, la natura materiale della percezione colpisce il corpo modula in modo diverso la rappresentazione dei cinque sensi, costituendo altrettanti organi rappresentativi (*vorstellende Organe*): se nella vista, l'udito e il gusto gli oggetti sono modificati dalle forze subordinate della struttura, odorato e tatto giungono alla forza mediana immutati.

Il «Sistema della rappresentazione sensibile»²⁹⁰ è dunque possibile tramite l'intervento di una *Mittelkraft* tra corpo e anima. Essa presiede allo scambio tra interno ed esterno, a seconda della *direzione (Richtung)* secondo la quale si declina il rapporto dell'anima con gli oggetti.

Nella *Philosophie der Physiologie* Schiller si limita ad indicare la sede della *Mittelkraft* nei nervi, in un *Nervengeist* che vi scorrerebbe dentro, senza spingersi oltre nella sua definizione.

Nel *Versuch* questo primo abbozzo viene riformulato. Schiller abbandona l'ipotesi di un'unitaria *Mittelkraft*, parlando piuttosto di un complesso di *forze organiche mediane*²⁹¹ che intervengono sui diversi livelli del rapporto di connessione e scambio tra l'anima e il corpo e il mondo esterno: i sensi e la rappresentazione, il movimento volontario, il sentire e il pensare. L'insieme di queste facoltà è designato come «organismo delle operazioni psichiche»²⁹² (*Organismus der Seelenwirkungen*). Questo primo organismo è reso fisiologicamente possibile da altri due,

²⁸⁹ Ivi, p. 15.

²⁹⁰ Ivi, p. 16.

²⁹¹ F. Schiller, *Versuch*, op. cit., NA XX, p. 42.

²⁹² *Ibidem*.

l'organismo della nutrizione e quello della generazione, che intervengono per contrastare consunzione e mortalità, rispettivamente conservando e riproducendo la vita.

Lo *Zusammenhang* che collega questi tre organismi («la più esatta connessione locale e reale»²⁹³), e che costituisce il corpo è indice del principio per cui «la natura animale consolida l'attività dello spirito»²⁹⁴. In questo senso, la condizione di possibilità (empirica) dell'attività psichica è la correlazione tra tre *sistemi delle forze organiche* che si implicano a vicenda.

Per quanto attiene più specificamente all'elemento fisico, Schiller individua infine due classi di *forze organiche del corpo*. La prima, propria degli organismi animali, è data dalle ben note fonti dell'irritabilità dei muscoli e della sensibilità dei nervi. Questa classe richiede, come si è visto, uno studio fisiologico, e l'adozione di un concetto (su cui torneremo *infra*) affine alla *Kraft* eppure da essa distinto, ovvero quello di «impulso» (*nisum, Trieb*). La seconda classe di forze organiche attiene invece alla fisica nel suo senso più lato, in quanto concerne la mera vegetazione (meccanica e chimica del corpo), propria dunque anche alle piante. La «vita fisica del corpo umano»²⁹⁵ scaturisce pertanto dalla commistione fra vegetazione e meccanica animale, sulla base dell'interazione delle forze.

Il quadro descrittivo dell'organismo umano del *Versuch*, più articolato rispetto alla *Philosophie der Physiologie*, fa un uso più sfaccettato del concetto di «*Kraft*», indirizzandosi verso l'individuazione di una pluralità di forze e una stratificazione di dinamiche psicofisiche nel complesso più vicina all'osservazione empirica e ad una considerazione medica del corpo umano.

1.2.3 Forza e generazione: Humboldt

Nelle ricerche antropologiche di W. von Humboldt il concetto di «forza» assurge a chiave di volta della comprensione dello sviluppo naturale e storico dell'uomo. La connessione degli eventi, il rinvenimento della loro organizzazione in serie, si fonda in ultima analisi sugli effetti di forze che continuamente mutano il corso dei fenomeni.

Nel caso dell'uomo, le serie degli accadimenti sono, più propriamente serie «delle *forze* fisiche, intellettuali e morali delle generazioni collegate (*verbunden*), del reciproco influsso di queste forze; sono [serie] degli eventi solo in quanto questi sono puri effetti di quelle forze.»²⁹⁶

Nel saggio *Über die Gesetze der Entwicklung der menschlichen Kräfte* Humboldt non dà una

²⁹³ Ivi, p. 43.

²⁹⁴ Ivi, p. 41.

²⁹⁵ Ivi, p. 43.

²⁹⁶ W. v. Humboldt, *Über die Gesetze der Entwicklung*, op. cit., pp. 94-95.

definizione di *Kraft*, né entra nel dettaglio delle singole forze da analizzare. In tono programmatico, si limita a dichiarare il ruolo determinante dello studio delle leggi che presiedono al dispiegamento e allo sviluppo²⁹⁷ delle forze umane, intese implicitamente come attività interiori all'uomo cui si deve il suo mutamento.

L'antropologia ha a tal riguardo tre compiti principali: la distinzione delle singole forze l'una dall'altra; il rinvenimento delle leggi che producono sempre nuove *Begebenheiten* nell'uomo; la considerazione degli effetti delle forze. Per tale impresa occorre, fedelmente all'impostazione generale dell'antropologia, uno studio empirico, cui Humboldt dà una connotazione individualizzante: «[...] noi ci troviamo qui in un territorio del sapere nel quale tutto dipende dalle forze reali e dall'essenza delle cose, nel quale solo la conoscenza dell'individuo si avvicina alla verità, e ogni idea generale è già da sempre in rapporto con l'insieme degli individui, dai quali è tratta e da cui si allontana.»²⁹⁸

Si potrebbe dire che gli eventi naturali non sono altro che l'epifenomeno di un'attiva connessione di forze cui corrispondono: la loro uniformità è indice dell'uniformità delle forze, il loro darsi è risultato di un'operazione delle *Kräfte*.

Il punto di vista individualizzante adottato da von Humboldt si declina, oltre il singolo uomo, anche al piano dei popoli e delle generazioni. Lo studio delle leggi di sviluppo delle forze deve dunque attestarsi anche al livello delle singole individualità etniche e storiche. Così Humboldt, dal piano naturale, secondo un'impostazione tipica dell'antropologia della *Spätaufklärung*, trasferisce la *Zusammenwirkung* delle forze al piano intellettuale e morale, su cui torneremo *infra*. La stessa connessione di forze che produce effetti fisiologici è la base per funzioni superiori. Si può tuttavia anticipare come lo stesso ambito dell'agire degli individui vada ricondotto a quello delle forze: «ogni azione umana è il risultato dell'intera costituzione (*Beschaffenheit*) delle forze dell'agente»²⁹⁹. Con ciò Humboldt non intende tuttavia affermare, come si vedrà, una forma di radicale determinismo: siamo sempre in un campo concettuale in cui la naturalizzazione dell'uomo si combina (come il concetto, per ora solo evocato, di «*Entwicklung*» indica) con una temporalizzazione del mutamento, eccedente i cicli naturali. Proprio la pratica dell'esercizio (innanzitutto, per l'appunto, come *Übung der Kräfte*, come «esercizio delle forze») consentirà di fondare la possibilità di una pratica di attività prettamente umana a partire dall'uso non automatico delle disposizioni naturali.

Se il saggio del 1791 non oltrepassa l'indicazione delle forze come livello dell'indagine

²⁹⁷ Sul concetto di *Entwicklung* cfr. §2.1.2.

²⁹⁸ W. v. Humboldt, *Über die Gesetze der Entwicklung*, op. cit., p. 89.

²⁹⁹ Ivi, p. 92.

antropologica, vi è tuttavia un terreno su cui, negli stessi anni, Humboldt investe in concreto la sua proposta teorica. Esso è, come si era già accennato, quello dello studio della differenza sessuale. Nei due articoli *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur* e *Über die männliche und weibliche Form*, pubblicati sulla rivista di Schiller «Horen» nel 1794-95, il concetto di forza viene mobilitato per dar conto della connessione tra un identico elemento materiale e due diversi elementi formali, che costituisce la base, per Humboldt, per pensare il maschile e il femminile. Se il *Zusammenfluss* delle forze a livello generale produce la varietà cangiante della natura, esso – di nuovo a quel livello individualizzato cui è fissata la ricerca – si stabilizza e si unifica in due composti di forma e materia distinti, maschio e femmina.

«Ogni collegamento nella natura proviene dall'intima costituzione degli esseri, e nessun arbitrio può interrompere il suo silenzioso operare. Ciò che si unifica reca nel suo stesso essere l'esigenza di questa unificazione: e tutti i fenomeni della natura li determina il carattere delle forze operanti (*wirkende Kräfte*)»³⁰⁰

La forza, collegando la materia con la forma, limita, e con ciò, determina, l'infinità aspirazione di quest'ultima, ancorandola ad una conformazione definita. La vita degli organismi, dunque, è il risultato mutevole di un Tutto, la natura, in quanto tale unitario, ma fremente di modificazioni nei suoi singoli componenti. Sussiste però, per Humboldt, una fondamentale differenza tra i viventi nati per crescita e quelli nati per generazione sessuata e che concerne il modo con cui essi sono animati dalla forza:

«Ciò che si costituisce per sviluppo o crescita (*Wachstum*) è parte di ciò cui appartiene, e riceve da una mano estranea la sua forza vivificante. Ciò che però viene alla luce per generazione (*Zeugung*) è un essere di per sé, possiede esso stesso vita e organizzazione, e può, così com'è stato prodotto, pure a sua volta produrre.»³⁰¹

Il principio della generazione è la connessione della materia con una forma, ma va tuttavia distinto dalla «formazione» (*Bildung*), che non può essere ottenuta meccanicamente, ma fa parte della sfera di autodeterminazione di chi viene generato, e non di chi lo genera. Per questo la generazione può essere per Humboldt più propriamente qualificata come «risveglio» (*Erweckung*). Se la *Bildung*, com'è noto e come vedremo *infra*³⁰² acquista un significato etico-politico, l'elemento formale della generazione va spiegato ricorrendo ad una forza vitale che precede l'essere generato. Tale forza richiede il collegamento di due *Stimmungen* opposte ma complementari: da un lato la spontaneità (*Selbsttätigkeit*) o azione (*Wirkung*), dall'altro la ricettività (*Empfänglichkeit*) o reazione

³⁰⁰ W. von Humboldt, *Über den Geschlechtsunterschied*, op. cit., p. 313.

³⁰¹ Ivi, p. 316.

³⁰² Cfr. §5.

(*Rückwirkung*): «Qui inizia la differenza tra i sessi. La forza generativa è più intonata all'agire, quella ricettiva più al reagire. Ciò che è vivificato dalla prima lo chiamiamo *maschile*, ciò che anima la seconda il *femminile*.»³⁰³

Le ricerche sulla differenza sessuale di Humboldt mostrano bene dunque un'applicazione del concetto di forza ad un problema psicofisico ulteriore rispetto al *commercium mentis et corporis*, che di questo trattiene tuttavia la funzione fondamentale della *Kraft*: quella di spiegare il mutamento naturale dando conto della sua varietà, ma ancorandolo ad un principio unitario di spiegazione teorica. In tal senso, la teoria humboldtiana del maschile e del femminile oltrepassa il suo specifico significato. Come ha sottolineato H. Ritter, «per Humboldt la coppia uomo-donna è il paradigma del collegamento naturale tra forze differenti, dal cui reciproco completamento scaturiscono riproduzione, molteplicità, ricchezza e non ultima l'originalità.»³⁰⁴

Il tratto paradigmatico della generazione sessuale è quindi dato dall'attività delle forze intesa come *Wechselseitigkeit*, come *mutualità*, che ci conduce a tematizzare esplicitamente due ultime, importanti nozioni della connessione psicofisica che animano il dibattito antropologico, quelle di «influsso» e di «interazione».

1.2.4 Impulsi naturali: Herder, Schiller

Prima di compiere quest'ultimo passaggio è tuttavia necessario rendere conto dell'impiego di una nozione affine a quella di forza, che avrà un'evidente importanza nel campo della riflessione etica ed estetica della *Spätaufklärung*³⁰⁵, ma che deve essere innanzitutto compresa nell'alveo della concezione psicofisica dell'uomo.

Si tratta del concetto di «*Trieb*», di «impulso», sostantivo derivante dal verbo *treiben* (sospingere). Il dizionario di Adelung elenca, tra i principali significati di questo termine all'epoca quelli che descrivono un'attività generativa o ordinatrice: così, «*Trieb*» indica il primo germoglio di un albero (effetto dello spuntare, di una pressione che lo fa fuoriuscire), oppure l'atto di condurre il gregge al pascolo, sospingendolo in una certa direzione marcia. In un senso più specifico, «*Trieb*» indica però anche «la determinazione della forza (*Bestimmung der Kraft*) di una creatura vivente,

³⁰³ W. von Humboldt, *Über den Geschlechtsunterschied*, op. cit., p. 319.

³⁰⁴ H. Ritter, *Wechselseitige Ergänzung. Wilhelm von Humboldts Geschlechteranthropologie zwischen Erfahrung und Konstruktion*, in M. Beetz - J. Garber - H. Thoma (a cura di), *Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert* («Das achtzehnte Jahrhundert. Supplementa», vol. 14), Wallenstein, Gottinga 2007, p. 180.

³⁰⁵ Cfr. §§3-4.

secondo la quale essa [= la forza] si sforza (*sich bemüht*) di divenire efficace»³⁰⁶. «*Trieb*» è dunque l'impulso con cui si attua, si mette in opera una forza, che ad essa dà un orientamento e un effetto. È questa l'accezione, dall'evidente portato teleologico, che soprattutto corrisponde all'uso del concetto di «*Trieb*» nelle ricerche psicofisiche della *Spätaufklärung*.

S. Buchenau ha ben ricostruito l'emergenza di questo concetto nella prima e seconda generazione dell'Illuminismo tedesco (da Thomasius a Crusius) all'interno di una «visione olistica dell'uomo»³⁰⁷, inteso al contempo come agente libero e come *Triebwesen*. L'impulso, come *Naturtrieb* specificamente umano, è dunque una tendenza naturale che è non tanto ostacolo, ma parte integrante dell'azione morale. A partire da questa considerazione antropologica psicosomatica, Wolff parla di una *causa impulsiva* dell'azione, pur non utilizzando ancora il termine *Trieb*, bensì *Bewegungsgrund*. È il suo allievo Baumgarten a tradurre l'espressione latina con *Trieb* e a distinguere ulteriormente tra un *blinder Trieb*, un impulso sensibile cieco contrapposto alla volontà, (in grado di spiegare il dato di fatto per cui *video meliora proboque, deteriora sequor*) e un impulso in grado invece di renderla efficace. A lui si deve anche la trasposizione dal linguaggio della meccanica a quello psicologico del termine *Triebfeder* (da «molla motrice» a «movente»), cui, com'è noto, guarderà Kant nella seconda *Critica*, discostandosi dalle teorie morali facenti leva sull'inclinazione sensibile.

Questi brevi cenni, relativi all'integrazione o alla separazione di inclinazioni e impulsi dalla morale, su cui torneremo ampiamente *infra*, mostrano però come la nozione di «*Trieb*» sia legata, anche nella prima *Aufklärung*, ad un'interpretazione psicofisica dell'uomo. È ancora in questo contesto (da cui peraltro prende le mosse la riformulazione del *Trieb* da parte di Fichte³⁰⁸) che si collocano gli usi del concetto nel campo antropologico che stiamo considerando.

Nei suoi studi fisiologici Herder adotta il termine «impulso» per indicare l'effetto esercitato dal

³⁰⁶ J. C. Adelung, «Der Trieb», *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, 2^a ed., 4 voll., Lipsia 1793-1801, p. 677-678.

³⁰⁷ S. Buchenau, *Trieb, Antrieb, Triebfeder dans la philosophie morale prékantienne*, «Revue germanique internationale», nr. 18, 2002, p. 11.

³⁰⁸ Cfr. C. Cesa, *Der Begriff 'Trieb' in den Frühschriften von J. G. Fichte (1792-1794)*, in Id. - N. Hinske (a cura di), *Kant und sein Jahrhundert. Gedenkschrift für Giorgio Tonelli*, Francoforte sul Meno 1993, pp. 165-186; Id., *Sensibilité et conscience. Remarques sur la théorie des Triebe chez Fichte*, «Revue germanique internationale», nr. 18, 2002, pp. 121-132; G. De Pascale, *Die Trieblehre bei Fichte*, «Fichte-Studien», VI, 1994, pp. 229-251; F. Moiso, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mursia, Milano 1979 (in part. pp. 173-182, 252-254 e 298-304); J.-M. Vaysse, *Dynamique et subjectivité selon Fichte: effort, pulsion, aspiration*, «Revue germanique internationale», nr. 18, 2002, pp. 149-161.

Reiz. «lo stimolo (*Reiz*) è il movente (*Triebfeder*) della nostra esistenza»³⁰⁹, un'affermazione che ribadirà successivamente nelle *Idee* («il risultato degli stimoli diviene impulso, quello delle sensazioni pensiero: un eterno avanzamento della creazione organica, che fu posto in ogni creatura vivente»³¹⁰). In questa accezione, dunque, il *Trieb* non è causa ma prodotto delle forze dell'organismo; come ha scritto P. Pénisson, in Herder «il *Trieb* dinamizza ciò che, nell'istinto, non sarebbe altro che un dato bruto.»³¹¹ Provenendo, come determinazione delle forze, da un fondo oscuro e inattingibile, l'impulso tuttavia orienta, indirizza il loro esercizio ed è pertanto più che automatismo naturale, è parte della differenza antropologica stessa. Questo suo carattere emerge chiaramente nell'*Abhandlung*, laddove Herder, per argomentare le sue tesi sull'origine del linguaggio, caratterizza la distinzione dell'uomo dall'animale («con l'uomo la scena cambia completamente»³¹²) proprio qualificando in modo differente i rispettivi *Triebe*. Nell'animale, infatti, il «linguaggio» non è altro che immediata traduzione delle sue sensazioni in impulsi ad emettere suoni inarticolati e sempre uguali. Non è altro, dunque, che istinto, esecuzione «innata e all'animale immediatamente naturale»³¹³. Nell'uomo, al contrario, gli impulsi sono diversificati, più deboli in quanto non sono automatica espressione di un'accensione sensibile, e dunque non poggiano su una dinamica istintuale. Piuttosto, tra le forze dell'organismo e i *Triebe* si apre uno spazio di mediazione che costituisce il carattere proprio dell'uomo: tale spazio è quello in cui si inserisce la possibilità di dare una *Disposition* alle forze, che come abbiamo già visto è il tratto fondante della *Besonnenheit*.

L'origine naturale del linguaggio è pensata da Herder come una spinta (*Dringnis*) analoga a quella (*Drang*) che permette al feto di nascere³¹⁴. L'impulso al linguaggio è dunque *Naturtrieb*; tuttavia non è inarticolata concatenazione di suoni, corrispondente ad una sorda successione di pensieri, come per l'animale. A questa legge naturale, che è propria dell'animalità in quanto tale, si sovrappone nell'uomo un altro principio: «nell'uomo domina manifestamente un'altra legge naturale oltre la successione delle sue idee, la riflessione (*Besonnenheit*); [...] egli diviene un allievo della natura come nessun animale [...] l'artificio (*Kunstgriff*) è essenziale alla sua anima»³¹⁵. All'immediatezza si sostituisce la mediazione propriamente umana tra impeto naturale e produzione linguistica.

³⁰⁹ J. G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden*, op. cit., SW VIII, p. 199.

³¹⁰ J. G. Herder, *Ideen*, op. cit., SW XIII, p. 78 (III.1).

³¹¹ P. Pénisson, *Trieb et énergie chez Herder*, «Revue germanique internationale», nr. 18, 2002, p. 48.

³¹² J. G. Herder, *Abhandlung*, op. cit., SW V, p. 25.

³¹³ Ivi, p. 26.

³¹⁴ Ivi, p. 96.

³¹⁵ Ivi, pp. 97-98.

Il linguaggio, focus dell'*Abhandlung*, assume un ruolo antropologico paradigmatico, in quanto per Herder esso mostra con efficacia il carattere specifico dei *Triebe* nell'uomo. Come vedremo *infra*, mentre l'attività, non solo «linguistica», dell'animale si estrinseca immediatamente nell'espletazione di un *Kunsttrieb*, di un impulso a compierla (come il ragno che è condotto istintivamente a compiere la sua «arte» nel filare la sua tela), nell'uomo non si dà un tale impulso, ma si attua una più complessa intermediazione tra le disposizioni naturali e un'arte (*Kunst*) vera e propria, ovvero artificiale, per mezzo di una pratica, ignota come tale all'animale, che è l'esercizio.

Ancora una volta, la differenza antropologica non si attua in una radicale distinzione delle *Naturanlagen*, ma nella loro disposizione e orientamento, cui l'uomo stesso può prender parte.

I *Triebe* in Herder, dunque, sono parte della complessa trama di costituzione psicofisica e sua attivazione nell'uomo, svolgendo il ruolo di *Bestimmung der Kräfte* che il lemma di Adelung registrava come significato essenziale di questo concetto.

Il concetto di «*Trieb*» in Schiller, che ne farà un uso decisivo, come vedremo nel prossimo capitolo, nei suoi scritti estetici³¹⁶, viene tuttavia impiegato già nelle ricerche medico-antropologiche compiute presso la Karlsschule.

Nel *Versuch*, teso ad argomentare la connessione tra corpo e anima, esso qualifica l'intera e più ampia seconda parte dello studio, il «*Philosophischer Zusammenhang*», che reca come sottotitolo «*Gli impulsi animali destano e sviluppano quelli spirituali*»³¹⁷.

Per pensare la necessità di un collegamento psicofisico Schiller ipotizza, per assurdo, che l'anima sia sciolta da qualunque legame col corpo. Ne risulterebbe l'impossibilità di spiegare che cosa la metta in attività: occorre infatti un impulso (*Trieb zur Aktivität*)³¹⁸ che la muova, e che, in assenza di un elemento sensibile e materiale, significherebbe o che essa è attiva dall'eternità, o che non potrà mai esserlo – conclusioni entrambe da rigettare. La *reductio ad absurdum*, che conduce a motivare lo *Zusammenhang* col corpo, ruota dunque attorno al concetto di «*Trieb*», inteso da Schiller come l'urto (*Stoß*) con cui la sensazione corporea pungola le forze psichiche. La prima esperienza del collegamento è data dal dolore fisico, «il primo urto, il primo raggio di luce nella notte di assopimento delle forze»³¹⁹. La sensazione produce quindi l'urto che mette in movimento lo spirito,

³¹⁶ Cfr. *infra*, §§ 4.2-4.3.

³¹⁷ F. Schiller, *Versuch*, op. cit., NA XX, p. 48.

³¹⁸ Ivi, p. 49.

³¹⁹ Ivi, p. 50.

secondo una successione che dal dolore fisico porta, come reazione dell'anima, ad un senso di avversione (*Abscheu*), e incita la volontà a rendere le forze spirituali operative. Il *Trieb* è dunque, anche in questo caso, *Bestimmung der Kräfte*: all'impulso animale, sensibile, corrisponde quello spirituale, segno della co-implicazione tra elemento materiale e spirituale.

Si tratta per Schiller di una spinta (*Drang*)³²⁰ al dinamismo, di uno sprone all'attività (*Sporn zur Tätigkeit*)³²¹ che viene innanzitutto dal corpo. I *Triebe* sono quindi parte della costituzione dell'uomo, che direzionano non verso l'acquietamento e la comodità, ma verso una connessione psicofisica mobile e in continua trasformazione.

1.2.5 Impulso formativo: Humboldt

L'accezione, assai simile, con cui Herder e Schiller si servono del termine «*Trieb*» non fa ancora i conti, in questi primi saggi, con un importante mutamento concettuale che si deve a Blumenbach, che utilizza il termine «*Bildungstrieb*» (*nisus formativus*) a partire dall'opuscolo del 1781 *Sull'impulso formativo e la funzione riproduttiva*³²², per corroborare la tesi epigenetica contro il preformismo³²³. Quest'ultima teoria (sostenuta tra gli altri dallo stesso von Haller), affermando che ogni vivente possiede già la sua conformazione adulta nell'uovo o nell'«animaculo» (lo spermatozoo) come *homunculus*, di fatto oblitera l'intero dinamismo della vita organica e non corrisponde alle evidenze sperimentali, che rendono arduo se non impossibile reperire prove dell'esistenza di tale germe preformato. Al contrario, per Blumenbach, occorre pensare alla generazione come a uno sviluppo animato da una forza o impulso formativo, per l'appunto il *Bildungstrieb*. Con questa nozione Blumenbach precisa il carattere finalistico dei *Naturtriebe*, già presenti nel campo concettuale dell'antropologia, con un riferimento, denso di sviluppi, al concetto di formazione come processo di acquisizione, le cui ricadute pratiche (etiche, estetiche e politiche) affronteremo successivamente.

Con questa nozione fanno i conti i primi scritti antropologici, già considerati, di Humboldt (che come si è ricordato si formò nell'Università di Blumenbach, la *Georgia Augusta* di Gottinga).

Nel *Plan*, Humboldt si serve del termine «*Bildungstrieb*» in relazione al concetto di «*Charakter*», su cui torneremo nel §3.1.2. Per ora basti evidenziare come egli consideri la

³²⁰ Ivi, p. 54.

³²¹ Ivi, p. 56.

³²² Cfr. J. F. Blumenbach, *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*, «Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Literatur», 1781, pp. 247 ss.

³²³ Cfr. L. Marino, *I maestri della Germania*, op. cit., p. 115 ss.; J. Zammito, *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, op. cit., pp. 229 ss.

formazione di quest'ultimo (*Charakterbildung*) il risultato di un processo che contempla da un lato, una tendenza all'assimilazione e alla somiglianza, e, dall'altro, al contrasto, alla diversificazione. L'individualità (sia essa del singolo uomo o del singolo popolo), cuore del progetto antropologico humboldtiano, si costituisce tramite la formazione (*Bildung* o *Ausbildung*), secondo la già menzionata correlazione tra livello fisico e morale. Da un lato, sostiene Humboldt, «all'organizzazione morale, così come a quella fisica, è proprio un impulso formativo assimilativo (*ein assimilierender Bildungstrieb*)»³²⁴, fondato sulla somiglianza all'interno del campo sociale; dall'altro, è il contrasto, l'opposizione, a fornire determinatezza alle individualità. Lo studioso esemplifica tale principio con i caratteri di maschile e femminile, che si qualificano distinguendosi l'uno dall'altro. È proprio tornando su questo tema nelle ricerche sulla differenza sessuale che si precisa l'uso del concetto di «*nisus formativus*».

Nel saggio *Über den Geschlechtsunterschied*, infatti, Humboldt precisa il processo generativo in termini che seguono la linea teorica blumenbachiana. Risultato, come si è visto, del collegamento tra la forza attiva generatrice del maschile e la forza ricettiva del femminile, la generazione avviene come conferimento di una forma alla materia. Questa *Ausbildung* si attua «mediante un impulso, che è attivo [...] grazie ad una forza a lui propria e secondo una regola.»³²⁵ Ciò provoca il summenzionato «risveglio» o animazione: la vita ha inizio «come il collegamento dell'impulso formativo (in senso lato) con la nuda materia.»³²⁶ Il ruolo del *Bildungstrieb* non è tuttavia limitato al momento aurorale della nascita di un organismo: la formazione è pensata come un processo continuo, che contempla la sostituzione (*Ersetzung*) delle parti che un organismo dovesse fatalmente perdere o danneggiare. Esso è così il segno stesso della vita, come «inarrestabile lotta»³²⁷ per affermarsi contro la sorda materia. Se in senso lato il *nisus formativus* è la stessa legge della vita, in senso stretto esso non costituisce che una modificazione della *Lebenskraft* in generale. Dovendo riportare questa teoria organica alla differenza sessuale, Humboldt tende a riconoscere l'impulso formativo più al versante attivo, maschile, mentre il femminile è piuttosto la sede della ricezione materiale dell'impulso stesso.

Il concetto di «*Trieb*», anche a questa rassegna generale, appare giocare nel dibattito

³²⁴ W. von Humboldt, *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, op. cit., p. 387.

³²⁵ W. von Humboldt, *Über den Geschlechtsunterschied*, op. cit., p. 328.

³²⁶ *Ibidem*.

³²⁷ *Ibidem*.

antropologico della *Spätaufklärung* il ruolo di principio di attivazione e direzione delle forze vitali. È in esso che può essere rintracciato quell'urto che permette di tenere insieme il problema del collegamento tra materiale e spirituale tramite la nozione di *Kraft* e una concezione vitalistica di impronta teleologica, che, come vedremo nel §2, è il fondamento per pensare la pratica di esercizio delle forze come attività di perfezionamento e determinazione dell'uomo.

1.3 Influsso e interazione

Come si è visto, il ricorso ai concetti di «forza» e «impulso» nell'antropologia della *Spätaufklärung* sono funzionali all'esplicazione della connessione fra elemento spirituale e materiale. Tale *Zusammenhang* riposa, in ultima istanza, su un soggetto che, per quanto attivo e in trasformazione, è *unitario* – pena la disgregazione stessa della connessione sotto la spinta di forze differenti. U. Zeuch ha ben evidenziato questo problema:

Il motivo per il quale, nonostante l'ammissione di effetti decentrati e non specifici delle forze dall'esterno su un corpo, ci si attiene all'unità dell'anima come principio indipendente, sottratto agli influssi causali materiali, è evidente. Se potesse essere esercitata una pressione ad un qualsivoglia punto del corpo umano e la parte interessata trasmettesse la forza mediante l'urto al corpo successivo o ad una parte dello stesso, ma non ci fosse alcun centro che fondasse l'unità all'interno di questi movimenti di pressione e urto, *l'anima umana non sarebbe altro che un campo di forze diverse, interagenti o in casi estremi contrapposte*.³²⁸

Quest'ultima possibilità (che troverà il suo esito in Nietzsche), all'interno di un discorso antropologico è manifestamente da evitare. Ricondurre l'anima (nel suo rapporto col corpo) a unità potrebbe però richiedere il ricorso ad un fondamento metafisico, o comunque ulteriore rispetto al piano di interazione empirica del corpo e dell'anima. Questa necessità fondativa non può tuttavia essere risolta mediante un sostrato sostanziale, che farebbe ricadere l'indagine nelle secche della psicologia razionale cui l'antropologia, come psicologia empirica, vuole scampare.

L'unità dell'anima, intesa come unità delle sue forze, è stata, come abbiamo visto, postulata ricostruendo geneticamente l'origine di queste ultime da un unico *fundus animae* o indicando in una sola forza originaria il punto di diffrazione delle *Seelenkräfte*. L'unità della connessione è allora rintracciata seguendo la pista dell'attività, secondo un influsso reciproco che permetterebbe, mediante tale mutualità tra corpo e anima, di pensare un'unità dinamica e a posteriori, continuamente prodotta dall'esplicarsi dell'attività di scambio tra i due elementi.

³²⁸ U. Zeuch, «*Kraft*» als Inbegriff menschlicher Seelentätigkeiten, op. cit., pp. 100-101 (il corsivo è mio).

I due concetti chiave a tal proposito sono appunto quelli di «*Einfluss*» e di «*Wechselwirkung*». Il concetto di influsso, strettamente collegato al postulato di forze attive, fu introdotto nel dibattito filosofico rinascimentale per indicare «l'effetto di una causa occulta su un corpo»³²⁹. Esso giunge al dibattito illuministico, nella particolare accezione di *influxus physicus*, grazie alla lezione del cartesianesimo, ovvero secondo una strategia di esplicazione del rapporto tra anima e corpo che non contemplasse il ricorso a cause non immanenti (come accadeva p. es. nell'ipotesi occasionalista). In ambito tedesco esso è quindi anche messo in opera contro l'ipotesi leibniziana, ripresa da Wolff, di un'armonia prestabilita.

Il concetto di «interazione», o «attività di scambio» (*Wechselwirkung*) comprende in sé in tedesco «una varietà di antiche nozioni, senza che si potesse trovare un esatto equivalente»³³⁰. In particolare, esso è chiamato a tradurre il concetto di «azione reciproca» o «azione e reazione» della fisica newtoniana, così come, più ampiamente, il rapporto di causa-effetto. Una prima occorrenza del termine si trova nella *Naturgeschichte* kantiana³³¹ (1755). Esso ha una specifica utilizzazione proprio nel tentativo di concepire il mutuo rapporto tra anima e corpo, ed è dunque strettamente collegato sia al concetto di «*Zusammenhang*» che a quello di «*Einfluss*».

Ora, quest'ultimo concetto può sinteticamente nominare il profilo dinamico della connessione psicofisica che gli studi antropologici, con l'ausilio delle ricerche fisiologiche che abbiamo considerato in questo §1, si incaricano di chiarificare.

1.3.1 Concorso: Herder

In *Vom Erkennen und Empfinden* Herder allude al concetto di «influsso reciproco» di mente e corpo per corroborare, tramite tale mutualità, l'impostazione monistica della sua antropologia: «[...] secondo ogni esperienza tutto è pieno di stimolo e di vita, [...] questa vita in modo così meraviglioso è in noi un uno, un uomo psichico (*Seelenmensch*) (ἄνθρωπος ψυχικὸς), cui volentieri servono tutti i meccanismi e le membra³³²». La costituzione (*Bewandtnis*) dell'uomo è

³²⁹ R. Specht, «Einfluß», in J. Ritter *et al.* (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, op. cit., vol. 2, coll. 396.

³³⁰ P. Ziche, «Wechselwirkung», in J. Ritter *et al.* (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, op. cit., vol. 12, coll. 334.

³³¹ Cfr. ad es. I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt* (1755), AA I, p. 283. All'estremo opposto, ovvero nella ricezione del Kant critico, un imprescindibile ripresa di questo termine è ovviamente quella di Fichte: cfr. J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Meiner, Amburgo 1956, II, §4, p. 159 (*Wechselbestimmung*) e III, §5, p. 186 (*Wechselwirkung*).

³³² J. G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden*, op. cit., SW VIII, p. 192.

data dalla convergenza delle forze dei due elementi, che si attua sin dalla generazione: «noi siamo formati (*gebildet*) nel grembo materno, come nel centro della terra, in cui tutti gli influssi e le impressioni confluiscono.»³³³

Questa nozione è ulteriormente ripresa nelle *Idee*, come «concorso» (*Zusammenwirkung*): «ogni creatura è in tutte le sue parti un vivente intero in cui tutto coopera (*ein lebendig zusammenwirkendes Ganze*)»³³⁴. Questa solidarietà e mutualità di effetti costituisce, sia pur in senso dinamico e diveniente, un'individualità come intero, sia nel caso del singolo vivente, che in quello delle collettività in cui pure prende corpo l'aspetto collaborativo delle forze.

1.3.2 Simpatia: Schiller

Da un punto di vista strettamente psicofisico, è però soprattutto in Schiller che la nozione di «*Einfluss*» viene posta al centro della scena. Nel *Versuch*, lo stesso obiettivo della ricerca è quello di «porre in una luce più chiara il notevole contributo del corpo alle azioni dell'anima, il grande e reale influsso (*Einfluß*) del sistema delle sensazioni animali su quello spirituale.»³³⁵

I risultati dello studio vengono così fissati in due leggi che esplicitano le due direzioni del reciproco influsso: l'influenza dell'anima sul corpo (prima legge), e del corpo sull'anima (seconda legge). L'influsso non esplicita una forma di causalità diretta (ricordiamo peraltro l'attività di intermediazione di forze e impulsi) ma si attua come corrispondenza tra gli stati psichici e quelli fisici – che si tratti del benessere o malessere dell'organismo, in relazione alle sensazioni di godimento o sofferenza spirituali, dell'inerzia, del piacere o del dispiacere. Com'è noto, a riprova di tale corrispondenza Schiller, nel §15 del *Versuch* cita, senza attribuir(se)lo, un passo dal manoscritto de *I masnadieri*, nel quale il pallore e la febbre di Franz Moor sono indici del suo malessere interiore, acuito da un incubo da cui si è appena ridestato³³⁶.

Eccezioni a tale corrispondenza sono rappresentate dalle emozioni troppo violente, che corrompono, quando non possono addirittura essere fatali all'organismo: «la gioia uccide, quando si eleva sino all'estasi, la natura non sopporta lo slancio (*Schwung*), nel quale piomba in un momento l'intera impalcatura nervosa.»³³⁷

La seconda legge enuncia, invece, il trasferimento (*Übertragung*) delle sensazioni animali su

³³³ *Ibidem*.

³³⁴ J. G. Herder, *Ideen*, op. cit., SW XIII p. 128.

³³⁵ F. Schiller, *Versuch*, op. cit., NA XX, p. 41.

³³⁶ Cfr. *ivi*, p. 60.

³³⁷ *Ivi*, p. 61.

quelle spirituali, tale per cui «la sensazione generale di armonia animale debba essere la fonte del piacere spirituale, il dispiacere animale la fonte di quello spirituale»³³⁸

Il mutuo influsso di anima e corpo è concepito da Schiller, nella sintesi delle due leggi, ricorrendo al concetto, che trae dal suo maestro Abel, di «simpatia» (*Sympathie*), «che rende i principi eterogenei dell'uomo quelli di un *unico* essere; l'uomo non è anima e corpo, l'uomo è l'intima commistione (*Vermischung*) di queste due sostanze.»³³⁹

Essa è pensata, fedelmente all'etimologia del termine, come l'accordo tra due tonalità (*Stimmungen*), ancora una volta³⁴⁰ in analogia con l'immagine di due corde di pianoforte, suonate in corrispondenza su due strumenti accostati l'uno all'altro.

L'influsso, inteso come simpatia, può così spiegare anche il disaccordo, la mancanza di consonanza fra i due elementi, come evidenziano le malattie e tutti gli stati di alterazione dell'organismo. Citando ancora una volta *I masnadieri*, che risentono manifestamente del retroterra di studi di Schiller:

Filosofi e medici mi hanno insegnato quale intima corrispondenza esiste tra ogni manifestazione dello spirito e ogni moto del meccanismo umano. Le sofferenze dell'organismo sono sempre accompagnate da una dissonanza nelle vibrazioni meccaniche. Le sofferenze morali intaccano le forze vitali, e lo spirito sovraccarico distrugge la sua armatura.³⁴¹

Nel *Versuch*, Schiller rintraccia soprattutto *ab parte mentis* l'opportunità di approfittare dell'influsso sul corpo per limitarne gli effetti nefasti. Una possibile limitazione è dovuta al soccorso offerto da filosofia e religione, le quali, elevando l'anima a pensieri superiori (la divinità, l'universo, l'armonia del passato con il futuro), le permettono di sottrarsi, almeno temporaneamente, all'influenza fisica (un esercizio spirituale, insomma). La sua definitiva sospensione avviene solo con la morte dell'organismo: «la simpatia s'interrompe, non appena la connessione (*Zusammenhang*) decade.»³⁴²

1.3.3 Scambio: Humboldt

³³⁸ Ivi, p. 63.

³³⁹ Ivi, p. 64.

³⁴⁰ Cfr. *supra*, nota 57.

³⁴¹ F. Schiller, *Die Räuber*, op. cit., NA III, p. 38.

³⁴² F. Schiller, *Versuch*, op. cit., p. 67.

Nelle ricerche antropologiche di Humboldt, infine, il concetto di «influsso» è strettamente legato allo *Zusammenhang* delle forze attive. La loro efficacia (*Wirksamkeit*) si dà quindi come un inesausto «concorrere di tutte le forze» (*Zusammenwirken aller Kräfte*)³⁴³.

Per questo, è attorno al concetto di «*Wechselwirkung*» che si può comprendere, per Humboldt, la dinamica formatrice cui dà luogo il *Bildungstrieb*. È solo a partire dalla confluenza (*Zusammenfluss*) delle operazioni esercitate dalle forze che può essere isolata la dinamica di una singola forza e l'individuazione.

Su questa base generale s'inserisce il problema specifico, che abbiamo già affrontato, della differenza sessuale, che, come sappiamo, Humboldt riconduce al rapporto materia-forma, che ormai possiamo leggere come interazione: «materia e forma, così variamente incrociate l'una nell'altra, scambiano (*vertauschen*) la propria essenza, e nessuna delle due è solo formativa o solo formata. Così la natura conserva al contempo unità e pienezza, due proprietà apparentemente contrapposte, ma profondamente affini.»³⁴⁴

Le particolari unificazioni che avvengono in seno alla natura sono determinate dal tipo di interazione tra le forze che si genera, che Humboldt chiama il *carattere* delle forze attive. Il maschile e il femminile sono il risultato dell'attività prevalente rispettivamente di una forza spontanea e di una ricettiva. Questa differenza riposa tuttavia su un'unità, data dall'interazione tra le due forze, che presiede anche alla riproduzione di questi caratteri, mediante la generazione.

La *Wechselwirkung*, come *Zusammenwirkung* o *Zusammenfluss* di forze diverse, è influsso reciproco, dinamica che mantiene l'unità della natura (e, nello specifico, del singolo individuo), senza perdere la sua vitalità, che è capacità di sempre mutevoli *Begebenheiten*.

1.4 Antropologia come conoscenza empirica del mondo: Kant

La demarcazione del rapporto tra costituzione psicofisica dell'uomo e antropologia può essere considerato il gesto, più volte rinnovato e riprodotto, con cui Kant fonda la propria indagine antropologica. Ciò non vale dunque a fissare soltanto il suo punto terminale, l'opera edita nel 1798 sotto il titolo di *Antropologia da un punto di vista pragmatico*. Questo punto di vista è infatti il frutto di un costante ritorno sui temi costitutivi del dibattito antropologico nel suo complesso, che Kant attua in luoghi e momenti diversi della sua ricerca. Soprattutto, un tratto non secondario di tale rielaborazione è il fatto che l'antropologia kantiana sia alimentata da una vasta attività didattica:

³⁴³ W. v. Humboldt, *Über die Gesetze der Entwicklung*, op. cit., GS I, p. 95.

³⁴⁴ W. v. Humboldt, *Über den Geschlechtsunterschied*, op. cit., GS I, p. 312.

non ci riferiamo soltanto, com'è ovvio, alla *Vorlesung über Anthropologie* che Kant comincia a tenere nel 1772, ma anche, almeno, al corso di *Physische Geographie*, inaugurato nel 1756, e che con l'antropologia procede in parallelo nello stesso insegnamento di Kant, in cui, dal '72, i due corsi si alternano: Antropologia nel semestre invernale, Geografia Fisica in quello estivo.

Che l'inizio dell'impresa critica (che avviene, ben prima del 1781, con l'undecennale, alacre silenzio preparato dalla tesi per il conseguimento del grado di professore ordinario, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* – com'è stato più volte sottolineato, in corrispondenza con l'istituzione del corso di antropologia) rappresenti un momento di cesura irreversibile non solo nel pensiero kantiano, ma nell'istituirsi della filosofia contemporanea, è fatto troppo noto perché vi si debba indugiare. La sua monumentalità, tuttavia, rischia di catturare il pensiero kantiano in una serie di contrapposizioni dicotomiche – cui Kant stesso ha evidentemente contribuito – come empirico-trascendentale, a priori-a posteriori, e, in particolare, precritico-critico, che rischia di obliterare la trasversalità di interessi e riflessioni cui Kant rimase per altri versi sempre fedele.

Proprio la questione, allora, del rapporto tra antropologia e costituzione psicofisica dell'uomo permette di riconsiderare il ruolo giocato da Kant all'interno del campo concettuale della *Spätaufklärung*, e, forse, di restituire l'immagine di un'antropologia non esemplare ma correlata e alternativa alle tendenze di fondo di quel campo.

1.4.1 Weltkennen e Welthaben

Per vagliarne le poste, non si può che prendere le mosse dalla distinzione, che Kant propone nella *Vorrede* all'opera del 1798, tra due forme di antropologia: un'antropologia *fisiologica* e una *pragmatica*³⁴⁵. Su di essa ci siamo già soffermati nell'Introduzione³⁴⁶, indicandone l'importanza. Qui la richiamiamo, al contrario, per avvertire che questa suddivisione non va tuttavia sovrapposta a quella tra un'antropologia psicofisica e una che si astiene dal considerare la dimensione somatica dell'uomo. Kant, in realtà, come hanno sottolineato R. Brandt e W. Stark introducendo le *Vorlesungen über Anthropologie*, presuppone sempre, nelle sue indagini, il collegamento tra mente e corpo, pur non incaricando il suo studio di appurarne i particolari: «la nuova scienza non ha bisogno di occuparsi nel dettaglio della questione di *come* il corpo e l'anima si influenzino

³⁴⁵ Cfr. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, op. cit., AA VII, p. 119.

³⁴⁶ Cfr. *supra*, §0.4.1.

reciprocamente (*che* un flusso o un'armonia abbia luogo, Kant non l'ha mai messo in dubbio).»³⁴⁷

Nelle *Vorlesungen* si possono effettivamente leggere affermazioni come: «La nostra anima non pensa mai da sola, ma sempre nell'officina del corpo (*im Laboratorio des Körpers*), c'è sempre un'armonia tra i due. Così come l'anima pensa, insieme muove il corpo.»³⁴⁸

Che tuttavia la decisione teorica da prendere circa l'inclusione o l'esclusione delle indagini psicofisiche fosse cruciale alla determinazione della propria ricerca antropologica è evidente in Kant. Un importante documento al riguardo è una celebre lettera a Marcus Herz della fine del 1773. In essa, Kant dà conto della lettura della recensione del suo corrispondente all'*Antropologia* di Platner, e assieme annuncia di aver iniziato, un anno prima, un *collegium privatum der Anthropologie*. La sua intenzione è fondativa: «penso di render[la] un'ordinaria disciplina accademica.»³⁴⁹

Questo atto fondativo, per mezzo di un lavoro didattico, si compie deviando l'antropologia dalla traiettoria impressa da studiosi come Platner. Il suo scopo, infatti, è «di aprire le fonti di tutte le scienze, quelle dei costumi, dell'abilità, delle relazioni, del metodo per formare e governare gli uomini, dunque *tutto il pratico*. Pertanto cerco dunque più i fenomeni e le loro leggi che i primi fondamenti di possibilità della modificazione della natura umana in generale.»³⁵⁰

L'antropologia, secondo il piano del corso inaugurato da Kant nel 1772, investe il pratico nella sua totalità e studia le prassi che possono formare e governare l'uomo nella sua dimensione sociale (su cui torneremo). Questo è il suo carattere «pragmatico» (benché Kant non usi qui precisamente questo concetto). Le leggi e i fenomeni studiati si distinguono dalla questione della *natura umana*³⁵¹ e della sua trasformazione, che dunque non attengono al piano antropologico.

Di questo non fa dunque parte, *a fortiori*, la spiegazione della connessione tra corpo e anima, che è per Kant «eternamente vana»³⁵². L'antropologia sembra dunque ricavare il suo campo di ricerca per mezzo di un taglio netto rispetto alla fisiologia (e all'impostazione di Platner).

Eppure, se tentiamo di sottrarci al gioco delle dicotomie kantiane, possiamo leggere a contrappelo un più sfaccettato riferimento dell'antropologia ad una considerazione psicofisica

³⁴⁷ R. Brandt - W. Stark, Introduzione a *Vorlesungen über Anthropologie*, vol. 2 di *Kants Vorlesungen*, in I. Kant, *Gesammelte Schriften* (AA, XXV.1), p. XVII.

³⁴⁸ I. Kant, *Anthropologie-Collins* (1772/73), AA XXV.1, p. 145.

³⁴⁹ I. Kant, *Brief an Marcuz Herz* (gegen Ende 1773), AA X, p. 145.

³⁵⁰ *Ibidem* (il corsivo è mio).

³⁵¹ Cfr. C. De Pascale, *Kant: la natura umana tra antropologia e criticismo*, «Filosofia politica», 4, 1990, pp. 283-304.

³⁵² I. Kant, *Brief an Marcuz Herz*, op. cit., AA X, p. 145.

dell'uomo.

Per farlo, consideriamo, per un momento ancora, la lettera a Herz. L'annuncio del corso di antropologia e la sua formulazione sono come incastrati fra due altri rilevanti annunci. Li precedono le righe con cui Kant informa l'amico di stare lavorando alla sua filosofia trascendentale «che propriamente è una critica della ragion pura»³⁵³, come passo preparatorio alla metafisica, bipartita in metafisica della natura e metafisica dei costumi. Li segue la messa in relazione dell'antropologia con la geografia fisica:

[...] lavoro per offrire alla gioventù accademica, mediante questa dottrina osservativa, ai miei occhi assai piacevole, un esercizio preparatorio (*Vorübung*) all'abilità, alla prudenza e alla stessa saggezza; con la geografia fisica, essa si distingue da ogni altro insegnamento e può essere chiamata conoscenza del mondo (*Kenntnis der Welt*)³⁵⁴

Questi passi sembrano disegnare la sagoma dell'antropologia per mezzo di un doppio parallelismo: da un lato, l'indagine antropologica è *preparatoria* rispetto ad una prassi concreta guidata dall'abilità, alla prudenza e alla saggezza (e quindi ad un'etica *materiale*), come la critica lo è rispetto alla metafisica (con un accento posto, nella lettera, su quella dei costumi, che come vedremo intrattiene un rapporto specifico con l'antropologia). Dall'altro, l'aspetto «pragmatico» dell'antropologia non è esclusivo di ogni indagine empirica sulla natura (anche umana), ma si combina con una disciplina ad essa assegnata, la geografia fisica, qualificandosi, assieme ad essa, come *conoscenza del mondo*³⁵⁵.

Queste prime indicazioni che possiamo trarre dalla lettera a Herz consentono non certo di superare la distinzione tra antropologia fisiologica e pragmatica e tra conoscenze a priori e a posteriori, ma di riconsiderare in un senso più ricco e preciso il complesso rapporto che l'antropologia di Kant instaura, da un lato, con il sapere nel suo complesso e quindi anche con il lavoro fondativo della critica, dall'altro, con la *Beschaffenheit* dell'uomo e, nello specifico, con la questione del suo corpo.

Proponiamo di considerare il problema del rapporto tra antropologia e costituzione psicofisica, in

³⁵³ *Ibidem*.

³⁵⁴ Ivi, p. 146.

³⁵⁵ Notiamo la vicinanza di questo concetto con quello di *Weltweisheit*, termine tedesco in uso almeno dall'XI secolo per indicare la filosofia, ma particolarmente utilizzato in ambito antropologico nella *Spätaufklärung*, si pensi ad esempio allo stesso titolo dell'*Anthropologie für Ärzte und Weltweise* di Platner. Cfr. «Weltweisheit», in J. Ch. Adelung, Johann, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart* (1811), pp. 1483-1484; «Weltweisheit», in J. e W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, vol. 28, pp. 1727-1741.

Kant, come un problema di *Weltkenntnis* empirica – un profilo interpretativo che non solo consente di non evitare, bensì di attraversare le dicotomie sopraccennate, ma anche di leggere in un modo più approfondito il problema dello *Zusammenhang*.

Per precisare questa lettura, occorre lavorare nei due sensi poc'anzi esplicitati, ovvero, in primo luogo, considerare la collocazione dell'antropologia come scienza all'interno del sapere, in secondo luogo, la sua relazione con le indagini psicofisiche.

Partiamo dalla sistematizzazione della filosofia che Kant opera, sul finire della prima *Critica*, nell'*Architettonica della ragione pura*. Il sistema della filosofia contempla una parte *propedeutica* (*Vorübung*), rappresentata dalla *critica*, e «l'intera conoscenza filosofica [...] in connessione (*Zusammenhang*) sistematica»³⁵⁶, cioè la metafisica (ancora, un parallelismo con il ruolo di *Vorübung* dell'antropologia rispetto alla prassi indicato nella lettera a Herz). Essa si divide in metafisica dell'uso *speculativo* della ragione, cioè la metafisica della *natura* e metafisica dell'uso *pratico* della ragione, ovvero la metafisica dei *costumi*. Quest'ultima contiene solo i principi della moralità pura, pertanto «in essa non è fondata alcuna antropologia (ovvero alcuna condizione empirica)»³⁵⁷.

La ragione pura nel suo uso pratico è alla base di una metafisica dei costumi; tale momento pratico è tuttavia, per l'appunto, puro, e dunque sottratto agli aspetti empirici dell'uso stesso, e per questo, all'antropologia. Al contrario, a quest'ultima Kant affida, sia nella *Fondazione della metafisica dei costumi* che nella *Metafisica dei costumi* propriamente detta, il ruolo di applicazione (*Anwendung*) o esecuzione (*Ausführung*) dei principi morali³⁵⁸.

Tornando all'*Architettonica*, la metafisica della natura viene da Kant ulteriormente suddivisa in filosofia trascendentale e fisiologia della ragione pura. La prima considera soltanto l'intelletto e la ragione, ovvero concetti puri e proposizioni fondamentali, mentre la seconda «considera la natura, ovvero l'insieme degli oggetti dati [...] ed è quindi fisiologia (benché solo *rationalis*).»³⁵⁹ Quest'uso della ragione per la considerazione della natura può essere fisico (immanente) o iperfisico (trascendente). L'uno ha di mira l'esperienza *in concreto* della natura, è dunque una fisica a priori della natura. Gli oggetti della fisiologia immanente, in quanto sono dati ai sensi esterni costituiscono la natura *corporea* e sono studiati dalla fisica razionale, in quanto sono dati al senso interno essi sono la natura *pensante*, e sono studiati dalla psicologia razionale.

³⁵⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 544.

³⁵⁷ *Ibidem*.

³⁵⁸ Cfr. I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, p. 412; Id., *Die Metaphysik der Sitten* (1797), AA VI, p. 217. Su questi punti cfr. *infra*, §3.2.4.

³⁵⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 546.

Rispetto ad essa, la psicologia empirica è per Kant di difficile collocazione: in quanto empirica, è esclusa dal sistema della filosofia; tuttavia, per ragioni di economia (essa è troppo esigua per fondare una disciplina a sé stante, ma troppo importante per essere ignorata), può avere ancora un posto, provvisorio, nella metafisica, in attesa di una migliore sistemazione: «essa è come uno straniero lungamente accolto, cui si conceda un soggiorno per qualche tempo, finché egli non possa trovare dimora in una dettagliata antropologia (il complemento di una dottrina empirica della natura).»³⁶⁰

Per concludere, per quanto attiene alla fisiologia trascendente, essa può contemplare o una connessione (*Verknüpfung*) interna alla natura, ed è dunque «la fisiologia della natura nel suo complesso, ovvero è la conoscenza trascendentale del mondo»³⁶¹ oppure una connessione (*Zusammenhang*) esterna della natura con Dio, ed è dunque conoscenza trascendentale di quest'ultimo. In entrambi i casi, la fisiologia razionale oltrepassa (come sappiamo dalla *Dialettica trascendentale*) i limiti dell'esperienza, e fonda rispettivamente una *cosmologia* e una *teologia*.

La sistemazione del campo della filosofia che Kant compie nell'*Architettonica della Dottrina trascendentale del metodo* e che qui abbiamo brevemente ricapitolato, disegna un quadro complesso in cui individuiamo tre ordini di livelli per noi significativi. Il primo è quello del *pratico*, che per Kant è allo stesso tempo una parte consistente del sistema e la sua ragione stessa (come ribadirà con forza Fichte³⁶²). D'altra parte, come già annunciato nella lettera a Herz, la stessa antropologia ambisce ad investire *alles Praktische*, la totalità del pratico.

Il secondo, è il peculiare significato che Kant dà al concetto di *fisiologia*. Se essa, intesa come scienza empirica, non è da lui coltivata, e di essa dubita che si possa procedere a grandi progressi per l'estrema difficoltà dell'osservazione degli oggetti di cui si occupa, e che, per converso, le dovrebbero essere in qualche modo *dati* per poterli indagare, ad una *physiologia rationalis* egli attribuisce invece una posizione di riguardo: in quanto *fisiologia della ragione pura* è una rilevante branca della metafisica della natura, quella che, dopo il momento preparatorio della filosofia trascendentale (compiuto della prima *Critica*), fonda la conoscenza stessa della natura. Essa comprende in sé, e in tal senso connette, nel suo uso immanente, sia la natura corporea che la natura pensante, sia pur a priori, e dà luogo quindi sia alla fisica che alla psicologia razionale.

Da quest'ultima prende le mosse la psicologia empirica, che Kant, per così dire, fotografa in uno

³⁶⁰ Ivi, B 548.

³⁶¹ *Ibidem*.

³⁶² Cfr. ad es. J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), op. cit., III, §5, p. 182: «[...] la ragione stessa non potrebbe essere teoretica, se non fosse pratica: nell'uomo non sarebbe possibile alcuna intelligenza, se in lui non ci fosse una facoltà pratica; la possibilità di ogni rappresentazione si fonda su quest'ultima.»

stato di passaggio dal soggiorno mal tollerato presso la metafisica al suo approdo più adeguato in un' *antropologia* (il terzo livello che vogliamo considerare). Come ha scritto Chiara Fabbrizi, «Kant riformula l'intera psicologia empirica come antropologia poiché riconosce che la capacità umana di discernere non può prescindere dal fatto che l'anima umana è sempre collegata al corpo, in vita, e quando la vita finisce non c'è più esperienza.»³⁶³

In questo senso, si può concludere che, nella sistemazione del sapere dell'*Architettonica*, l'antropologia, da un lato, in quanto scienza empirica (che per Kant, dopo oltre 10 anni di attività accademica al riguardo, non può ancora dirsi compiutamente fondata), non trova posto. Dall'altro, essa è ubiqua, in quanto è posta per ben due volte ai margini: ai margini della metafisica dei costumi (di cui costituirà un momento applicativo, come antropologia morale); ai margini della metafisica della natura (come approdo della psicologia empirica).

Questa doppia accoglienza e questo doppio bando fanno sì che Kant non rinunci (come il gesto deciso della *Vorrede* all'*Antropologia pragmatica* farebbe pensare) a considerare l'antropologia come una scienza della possibile connessione, a livello totalmente empirico, di uso speculativo (natura) e uso pratico (costumi) della metafisica, cioè di fisica e psicologia – perlomeno nella misura in cui la legge tanto come momento esecutivo dell'etica che della fisiologia razionale, ovvero sia come antropologia morale che come fisiologia a posteriori del senso interno.

Dunque, benché ciò non implichi uno studio dettagliato della connessione anima-corpo, l'antropologia sembra comunque farsi carico, in un senso che deriva dall'impostazione data da Kant al sistema, al problema della connessione tra natura e costumi, e, nell'ambito della natura, tra natura corporea e natura pensante. Ciò è reso possibile, come si diceva, dal fatto che Kant pensa la connessione dell'insieme degli oggetti dati, ovvero la natura, come una cosmologia (fisiologia trascendente fisica).

La cosmologia è dunque, nella prima *Critica*, parte della fisiologia, che sia nel suo uso immanente che in quello trascendente prevede una connessione (in un caso all'interno dell'esperienza possibile, nell'altro oltrepassandola). Al contempo, definendo le parti della metafisica, Kant ne individua quattro: ontologia, fisiologia, cosmologia e teologia³⁶⁴ (sistemazione che, ancora una volta, deriva da quella wolffiana, e in cui la distinzione di fondo è ovviamente tra una *metaphysica generalis* e una, tripartita, *specialis*).

La cosmologia, quindi, sarebbe allo stesso tempo parte della fisiologia razionale e sullo stesso piano di quest'ultima, come una delle quattro branche della metafisica. Tale oscillazione è presente

³⁶³ C. Fabbrizi, *Dialettica, psicologia e sistema nella metafisica di Kant*, in M. Failla (a cura di), *Leggere il presente. Questioni kantiane*, Carocci, Roma 2014, p. 33.

³⁶⁴ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 547.

anche nelle lezioni di metafisica. Come ha notato Chiara Fabbrizi (ad es. rispetto alla *Metaphysik L*), «tanto la fisiologia quanto la cosmologia sembrano [...] dover comprendere la dottrina della natura corporea e la dottrina della natura spirituale»³⁶⁵. Se dunque da un lato il problema del rapporto tra corpo e anima trova spazio all'interno della fisiologia, dall'altro esso è riportato al più ampio problema, di per sé non risolvibile teoreticamente, della connessione (*Verknüpfung, Zusammenhang*) di tutti gli oggetti dati nell'idea di mondo (nei termini dell'*Architettonica*, la cosmologia non è ontologia).

È in quest'ampia questione che s'iscrive, nel suo uso empirico, anche l'antropologia. Come già abbiamo visto nella lettera a Herz, essa è definita da Kant «conoscenza del mondo» (*Kenntnis der Welt*) unitamente alla geografia fisica. Del resto, come si è visto, anche nella prima *Critica* Kant riprende il suo parallelismo con la dottrina empirica della natura.

Questa sistematizzazione del sapere trova ancora una corrispondenza, da un punto di vista empirico, in quella adottata nella *Physische Geographie*. Nella sua *Introduzione*, Kant distingue tra conoscenze della ragione pura e conoscenze empiriche, date dai sensi. Queste ultime sono limitate dal campo di osservazione sensibile, ovvero riguardano «il mondo presente»³⁶⁶, «l'insieme di tutte le conoscenze empiriche»³⁶⁷. In quanto dato dal senso esterno, esso si presenta come natura, nel caso del senso interno, come «anima, o l'uomo»³⁶⁸. L'unione delle esperienze della natura e dell'uomo danno le conoscenze del mondo (*Weltkenntnisse*), impartite rispettivamente dalla geografia fisica e dall'antropologia.

Weltkenntnis è nome di un sapere rivolto ad un utile uso per la vita³⁶⁹. Ciò è vero già per la geografia, vista come disciplina propedeutica alla conoscenza del mondo fisico. L'antropologia, anche qui intesa come *Vorübung* alla prassi e alla reale frequentazione di altri esseri umani, che su quella base amplia la nostra conoscenza, è definita da una doppia opposizione: essa è pragmatica (e non speculativa) e cosmologica (e non fisiologica).

La definizione di antropologia della *Geografia fisica* è notevole se confrontata da un lato con la *Vorrede* dell'*Antropologia pragmatica*, dall'altro con l'*Architettonica della ragione pura*. Il concetto di «pragmatico» vi è infatti adottato come contrario di «speculativo», di teorico, e non di «fisiologico». Quest'ultimo è l'opposto di «cosmologico», benché, come abbiamo visto nell'*Architettonica*, la cosmologia sia vista, in una delle sue due classificazioni, come branca della

³⁶⁵ C. Fabbrizi, *Dialettica, psicologia e sistema nella metafisica di Kant*, op. cit., p. 16.

³⁶⁶ I. Kant, *Physische Geographie* (1802), AA IX, p. 156.

³⁶⁷ *Ibidem*.

³⁶⁸ *Ibidem*.

³⁶⁹ Cfr. N. Hinske, *Kants Idee der Anthropologie*, op. cit., AA IX, pp. 422-423.

fisiologia immanente della ragione pura. La terminologia della *Physische Geographie* dunque opera uno slittamento rispetto ad altri rilevanti *loci* kantiani.

Ma tale definizione ha interesse anche da un punto di vista positivo, per la correlazione tra pragmatico e cosmologico. Della *Weltkenntnis* empirica, infatti, sono membri non solo l'antropologia (pragmatica), ma anche la geografia fisica, dunque parte dell'interrogazione del mondo dell'antropologia è una considerazione della natura fisica, e quindi anche di quella umana. Per la *Physische Geographie*, il mondo è

il sostrato e la scena sui quali si svolge il gioco della nostra abilità (*Geschicklichkeit*). Esso è il terreno sul quale le nostre conoscenze vengono acquisite e applicate. Affinché però venga posto in esercizio (*Ausübung*) ciò di cui l'intelletto dice che deve accadere, si deve conoscere la costituzione (*Beschaffenheit*) del soggetto, senza il quale il primo diventa impossibile.³⁷⁰

Con un ulteriore rovesciamento, Kant, dopo aver escluso la fisiologia dall'indagine antropologica, afferma comunque l'esigenza di conoscere la costituzione fisica dell'uomo come preconditione per il suo esercizio nell'abilità, compito che, all'interno della considerazione cosmologica dell'uomo, è affidato alla geografia fisica. Essa, infatti, comprende una sezione, intitolata per l'appunto *Vom Menschen*³⁷¹, che investe l'aspetto somatico dell'uomo (colore della pelle, nutrizione, gusti). Non solo: tra le branche della geografia, Kant riconosce anche uno spazio alla «geografia morale» e alla «geografia politica», incaricate di occuparsi dei costumi dei popoli.

Sono questioni prettamente antropologiche, cui Kant dedicherà uno spazio anche nell'*Antropologia pragmatica*. Ad un livello trascendentale, poi, assistiamo ad uno scavalcamento di campo tra metafisica della natura (sotto cui dovrebbe essere ricompresa la geografia) e metafisica dei costumi (di cui l'antropologia dovrebbe essere applicazione).

La *Geografia fisica*, quindi, sembra approfondire una linea di collegamento tra interrogazione fisico-naturalistica e interrogazione psicologico-pratica dell'uomo, tra geografia e antropologia, le quali, pur considerando da punti di vista opposti l'uomo (esterno e interno), si connettono nel fornire, insieme, una *Weltkenntnis* empirica.

Vista da un punto di vista cosmologico, quindi, l'antropologia kantiana non solo non esclude il campo di ricerca sulla *Beschaffenheit* dell'uomo, ma, mediante il concetto unitario di *Weltkenntnis* pensa o perlomeno problematizza l'empirico *Zusammenhang* tra anima e corpo. Da questo punto di vista, come ha notato M. Cohen-Halimi, l'antropologia fisiologica e quella pragmatica sono affini

³⁷⁰ I. Kant, *Physische Geographie*, op. cit., AA IX, p. 158.

³⁷¹ Cfr. *ivi*, pp. 311-320.

nel distinguersi da una antropologia «geografica» come quella che emerge nella *Physische Geographie*:

Ciò che distingue l'antropologia da un punto di vista fisiologico e pragmatico dall'antropologia della *Geografia fisica* è che le prime due [...] hanno per oggetto dei *fatti di coscienza*, mentre la seconda [...] ha per oggetto dei *fatti per la coscienza*: l'io che osserva non osserva se stesso – e Kant, in questo senso, comincia già a liberare l'antropologia delle supposte evidenze dell'io – l'io osserva altri uomini ma l'alterità di questi lo riconduce a se stesso.³⁷²

In un certo qual modo, quindi, l'antropologia della *Geografia fisica* rappresenterebbe l'orizzonte³⁷³ in cui si iscrive l'antropologia delle *Vorlesungen* e dell'opera del 1798. L'indagine sulla natura umana, secondo lo sguardo esterno della geografia, trova un contraltare nell'indagine sulla pragmatica umana connessa con questa dalla comune appartenenza ad una *Weltkenntnis* a posteriori.

Se, da un punto di vista del rapporto con l'impresa critica, come ha messo in luce M. Foucault, l'antropologia, come ripetizione empirica della critica, finisce con l'erodere il terreno trascendentale di quest'ultima³⁷⁴, da un punto di vista cosmologico vi è una corrispondenza tra una *Beobachtungslehre* dell'uomo nella sua esteriorità e una che considera le sue disposizioni interne.

Nella *Physische Geographie*, come abbiamo visto, tale corrispondenza è data dal carattere propedeutico che una conoscenza empirica della *Beschaffenheit* dell'uomo ha sull'applicazione delle sue capacità nella prassi. Nell'*Antropologia pragmatica*, essa è invece vista nel legame che, sempre nella *Vorrede*, Kant individua tra *Weltkenntnis* e pratica mondana di sé:

Una tale antropologia, intesa come conoscenza del mondo (*Weltkenntnis*), che deve seguire alla scuola, non viene chiamata ancora propriamente pragmatica quando contiene un'estesa conoscenza delle cose del mondo, p. es. animali, piante e minerali in diversi paesi e climi, ma quando comprende una conoscenza dell'uomo come cittadino del mondo. Pertanto, la stessa conoscenza delle razze umane, p. es. come prodotto della natura, non è annoverata nella conoscenza del mondo pragmatica, ma solo in quella teorica.

³⁷² M. Cohen-Halimi, *L'Anthropologie dans la géographie physique*, in J. Ferrari (a cura di), *L'année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des Lumières. Actes du Colloque de Dijon, 9-11 mai 1996*, SEKLF, Vrin, Parigi 1997, p. 122.

³⁷³ Cfr. *ivi*, p. 127.

³⁷⁴ Cfr. *supra*, §0.2.1.

Ma le espressioni «conoscere il mondo» (*die Welt kennen*) e «avere il mondo» (*Welt haben*) sono assai distanti nel loro significato: infatti l'uno comprende soltanto il gioco di cui è stato spettatore, mentre l'altro lo gioca a sua volta assieme ad altri (*mitgespielt hat*).³⁷⁵

All'interno di questo *Mitspielen* col mondo e con gli altri, non sembra poter essere esclusa la dimensione somatica. Nelle intenzioni infatti, come hanno scritto R. Brandt e W. Stark, «l'assetto duale della *Vorlesung* di antropologia e anche dell'*Antropologia* del 1798 assume l'interno e l'esterno, l'anima e il corpo dell'uomo; molti dei temi trattati nella seconda parte si riferiscono all'esteriorità dell'uomo (fisiognomica, genere, razza, popolo)»³⁷⁶ – benché al contempo si possa parlare di «una (tendenziale) marginalizzazione del somatico»³⁷⁷, vista anche la disparità di ampiezza tra la *Didattica* e la *Caratteristica*.

In sintesi, la connessione tra corpo e anima non indagata nei suoi fondamenti naturali, ma è senz'altro presupposta, ed è trattata, come vedremo, nel suo *uso* concreto, nei fenomeni di applicazione e di perturbamento delle facoltà, iscritte in una dinamica psicofisica che trova, nel *carattere* (individuale, di popolo, fino a comprendere il genere umano nel suo complesso), una forma osservabile di consolidamento ed espressione.

Per questa via, è certamente vero che il *Weltkennen* è solo passaggio propedeutico al *Welthaben*, ovvero ad uno scopo pratico, sia morale che politico: «l'interpretazione dell'antropologia come disciplina mondana e pragmatica [...] rende possibile il suo orientamento ultimo ad uno scopo morale: la fondazione del carattere come mentalità del singolo e l'istituzione di un'unità giuridica dell'umanità nel suo complesso in una confederazione di stati.»³⁷⁸

L'antropologia, dunque, riformula il problema della connessione nella direzione della conoscenza di una *Weltkenntnis* empirica, che non è fine a se stessa ma propedeutica ad una prassi mondana di sé. Questo spiega la qualificazione, apparentemente singolare, che Kant dà all'uomo considerato dall'antropologia, ovvero come *Weltbürger*.

In questi termini, l'antropologia kantiana si distacca per molti versi dalle altre antropologie della *Spätaufklärung* (tra cui quelle che abbiamo considerato, con l'eccezione, cui per ora abbiamo solo accennato, di Mendelssohn) per la mancanza di un effettivo studio dello *Zusammenhang* tra anima e corpo. Per altri versi, però, non solo certamente insiste sul medesimo campo concettuale, ma ne è affine nell'orientamento, se inteso come quello di considerare il concreto uso da parte dell'uomo di

³⁷⁵ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, op. cit., AA VII, p. 120.

³⁷⁶ R. Brandt-W. Stark, *Einleitung*, op. cit., p. XI.

³⁷⁷ Ivi, p. XVIII.

³⁷⁸ Ivi, p. XXIII.

quelle stesse *Naturanlagen* (del cui fondamento sia o meno possibile l'accertamento).

1.4.2 Passaggi empirici tra soggetto e mondo

Se tale ci appare il problema teoretico alla base dell'antropologia kantiana in riferimento all'assetto psicofisico dell'uomo, possiamo ora considerare, brevemente, come pure Kant abbia attraversato i temi specifici di quelle indagini *lato sensu* fisiologiche.

È il concetto di «influsso» (e, nello specifico, il tema dell'*influxus physicus*) quello attorno cui iscrivere le ricognizioni kantiane della connessione corpo-anima, e i concetti (come *Leben*, *Kraft*, *Verknüpfung* ecc.) che abbiamo visto all'opera in alcune rilevanti antropologie della *Spätaufklärung*.

Ciò è vero in special modo per gli scritti precritici. Già nella terza parte della *Storia universale della natura e teoria del cielo* Kant affronta per inciso la questione della costituzione psicofisica dell'uomo. La ricerca entro cui tale questione emerge è, com'è noto, la differenza, non solo fisica, ma anche morale, tra gli ipotetici abitanti dei diversi pianeti correlata alla loro distanza dal Sole: «è in fatti certo che [il calore] reca con sé certi rapporti nelle loro determinazioni tra gli elementi materiali di questi corpi celesti e in proporzione alla loro distanza.»³⁷⁹

Per studiare tale problema, Kant ricorre ad un metodo analogico fondato sull'unico essere razionale abitatore di un pianeta del sistema solare che si conosca, l'uomo. Pur precisando, pertanto, di non volerne considerare nello specifico le proprietà morali o l'organizzazione fisica, e sottolineando «l'infinita distanza (*Abstand*) riscontrabile [...] tra lo spirito razionale e il corpo», Kant afferma la *dipendenza* dell'anima umana, e in special modo della facoltà di pensare, dalla natura materiale:

L'uomo è creato per ricevere le impressioni e le emozioni che il mondo suscita in lui, per mezzo di quel corpo che è la parte visibile del suo essere, e la cui materia non solo serve all'invisibile spirito che la abita per imprimere i primi concetti degli oggetti esterni, ma è per lui anche indispensabile per ripetere, per collegare, in breve, per pensare questi ultimi nell'azione interna. Nella misura in cui il suo corpo si forma (*sich ausbildet*), le capacità della sua natura pensante ottengono il debito grado di perfezione (*Vollkommenheit*) e conseguono soprattutto una facoltà (*Vermögen*) matura e virile solo quando le fibre del suo strumento hanno raggiunto la stabilità e la durezza che sono il compimento (*Vollendung*) della loro formazione (*Ausbildung*).³⁸⁰

³⁷⁹ I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte*, op. cit., AA I, p. 355.

³⁸⁰ Ivi, pp. 355-356.

All'altezza della sua *Naturgeschichte*, Kant sembra dunque postulare un imprescindibile collegamento tra anima e corpo, senza il quale non è concepibile lo svilupparsi di attività superiori come il pensiero. Tali facoltà (*Vermögen*) sono acquisite mediante un processo di formazione (*Ausbildung*), di progressivo perfezionamento, in cui esse sono commisurate allo sviluppo del corpo.

Questa visione storico-naturalistica dell'uomo va senz'altro inquadrata nell'affermazione preliminare dell'insuperabile eterogeneità di anima e corpo, nonché nello scopo della prima, una volta acquisite le capacità necessarie, di dominare le inclinazioni somatiche³⁸¹. Ciononostante, è affermato un organico collegamento psicofisico, suggerendone tra l'altro, fisiologicamente, il principio nelle *fibre* – che non possono che riportarci alle indagini di Haller sulle fibre muscolari. Kant precisa questo approccio in una nota:

È stabilito dai principi della psicologia, che sulla base dell'attuale costituzione (*Verfassung*) in cui la Creazione ha posto anima e corpo come reciprocamente dipendenti, la prima non solo deve cogliere tutti i concetti dell'universo dalla comunanza (*Gemeinschaft*) e dall'influsso (*Einfluß*) del secondo, ma anche lo stesso esercizio (*Ausbübung*) della facoltà di pensare dipende dalla sua costituzione e trae la necessaria capacità dal suo concorso (*Beihilfe*).³⁸²

Solo la connessione e l'influsso del corpo consentono all'anima di accedere alla razionalità; al fondo del pensiero sta un'«economia animale» che ne consente il funzionamento. L'impostazione kantiana del 1755 appare dunque molto prossima a quella del campo concettuale dell'antropologia tardo-illuministica. Essa, inoltre, allude all'attivazione delle facoltà come acquisizione di capacità mediante il loro esercizio, su cui torneremo nel §2.

Su questo terreno, Kant torna trasversalmente ad interrogarsi sulla connessione corpo-anima nel pamphlet del 1766 *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*. Il problema, ivi discusso, è l'esistenza degli spiriti e la loro possibilità di influire sulla realtà materiale (problema sollevato dal sedicente sensitivo Emanuel Swedenborg). Dietro il tono divertito di questo scritto d'occasione, Kant enuncia alcuni principi che si riallacciano alla sua *Naturgeschichte*.

Da un punto di vista fisico appare impossibile provare l'esistenza di esseri immateriali, che, per l'appunto, non sono dotati di materia, così come il loro rapporto con quest'ultima, in quanto esso presupporrebbe la connessione tra un elemento impenetrabile (la materia) e uno penetrabile (lo spirito).

Che tuttavia tale connessione possa essere, se non provata, percepita, è senz'altro probabile,

³⁸¹ Cfr. ivi, p. 356.

³⁸² Ivi, p. 355.

giacché questa sembra essere l'esperienza di sé dell'uomo. Se vi è un'entità che merita l'appellativo di spirito, questa è per Kant l'anima. Ma ciò può essere semplicemente ipotizzato, e mai oggetto di conoscenza. Il problema fondamentale, che rimane insondabile, posta l'esistenza di nature immateriali di cui farebbe parte l'anima umana, è infatti quello della «comunanza (*die Gemeinschaft*) tra uno spirito e un corpo»³⁸³.

Si deve pur postulare che gli effetti materiali, come «azioni esterne», abbiano per principio una «attività interna», ma questa non può per Kant darsi come un influsso direttamente esercitato dallo spirito sulle forze (*Kräfte*) con cui gli elementi materiali sono in relazione reciproca, bensì «sul principio interiore del loro stato»³⁸⁴. Tuttavia, la necessità di tale unificazione oltrepassa i limiti dell'esperienza.

Una delle difficoltà principali al riguardo è peraltro la *sede* dell'anima. Se infatti l'elemento spirituale risulta penetrabile da ogni lato, che cosa potrebbe vincolarlo a sussistere in un luogo circoscritto? Per Kant sono pertanto da rigettare, anche in via di principio, le tesi che collocano l'anima nel cervello o in altri organi. Semmai, l'esperienza ci insegna che l'anima, per così dire, coincide con il campo della nostra sensibilità: «dove sento (*empfinde*), là sono»³⁸⁵. Kant appoggia così una tesi *ilozoistica*: l'anima sarebbe in ogni parte del corpo, e il suo ruolo non sarebbe quello di intervenire nel meccanismo degli effetti come un corpo materiale (cosa che comunque non potrebbe fare), ma piuttosto quello di un principio di vivificazione:

Ciò che nel mondo contiene un principio di vita, pare essere di natura immateriale. Infatti ogni vita si fonda sulla facoltà (*Vermögen*) interna di determinare se stessa secondo arbitrio. Al contrario, il carattere essenziale della materia consiste nel riempire lo spazio mediante una forza necessaria, che è limitata da una esterna contraria; pertanto, lo stato di tutto ciò che è materiale, è dipendente e necessitato esteriormente, mentre quelle nature che sono per sé attive (*selbst thätig*) e grazie alla loro forza interna devono contenere il principio della vita, in breve quelle che sono in grado di determinarsi e di modificarsi da sé secondo il proprio arbitrio, difficilmente possono avere una natura materiale.

L'anima è dunque intesa come principio di vita (secondo una definizione che si può rintracciare ancora, in termini simili, nella seconda *Critica*³⁸⁶), vale a dire come spontaneità, capacità di

³⁸³ I. Kant, *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), AA II, p. 327.

³⁸⁴ Ivi, p. 328.

³⁸⁵ Ivi, p. 324.

³⁸⁶ «La vita è la facoltà di un essere di agire secondo le leggi della facoltà di desiderare (*Begehrungsvermögen*). La facoltà di desiderare è la sua capacità di essere, mediante le sue rappresentazioni, causa della realtà degli oggetti di queste rappresentazioni.» I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, p. 9.

determinarsi da sé, di essere soggetto della propria modificazione, ovvero di operarla mediante la propria libera capacità di compiere realmente azioni, vale a dire la *Willkür*, l'arbitrio. La connessione psicofisica risulta quindi, indirettamente, ipotizzabile a partire dall'impossibilità di attribuire al solo corpo la *vitalità* del mutamento proprio all'uomo, che la mera legge meccanica non può restituire esaustivamente.

Se la connessione (*Verknüpfung*) o comunanza di anima e corpo non è esplicabile integralmente, pure Kant pare propendere per le teorie che, da un lato, a differenza del materialismo e come l'ilozoismo, sostengono la presenza di un principio di mutamento che trascende la semplice meccanica dei corpi, dall'altro, che non fanno tuttavia ricorso all'immaterialità per spiegare qualsivoglia processo, ma partono dalla ricerca fisica. In tal senso sono citati sia la teoria (halleriana) dell'irritabilità che il vitalismo di Stahl³⁸⁷.

L'anima sembra dunque essere anche l'inattuabile centro di unificazione dell'esperienza sensibile e somatica – tanto che Kant riprende in questo testo lo stesso concetto di «*sensorium*»³⁸⁸ (visto all'opera *supra* anche in Herder e Schiller), oltre che, come si è visto, quello di «*forza*»³⁸⁹.

In sintesi, per Kant si possono pensare delle leggi proprie agli esseri immateriali (leggi pneumatiche) in relazione con quelle della materia (meccaniche). In quanto i corpi sono causa indiretta nell'influsso degli spiriti sul mondo materiale, le leggi pneumatiche possono essere definite leggi *organiche*³⁹⁰. «Per Kant» scrive C. D. Broad «l'essenziale peculiarità di un organismo vivente è quella di essere in una certa misura spontaneo e attivo dall'interno, ovvero quella di avere qualche potere di determinare le sue azioni e di modificare se stesso attraverso qualcosa di analogo alla *scelta* negli esseri umani.»³⁹¹

La posizione kantiana del periodo precritico sembra riconoscere, quindi, l'aspetto decisivo del problema della connessione anima-corpo, ma già lo assegna ad un oltrepassamento dell'esperienza che prelude alla rifondazione della metafisica che caratterizza l'età della critica. Precedendola, la dissertazione *De mundi sensibilis* del 1770 ne annuncia il doppio movimento disgiuntivo: da un

³⁸⁷ Cfr. I. Kant, *Träume eines Geistersehers*, op. cit., AA II, p. 331.

³⁸⁸ «[...] il *sensorium* dell'anima, come lo si chiama, cioè quella parte del cervello, il cui movimento accompagna le immagini e le rappresentazioni dell'anima pensante, come ritengono i filosofi.» Ivi, p. 339.

³⁸⁹ In relazione a questo è posta la discussione circa l'esistenza di una *Grundkraft der Seele*, problema, come si è visto *supra*, ben presente nel dibattito antropologico della *Spätaufklärung*. Cfr. S. Heßbrüggen, *Nur suchen, nicht finden: Kant, Tetens und die Grundkraft der Seele*, in V. Gerhard - R.-P. Horsten - R. Schumacher (a cura di), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des 9. Internationalen Kant Kongresses* (5 voll.), Berlino-New York 2011, vol IV, pp. 368-374.

³⁹⁰ I. Kant, *Träume eines Geistersehers*, op. cit., AA II, p. 329.

³⁹¹ C. D. Broad, *Immanuel Kant and Psychical Research*, in Id. (a cura di), *Religion, Philosophy and Psychical Research. Selected Essays*, Harcourt & Brace, New York 1953, p. 134.

lato, la separazione netta (il *dissensus*, come dice il testo originale)³⁹² tra intelletto, come facoltà dei concetti, e sensibilità, come ricettività dei sensi secondo le forme del tempo e dello spazio (e con la conseguente esclusione dell'intuizione intellettuale); dall'altro, la distinzione tra fenomeno (rappresentazione del soggetto) e noumeno (inattigibile cosa in sé). Tale disgiunzione è poi inquadrata nel problematico nesso fra tutte le parti che è la nozione di «mondo», cui cui l'opera stessa s'inaugura.

Il problema della connessione e dell'influsso tra elementi, già presente negli scritti degli anni '50 e '60, prende qui, con maggior intensità le sembianze della tesi dell'*influxus physicus*³⁹³, inteso da Kant come *coordinazione (coordinatio)* tra sostanze: «il nesso (*nexus*), che costituisce la forma essenziale del mondo, è considerato come principio degli influssi possibili tra le sostanze che costituiscono il mondo.»³⁹⁴

Kant propugna l'idea di un collegamento tra le sostanze, prodotto da forze (*vires*), in un reciproco rapporto di effetto, e dunque una *Wechselwirkung* fra le parti del mondo – di cui essa è la forma essenziale stessa. Ciò tuttavia indica solo un'«idea» del mondo, non la sua oggettività ma il suo fenomeno. Questo aspetto della relazione reciproca (*mutuum commercium*) è dunque considerato solo da un punto di vista *formale* – senza discutere se le sostanze in esame siano materiali o immateriali.

Kant, peraltro, non contrappone qui la tesi dell'*influxus physicus* a quella di un'armonia universale retta da un creatore, ma distingue tra il piano causale, che è quello di una subordinazione tra causa e causato (che richiede una causa prima incausata), e quello del *commercium* in concreto, che si dà al livello di sostanze contingenti e coordinate.

Sulla base di questi assunti, Kant passa, nella quinta e ultima sezione della dissertazione (una sorta di breve «dialettica» *ante litteram*) ad esaminare alcuni assiomi che surrettiziamente rimontano la distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile. Il primo, in particolare («tutto ciò che è, è in qualche luogo e in qualche tempo»³⁹⁵), vincola scorrettamente gli enti immateriali all'intuizione sensibile nelle forme di tempo e spazio. Il caso principe a tal proposito è dato dalla natura dell'anima, considerata secondo la sua collocazione nello spazio (sede nel corpo), mentre invece «lo spazio non contiene le condizioni delle possibili azioni reciproche, se non quelle della

³⁹² «[...] hic dissensus inter facultatem sensitivam et intellectualem». I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), AA II, p. 389.

³⁹³ Sulla teoria kantiana dell'*influxus physicus*, cfr. E. Watkins, *Kant's Theory of Physical Influx*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», vol. 77, 3, 1995, pp. 286-324.

³⁹⁴ I. Kant, *De mundi sensibilis*, op. cit., AA II, p. 390.

³⁹⁵ Ivi, p. 413.

materia»³⁹⁶. L'influsso di una forza esterna alla materia, di una sostanza immateriale su una materiale non è conoscibile, poiché non è oggetto dell'intuizione sensibile.

L'importanza di questa questione è però tale da invitare Kant, in conclusione all'opera, a precisare meglio il suo pensiero al riguardo (pur al prezzo di una certa ambiguità): l'anima, in quanto immateriale, non ricade sotto la forma dello spazio, e non può quindi esserle riconosciuta una posizione assoluta e immediata nello spazio; è tuttavia possibile ipotizzarne una mediata, ovvero essa può essere localizzata nell'universo in quanto tale (benché non sia decidibile se questo luogo sia nel corpo e dove), in base al suo *commercium* col corpo, senza con ciò pretendere di provare alcunché circa la sua esistenza. L'unità psicofisica, pur oltrepassando l'esperienza, sembra da Kant quantomeno ammissibile per ipotesi in base a effetti reciproci che non possono essere ricondotti unicamente alla materia.

È a partire da queste riflessioni formulate nel 1770 che si prepara la redazione della prima *Critica*. In essa, Kant torna alla questione del *commercium* tra anima e corpo Kant nella *Dialettica trascendentale*.

Prendiamo le mosse dalla *Considerazione riguardo all'intera psicologia pura* contenuta nella prima edizione. Kant ravvisa una consistente dissimmetria tra la dottrina dell'anima e quella dei corpi, rispettivamente intese come *fisiologie* dei sensi interno ed esterni³⁹⁷. Se infatti la seconda, sulla base del concetto di un ente esteso impenetrabile, permette varie conoscenze sintetiche a priori, il concetto di un ente pensante non consente un autentico ampliamento del sapere. L'unica conoscenza possibile a priori è quella dell'unità dell'appercezione trascendentale: «l'io penso» scrive infatti Kant nel 1787 «è l'unito testo della psicologia razionale»³⁹⁸. Qualunque ulteriore conoscenza deriverebbe da un materiale percettivo, sarebbe dunque estranea ad una scienza a priori, e rovescerebbe la psicologia razionale in empirica, che, come abbiamo visto *supra*, è tollerata solo temporaneamente nel sistema di metafisica, cui non appartiene *de iure*.

Il prezzo di una fondazione della psicologia per la ragione speculativa è dunque la riduzione del suo oggetto ad un puro *cogito*, tanto che Kant suggerisce che essa non meriti neppure l'appellativo di *Doktrin*, ma vada piuttosto pensata come una *disciplina*, ovvero come una scienza dei propri limiti, come una sorta di vedetta incaricata di tenere a guardia l'esiguo confine del proprio contenuto, al di qua del ben più ampio campo della psicologia empirica³⁹⁹. Se dunque la fisiologia degli oggetti dei sensi esterni, come scienza a priori, può estendersi ad un ampio spettro di

³⁹⁶ Ivi, p. 414.

³⁹⁷ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), AA IV (d'ora in poi: A), pp. 238-239.

³⁹⁸ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 264.

³⁹⁹ Cfr. ivi, B 275-276.

fenomeni, quella del senso interno dev'essere piuttosto distolta dalla speculazione ed avviata verso un «fecondo uso pratico»⁴⁰⁰, ovvero il suo vero campo di ricerca è quello empirico, ed è riferito all'uso di quelle disposizioni che, al di là dell'appercezione trascendentale, rimangono come tali non conoscibili. È nella prassi che, semmai, la psicologia può attingere a quel principio metafisico e a quella destinazione soprasensibili che non potrà mai legittimamente cogliere: «tale uso, per quanto esso sia sempre rivolto soltanto ad oggetti dell'esperienza, trae i suoi principi più in alto e determina il comportamento (*Verhalten*) come se la nostra destinazione (*Bestimmung*) si prolungasse infinitamente oltre l'esperienza, e dunque oltre questa vita.»⁴⁰¹

La psicologia quindi rinvia, oltre che alla propria autodisciplina, da un lato alla morale, di cui in questi stessi anni Kant sta compiendo l'opera di fondazione, ovvero alla ragione pura *pratica*; dall'altro, il suo *uso* richiama la traduzione della psicologia empirica in antropologia su cui, come si è visto, si chiude l'*Architettonica*.

È a partire da questa considerazione che può essere inquadrata la trattazione dell'idea di anima nel primo capitolo del secondo libro della *Dialettica trascendentale*. Ed è a partire dalla fondamentale dissimmetria tra disciplina dell'anima e dottrina del corpo che può essere colta la critica alla nozione del loro *commercium*.

Nella *topica* della dottrina razionale dell'anima⁴⁰² i paralogismi della ragione pura, rifratti sulle quattro categorie principali, conducono, quanto a quella di relazione con oggetti possibili nello spazio, ad inferire il *commercium* dell'anima col corpo: «[la relazione] rappresenta la sostanza pensante come principio della vita nella materia, cioè come anima (*anima*) e come fondamento dell'animalità.»⁴⁰³

Questa nozione gode di una posizione peculiare rispetto a quelle fornite dagli altri paralogismi, rapportandosi non a ciascuno di essi singolarmente, ma al loro collegamento, ovvero alla nozione di *spiritualità*, derivante dall'unione degli altri tre (immaterialità, incorruttibilità, personalità). Spiritualità e animalità, insieme, danno a loro volta l'immortalità (per negare la cui dimostrabilità Kant, com'è noto aggiunge, nella seconda edizione, una confutazione del *Fedone* di Mendelssohn⁴⁰⁴).

Il *commercium* tra mente e corpo, il cui paralogismo è un giudizio illegittimo di relazione, si trova dunque distinto tanto dallo spiritualismo (primi tre paralogismi) che dalla negazione recisa di

⁴⁰⁰ Ivi, B 275.

⁴⁰¹ *Ibidem*.

⁴⁰² Cfr. ivi, B 264.

⁴⁰³ Ivi, B 265.

⁴⁰⁴ Cfr. ivi, B 270-272.

tali giudizi (materialismo). Il suo peculiare statuto è quello di un *dualismo* che afferma dunque la relazione tra due sostanze affatto diverse (anima e corpo). Seguendo il dettato dell'edizione del 1781, Kant osserva che tale dualismo può essere valido solo da un punto di vista empirico e non trascendentale:

Ora, se ci si chiede se nella dottrina dell'anima si trovi soltanto il dualismo, la risposta è: certamente, ma solo in senso empirico, ovvero nella connessione (*Zusammenhang*) dell'esperienza la materia è realmente data come sostanza nel fenomeno del senso esterno, così come l'io pensante allo stesso modo come sostanza nel fenomeno al senso interno. E da entrambe le parti i fenomeni devono essere connessi (*verknüpft*) tra di loro secondo le regole che questa categoria nella connessione delle nostre percezioni sia esterne che interne introduce per un'esperienza. Se tuttavia, come accade abitualmente, si vuole ampliare il concetto di dualismo e prenderlo in senso trascendentale, esso [...] non avrebbe il minimo fondamento.⁴⁰⁵

Lo *Zusammenhang* tra anima e corpo può dar luogo ad un collegamento nell'esperienza, ovvero i rispettivi fenomeni (al senso interno e ai sensi) possono essere connessi fra loro. Ma tale connessione può darsi solo a posteriori – e, *a fortiori*, essa non può essere più di una rappresentazione del soggetto, e mai la conoscenza di qualcosa di oggettivo che attenga all'esistenza dell'anima nella connessione col corpo. Per questo, Kant non può infine ritenere la tesi dell'*influxus physicus* capace e sufficiente a dimostrare *in re* il nesso psicofisico – nella prima edizione della *Critica* lo bolla piuttosto come «rozzo dualismo»⁴⁰⁶.

Alla conoscenza tutta empirica del *commercium* Kant aggiunge poi, discutendo il terzo paralogismo, un ulteriore contenuto, che è dato dal carattere di *permanenza in vita* dell'anima: «la sua permanenza in vita è di per sé chiara, poiché l'ente pensante (come uomo) è per sé al contempo un oggetto dei sensi esterni.»⁴⁰⁷

Per queste ragioni, non sta alla psicologia razionale il compito di spiegare la comunanza (*Gemeinschaft*) tra anima e corpo. Tale problema è trasposto verso due direzioni diverse: da un lato, come si diceva, all'uso pratico della psicologia, ad una psicologia empirica che rinvia all'antropologia. Dall'altro, la questione della comunanza anima-corpo è ricompresa nel più ampio problema della connessione tra sostanze in generale – ovvero nella nozione di mondo, nel quale già la dissertazione del 1770 lo inquadrava. La *Dialettica trascendentale della ragione pura*, com'è noto, consacra la sua parte maggiore alla critica dell'idea di mondo. Preludendo ad essa, la trattazione dei paralogismo si conclude con un'*Osservazione* sul «passaggio dalla psicologia

⁴⁰⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 237-238.

⁴⁰⁶ Ivi, p. 245.

⁴⁰⁷ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 272.

razionale alla cosmologia»⁴⁰⁸ – un *Übergang* che, in questi precisi termini, ci era parso, fin dall'inizio di questo percorso kantiano, il movimento in cui si iscrive la questione psicofisica dell'uomo, riformulando l'antropologia come questione cosmologica (con i tratti di ambiguità tra cosmologia e fisiologia e di sovrapposizione dello statuto dell'antropologia tra metafisica dei costumi e metafisica della natura che avevamo ravvisato nell'*Architettonica*).

Il problema del passaggio tra soggetto e mondo⁴⁰⁹ è un problema che assillerà Kant, sino ai limiti ultimi della sua attività di ricerca. Com'è noto, il passaggio che possa colmare l'abisso tra legislazioni della libertà e della natura, tale che il modo di pensare abbia un influsso e si accordi con l'altra⁴¹⁰, è individuato, nella terza *Critica*, nella *finalità* (*Zweckmäßigkeit*), principio a priori della capacità di giudizio riflettente inteso come «l'accordo (*Übereinstimmung*) di una cosa con [...la] costituzione (*Beschaffenheit*) delle cose.»⁴¹¹

È in questo terreno senza dominio dell'*Urteilkraft*, in particolare per quanto attiene alla sua forma di giudizio teleologico, che è possibile non conoscere, ma almeno pensare secondo fini. È in questi limiti che Kant colloca (in particolare nei §§79-82) quel tentativo di oltrepassamento del mero quadro meccanicistico che è ben rappresentato dal vitalismo proprio all'antropologia della sua epoca. È qui che l'associazione di meccanismo e fine naturale è la cornice in cui si collocano, sempre secondo un profilo unicamente riflettente, i concetti di «forza» attiva, la ripresa del *Bildungstrieb* e della teoria epigenetica da Blumenbach, ecc.: la teleologia permette di pensare l'organizzazione dei singoli enti e la loro connessione finalistica nella natura, secondo un metodo analogico che, teoreticamente, non sarebbe giustificabile⁴¹².

Il problema di fondo che rende necessario tentare un *Übergang* è per Kant il bisogno di spiegare l'*organismo* concreto e le sue leggi particolari, non desumibili solo a partire dal piano trascendentale delle categorie. Nell'*Opus postumum* esso condurrà all'aspirazione di una «scienza dell'*Übergang*» tra metafisica e fisica, in cui Kant, come già aveva fatto, in parte, nella terza *Critica*, torna su temi propri al periodo precritico (per mezzo di concetti come quello di «etero»)⁴¹³.

⁴⁰⁸ Ivi, B 279-281.

⁴⁰⁹ Cfr. C. La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia 2003 (in part. pp. 71-76).

⁴¹⁰ Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilkraft* (1790), AA V, p. 176.

⁴¹¹ Ivi, p. 180.

⁴¹² Cfr. a tal proposito la pesante critica all'uso dell'analogia nella recensione kantiana alle *Idee* di Herder, nonché il concetto di analogia nella prima *Critica*: I. Kant, *Recensionen von J.G.Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785), AA VIII, p. 45 ss.; Id., *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., A 121-145.

⁴¹³ Cfr. V. Mathieu, *Introduzione* a I. Kant, *Opus postumum*, Zanichelli, Bologna 1963, pp. 3-57; C. De Pascale, *Kant: la natura umana fra antropologia e criticismo*, op. cit., in part. la nota 11, p. 287.

Dal punto di vista del sistema l'organismo fa problema proprio per la connessione vitale, dinamica, e non meramente meccanica delle sue parti, ed impone dunque una forma di integrazione della vita e della sua scienza nel *sistema del mondo*.

Ma vi è anche un'altra direzione in cui la cosmologia, teoreticamente «impossibile», può trovare, mediante un organismo, una forma di realizzazione, ovvero nella direzione empirico-pratica dell'antropologia, intesa come forma possibile di *Weltkenntnis*, ovvero a posteriori, e del passaggio dal *Weltkennen* al *Welthaben*.

L'aspetto pragmatico dell'antropologia, a questo punto, ci pare dunque, in Kant, il rinvio della conoscenza del mondo (della cui oscura connessione è segno l'unità tra corpo e anima) ad una prassi di sé dell'uomo, che può così usare di uno *Zusammenhang* che non può spiegare razionalmente. Così si presenta il profilo dell'antropologia, ad esempio, nella celebre recensione alle *Idee* di Herder, dove Kant chiosa:

Poiché però [il recensore] crede di conoscere piuttosto bene i materiali per un'antropologia, e al contempo pure qualcosa del metodo del suo uso per tentare una storia dell'umanità nel tutto della sua destinazione, così egli è persuaso che essa non possa essere individuata né nella metafisica, né nel gabinetto del naturalista [...] ma può essere trovata soltanto nelle azioni dell'uomo, mediante le quali si rivela il suo carattere.⁴¹⁴

Annunciando uno dei concetti fondamentali della sua antropologia, quello di «carattere» (cfr. *infra*, §3.1.1), Kant mostra non solo, così facendo, di inserirsi in una linea di ricerca viva del suo tempo, ma come anche da un punto di vista empirico non sia venuto meno il tentativo di guadagnare il passaggio tra natura e libertà, e tra soggetto e mondo.

§2 ESERCIZIO DELLE FORZE

2.1 Modificabilità

La considerazione psicofisica delle *Naturanlagen* nel discorso antropologico della *Spätaufklärung* non implica che quest'ultimo vada ridotto ad un movimento di naturalizzazione dell'uomo. Al contrario, come si è visto, la stessa nozione di *Zusammenhang* si basa sul ricorso ad una mediazione tra le disposizioni, sulla base di forze e impulsi, che rinvia ad un'attivazione delle

⁴¹⁴ I. Kant, *Recensionen von J. G. Herders Ideen*, op. cit., AA VIII, p. 56.

stesse.

La *Beschaffenheit* dell'uomo ci si era infatti già presentata come un assetto da mettere all'opera. Occorre ora compiere un passo più marcato nella comprensione di questa dinamizzazione della natura umana operata dall'antropologia. Come si era indicato sin dall'*Introduzione*⁴¹⁵, il suo campo concettuale è nell'insieme animato da una tensione tra «Vernatürlichung» e *Verzeitlichung*: la descrizione della complessione psicosomatica dell'uomo si connette con la sua temporalizzazione, ovvero, innanzitutto, con il tema della sua modificabilità. Come ha scritto H. E. Bödeker,

tutte le determinazioni del concetto illuministico di 'umanità' prendono le mosse dall'apertura e incompiutezza costitutive dell'uomo, e convergono nella sua temporalizzazione. L'identità di autoconservazione e autosuperamento pensate nella nozione di 'umanità' concettualizzano l'uomo come 'essere modificabile'. 'Umanità' diviene espressione linguistica del processo storico del divenire uomo.⁴¹⁶

Nel discorso antropologico del tardo Illuminismo tedesco tale modificabilità dell'uomo non si riassume nella sua formazione nel corso del tempo come organismo naturale, ma è affidata a lui stesso, al suo agire: la trasformazione è *compito*, secondo il profilo di un miglioramento, di una sempre maggiore compiutezza – di un *perfezionamento* del suo essere, da un punto di vista sia individuale che collettivo. In altri termini, è proprio della costituzione dell'uomo quello di attivarsi per una *determinazione* di sé.

Ora, la tensione alla temporalizzazione dell'uomo a partire dalla sua costituzione psicofisica si declina secondo una doppia flessione. Essa infatti ricava i suoi strumenti concettuali dalla convergenza fra due coeve impostazioni del problema del divenire dell'uomo, cui fanno da indicatori due concetti differenti, ma che tuttavia entrano entrambi nel dibattito tedesco, non solo filosofico, attorno agli anni '50 del Settecento: il concetto di «perfettibilità» (*Perfektibilität*, *Vervollkommnung*), e il concetto di «destinazione-determinazione» (*Bestimmung*) dell'uomo.

«*Perfektibilität*», come avverte G. Hornig, è un calco dal francese «*perfectibilité*», per il quale non si trova un termine tedesco corrispondente (solo con Herder, verso la fine del '700, si inizia ad utilizzare l'analogo «*Vervollkommnung*», mentre in precedenza ricorrono espressioni come «*vollkommen(er) werden*»)⁴¹⁷.

Già Leibniz, e con lui Wolff, avevano indicato nella tensione verso una sempre maggiore perfezione (*Vollkommenheit*) il compito dell'uomo, inteso come l'impegno a far emergere nel

⁴¹⁵ Cfr. §0.4.2.

⁴¹⁶ H. E. Bödeker, «Menschheit, Humanität, Humanismus», op. cit., p. 1081.

⁴¹⁷ Cfr. G. Hornig, *Perfektibilität*, «Archiv für Begriffsgeschichte», nr. 24, 1980 pp. 221-257 (in part. pp. 221 e 225-229).

mondo (di per sé il migliore dei possibili) la bontà del piano divino. Tuttavia il concetto di «perfettibilità» in quanto tale è formulato sulla spinta della diffusione nel contesto culturale tedesco del *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini* di J.-J. Rousseau⁴¹⁸. In esso il filosofo ginevrino, centrando la sua interrogazione su un piano antropologico («la più utile e meno progredita fra tutte le conoscenze umane mi sembra sia quella dell'uomo»⁴¹⁹), individua la fonte della disuguaglianza nell'allontanamento dell'uomo dallo stato naturale e nel suo ingresso in società.

Tale passaggio implica la fine di una condizione di vita in cui gli individui godevano di un'uguaglianza fondata sul perpetuarsi del loro stato primigenio. L'uomo naturale è tale nella coincidenza con le proprie disposizioni, che usa per la propria sopravvivenza, ovvero, appunto, per il mantenimento della propria condizione. Questo principio di autoconservazione si completa con una fondamentale inoffensività verso gli altri, basata sul sentimento della compassione, che impone l'obbligo di «non fare del male al mio simile [...], non tanto perché egli è un essere ragionevole, quanto perché è un essere sensibile.»⁴²⁰

L'ambito della differenza è qui solo quello, naturale, dell'età, della salute ecc., ma essa non è prodotta da un atto costruttivo dell'uomo. Quest'ultimo si serve di se stesso, applica «le sue membra a nuovi usi»⁴²¹, ma con ciò non esce dal suo stato di natura. È l'istituzione della società, al contrario, che connettendo individui un tempo felicemente solitari in una vita comune, effettua il passaggio ad uno stato di distinzione e disuguaglianza fra di loro.

Infatti per Rousseau l'uomo, in quanto agente libero, si può a differenza dell'animale allontanare dalla regola naturale, sulla base della sua facoltà di perfezionarsi o perfettibilità, che è «fonte di tutte le disgrazie dell'uomo; [...] essa lo trae fuori, a forza di tempo, da quella condizione originaria, nella quale trascorrerebbe giorni tranquilli e innocenti [...e] lo rende a lungo andare il tiranno di se stesso e della natura.»⁴²²

Cercando di corrispondere ai propri bisogni coltivando se stesso, l'uomo entra in un processo cumulativo (e, per Rousseau, al contempo dissipativo), cui a progressi intellettuali, morali e sociali corrispondono bisogni sempre più complessi; un processo che altera e oblitera l'uniformità dello stato naturale, provocando una degenerazione antropologica.

⁴¹⁸ J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755); tr. it. a cura di R. Mondolfo, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini di Jean-Jacques Rousseau cittadino di Ginevra*, in J. J. Rousseau, *Opere*, Sansoni, Milano 1993, pp. 31-96.

⁴¹⁹ Ivi, p. 38.

⁴²⁰ Ivi, p. 41.

⁴²¹ Ivi, p. 44.

⁴²² Ivi, p. 48.

La socialità, retta dalla perfettibilità, ha quindi un'accezione negativa: paradossalmente, gli uomini sono tanto più uniformi (e in tal senso uguali) quanto più naturalmente isolati, mentre è la loro convergenza in una vita sociale il motore delle loro disuguaglianze: «la società e [...].le] leggi [...] distrussero senza scampo la libertà naturale, fissarono per sempre la legge della proprietà e della disuguaglianza, [...] assoggettarono ormai tutto il genere umano al lavoro, alla servitù e alla miseria.»⁴²³

Per Rousseau, dunque, la pratica di sé, cui la perfettibilità rinvia, installa la capacità propriamente antropologica dell'uso, dell'esercizio delle proprie facoltà (che di per sé non produce discontinuità ma l'acquisizione di capacità naturali: «i figli, portando al mondo l'eccellente costituzione dei loro padri, e fortificandola con gli stessi esercizi che l'han prodotta, acquistano così tutto il vigore di cui la specie umana sia capace»⁴²⁴), all'interno di una differente processualità dell'azione, tale da innescare fenomeni di abuso e perversione delle facoltà e di costituzione di uno stato innaturale, lo stato sociale.

Anche il concetto di «*Bestimmung des Menschen*» si diffonde nel vocabolario tedesco nella seconda metà del XVIII secolo, ma la sua origine è in questo caso interna. La sua emergenza si dà infatti sulla scia dell'opera del teologo protestante J. J. Spalding (*Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*, apparsa per la prima volta nel 1748⁴²⁵, e che conobbe un successo clamoroso lungo tutto il restante Settecento, tanto da avere ben 11 edizioni (non mere ristampe: l'autore infatti modificò più volte il testo) e da entrare a far parte del patrimonio comune degli intellettuali dell'epoca⁴²⁶.

Qui considereremo l'edizione del 1768⁴²⁷, successiva e per certi versi debitrice della sua ricezione da parte di T. Abbt e M. Mendelssohn, su cui torneremo *infra*. L'opuscolo si presenta

⁴²³ Ivi, p. 67.

⁴²⁴ Ivi, p. 44.

⁴²⁵ Apparsa inizialmente in forma anonima, col titolo *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* presso l'editore Struck di Greifswald, l'opera, dal 1763, assume il titolo di *Die Bestimmung des Menschen*, e riporta il nome dell'autore sul frontespizio. Cfr. J. J. Spalding, *Die Bestimmung des Menschen*; tr. it. a cura di L. Balbiani e G. Landolfi Petrone, *La vocazione dell'uomo*, (ed. del 1748, 1763 e 1794), Bompiani, Milano 2011.

⁴²⁶ Cfr. L. A. Macor, *Die Bestimmung des Menschen. Eine Begriffsgeschichte*, op. cit.; G. D'Alessandro, *Die Wiederkehr eines Leitwortes. Die 'Bestimmung des Menschen' als theologisches, anthropologisches, und geschichtsphilosophische Frage der deutschen Spätaufklärung*, in «Aufklärung», 11, 1999, pp. 21-47; G. Moretto, «*Entsagung*» e «*Bestimmung des Menschen*» nell'età di Goethe, in AA. VV, *Studi di filosofia tedesca*, Cedam, Padova 1991, pp. 141-171; L. Fonnesu, *Antropologia e idealismo*, op. cit., pp. 33-57.

⁴²⁷ J. J. Spalding, (*Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*, «Aufklärung», nr. 11/1, 1999, pp. 69-95.

come una forma di soliloquio, ispirato alla tradizione stoica, che l'autore riprende per la mediazione del pensiero britannico (di autori come Shaftesbury e Butler, che lo stesso Spalding traduce). In esso viene svolto un percorso nella progressiva presa di coscienza di sé⁴²⁸ dell'uomo, a partire dalla sensibilità. Tale metodo introspettivo permette a Spalding di indagare la condizione umana nel suo darsi empirico, in linea con l'approccio antropologico di una *Beobachtungslehre* dell'uomo, alla ricerca del «sistema della vita»⁴²⁹ (*System des Lebens*), dell'ordine proprio all'insieme delle sue disposizioni.

Cominciando la sua «fenomenologia della coscienza»⁴³⁰ dall'osservazione dall'impulso sensibile al godimento, il teologo luterano avverte l'insoddisfazione di tale stadio vitale, premessa al passaggio ad un livello più elevato. Dal godimento dei sensi si giunge così a quello spirituale, che pone a sua volta il tema di un agire moralmente retto, e dunque della virtù. Tale progressivo ampliamento e sollevamento rispetto alla sfera sensibile delle inclinazioni (tuttavia non rimosse) è il segno di una «aspirazione (*Streben*) alla mia propria perfezione (*Vollkommenheit*)»⁴³¹. E tuttavia quest'ultima, proprio a partire dal rapporto tra godimento spirituale e virtù, non può darsi che in riferimento e in solido all'aspirazione di altri.

Nella versione considerata, Spalding sembra recepire il dibattito sul *Secondo discorso* di Rousseau, e soprattutto la disputa tra Abbt e Mendelssohn, affermando con decisione il carattere sociale della *Bestimmung*. Se fin dalla prima edizione troviamo infatti un riferimento alla qualità altruistica della virtù, è solo dal 1768 che compare il passo seguente:

[...] così, mi è ora chiaro dall'esperienza, che le disposizioni della natura umana realmente esistenti, che possono essere sviluppare per una maggiore perfezione, questo sviluppo, questa maniera ordinata, non può essere raggiunto senza la società e le relazioni; che l'intelletto sarebbe rimasto non coltivato, la tendenza (*Hang*) al benvolere non esercitata (*ungeübt*), la migliore sicurezza e comodità della vita non godute, se io ed altri avessimo dovuto vagare in continuazione per i boschi in solitudine, e l'intero uso delle forze (*Gebrauch der Kräfte*), che potevano essere innalzate ad assai più nobili effetti, avessero dovuto essere limitate a saziarsi e difendersi. Devo dunque necessariamente amare lo stato sociale (*gesellschaftlicher Zustand*), che ha dato alla mia esistenza un grado di dignità così eminente [...]; e devo mantenere e attivare in me le inclinazioni (*Neigungen*) che mirano così innegabilmente a questo scopo terreno dell'utile comunitario (*gemeinschaftliches*

⁴²⁸ Non è un caso, come ricorda R. Brandt, che lo stesso termine «Selbstbewusstsein» si affermi nel vocabolario tedesco negli stessi anni. Alla sua area semantica contribuisce ancora una volta lo stesso Spalding, traducendo Shaftesbury, con termini come «Selbstsucht», «Selbstliebe» e «Selbstneigung». Cfr. R. Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Meiner, Amburgo 2009, p. 61 e nota 78, p. 544.

⁴²⁹ J. J. Spalding, *Die Bestimmung des Menschen*, op. cit., p. 71.

⁴³⁰ Cfr. L. Fonnesu, *Antropologia e idealismo*, op. cit., p. 39.

⁴³¹ J. J. Spalding, *Die Bestimmung des Menschen*, op. cit., p. 75.

La realizzazione del perfezionamento avviene nell'attivazione delle proprie disposizioni, nell'uso delle forze, nell'esercizio delle facoltà verso un loro affinamento. Ciò è pensabile soltanto nel quadro di una vita associata.

Da un punto di vista morale, l'apertura agli altri cui avvia la ricerca del bene spirituale è superamento dei limiti angusti del proprio compimento, che di per sé rischia di rovesciarsi in gretta soddisfazione dell'utile personale e rifiuto di quello comune. Al contrario, ciascuno è parte di una generale armonia, in cui iscrive il suo percorso personale.

L'uomo scopre perciò, a partire da sé, qualcosa che non si riduce alla determinazione della sua volontà, che non è fatto da lui, ma che lo trascende. L'esperienza morale porta così, da un lato, ad affermare l'esistenza di uno spirito ordinatore della realtà, dall'altro, a pensare la sopravvivenza dell'anima al di là della vita terrena (punti ampiamente trattati da Spalding nelle sezioni conclusive del suo scritto, «Religione» e «Immortalità»).

Ciò che qui interessa di quest'ultimo momento della *Bestimmung des Menschen* è il carattere pratico dell'indagine. Anticipando, come ha notato R. Brandt⁴³³, la prospettiva kantiana, Spalding non dimostra teoricamente l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, ma le «postula» in ambito pratico.

Questa breve ricostruzione dei tratti fondamentali dello scritto di Spalding consente già di constatare come sin dal suo momento aurorale il concetto di «*Bestimmung des Menschen*» assuma una pluralità di significati. Da un lato, esso implica, in senso teologico, una «destinazione» che trascende la vita terrena e proietta l'uomo verso un *Geschick*, un destino, d'immortalità. Dall'altro, essa significa la «determinazione» dell'uomo, ovvero rinvia alla sua fattura, alla sua *Beschaffenheit* per come essa è restituita dall'(auto)osservazione. Infine, il concetto di «*Bestimmung*» non ha solo un valore descrittivo ma appella ad una prassi di sé con cui l'uomo attiva, esercita le proprie *Naturanlagen* per corrispondere alla propria destinazione con una «autodeterminazione». Tentando di rendere questa polivocità, il termine è stato tradotto in italiano anche con «vocazione» e «missione». Tali significati rappresentano come i tre nuclei forti attorno a cui si articolerà il dibattito che recepisce l'opera di Spalding e che, a seconda degli autori, metterà in maggior luce l'una o l'altra portata della *Bestimmung*.

2.1.1 Perfettibilità: Mendelssohn

⁴³² Ivi, p. 77.

⁴³³ Cfr. R. Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, op. cit., pp. 64-65.

Un ruolo fondamentale nella diffusione delle nozioni di «perfettibilità» e di «destinazione-determinazione» dell'uomo è quello svolto da M. Mendelssohn: da un lato, come traduttore del *Secondo discorso* di Rousseau e animatore di un dibattito sullo stesso con Lessing; dall'altro, per la discussione avviata con Thomas Abbt a proposito dello scritto di Spalding sulla *Bestimmung des Menschen*.

Grazie alla tempestiva traduzione di Mendelssohn del *Secondo discorso* (apparsa in Germania nel 1756, dunque solo un anno dopo la pubblicazione dell'originale), l'Illuminismo tedesco recepisce rapidamente il pensiero di Rousseau. Tale ricezione, tuttavia, è nel filosofo berlinese fondata su un approccio critico.

Fondamentale documento a questo proposito è lo *Schreiben an den Herrn Magister Lessing*⁴³⁴, la lettera di invio della traduzione del *Discorso* a Lessing, pubblicata in appendice alla versione tedesca stessa. In essa Mendelssohn chiarisce i principali punti di distacco rispetto a Rousseau, che possono essere ricondotti a due questioni capitali. In primo luogo, egli contesta che la condizione naturale dell'uomo sia quella di un'inoffensiva concordia *de facto* tra gli uomini. Il perno di questa tesi, ovvero la naturalità della compassione, è errato. Essa «non è un'inclinazione originaria»⁴³⁵, ma deriva dall'incontro con gli altri, e da un corrispettivo sentimento spiacevole della mancanza del nostro stato attuale al di fuori di tale legame. Da un lato dunque, non è possibile compassione senza desiderio di essere solidali con gli altri (non è dunque possibile pensarla in rapporto ad una vita solitaria, come fa Rousseau), dall'altro, il senso di una mancanza conduce alla ricerca del perfezionamento. Con la vita sociale, quindi, non vengono pervertite o abbandonate le capacità innate dello stato di natura, ma, al contrario, si può realizzare sia l'unione con gli altri individui sia il miglioramento di sé.

Di conseguenza, in secondo luogo, Mendelssohn non concorda con la visione negativa della perfettibilità propria dell'uomo. L'argomento di Rousseau, per cui ogni avanzamento dell'uomo comporta un'incessante ricerca di ulteriori traguardi, che, istituendo nuovi bisogni, rende l'uomo sempre più manchevole, allontanandolo dalle sue capacità naturali, è ribaltato dal filosofo tedesco: non si tratta del pervertimento di una condizione originaria, ma della sua realizzazione, che non può non conoscere, nel suo ampliamento, l'esperienza di limiti ancora da superare.

⁴³⁴ Cfr. M. Mendelssohn, *Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing*, JubA II, pp. 81-96.

⁴³⁵ Ivi, p. 86.

Nella vita civile (*gesittet*) si sviluppano in noi nuove forze e richiedono la loro realtà (*Wirklichkeit*), poiché esse non sono state più possibili nello stato selvaggio [...] Ciò che vale per la nostra esistenza, vale per ogni ampliamento (*Erweiterung*) dei propri limiti, vale per ogni sviluppo (*Entwicklung*) delle nostre forze.⁴³⁶

Lungi dal motivare la critica della società, il processo di sviluppo delle forze è parte di una facoltà che la natura stessa ci ha dato, quella del perfezionamento, che non implica la soppressione o la messa da parte di capacità, ma il loro «governo»⁴³⁷ (*Regierung*), una loro attivazione coordinata.

2.1.2 Sviluppo e progresso

Il brano di Mendelssohn citato ci consente anche un breve passo di lato rispetto alla sua ripresa di Rousseau, ma non estrinseco al prodursi di una concettualità, decisiva per il pensiero moderno, di cui fanno parte le nozioni di «*Vollkommenheit*» e di «*vollkommen(er) werden*», ed in ogni caso fondamentale per comprendere quella di «esercizio». Il brano, infatti, permette di constatare l'apparire di un altro concetto-guida della temporalizzazione della natura umana, quello di «*Entwicklung*».

Il termine «*Entwicklung*» è in uso a partire dal 1645, come traduzione del latino «*evolutio*», inteso alla lettera come «srotolamento»; solo nel XVIII secolo esso passa a designare lo «sviluppo» in un senso astratto. Di particolare importanza a tal proposito, come nota W. Wieland, è il suo impiego in campo biologico, secondo una singolare staffetta: «la parola *Entwicklung*, originariamente termine programmatico dei preformisti, venne presto utilizzata anche dagli epigenetisti. Soltanto così il concetto di 'sviluppo' divenne un concetto dinamico.»⁴³⁸

Come sappiamo, l'opzione epigenetica è esplicitamente rivendicata, tra gli altri, da Herder (più tardi da Kant), ed è per corroborarla che si ha l'introduzione, con Blumenbach, del concetto di *Bildungstrieb* (ripreso da Herder e da Humboldt). L'idea di uno sviluppo progressivo dei viventi, e in special modo dell'uomo, rifiutando il preformismo, allude ad un'acquisizione di capacità e pratiche nel corso del tempo. Il mutamento concettuale in campo scientifico è motore di una correlativa trasformazione in campo antropologico. Sempre con le parole di Wieland, «la rappresentazione biologica dello sviluppo formò anche l'istanza alla quale ci si orientava quando,

⁴³⁶ Ivi, p. 88.

⁴³⁷ Ivi, p. 90.

⁴³⁸ W. Wieland, «*Entwicklung*», in O. Brunner - W. Conze - R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, op. cit., vol. 6, p. 200.

dalla metà del XVIII secolo, si parlava, in senso psicologico e antropologico, di uno sviluppo delle disposizioni e delle capacità dell'uomo.»⁴³⁹

Anche la nozione di «*Entwicklung*», quindi, risente della tensione tra naturalizzazione e temporalizzazione dell'uomo, nonché del passaggio dall'area semantica delle scienze naturali a quella della riflessione sulla prassi dell'uomo che abbiamo già evidenziato.

Nel passo ripreso *supra* dal *Sendschreiben* di Mendelssohn il termine era utilizzato nell'espressione «sviluppo delle forze» (*Entwicklung der Kräfte*) – nella direzione di quell'«esercizio delle forze» che vedremo *infra* costituire la fondamentale occorrenza del concetto di «esercizio» da un punto di vista psicofisico. Per il momento, osserviamo come la nozione di «*Entwicklung*» arricchisca il campo semantico della perfettibilità, rinviandola ad una processualità che, dall'assetto vitale dell'uomo come organismo, si allarga alla sua pratica di sé, fino a giungere a toccare il suo statuto di essere sociale (e politico).

Questo ampio spettro di valori della *Entwicklung*, per concludere questa breve messa a punto preliminare, entra in relazione con un'altra nozione afferente al campo della *Vervollkommnung*, il fondamentale concetto di «progresso» (*Fortschritt*).

Nei termini del nostro attuale interesse, ci limitiamo a due considerazioni: in generale, ad evidenziare come questo vero e proprio *Leitbegriff* della modernità funzioni qui, come ha notato R. Koselleck nella celebre voce «*Fortschritt*» dei *Geschichtliche Grundbegriffe*, da catalizzatore del processo di temporalizzazione proprio al pensiero di fine Settecento, fino a legarsi inestricabilmente al coevo concetto di «*Geschichte*»:

La creazione della parola 'progresso' (*Fortschritt*) avvenne incidentalmente, ma la formazione del concetto è il risultato di un profondo mutamento dell'esperienza. Esso rinvia ad una dinamica che non poteva ancora essere afferrata dai suoi precursori 'Progress' e 'Fortgang'. Come moderno concetto di movimento 'progresso' ha denaturalizzato il suo significato originario e l'ha fatto cadere nell'oblio. I precedenti concetti 'Progress' o 'Fortgang' sono ancor più consumati dalla metaforica della crescita e rimangono implicati in una comprensione ciclico-naturalistica di tutti gli accadimenti. Non così 'Fortschritt'. Esso doveva apportare un genuino tempo storico ai loro concetti. Questa 'temporalizzazione' condusse tuttavia a difficoltà teoriche, che nel linguaggio politico furono risolte volentieri in modo ideologico.⁴⁴⁰

Nello specifico, però, è utile per noi trattenere l'inizio della parabola di questo concetto, ovvero il nodo in cui «*Fortschritt*» è ancora legato a espressioni come «*Fortgang*», «*Progress*» o

⁴³⁹ Ivi, p. 201.

⁴⁴⁰ R. Koselleck, *Einleitung*, in AA. VV., «*Fortschritt*», in O. Brunner - W. Conze - R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, op. cit., vol. 6, p. 352.

«*Progression*», ovvero termini che, come «*Entwicklung*» e «*Vervollkommnung*», combinano la tendenza alla temporalizzazione con un'impostazione naturalizzante.

Se già a partire da Leibniz, come si diceva *supra*, il concetto di «*Vollkommenheit*» è legato a quello di un processo di perfezionamento dell'uomo, esso si esprime anche come «*Forttrieb*»⁴⁴¹, come propensione all'avanzamento, al miglioramento. A partire da qui, secondo un processo che trova il suo momento decisivo nella seconda metà del XVIII secolo, il concetto dinamico di progressione deflette la *Vervollkommnung* verso un obiettivo a sua volta temporalizzato – non tanto o non solo una destinazione ultraterrena, ma il miglioramento contingente di sé. Perfettibilità e progressività sono, così, indissolubilmente legate. Nel campo antropologico che stiamo studiando, e in cui, verso la sua fine (ovvero con la fine del secolo), il concetto di progresso si afferma sempre più in relazione ad una filosofia della storia (con Herder, ma soprattutto con Kant), si dà però anche uno spazio per pensare una forma di divenire dell'uomo che resta in tensione con il suo assetto naturale.

2.1.3 *Bestimmung*: Mendelssohn

La ripresa del concetto di «*perfectibilité*» in chiave antirousseauiana, che ha inizio con Mendelssohn, si trova così a partecipare di una trama più fitta di concetti che concorrono tutti a delineare l'ambito della modificabilità dell'uomo.

In questa trama si intreccia un'altra prospettiva, quella che si origina con la ricezione dello scritto *Die Bestimmung des Menschen* di Spalding, cui, come si diceva, ancora una volta Mendelssohn dà un contributo decisivo, precisamente a partire dal suo confronto con Abbt⁴⁴².

La loro corrispondenza viene pubblicata nel 1763 nel volume XIX della rivista «*Briefe die Neueste Literatur betreffend*» di Nicolai nella forma di due serie di lettere: *Zweifel über die Bestimmung des Menschen* (Abbt) e *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend* (Mendelssohn).

Il contributo di Abbt s'ispira allo scetticismo di Pierre Bayle. Egli infatti considera la destinazione dell'uomo sostanzialmente insondabile, specialmente da un punto di vista del singolo individuo, cui è ignoto quale sia la sua perfezione e se, in generale, esista per lui una speciale

⁴⁴¹ «La nostra perfezione consiste in un'irrefrenabile, forte propulsione (*Forttrieb*) verso sempre nuove perfezioni.» G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 2, 21, §36 (cit. in AA. VV., «*Fortschritt*», op. cit., p. 374, nota 117).

⁴⁴² Cfr. S. Lorenz, *Skeptizismus und natürliche Religion. Thomas Abt und Moses Mendelssohn in ihrer Debatte über Johann Joachim Spaldings Bestimmung des Menschen*, in M. Albrecht - E.J. Engel - N. Hinske (a cura di), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, de Gruyter, Berlino-New York 1994, pp. 113-133.

posizione rispetto agli altri esseri. La *Vollkommenheit* dell'uomo, per essere conosciuta, necessiterebbe di uno sguardo sulle vicende umane troppo ampio nel tempo e nello spazio per poter essere compiuto. *A fortiori* ciò vale anche per l'esistenza di un Dio ordinatore e l'immortalità dell'anima.

La situazione di dubbio nell'uomo circa la propria destinazione (il proprio *Wohin?*), è rappresentata da Abbt tramite un breve racconto allegorico, «Descrizione della marcia di alcuni popoli guerrieri», che si immagina scritto a Strasburgo nel 1586. In esso assistiamo al percorso senza meta apparente di individui al seguito di generali che, inviati da un principe lontano di cui non sono noti gli ordini, conducono gli altri senza conoscere l'obiettivo del loro cammino.

Lo scritto di Abbt contesta punto per punto lo scritto di Spalding; quel che è qui per noi d'interesse è però, nello specifico, come egli revochi in dubbio la possibilità di determinare la *Bestimmung* particolare dell'uomo; al contrario, resta possibile individuare una *Bestimmung* comune a tutte le creature ovvero l'esser fatti «per l'ordine e l'armonia»⁴⁴³, cui conformare il proprio agire contingente, senza riferimenti ad una destinazione ulteriore: «è chiaro che l'uomo, dinanzi a cui le porte del suo *accesso* in questa vita e quelle della sua *uscita* dalla stessa sono coperte da nuvole, che quest'uomo, dico, ha *luce* sufficiente per la *via* che egli può percorrere.»⁴⁴⁴ Non è tuttavia possibile oltrepassare questa generica considerazione. Del testo di Spalding Abbt trattiene quindi il concetto di «*Bestimmung*» più nel senso di una possibile determinazione della prassi dell'uomo sulla base di un'affinità con le altre creature che in quello della *destinazione* complessiva, in relazione ad un piano divino.

Ora, la strategia argomentativa di Mendelssohn in risposta ad Abbt si fonda sul reperimento della precipua «differenza antropologica» che legittimi un discorso sulla *Bestimmung* dell'uomo propriamente intesa (ciò che, come si è appena visto, Abbt appunto nega). Essa viene rintracciata nella sua stessa manchevolezza, nel suo presentarsi come creatura incompiuta, quale che sia l'epoca storica o il contesto geografico in cui vive e per la quale «tutti rivendicano la stessa destinazione»⁴⁴⁵.

La destinazione è dunque riportata, da un lato, e fedelmente al procedimento osservativo di Spalding, innanzitutto alla *Bestimmung* del singolo individuo, dall'altro, al tema della perfettibilità, collegata alla felicità intesa come autodeterminazione realizzata: «Qual è la destinazione dell'uomo? Risposta: adempiere alle intenzioni di Dio nello stato di conoscenza razionale,

⁴⁴³ T. Abbt, *Zweifel über die Bestimmung des Menschen* (1763), JubA VI.1, p. 18.

⁴⁴⁴ Ivi, p. 15.

⁴⁴⁵ M. Mendelssohn, *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend* (1763), JubA VI.1, p. 19.

perdurare, perfezionarsi (*vollkommen werden*), e in questa perfezione (*Vollkommenheit*) essere felice.»⁴⁴⁶

Se la tesi di Mendelssohn si appoggia ad un retroterra teologico (che del resto muoveva anche lo scritto del teologo luterano Spalding, esponente di un movimento avanzato del protestantesimo settecentesco, la *neologia*), il suo fulcro si situa tuttavia nella contingenza di una prassi in cui l'uomo stesso è chiamato a corrispondere a quella tendenza al perfezionamento propria delle sue disposizioni naturali che lo distingue dagli altri viventi. La *Bestimmung*, come «determinazione», implica infatti un operare dell'uomo a partire dal suo stesso assetto psicofisico, in cui sono insite forze da attivare mediante il loro *esercizio*:

[...] tu possiedi anche qualcosa che è a te proprio, mediante il quale tu sei uomo. Attraverso l'esercizio tu puoi diventare più perfetto (*vollkommner*), e lo diventi. La tua vita è un costante sforzo di esplicare (*abwinden*) le capacità che sono avviluppate (*eingewickelt*) in te. Queste forze lavorano senza posa al proprio miglioramento (*Verbesserung*).⁴⁴⁷

L'esercizio non crea *ex nihilo* abilità, ma lavora a partire dalle *Naturanlagen* già presenti nell'uomo, ovvero attualizza potenzialità già implicite, che sono condizione di possibilità del perfezionamento: «quanto poco un movimento volontario può essere prodotto mediante esercizio e abitudine dove non c'è alcun muscolo, tanto poco può essere generata un'inclinazione artificiale che non affondi in una naturale.»⁴⁴⁸

L'artificialità messa in pratica dall'esercizio non è dunque intesa come allontanamento dalla natura, ma è possibile solo come esercizio di questa per il suo miglioramento. Con un'impostazione antirousseauiana, Mendelssohn vede la perfettibilità come completamento dell'uomo, come realizzazione della sua felicità, e iscrive così l'acquisizione di capacità e abitudini in un quadro sociale cui la stessa natura dà impulso. Mediante esercizio l'uomo direziona corrispondentemente l'esplicazione delle sue forze nella dimensione collettiva. In particolare, per Mendelssohn egoismo e compassione poggiano sullo stesso fondamento, ovvero la tendenza a non arrecare danno al prossimo:

L'uomo razionale vince queste inclinazioni contrastanti attraverso la riflessione e il costante esercizio, e migliora con lo stesso mezzo la forza dell'inclinazione sociale (*gesellige Neigung*). Mettete da parte la resistenza; troverete così da entrambe le parti lo stesso impulso fondamentale (*Grundtrieb*).

⁴⁴⁶ Ivi, p. 23.

⁴⁴⁷ Ivi, p. 19.

⁴⁴⁸ Ivi, p. 23.

Viceversa, per Mendelssohn, come apparirà più chiaramente nell'opera *Jerusalem*, non è possibile determinare una *Bestimmung* del genere umano in quanto tale (punto su cui attirerà le critiche di Kant⁴⁴⁹).

2.2 Perfezionamento: Herder, Schiller, Humboldt

Abbiamo considerato come la riflessione della *Spätaufklärung* sull'uomo in quanto essere in divenire sia marcata dall'introduzione di due rilevanti concetti, quello di «perfettibilità» e quello di «destinazione-determinazione» dell'uomo, così come il ruolo fondamentale di Mendelssohn nella loro diffusione. Abbiamo visto come quest'ultimo centri sia la sua ripresa positiva del *vollkommener werden* da Rousseau che la *Bestimmung* da Spalding su una pratica per mezzo della quale l'uomo attiva le proprie disposizioni, in un contesto di vita associata, completando progressivamente la sua iniziale manchevolezza, grazie all'acquisizione di abilità: l'esercizio. La *Übung* appare dunque decisiva al processo di temporalizzazione e trasformazione dell'uomo. Sulla base dell'esercizio si potrà perciò anche interpretare la riflessione dell'antropologia della *Spätaufklärung* sull'azione, che vede emergere una concezione processuale della soggettività, legata ad una prassi di sé che avviene in una dimensione non solo individuale, ma sociale.

Ma soffermiamoci, per ora, sulla rilevanza *psicofisica* della nozione di esercizio. Essa è la chiave per formulare una comprensione dell'uomo che permetta di leggerne la differenza senza obliterare la continuità che lo lega agli altri viventi. Tramite l'esercizio, la differenza antropologica viene ricercata meno in uno scarto sostanziale tra nature diverse che nella capacità di costituire e trasformare la propria condizione naturale mediante la prassi.

È in questo primo senso che la nozione di «*Übung*» emerge nel dibattito antropologico come «esercizio delle forze» (*Übung der Kräfte*). Torniamo ancora, per cominciare, a Mendelssohn. Nell'*Orakel*, la tendenza alla *Übung* è connaturata alla *Bestimmung* dell'uomo, non è il prodotto, semmai l'origine del perfezionamento, e come tale è rintracciabile in tutti: «il selvaggio che scruta un albero e se ne forma un concetto chiaro, sente, separa, confronta, riflette, giudica; esercita tutte le forze della sua anima (*übet alle seine Seelenkräfte*), e le migliora»⁴⁵⁰.

L'esercizio si specifica dunque innanzitutto come esercizio delle disposizioni naturali. Anche in un quadro teologico, essere non sono viste come un dono di Dio già compiuto, ma come la

⁴⁴⁹ Cfr. M. Mendelssohn, *Jerusalem* (1783), JubA VIII, II, 6; cfr. I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), AA VIII, p. 307.

⁴⁵⁰ M. Mendelssohn, *Orakel*, op. cit., JubA VI.1, p. 20.

dotazione di una potenzialità che va attivata in accordo con l'armonia che è il fine della creazione stessa: «questo onnipotente benefattore ci ha inviati qui per migliorare le nostre forze mediante costanti esercizi»⁴⁵¹.

L'accezione individualizzante che, come sappiamo, Mendelssohn dà alla *Bestimmung*, declina il tema della *Übung* verso una pratica di sé che si fonda in ultima analisi sullo *Zusammenhang* dell'anima col corpo. Le *Seelenkräfte*, dunque, sono, nell'esercizio, rapportate alle capacità fisiche: «le sue [= dell'uomo] forze spirituali sono capaci di una crescita inarrestabile? Sì, ma devono restare in una debita proporzione, tra di loro e con le membra sensibili.»⁴⁵²

Proporzione e rapporto reciproco tra anima e corpo richiedono che l'esercizio di una forza o di una parte del corpo avvenga guardando all'insieme della complessione psicofisica. Questo assetto, che Mendelssohn presuppone ma non indaga, è stato tuttavia, lo abbiamo visto, interrogato a fondo dalla ricerca antropologica. L'espressione «*Übung der Kräfte*» nomina così anche un sapere approfondito della *Wechselwirkung* tra anima e corpo, nonché la mediazione di forze e impulsi che vi presiede.

In effetti, sia Herder che Schiller si riferiscono all'attivazione delle *Naturanlagen* come ad una *Übung der Kräfte*. Nel primo, è soprattutto l'*Abhandlung* a designare l'esercizio delle forze nel suo significato antropologico. Herder parla, in termini non dissimili, qui, da Mendelssohn, di una crescita delle *Seelenkräfte* mediante un «esercizio pluriennale»⁴⁵³.

Questa pratica è sottomessa ad una legge generale, che è quella della *progressione (Progression)*: «l'uomo è un essere attivo, libero di pensare, le cui forze operano senza posa (*fortwirken*) in progressione»⁴⁵⁴, che, come abbiamo visto, è concetto che fa parte dell'elaborazione temporale e progressiva della *Vollkommenheit*. Pertanto le facoltà dell'uomo non sono, per Herder, mai innate, ma richiedono un'applicazione costante, fatta, come egli ripete a più riprese, di «fatica ed esercizio»⁴⁵⁵. È nel quadro generale di questo incessante operare su di sé che si iscrive quello che, ci pare, è il concetto guida della comprensione psicofisica herderiana dell'esercizio, ovvero quello di *uso (Gebrauch)*: su di esso torneremo specificamente *infra*⁴⁵⁶.

⁴⁵¹ *Ibidem*.

⁴⁵² *Ibidem*.

⁴⁵³ J. G. Herder, *Abhandlung*, op. cit., SW V, p. 32.

⁴⁵⁴ *Ivi*, p. 93.

⁴⁵⁵ *Ivi*, p. 62.

⁴⁵⁶ Cfr. §2.3.1.

Per quanto riguarda Schiller, negli scritti del periodo della Karlsschule il collegamento tra perfezionamento di sé e esercizio delle forze è esplicitamente dichiarato:

Tutte le disposizioni (*Anstalten*) che noi percepiamo nel mondo morale e fisico per la perfezione dell'uomo appaiono congiungersi infine in un principio fondamentale: la perfezione dell'uomo risiede nell'esercizio delle sue forze mediante considerazione del piano del mondo; e poiché tra la quantità della forza e il fine al quale lavora dev'esserci la più esatta armonia, la perfezione si troverà nell'attività più elevata possibile delle sue [= dell'uomo] forze e nella loro scambievole (*wechselseitig*) subordinazione.⁴⁵⁷

Visto nel quadro del saggio del 1780, teso a dimostrare la connessione tra anima e corpo, il principio appena formulato conduce ad una *Wechselwirkung* tra spirituale e materiale; l'esercizio delle forze va dunque pensato nella cooperazione fra i due elementi. Ma il punto di vista psicofisico si collega all'istanza di perfezionamento. La *Übung der Kräfte* dovrebbe produrre un'armonizzazione dell'individuo in corrispondenza con l'armonia che è propria del mondo: il suo effetto trapassa dal perfezionamento fisico a quello morale.

Restando per ora al primo, l'esercizio spiega la dinamica vitale dell'individuo nel suo complesso: ricostruendo il passaggio dall'infanzia, alla giovinezza, quindi all'età adulta, Schiller motiva lo sviluppo dell'individuo mediante un'applicazione cumulativa delle forze. Nel bambino, ad esempio, la capacità di ideazione è posta «in esercizio per la prima volta»⁴⁵⁸ grazie ad un impulso che non può che venire dal corpo (ciò serve a Schiller per argomentare *in negativo* la non indipendenza dell'anima dal corpo).

Più in generale (rifacendosi dichiaratamente alle *Anmerkungen zu Fergusons Moralphilosophie* di Ch. Garve), Schiller ricostruisce in modo empirico la crescita dell'individuo come progressivo congiungimento della sensazione animale con il pensiero, secondo un trasferimento (*Übertragung*) dell'attività da scopi puramente materiali a finalità spirituali. Perciò appare decisiva una pratica di «frequente ripetizione»⁴⁵⁹ di conclusioni razionali svolte a partire dalla percezione e relative sensazioni di godimento o meno. L'uomo attiva il proprio pensiero affinando costantemente il proprio rapporto con il mondo su registri sempre più slegati dall'immediata soddisfazione di un bisogno materiale e sempre più volti a cogliere gli oggetti in quanto tali e, per questa via, il bene spirituale:

⁴⁵⁷ F. Schiller, *Versuch*, op. cit., NA XX, p. 41.

⁴⁵⁸ Ivi, p. 49.

⁴⁵⁹ Ivi, p. 51.

Egli fa un passo ulteriore; si accorge che in queste azioni, mediante le quali l'uomo si procura il nutrimento e la comodità, nella misura in cui si producono da certe forze di uno spirito, in quanto esse esercitano queste forze, vi è un bene più alto degli scopi esteriori che attraverso di esse può essere raggiunto.⁴⁶⁰

La stessa dinamica di perfezionamento vista nello scorcio dell'esistenza individuale può essere rintracciata sul piano del genere umano nel suo complesso. La breve ricostruzione storica di Schiller nel *Versuch* (§11) è tesa a mostrare come «l'uomo dovette essere animale, prima di sapere di essere spirito [...] il corpo dunque, primo sprone all'attività; la sensibilità, prima guida per la perfezione (*Vollkommenheit*).»⁴⁶¹

La sensazione animale lega gli uomini dei primordi alle necessità fisiche: fame e nudità incalzano l'uomo a cacciare e raccogliere. Questa prima esperienza materiale della propria condizione consente di apprendere a servirsi delle proprie forze, a favore di un uso che le fa fuoriuscire dall'immediatezza della loro naturalità per modularle verso l'acquisizione di capacità nuove (all'interno di un contesto sociale):

S'imparò a utilizzare (*benutzen*) le forze della natura contro se stesse, le si condussero a nuovi rapporti e si scoprirono, già qui, le prime radici delle arti semplici e salutari. Certo sempre soltanto un'arte e un'invenzione per il bene di un animale, eppure esercizio della forza (*Übung der Kraft*), eppure guadagno di conoscenza. [...] Così il corpo costrinse lo spirito a prestare attenzione (*achten*) alle apparenze attorno a lui, così esso gli rese il mondo interessante e rilevante, poiché lo rese per lui indispensabile.⁴⁶²

Segnaliamo soltanto che il passaggio appena citato allude, inoltre, ad un concetto, quello di *attenzione* (*Aufmerksamkeit*), ovvero la capacità dell'anima di esercitare un influsso sul corpo, e in special modo sulla potenza delle passioni e sulla forza dei moventi dell'azione, che proietta la *Übung der Kräfte* da questione psicofisica a problematica morale dell'esercizio della virtù nell'agire. Ciò che va oltre l'interesse di questa fase del nostro studio e che riprenderemo quindi nel prossimo capitolo (§3.2.2).

Concludiamo invece questa disamina dell'emergenza della nozione di *Übung der Kräfte* notando come essa trovi ancora traccia nei primi scritti antropologici di Humboldt, ovvero negli anni '90 del Settecento. Lo stesso titolo del saggio del 1791 *Über die Gesetzte der Entwicklung der menschlichen Kräfte* si serve di un'espressione, «sviluppo delle forze», che abbiamo già incontrato

⁴⁶⁰ Ivi, p. 52.

⁴⁶¹ Ivi, p. 56.

⁴⁶² Ivi, pp. 53-54.

nel *Sendschreiben* di Mendelssohn. Il termine *Entwicklung* si correla in Humboldt, come sappiamo, all'ipotesi epigenetica, entrando così in relazione con l'ammissione di un *Bildungstrieb*. Tracciando l'ampio campo della variabilità psicofisica dei caratteri umani, sia negli individui che nei popoli, Humboldt la riattacca alla ricostruzione delle serie delle *Begebenheiten* nel corso storico e nella loro localizzazione geografica. Se centrale appare il concetto, sui cui torneremo *infra*, di *Charakter*, quest'ultimo non si riduce a sviluppo naturale, ma ad esso concorre anche una pratica propriamente umana: «ogni azione umana è il risultato dell'intera costituzione delle forze dell'agente, nella loro individualità assolutamente determinata [...] ogni epoca usa esercitare di preferenza un lato della sua forza».⁴⁶³

2.3 Uso

Il concetto di «*Übung der Kräfte*» indica un'applicazione delle disposizioni naturali in grado di acquisire nuove capacità. Questo senso dell'esercizio è registrato, con maggior precisione, dalla nozione di «uso» (*Gebrauch*).

Il concetto di «uso delle forze» o delle facoltà gioca un ruolo importante soprattutto in due antropologie quantomai diverse, e quantomai fondamentali a fissare i punti di tensione del dibattito antropologico della *Spätaufklärung*: quelle di Herder e di Kant.

2.3.1 Uso delle forze e differenza antropologica: Herder

Il punto d'avvio per comprendere il concetto di «*Gebrauch*» in Herder è il *Trattato sull'origine del linguaggio*. Il tema dell'uso vi emerge per l'appunto a partire dalla tesi ivi sostenuta. Com'è noto, Herder si contrappone esplicitamente alla tesi, sostenuta da J. P. Süßmilch⁴⁶⁴, secondo cui il linguaggio, a ragione della sua enorme complessità logico-grammaticale, non possa essere il risultato di uno sviluppo naturale nell'uomo, ma richieda l'intervento diretto di Dio. Affermando che «già in quanto animale l'uomo ha il linguaggio»⁴⁶⁵, Herder propende invece per un'origine animale della *Sprache*, avvicinandosi alle tesi di Condillac⁴⁶⁶ e alla loro ripresa, nel *Secondo*

⁴⁶³ W. v. Humboldt, *Über die Gesetze der Entwicklung*, op. cit., GS I, p. 92.

⁴⁶⁴ Cfr. J. P. Süßmilch, *Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht von Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe*, Berlino 1766.

⁴⁶⁵ J. G. Herder, *Abhandlung*, op. cit., SW V, p. 5.

⁴⁶⁶ Cfr. E. Bonnot de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746.

discorso, da parte di Rousseau. Il punto di partenza è il grido, come primissima produzione vocale cui venga attribuito un significato, che accomuna animale e uomo e da cui prende le mosse la costituzione delle lingue. L'aspetto problematico di questa argomentazione, tuttavia, è che la tesi dell'origine divina stimola a risolvere, è dato dalla *differenza* antropologica. L'ipotesi continuista, che vede l'emergenza delle lingue da una *Natursprache*, rischia infatti di rovesciarsi in una forma di riduzionismo, che oblitera la distinzione tra animale e uomo che pure è per Herder innegabile:

[...] poiché gli uomini sono per noi gli unici esseri dotati di linguaggio (*Sprachgeschöpfe*) che conosciamo, e proprio mediante il linguaggio si distinguono da tutti gli animali, dove iniziare il nostro percorso di ricerca in modo più sicuro che dall'esperienza della differenza (*Unterschied*) degli animali dagli uomini? Condillac e Rousseau dovettero errare sull'origine del linguaggio, poiché essi si sbagliarono così notoriamente e diversamente su questa differenza: l'uno rese gli animali uomini, l'altro gli uomini animali.⁴⁶⁷

In altri termini, per Herder l'origine naturale del linguaggio e la continuità uomo-animale implicano però che occorra allora stabilire in che cosa si situi la loro discontinuità – perché un vero e proprio linguaggio si dia solo nell'uomo.

Herder interpreta la differenza tra uomo e animale a partire da un'opposta direzione delle rispettive forze vitali, localizzabili secondo due *sfere* (*Sphären*), di diversa estensione e orientamento. L'animale è per Herder fin dalla nascita consegnato al proprio ambito (*Kreis*) ristretto. La sua, potremmo dire, è una vita *intensiva*, il cui sviluppo è correlato al rafforzamento del suo dominio, non all'ampliamento di questo:

Quanto più acuti sono i sensi degli animali, quanto più forti e sicuri i loro impulsi (*Triebe*), quanto più prodigiosi i loro artefatti (*Kunstwerke*), tanto più piccolo è il loro ambito di vita e tanto specifica la loro opera. [...] Viceversa, quanto più varie sono le occupazioni e gli scopi degli animali, quanto più distratta da più oggetti è la loro attenzione, quanto più instabile è il loro modo di vivere, in breve, quanto più vasta e varia è la loro sfera, tanto più vediamo la loro sensibilità frammentarsi e indebolirsi.⁴⁶⁸

L'operatività dell'animale è essa stessa assegnata a questo ambito di esecuzione, ed è dominata da una dinamica istintuale. L'aspetto artificiale della sua vita, ovvero laddove esso produca delle realizzazioni concrete (dei *Kunstwerke* nel senso di «artefatti»), è riconducibile a impulsi naturali (*Kunstriebe*), che non preludono ad un avanzamento – che sarebbe fuoriuscita dal *Kreis* – che non sia il corso individuale tipico della sua specie.

⁴⁶⁷ J. G. Herder, *Abhandlung*, op. cit., SW V, pp. 21-22.

⁴⁶⁸ Ivi, pp. 22-23.

Non vi è quindi né perfettibilità né destinazione in senso antropologico, bensì *Bestimmungsgeschäft*, un compito determinante da assolvere in cui si dà la totalità dell'esistenza. Così, l'ape, al di fuori della fabbricazione delle sue celle, «non è nulla. Il ragno fila con l'arte di Minerva, ma anche tutta la sua arte è intrappolata in questo angusto spazio di filatura; questo è il suo mondo!»⁴⁶⁹

Gli istinti non sono però pensati da Herder come cieche forze determinanti, ma proprio sulla base del ristretto ambito in cui i sensi e le capacità rappresentative si esercitano. Le capacità degli animali non si attuano secondo un automatismo sempre uguale, ma prevedono un minimo livello di sviluppo, sia pur nella direzione intensiva cui si accennava, ovvero tutto interno a quel *Kreis* che è la sfera di vita dell'animale.

Ora, con l'uomo – come scrive Herder – la scena cambia totalmente:

L'uomo non ha una sfera così uniforme e ristretta, dove un solo lavoro lo attende: tutto un mondo di occupazioni e destinazioni (*Bestimmungen*) lo circonda. I suoi sensi e la sua organizzazione non sono affinati per un unico scopo; egli ha sensi per ogni cosa, ed è ovvio quindi che per ciascuna egli abbia sensi più deboli ed ottusi. Le forze della sua anima (*Seelenkräfte*) si estendono verso il mondo; non vi è nessuna direzione delle sue rappresentazioni verso un unico punto, dunque nessun impulso (*Kunsttrieb*) o abilità per l'arte (*Kunstfertigkeit*) [...].⁴⁷⁰

La sfera dell'uomo non è chiusa in un *Kreis*, ma si estende verso il mondo. Per questo, le sue disposizioni naturali non sono intensivamente affinate a svolgere un'unica mansione ma sono aperte al campo della potenzialità. Non esiste un unico *Bestimmungsgeschäft* umano, ma una pluralità di *Bestimmungen*. La sua è una costituzione estensiva, e, come tale, non ricade nell'attivazione di un'abilità già data, ma può acquisirne progressivamente.

Il cambio di scena che Herder ritrae non è tuttavia un salto ontologico, ma piuttosto un rovesciamento dell'indirizzo delle forze. Il direzionarsi verso un fuori che è il mondo (da cui consegue che l'animale, per contro, non ha mondo propriamente inteso), implica due aspetti. Primo, il fatto che l'attività dell'uomo non sia, per così dire, già da sempre iscritta nel cerchio del suo istinto, ma che vi siano una crescita e una trasformazione in cui l'aspetto naturale (le disposizioni) incrocia il tempo.

Secondo, che vi sia un'istanza organizzatrice di questo direzionamento: è questo il ruolo che Herder attribuisce (lo si è già visto in parte) alla *Besonnenheit*:

⁴⁶⁹ Ivi, p. 23.

⁴⁷⁰ Ivi, p. 24.

Si chiami l'intera disposizione (*Disposition*) delle sue forze come si voglia – intelletto, ragione, riflessione ecc. Purché non si prendano questi nomi per forze separate o per mere gradazioni più intense delle forze animali, per me è lo stesso. Si tratta della complessiva organizzazione (*Einrichtung*) di tutte le forze umane; della complessiva economia (*Haushaltung*) della sua natura sensibile, conoscitiva e volitiva. O, piuttosto, si tratta di un'unica forza positiva del pensiero, che, collegata con una certa organizzazione del corpo, si chiama nell'uomo ragione, nell'animale abilità, che nell'uno diviene *libertà*, nell'altro *istinto*. La differenza non è nel grado o nella dotazione delle forze, ma in una direzione (*Richtung*) e in uno sviluppo (*Auswicklung*) di diversa specie di tutte le loro forze.⁴⁷¹

Il fatto che la vita dell'uomo sia estensiva, che sia direzionata verso il mondo, che vi sia un'istanza di unificazione delle forze (impulsi, facoltà, disposizioni in genere), che è essa stessa risultato, la *Besonnenheit* – la ragione come principio di organizzazione a monte della distinzione tra sensi e intelletto – implica che l'uomo debba *apprendere* a divenire tale, un imparare che avviene soltanto, come sappiamo, mediante *Übung der Kräfte*.

Ora, nella *Abhandlung* Herder pensa l'esercizio nei termini di un *uso* delle forze dell'anima (*Gebrauch der Seelenkräfte*). Queste ultime vengono dall'uomo progressivamente utilizzate e quindi esplicate, nella direzione di «un uso più lieve, più inteso e più vario.»⁴⁷² In questa concezione del *Gebrauch* come «uso della vita» in grado di produrre un progressivo *accomodamento* dell'uomo ha senza dubbio influito la lettura, assai rilevante per Herder, dei *Saggi* di Montaigne, laddove, in particolare, egli delinea le nozioni di *usage accoutumé* e di *accoutumance*⁴⁷³. Su questo torneremo *infra*⁴⁷⁴.

Qui, tuttavia, consideriamo per ora solo il punto di partenza nell'impiego della nozione di *uso*, ovvero il suo essere ancorata alla complessione psicofisica dell'uomo e al suo esercizio.

U. Gaier ha suggerito⁴⁷⁵ che questa dimensione dell'uso possa essere pensata in Herder come una «appropriazione» dell'uomo delle proprie capacità e forze naturali. Tale appropriazione trova nella ragione e nel linguaggio i suoi esiti ultimativi, ma proviene, al fondo, dall'atto basilare di far proprie le *Naturanlagen* mediante un loro direzionamento, rendendole utilizzabili. Le abilità dell'uomo non sono, per così dire, pronte all'uso, ma devono essere rese tali tramite il loro

⁴⁷¹ Ivi, pp. 28-29.

⁴⁷² Ivi, p. 32.

⁴⁷³ Cfr. M. de Montaigne, *Essais*, III, 9-10; tr. it. a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano 2005, pp. 1257-1368.

⁴⁷⁴ Cfr. §3.

⁴⁷⁵ Cfr. U. Gaier, «*Nous sommes un sensorium commune pensant*», op. cit., pp. 29-45 (in part. pp. 38-40). Per un altro impiego antropologicamente rilevante del concetto di «appropriazione», quello di Humboldt, cfr. *infra*, §3.1.2.

esercizio, senza il quale rimangono potenzialità inesprese. In questo senso, prolungando il ragionamento, per Herder non c'è al contrario mai una vera e propria appropriazione della propria natura da parte dell'animale, che ne è semmai appropriato, e non c'è dunque nemmeno vero uso. Quest'ultimo sembra presupporre un gesto di distacco dall'immediatezza di sé, con cui l'uomo applica la propria complessione psicofisica (la *usa*, appunto), verso l'acquisizione di abilità e la produzione di nuove pratiche (come le stesse lingue dimostrerebbero). Questo fondamentale atto di riflessione (della *Besonnenheit*) è quindi promotore, prima ancora che della ragione e del linguaggio, della pratica di sé. Per questo, come scrive Gaier, «l'antropologia di Herder non è *predicativa* – «l'uomo è così» – ma *operativa* [...]; e d'altra parte l'uomo deve in ogni momento appropriarsi della sia natura animale e integrarla nel suo pensiero per formare una lingua non arbitraria, e al contempo per raggiungere l'umanità.»⁴⁷⁶

L'esercizio, come uso ripetuto nel corso del tempo, modifica l'abilità nell'attivare le facoltà secondo una libera pratica di sé:

Se l'uomo ha facoltà rappresentative che non sono circoscritte alla costruzione di un alveare o di una ragnatela, e dunque sono inferiori alle abilità negli artefatti (*Kunsthigkeiten*) degli animali in questo ambito, appunto per questo le sue forze hanno una prospettiva più ampia. Egli non ha un'unica opera, a cui metter mano in modo irreprensibile; ma ha uno spazio libero per esercitarsi in molte (*sich an vielem üben*), così da migliorarsi sempre. [...] Non più una macchina infallibile nelle mani della natura, diventa lui stesso lo scopo e il fine della propria elaborazione (*Bearbeitung*).⁴⁷⁷

Mediante l'esercizio l'uomo istituisce quindi lo spazio stesso della propria trasformazione, certo a partire dalle proprie disposizioni naturali, ma tali che il loro uso possa determinare il fine dell'elaborazione, della trasformazione di sé.

Questo livello individuale viene poi connesso da Herder, nella seconda sezione del *Trattato*, a quello collettivo: da un lato, nel senso della socialità (seconda legge naturale): «l'uomo è, nella sua destinazione (*Bestimmung*), una creatura gregaria, sociale»⁴⁷⁸; dall'altro, dell'umanità nel suo complesso, secondo l'analogia tra la progressione delle forze nel singolo (prima legge naturale)⁴⁷⁹ e

⁴⁷⁶ Ivi, p. 40 (il corsivo è mio).

⁴⁷⁷ J. G. Herder, *Abhandlung*, op. cit., SW V, p. 28.

⁴⁷⁸ Ivi, p. 112.

⁴⁷⁹ Ivi, p. 93.

il genere umano come «un intero progressivo», collegato mediante «l'intera catena della formazione (*Bildung*)»⁴⁸⁰ (quarta legge naturale).

Su questi temi torneremo specificamente *infra*. Qui ci interessa considerare il passaggio che si consuma dal livello individuale a quello collettivo dell'uso. Esso è solo indicato nell'*Abhandlung*, mentre viene sviluppato più estesamente nelle *Ideen*. Nel libro III, ad esempio, viene ripresa, con una maggior ricchezza di dati scientifici, la teoria antropologica dell'esercizio per differenziazione rispetto all'animale che si trovava *in nuce* nel *Trattato sull'origine del linguaggio*. Consideriamo ora, invece, il libro VIII. In esso viene analizzata la diversità dei popoli a partire da un diverso uso (*Gebrauch*) dei propri sensi, il primo e principale dei quali, è per Herder, come sappiamo, il tatto.

Il senso più universale e necessario è il tatto. [...] Ma com'è diverso anche questo organo tra gli uomini, per il quale esso modifica la forma di vita (*Lebensart*), il clima, l'applicazione e l'esercizio, e infine l'irritabilità genetica del corpo stesso⁴⁸¹.

Da questa differenza radicata sin nel senso più fondamentale, Herder svolge mano a mano l'emergere e l'uso degli altri sensi, dell'immaginazione, del senso comune, delle sensazioni e degli impulsi.

Il nostro corpo dai molti organi, con tutti i suoi sensi e le sue membra noi lo abbiamo ricevuto per l'uso (*Gebrauch*), per l'esercizio (*Übung*). Senza di essi i nostri umori vitali languono, i nostri organi divengono fiacchi [...] Se la natura volle assicurarci il primo, indispensabile fondamento della felicità, la salute, dovette assegnarci esercizio, fatica e lavoro e così sollecitare l'uomo al suo benessere piuttosto che egli dovesse rinunciarvi.⁴⁸²

Il concetto di «uso», per il tramite del tema della felicità, oltrepassa così quello dell'applicazione delle disposizioni psicofisiche, rinviando al portato più propriamente *pragmatico* dell'esercizio, su cui torneremo nel prossimo capitolo⁴⁸³.

2.3.2 Uso e abuso delle facoltà: Kant

La nozione di uso si trova in Kant direttamente connessa all'ampiezza e all'ambito di

⁴⁸⁰ Ivi, p. 134.

⁴⁸¹ J. G. Herder, *Ideen* op. cit., SW XIII, p. 292 (VIII, 1).

⁴⁸² Ivi, p. 334 (VIII, 5).

⁴⁸³ Cfr. §3.2.3.

applicazione delle facoltà, in special modo delle *Erkenntnisvermögen*.

Di fondamentale importanza per l'impresa critica è, com'è noto, il problema della portata dell'uso della ragione (*Vernunftgebrauch*). Sia il Kant-Lexikon di R. Eisler che quello curato, tra gli altri, da M. Willaschek, registrano la distinzione di fondo tra «uso trascendentale» e «uso pratico»⁴⁸⁴.

Nella *Dottrina trascendentale del metodo* della prima *Critica*, Kant indica la necessità di una *disciplina*⁴⁸⁵ e di un *canone*⁴⁸⁶ della ragione pura, a partire dalla constatazione che «la ragione è sospinta (*getrieben*) da una tendenza della sua natura ad oltrepassare l'uso d'esperienza (*Erfahrungsgebrauch*), per arrischiarsi, in un uso puro (*reiner Gebrauch*) e mediante mere idee, oltre gli estremi limiti di ogni conoscenza.»⁴⁸⁷

La disciplina stabilisce le condizioni formali dell'uso puro della ragione. Il *transzendentaler Gebrauch* della ragione è limitato all'applicazione dei concetti ad un'esperienza possibile. L'uso speculativo della ragione non può che servirsi di concetti dell'intelletto, sotto cui sussumere intuizioni sensibili; al di fuori di questa applicazione dei concetti all'esperienza non si dà conoscenza: «mediante idee essa [=la ragione] non è capace di alcun giudizio sintetico che abbia validità oggettiva.»⁴⁸⁸

L'uso speculativo è dunque destinato a mancare proprio quegli oggetti (Dio, l'anima, il mondo) che più sembrano corrispondere all'aspirazione alla conoscenza della ragione. L'unica strada che le rimane per non ricadere, mortificata, nella propria impossibilità di afferrarli, è quella del pratico. Perciò, l'«uso corretto»⁴⁸⁹ della ragione pura, se nel suo momento negativo era assegnato allo scrupoloso esame dissuasivo della disciplina, è ora consegnato da Kant, nel suo momento positivo, al canone della ragione pura, che lo deflette verso una portata pratica.

Il pratico è «tutto ciò che è possibile mediante libertà»⁴⁹⁰. Non appena enunciato, tale principio è nel *Canone* diviso al suo interno a seconda del riferimento della ragione pratica a leggi empiriche o a leggi a priori.

⁴⁸⁴ Cfr. «Gebrauch», in R. Eisler, *Kant-Lexikon*, Olms, Hildesheim-Zurigo-New York 1984, pp. 174-175; cfr. «Gebrauch, praktischer» e «Gebrauch, transzendentaler», in M. Willaschek - J. Stolzenberg - G. Mohr - S. Bacin (a cura di), *Kant-Lexikon*, de Gruyter, Berlino-Boston 2015, vol. 1, pp. 679-681.

⁴⁸⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 466-516.

⁴⁸⁶ Ivi, B 517-537.

⁴⁸⁷ Ivi, B 518.

⁴⁸⁸ Ivi, B 483.

⁴⁸⁹ Ivi, B 517.

⁴⁹⁰ Ivi, B 520.

Nel primo caso, la ragione scopre di poter esercitare praticamente il libero arbitrio secondo quelle idee che non può rendere oggetto di un'esperienza possibile, ovvero farne un *uso regolativo* (*regulativer Gebrauch*) mediante leggi empiriche. Esse si riferiscono all'esercizio della prudenza (*Klugheit*), come dottrina del collegamento dei fini delle inclinazioni sensibili nel fine della felicità, per ottenere la quale essa organizza i mezzi. Trattandosi di un fine esterno, legato alla sensibilità, le leggi che lo prescrivono sono per Kant soltanto leggi *pragmatiche*⁴⁹¹ (*pragmatische Gesetze*).

Il pratico vero e proprio è invece l'ambito di esercizio della ragione pratica pura, che avviene secondo le leggi a priori della libertà: solo queste leggi sono puramente *morali*, in quanto non comandano in dipendenza da oggetti e inclinazioni dei sensi, ma assolutamente. Come sarà più estesamente ribadito nella seconda *Critica*, quindi, nell'uso pratico della ragione quest'ultima si occupa «dei fondamenti di determinazione della volontà»⁴⁹², intesa come la facoltà di produrre oggetti corrispondenti alle sue rappresentazioni e di determinare se stessa a cercarli. Tali oggetti sono oggetti della ragion pura pratica soltanto se il giudizio che li riguarda attiene unicamente alla loro possibilità *morale*, ovvero «se ci sia lecito volere un'azione indirizzata all'esistenza»⁴⁹³ di quegli oggetti, e non alla loro possibilità *fisica*, ovvero senza riferirsi al nostro potere di averli «mediante il libero uso delle nostre forze (*freier Gebrauch unserer Kräfte*)»⁴⁹⁴, precedente il giudizio morale.

Come si è sinteticamente visto, nel descrivere l'uso della ragione Kant, dopo aver distolto le pretese dell'uso speculativo della ragione dal suo uso trascendentale, per riportarle ad un loro reinvestimento nel campo dell'uso pratico, traccia un'ulteriore distinzione in seno a quest'ultimo tra un uso pratico puro (morale) e uno empirico (pragmatico).

La dimensione empirica delle leggi pragmatiche, collegate alla dottrina della prudenza, individua una dimensione del libero uso delle forze, a partire dalle facoltà dell'animo, collegato alle inclinazioni sensibili, alla possibilità fisica di ottenere determinati oggetti, alla ricerca di fini contingenti.

Nel pragmatico, come specifica dimensione del pratico in Kant, si gioca quindi un'altrettanto specifica dimensione empirica dell'uso, che, questa la nostra lettura, ci riporta all'antropologia. Ripartiamo perciò dal profilo di cosmologia empirica che le abbiamo attribuito nel §1.4.1 e ripercorriamo, così, le prime righe della *Vorrede* all'*Antropologia pragmatica*. Esse flettono i progressi (*Fortschritte*) dell'uomo verso l'applicazione di «conoscenze e abilità acquisite per l'uso

⁴⁹¹ *Ibidem*.

⁴⁹² I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, op. cit., AA V, p. 15.

⁴⁹³ *Ivi*, p. 58.

⁴⁹⁴ *Ivi*, p. 57.

per il mondo»⁴⁹⁵.

Il *Weltkennen* rappresentato dall'antropologia, che nelle righe successive, come si è visto, verrà da Kant indirizzato verso un'appropriazione pratica, un *Welthaben*, è qui ricondotto anche ad un uso di sé, del proprio sapere e della propria prassi in rapporto al mondo. In effetti, come nota Kant subito dopo, tale uso è prettamente *antropologico*: l'uomo è la più rilevante realtà mondana su cui si possano utilizzare (*verwenden*) quelle stesse disposizioni e conoscenze.

La dimensione così scoperta dell'uso non si dispiega tanto, nell'*Antropologia pragmatica*, nel senso delle specifiche conoscenze mondane ottenibili praticando il rapporto col mondo nella vita associata, quanto, fedelmente al ruolo dell'antropologia come esercizio *preparatorio* all'abilità e alla prudenza che Kant le conferiva nella lettera a Herz del 1773, ad indagare l'uso pragmatico delle facoltà.

Questo è in particolare il fulcro della prima parte dell'opera, (che copre più di tre quarti della stessa), la *Didattica antropologica*. Le stesse facoltà che le tre critiche si erano incaricate di fondare e limitare nella loro applicazione trascendentale, (*Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und der Unlust, Begehrungsvermögen*) sono qui ripercorse da Kant da un punto di vista empirico.

L'uso per il mondo investe le facoltà, da un lato, mostrandone il lato spurio nel rapporto con la realtà concreta mondana (sia nel senso del mondo dei fenomeni empirici, sia in quello della società, della *Geselligkeit* entro cui si dà il loro esercizio); dall'altro, nel senso del fine della loro fruizione, che non è che l'uomo stesso – il suo perfezionamento. Scrive Kant:

La perfezione (*Vollkommenheit*) interiore dell'uomo consiste in questo: che egli abbia in suo potere (*Gewalt*) l'uso (*Gebrauch*) di tutte le sue facoltà. Per questo è però richiesto che l'intelletto domini, senza tuttavia indebolire la sensibilità [...], poiché senza di essa non ci sarebbe alcuna materia che possa essere elaborata per l'uso dell'intelletto legislatore.⁴⁹⁶

La focalizzazione dell'*uso* empirico delle forze o facoltà comporta una riflessione sulle pratiche che vengono a costituirsi a partire da quest'uso stesso, secondo termini, come abitudine e gioco, che analizzeremo nel prossimo capitolo⁴⁹⁷.

Vi è però un movimento precedente, che prende in considerazione la dinamica dell'uso di per se stessa, e su cui Kant incentra la *Didattica*. Nel porre la sua attenzione sull'uso empirico delle facoltà, Kant non nega, ma anzi mette in evidenza anche il loro aspetto oscuro, dato dalle *dunkele*

⁴⁹⁵ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, op. cit., AA VII, p. 119 (il corsivo è mio).

⁴⁹⁶ Ivi, p. 144.

⁴⁹⁷ Cfr. *infra*, §§3-4.

Vorstellungen, che squarciano il campo dell'inconscio che preme alle porte della coscienza.

[...] sulla grande mappa del nostro animo (*Gemüt*) soltanto alcuni luoghi sono illuminati [...]

Noi giochiamo [...] spesso con le rappresentazioni oscure, e abbiamo interesse a porre in ombra oggetti cari o malvisti dall'immaginazione; più spesso, però, noi stessi siamo un gioco di rappresentazioni oscure.⁴⁹⁸

Come si diceva *supra*⁴⁹⁹, sull'apertura di quest'orizzonte di ricerca risultano essenziali per l'antropologia della *Spätaufklärung* le lezioni di Baumgarten e di Sulzer. P. Giordanetti⁵⁰⁰ ha ricostruito la presenza del tema dell'oscuro nelle lezioni di antropologia di Kant a partire dalla scelta di adottare come manuale la *Psychologia empirica* di Baumgarten, con la relativa ripresa della nozione di *fundus animae*.

Presupponendo l'effetto delle rappresentazioni oscure, la riflessione sull'uso delle facoltà è dunque anche considerazione del limite entro cui si dà il loro esercizio empirico chiaro e distinto, e fa i conti con forze contingenti che non ricadono sotto il controllo sovrano della ragione.

Ma un influsso sull'uso delle facoltà, nel loro attraversamento antropologico, lo ha ovviamente anche il mondo esterno, nei molteplici termini degli oggetti restituiti alla sensazione, del gusto, delle emozioni.

Si pone dunque il problema di un passaggio tra interno ed esterno del *Gemüt*, ovvero de «la facoltà (*animus*) che compone le rappresentazioni date ed effettua l'unità dell'appercezione empirica»⁵⁰¹. L'animo è centro empirico sia dell'attivazione delle facoltà che del loro passivo esser toccate e dall'oscurità dell'intimo e dal mondo esterno. Non dimentichiamo peraltro che, nell'*Antropologia*, il tratto caratteristico della *Didattica* è di esser «maniera di conoscere sia l'interno che l'esterno dell'uomo».

L'uso funge così da rilevatore, nel senso totalmente empirico e non fondativo della sua esecuzione concreta, di quel collegamento psicofisico che si coglie nell'esperienza delle facoltà. Un collegamento che non è qui né argomentato fisiologicamente, né dimostrato metafisicamente (il termine *Gemüt* permette, per l'appunto, di sottrarsi a concetti impegnativi, in un senso e nell'altro, come «anima») ma visto a partire dagli effetti riscontrabili nei singoli *Vermögen* e nel *Gemüt*.

Così, per esempio, la trattazione dei sensi è attenta alla modulazione nel loro uso, secondo accrescimento (*Vermehrung*) e diminuzione (*Verminderung*) del grado delle sensazioni (§25), così

⁴⁹⁸ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, op. cit., AA VII, p. 135.

⁴⁹⁹ Cfr. *supra*, §1.1.3.

⁵⁰⁰ Cfr. P. Giordanetti, *La potenza dell'oscuro. Sulzer, Kant, Schiller*, in Id. - G. Gori - M. Mazzocut-Mis, *Il secolo dei Lumi e l'oscuro*, Mimesis, Milano 2008, pp. 241-254 (in part. pp. 249-251).

⁵⁰¹ I. Kant, *Brief an Samuel Thomas Soemmerring*, 10 agosto 1795, AA XII, p. 32.

come secondo l'impedimento (*Hemmung*), l'indebolimento (*Schwächung*) o la completa perdita (*Verlust*) della facoltà sensibile (§26). Le cause sono rintracciate nell'influsso sull'animo tanto di fattori interni o fisiologici (il sonno, lo svenimento) o di condizioni esterne (l'assunzione di alcolici e la conseguente ubriachezza).

Rilevante è anche la trattazione dell'immaginazione, nella doppia veste di facoltà riproduttiva e produttiva. Se la sua definizione, come facoltà della presentificazione di un oggetto assente nella rappresentazione ricalca quella della *Critica*⁵⁰², l'*Antropologia* passa a considerarne i fenomeni di perturbamento nell'uso, a causa del consumo di sostanze allucinogene o inebrianti, con conseguenze eccitazione, indebolimento, esaltazione o distorsione nelle sue rappresentazioni. Se da un lato vengono percorse le sue applicazioni costruttive in quanto immaginazione riproduttiva, come nella memoria (§34) e nella previsione (§35), dall'altro viene considerato il suo potere produttivo di una realtà immaginaria, come nel sogno o nell'incubo (§37)⁵⁰³.

Secondo un profilo più generale, poi, Kant nei §§45-53 passa a considerare le forme di debolezza (*Schwache*) e vera e propria malattia (*Krankheit*) dell'animo in relazione alle facoltà della conoscenza. Esse sono rintracciate nel concorso di fattori congeniti, talvolta occasionati o alimentati da comportamenti volontari (matrimonio tra persone affette da un certo disturbo psichico, eccesso di studio, mancanza di ragionamento ecc.), talvolta da stati temporanei di abuso o al contrario, di uso illanguidito delle facoltà o concorrenziale fra di loro (in particolare, laddove l'immaginazione assorba l'attenzione del soggetto a detrimento dell'intelletto o dei sensi).

Alcune debolezze implicano che l'animo rimanga in sé sano, ma ne sia indebolito o sviato l'esercizio. Sono dunque legati all'uso delle facoltà fenomeni come l'ottusità (§46) o la distrazione (§47). L'imbecillità, al contrario, è per Kant «la totale debolezza d'animo, che non permette nemmeno l'uso animale della forza vitale»⁵⁰⁴.

Le malattie, invece, sono distinte da Kant in *ipocondrie* (*Grillenkrankheiten*) e *disturbi dell'animo* (*gestörtes Gemüt*). Le prime sono date da una conclusione errata circa il proprio stato reale a partire dalle sensazioni fisiche. Un certo malessere viene così attribuito ad un male che in realtà non è presente nell'organismo, ma si produce nell'immaginazione. I disturbi psichici veri e propri, poi, sono dati dalla mancata attività, o dall'attività distorta, di una delle facoltà della conoscenza, e sono classificati come segue: *amentia* (disturbo dell'intelletto), *dementia* (disturbo dell'immaginazione), *insania* (disturbo del giudizio), *vesania* (disturbo della ragione).

⁵⁰² Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 151.

⁵⁰³ Cfr. R. A. Makkreel, *Kant's Anthropology and the Use and Misuse of the Imagination*, in V. Gerhard - R.-P. Horsten - R. Schumacher (a cura di), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des 9. Internationalen Kant Kongresses* (5 voll.), Berlino-New York 2011, vol. IV, pp. 486-394.

⁵⁰⁴ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, op. cit., AA VII, pp. 211-212.

Il quadro dell'uso empirico delle facoltà nell'*Antropologia* (qui ci siamo soffermati, per l'interesse del capitolo, sugli *Erkenntnisvermögen*) tratteggia non soltanto i termini del loro *Gebrauch* ma anche il rovesciamento di quest'ultimo in un *Missbrauch*, in abuso o uso distorto, offrendo una descrizione dinamica del *Gemüt* all'incrocio tra influsso esterno e disposizioni interne dell'uomo.

Il profilo specifico dell'uso nell'antropologia kantiana è stato messo in particolare rilievo da M. Foucault, alla cui lettura (nella *Introduzione all'Antropologia pragmatica* del 1961⁵⁰⁵), concludendo questa parte, brevemente ci riferiamo.

Per Foucault l'uso costituisce uno degli slittamenti più evidenti dell'antropologia rispetto alla critica. Quest'ultima distingueva tra «l'ordine delle condizioni (*Vermögen*) e il reale nell'ordine del costituito (*Erscheinung*).»⁵⁰⁶ Il *pathos* della connessione (*Verknüpfung*) e dell'applicazione (*Anwendung*) trascendentale che domina la *Deduzione trascendentale delle categorie* rimonta a questa biforcazione a priori tra costituente e costituito. Al contrario, a livello pragmatico, si dà una «indivisibile continuità» tra un potere (traduzione letterale di «*Vermögen*») e la sua manifestazione, «dove esso trova al contempo la sua verità e la verità della sua perversione (allorché l'uso diviene abuso [...])»⁵⁰⁷.

Nell'*Antropologia* quindi, secondo Foucault, le facoltà non si definiscono, come nella critica, mediante una delimitazione tra di esse e il loro campo di applicazione, ma, al contrario, si danno mediante una stratificazione di piani di cui il filosofo francese rintraccia la seguente struttura tripartita:

- «il Potere alla radice delle sue possibilità»: si tratta della *manifestazione* delle facoltà, a loro volta organizzata in uno schema ternario (facoltà della conoscenza, sentimento di piacere e dispiacere, facoltà di desiderare);
- «il Potere trovato e perduto, tradotto e tradito nel suo fenomeno»: l'antropologia registra il *dispiegamento* dell'uso delle facoltà così come la loro *alterazione*, il lato notturno dell'abuso, dell'indebolimento, della malattia, dell'eccesso, dell'allucinazione, indicando così l'ampiezza dell'ambito di esercizio di ognuna;
- «il Potere imperativamente legato a se stesso»⁵⁰⁸: le facoltà sono infine ricondotte a se stesse, *limitate* dal ricorso ad un'etica empirica che assegna a ciascuna un certo sviluppo entro il quale non sono più a rischio.

⁵⁰⁵ Cfr. *supra*, §0.2.1.

⁵⁰⁶ M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, op. cit., p. 44.

⁵⁰⁷ *Ivi*, p. 45.

⁵⁰⁸ *Ibidem*.

Manifestazione, sviluppo e alterazione, legame imperativo: secondo Foucault ogni facoltà è analizzata da Kant secondo la sua *scoperta*, l'*insegnamento* di ciò che la concerne anche nel suo lato negativo e infine la *prescrizione* alla quale essa sarebbe rinviata per limitarne gli effetti pericolosi. Questo «ritmo oscuramente ternario»⁵⁰⁹ dell'*Antropologia* kantiana, scandito dall'uso pragmatico delle facoltà, sembra prendere alla lettera il senso del termine «Ver-mögen», facoltà. Com'è noto, il prefisso *Ver-*, in tedesco, indica un cambiamento di stato mediante un processo che può comportare anche un'alterazione. In questo modo, per il tramite dell'uso, l'*Antropologia* vedrebbe all'opera ciascun *Vermögen* sia nel senso del potere (*mögen*, da cui il sostantivo *Macht*), della facoltà, e del *Ver-*, ovvero dello slittamento, della perversione – insomma della *dispersione* cui, con il suo uso empirico, ogni facoltà va incontro⁵¹⁰.

L'«esercizio delle forze», che è il concetto della pratica dinamica delle disposizioni naturali nel corso del tempo, della loro attivazione e trasformazione, trova tramite la nozione di «uso» una messa a punto teorica importante in Herder e Kant.

L'attenzione agli effetti prodotti dall'applicazione pratica delle *Naturanlagen* li conduce, per vie diverse, a tematizzare tanto l'affinamento delle forze e il loro impiego nella costituzione di un mondo propriamente umano (Herder) quanto la loro vicenda pragmatica, segnata anche da abuso e perturbamento (Kant).

A monte di tale comune investimento del concetto di *Gebrauch* sta però una divergenza di fondo sullo statuto da assegnare all'uso empirico delle forze rispetto al loro assetto. Per Herder, si sarebbe tentati di dire, non ci sono propriamente *Naturanlagen*, nell'uomo, che in questa loro attivazione nell'esercizio. L'uso è parte del processo stesso di costituzione delle disposizioni nel corso del tempo.

In Kant, al contrario, l'uso pratico riposa in ultima analisi sul fondamento trascendentale delle facoltà, sottratto alla temporalità dell'esercizio, che non è che il loro momento più spurio e applicativo.

Non è dunque un caso se l'apparire delle *Critiche* come scritti di fondazione è il momento in cui si consuma la presa distanza di Herder da Kant, testimoniata dalla *Metacritica della ragione pura*, pubblicata nel 1799 dopo un ventennio di elaborazione.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 45.

⁵¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 56.

Nelle prime righe della prima parte (*Intelletto e esperienza*), Herder riassume così la materia del contendere: «‘Critica della ragion pura’: un titolo sconcertante: una facoltà (*Vermögen*) della natura umana non si critica, bensì si ricerca, si determina, si delimita, mostrandone l’uso e l’abuso.»⁵¹¹ E ancora, nella seconda parte (*Ragione e linguaggio*): «Quanto una forza (*Kraft*) è data, non mi chiedo innanzitutto come essa fu possibile, ma come funziona (*wirkt*)»⁵¹².

L’esame dell’uso e dell’abuso, che anche per Kant avviene nel campo dell’antropologia, non esaurisce tuttavia per quest’ultimo l’indagine delle facoltà, ma ne è solo un’appendice pragmatica. Per Herder, al contrario, questa è la sola dimensione d’indagine possibile. La ragione non è pura, né l’intelletto è separabile dalla sensibilità, come si è visto *supra*⁵¹³, ma si tratta di diversi orientamenti di un’unica *Grundkraft*. La ragione è sempre iscritta nell’intreccio delle forme storiche di applicazione delle proprie disposizioni, a cominciare da quella, decisiva per Herder, del linguaggio (e quindi delle lingue), che in Kant non gioca un ruolo cruciale.

Ancora una volta, le ricerche antropologiche di Herder e Kant possono rappresentare i due punti estremi della tensione che anima il dibattito antropologico della *Spätaufklärung*.

Considerazioni finali

L’attraversamento della complessione psicofisica dell’uomo da parte dell’antropologia della *Spätaufklärung* ci ha fornito, col problema dello *Zusammenhang*, il tentativo di restituire l’unità dinamica dell’individuo. Per far questo, essa ha adottato o coniato concetti («forza», «impulso», «influsso», «vita» ecc.) che fungono da indicatori di una strategia esplicativa fondata sul reperimento di un attivo, mobile influsso e scambio all’interno e con l’esterno dell’organismo.

La *Beschaffenheit* umana è così qualificata meno da uno statico insieme di proprietà fisico-meccaniche che dalla loro attivazione. In questo quadro diviene dunque fondamentale comprendere i modi di tale applicazione delle *Naturanlagen*, che disegnano, nel quadro della continuità dei viventi, il tratto differenziale dell’uomo.

Per contro, rinviando la natura umana al problematico e irrisolto passaggio tra soggetto e mondo, Kant denuncia l’intrinseca debolezza dell’«antropologia fisiologica», riassumendo al contempo lo scopo della *Menschenkenntnis* nell’uso pragmatico di sé a partire da una *Weltkenntnis* empirica. Eppure, questo secondo corno del suo gesto fondativo dell’antropologia come disciplina non lo

⁵¹¹ J. G. Herder, *Metakritik*, op. cit., SW XXI, p. 17.

⁵¹² Ivi, p. 291.

⁵¹³ Cfr. *supra*, §1.1.3.

allontana, ma semmai lo riporta al senso profondo del programma antropologico della *Spätaufklärung* nel suo complesso. Lo mostra molto bene il suo principale avversario teorico, E. Platner, nella propria *Anthropologie*:

Ora, se questo [cioè il rapporto tra le rappresentazioni o le idee dell'anima e i movimenti del corpo o gli oggetti esterni] avviene mediante un'armonia prestabilita o un influsso reale, che cosa sia questo influsso reale, mi può essere indifferente, nella misura in cui la domanda è, se dei rapporti tra anima e corpo io possa sperimentare qualcosa di interessante per la felicità dell'uomo.⁵¹⁴

Anche laddove si tenti la via «fisiologica» non siamo mai davanti a quella scissione tra natura e uso che Kant sembra mettere in esergo alla sua impresa antropologica: l'antropologia non si eleva mai ad un sapere fine a se stesso, non si risolve in una epistemologia delle scienze naturali o in una ricerca medico-fisiologica *tout court*. L'accertamento della costituzione psicofisica dell'uomo, data dal dinamico *Zusammenhang*, dall'interazione tra anima e corpo per mezzo di forze e impulsi, costituisce quindi, anche laddove venga tentato, soltanto il punto di partenza concettuale per pensare la sua dinamica applicazione.

L'antropologia della *Spätaufklärung* si rivolge dunque, senz'altro, alla messa in pratica della *Beschaffenheit* dell'uomo. La nozione della sua *modificabilità* nel corso del tempo è fondata sull'incrocio di due strategie interpretative: da un lato sulla ripresa positiva del concetto di «perfettibilità» (*Perfektibilität, Vervollkommnung*), dall'altro, di quello di «destinazione-determinazione» dell'uomo (*Bestimmung*).

Rinviando la *Beschaffenheit* ad un processo di sviluppo, l'antropologia della *Spätaufklärung* non si riduce a naturalizzazione dell'uomo, ma affronta il tema della sua variabilità considerandone il profilo temporale (e storico).

Non ricorrendo ad ipoteche metafisiche, ma fissando la sua analisi al livello dell'empiricità, l'antropologia interpreta il divenire dell'uomo come compito: quello, a partire da una dotazione naturale, di fare se stesso.

Decisivo è dunque porre l'attenzione sulla prassi che costituisce tale applicazione di sé, l'esercizio. Esso emerge così, innanzitutto, come *Übung der Kräfte*, come esercizio di quelle forze attive che permettono, se fatte proprie, dinamiche trasformatrici sia nelle proprie facoltà, sia nelle abilità del proprio corpo, oltre che costituire il mondo entro il quale si danno i rapporti con gli altri nella socialità. Come mostra il concetto di «uso», poi, l'attenzione alla prassi di sé non esclude il confronto con il lato oscuro e perturbante delle facoltà, ma ne svela anche i fenomeni di abuso e corruzione.

⁵¹⁴ E. Platner, *Anthropologie*, op. cit., p. XII.

La comprensione psicofisica dell'uomo come essere in divenire, centro di scambi col mondo esterno, sintesi di natura e storia, con il suo orientamento all'esercizio delle proprie disposizioni naturali, costituisce pertanto il presupposto teorico per pensare la *Übung* nella sua concreta applicazione nelle pratiche umane.

Al mutare del quadro filosofico (la rivalutazione della sensibilità e dell'empirico), epocale (la varietà delle culture e dei popoli) e politico (i Lumi, le Rivoluzioni, la fine dell'Antico Regime e l'avvento della società borghese), che caratterizza questa età di soglia verso la modernità che è la seconda metà del Settecento, la riflessione sull'esercizio rappresenta, nel campo concettuale dell'antropologia della *Spätaufklärung*, una risorsa da applicare alla discussione di problemi attuali della prassi: che cosa motiva all'azione, come si formano costumi e consuetudini delle collettività, come è possibile salvaguardare la spontaneità individuale di contro al livellamento sociale. Sono temi che affronteremo nel prossimo capitolo.

II

PRAGMATICA DELL'ESERCIZIO

L'esercizio delle forze, fulcro della dinamizzazione della natura umana come restituita dalle indagini fisiologiche dell'antropologia della *Spätaufklärung*, rappresenta il punto di partenza per comprendere lo statuto e il portato dell'esercizio come pratica.

La nozione di «*Übung*» permette di pensare la differenza antropologica non solo, non tanto, come un dato di fatto che afferisce alla *Beschaffenheit* dell'uomo, ma come qualcosa che sempre ancora ha da costituirsi, per il tramite di una prassi istitutiva.

L'approccio empirico dell'antropologia non si risolve, dunque, in una descrizione, per quanto dinamica, delle disposizioni naturali, ma porta a problematizzare la loro ricaduta nel *pratico*. Più precisamente (adottando una terminologia kantiana⁵¹⁵), si può parlare di una *pragmatica* dell'esercizio – di una riflessione sulla prassi, cioè, che, pur mettendo a tema la questione della libertà di agire dei soggetti, la pone in connessione con l'intrico dei moventi, degli impulsi, delle precondizioni naturali, restituite in primo luogo dai sensi, in cui l'azione si esercita da un punto di vista empirico. Il pragmatico così inteso è quindi evidentemente implicato a sua volta nella tensione tra natura e temporalità che caratterizza l'antropologia della *Spätaufklärung* in quanto tale.

All'interno della vasta riflessione etica ed estetica del tardo Settecento, il dibattito antropologico, con la sua attenzione alla prassi dell'esercizio, ritaglia uno spazio significativo di pensiero sul modo con cui l'uomo, mediante un'azione ripetuta su di sé e il mondo, costituisce la propria condotta di vita, non solo per il presente, ma trasmettendola (e, d'altro canto, ereditandola) storicamente in consuetudini e usanze.

La tesi interpretativa che avanziamo è che questa *pragmatica* dell'esercizio possa essere ricondotta a due poli concettuali affini e al contempo contrapposti: quello dell'«abitudine» e quello del «gioco».

Per un verso, la riflessione antropologica sulla condotta umana individua la formazione di abitudini come l'esito della pratica dell'esercizio, secondo più livelli (individuale, sociale e nazionale, specie-specifico). L'aspetto processuale di questa modalità di azione consente di leggere, al fondo della varietà dei fenomeni umani, una regolarità di base, data per l'appunto dal ripetersi di un medesimo tipo di processo.

Ma dall'altro verso, proprio il tratto processuale e iterativo dell'esercizio abituale possiede uno

⁵¹⁵ Su questo, cfr. *supra*, §2.3.2 e *infra*, §3.2.4.

statuto ambivalente: la regolarità rischia infatti, come tale, di tradursi in automatismo, l'uniformità in omologazione. Il polo dell'abitudine rinvia così alla necessità di dar conto dell'originalità, dell'autonomia, della singolarità dell'azione dell'individuo (del popolo, della comunità in questione), che è pure tratto irrinunciabile dell'interpretazione antropologica dell'uomo. Tale necessità riporta così ad un secondo polo concettuale, quello del gioco, come pratica etico-estetica di formazione libera di sé. Il gioco, tuttavia, non è solo speculare, ma analogo all'abitudine, in quanto esso stesso rinvia ad una medesima prassi istitutiva: ancora una volta, all'esercizio.

Tesa tra abitudine e gioco, la pragmatica dell'esercizio dell'antropologia della *Spätaufklärung*, in quanto si consuma nello *Zeitraum* del secondo Settecento, non si risolve nel delineare i tratti generali dell'agire umano, ma viene reinvestita nella discussione di problemi attuali come la compresenza di culture e tradizioni diverse (che le scoperte geografiche e l'incipiente imperialismo europeo avevano fatto vividamente emergere), e i rischi di frammentazione dell'individuo o di sua omologazione (propri alla nascente società borghese, separata dall'antico regime dall'accadere di rivoluzioni politiche ed economiche).

Così, in quanto pragmatica, la riflessione sulla prassi dell'esercizio ci condurrà infine alla politica.

§3 ABITUDINE

Il *focus* sulla pratica dell'esercizio ravvisabile nell'antropologia della *Spätaufklärung* conduce a sviluppare un pensiero della condotta umana *abituale*.

In questo senso, l'antropologia tedesca si appropria di una tradizione di pensiero che si è interrogata sulle ricadute pratiche dell'esercizio nella costituzione di abilità, abitudini, consuetudini, usanze. Tre fonti imprescindibili di un'antropologia dell'abitudine, variamente e più o meno esplicitamente riprese nel tardo Illuminismo tedesco, sono *l'Etica Nicomachea* di Aristotele, i *Saggi* di Montaigne, il *Trattato sulla natura umana* di Hume. In via introduttiva, riprendiamo brevemente i punti salienti e qui d'interesse di queste opere.

Il nucleo concettuale fondamentale dell'*Etica Nicomachea* è la nozione di «virtù» (ἀρετή), che Aristotele pensa come una *disposizione* (ἔξις) dell'anima⁵¹⁶. La disposizione, pur distinguendosi da una mera capacità (δύναμις) richiede di diventare prassi, ovvero di condurre ad un'*attività*

⁵¹⁶ Cfr. Aristotele, *Eth. Nic.*, I, 1098 b, 33 e II, 1106 a, 12.

(ἐνέργεια), per ottenere il maggior bene pratico raggiungibile, la felicità. Quest'ultima, infatti, ha più a che fare con un *uso* (χρήσις) che con un possesso (κτήσις)⁵¹⁷.

Disposizione è dunque avere una potenzialità (ἔξις ha la stessa radice del verbo ἔχω) da attivare. Aristotele, com'è noto, distingue tra virtù dianoetiche, proprie all'anima razionale vera e propria (sapienza, giudizio, saggezza) e virtù etiche (liberalità e temperanza), proprie all'anima razionale in quanto dà ascolto, ovvero attua i principi dell'anima, se ne lascia determinare⁵¹⁸.

Questo aspetto pratico dell'anima razionale è ciò che Aristotele chiama ἦθος, che possiamo qui intendere come «carattere morale», e da cui trae evidentemente il nome la virtù etica (ἀρετή ἠτική). Ora, le virtù dianoetiche ed etiche sono distinte dallo Stagirita anche in relazione alla loro acquisizione: se le prime sono dovute all'insegnamento (διδασκαλία), che richiede esperienza e tempo, le seconde derivano invece dall'abitudine (ἔθος), di cui Aristotele mostra l'assonanza con ἦθος e il derivato «etica» (ἠτική)⁵¹⁹.

Per quanto attiene alle virtù dianoetiche, un ruolo fondamentale è quello assegnato alla saggezza (φρόνησις) che, in quanto disposizione del pensiero pratico, consente di operare la scelta (προαίρεσις) avendo coscienza di ciò che è buono e giusto. Con essa si dà una forma di potenzialità a determinarsi per il giusto, che è chiamata abilità (δεινότης), ovvero una potenzialità (δύναμις) «tale da essere in grado di compiere le azioni che tendono allo scopo prefissato e ad ottenerlo.»⁵²⁰ La saggezza non è questa stessa abilità, ma si accompagna ad essa.

Le virtù etiche, come si diceva, hanno un tratto derivativo, in quanto sono dovute al consolidamento di un'abitudine; pertanto, esse non nascono *per natura* (φύσει): «le virtù non si generano in noi né per natura né contro natura, ma per natura siamo predisposti a riceverle in noi, che ci perfezioniamo (τελειουμένοις) attraverso l'abitudine»⁵²¹; semmai, come Aristotele chiarisce citando Eveno, le abitudini sono «come una natura», ovvero sono l'esito di un esercizio di lungo periodo (πολυχρόνιος μελέτη) in grado di rendere la loro esecuzione tale che se avesse una causa naturale, come la pietra che cade immancabilmente a terra. A differenza di una causa naturale, tuttavia, l'abitudine è acquisita, ovvero ha richiesto una trasformazione del soggetto che la compie. Per questo «è più facile modificare un'abitudine che la natura; per questo infatti è difficile mutare anche l'abitudine perché è simile alla natura (τῇ φύσει ἔοικεν).»⁵²²

⁵¹⁷ Cfr. *ivi*, I, 1098 b, 31 - 1099 a, 3.

⁵¹⁸ Cfr. *ivi*, I, 1103 a, 4-10.

⁵¹⁹ Cfr. *ivi*, II, 1103 a, 17-18: «La [virtù] etica deriva dall'abitudine» (ἡ δ' ἠτική ἐξ ἔθους περιγίνεται).

⁵²⁰ *Ivi*, II, 1144 a, 24-26.

⁵²¹ *Ivi*, II, 1103 a, 23-26.

⁵²² *Ivi*, VII, 1152 a, 30-31.

Aristotele ha così formulato, da un lato, lo stretto legame tra virtù e abitudine mediante un processo di acquisizione di questa disposizione all'azione che è dato dall'esercizio; dall'altro, sia pur implicitamente, l'importante concetto di «seconda natura», qui inteso nel senso, che diverrà classico, del tessuto di consuetudini che riveste la disposizione naturale dell'uomo come un *habitus*.

La qualifica di «*altera natura*» sarà infine esplicitamente conferita alle consuetudini da Cicerone nel *De finibus*⁵²³. Come avremo occasione di constatare *infra*, è tale concetto di «seconda natura» come «abitudine, costume diventato ormai regola inconscia dell'interazione fra soggetti»⁵²⁴ quello che verrà ripreso dall'antropologia della *Spätaufklärung*, sia pur mai tanto da elevarlo a concetto chiave della sua riflessione pragmatica. Come ha ben mostrato L. Fonnesu, da questo significato tradizionale si specificherà sul finire del Settecento, e poi ampiamente nell'Ottocento (tramite il pensiero di Kant, Fichte, Schelling e Hegel), il valore della seconda natura come *ethos* che si dà «nella concretezza del tessuto sociale e istituzionale»⁵²⁵, slittando dal problema di una moralità soggettiva intesa come *corpus* di consuetudini al tema del loro innervarsi in una struttura giuridica.

In epoca moderna, e in dialogo con la lezione classica, è Montaigne a riprendere con decisione, nei *Saggi*, la riflessione sull'abitudine. Consideriamo il capitolo XXIII del libro I, dal titolo «Della consuetudine (*coutume*) e del non cambiar facilmente una legge accolta.»⁵²⁶

Montaigne pone l'accento sulla *forza* della consuetudine, sulla sua tirannia sull'individuo. Il concetto di «seconda natura» è qui inteso in opposizione alla prima, come un «forzare ad ogni istante le regole di natura.»⁵²⁷ L'abitudine s'insinua nel soggetto a poco a poco, intorpidendo i sensi, in modo da privarlo della consapevolezza stessa dell'adozione dell'abitudine: «l'assuefazione indebolisce la vista del nostro giudizio.»⁵²⁸

La forza dell'abitudine si sedimenta, così, in usi sociali a cui, se sono praticati in modo oramai spontaneo, senza rifletterci, d'altra parte restano associati un senso di adeguatezza e correttezza se ci conformiamo ad essi, di colpa se li trasgrediamo: «le leggi della coscienza, che noi diciamo nascere dalla natura, nascono dalla consuetudine; ciascuno, infatti, venerando intimamente le opinioni e gli

⁵²³ Cfr. Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, V, 74. Cfr. anche Id., *De natura deorum*, II, 152.

⁵²⁴ L. Fonnesu, *Sulla «seconda natura» in Fichte*, in Id., *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, Il Mulino, Bologna 2010, p. 130.

⁵²⁵ Ivi, p. 131.

⁵²⁶ M. de Montaigne, *Essais* (1580-1588); tr. it. a cura di F. Garavini, *Saggi*, Adelphi, Milano 2005, p. 140 (I, XXIII).

⁵²⁷ *Ibidem*.

⁵²⁸ Ivi, p. 145 (*ibidem*).

usi (*mœurs*) approvati e accolti intorno a lui, non può disfarsene senza rimorso né conformarvisi senza soddisfazione.»⁵²⁹

Questa (pre)potenza della *coutume* è particolarmente nociva nel caso delle cattive abitudini, che afferrano l'individuo impedendogli di divincolarsene, ma vale per qualunque consuetudine, la quale finisce con l'apparirci di per sé ragionevole e razionale, pur essendo in realtà derivata dai costumi del luogo in cui siamo stati formati: «accade che quello che è fuori dai cardini della consuetudine, lo si giudica fuori dai cardini della ragione [...] l'abitudine (*usage*) ci nasconde il vero aspetto delle cose».⁵³⁰

Il capitolo IX del libro III degli *Essais (Sulla vanità)* approfondisce il profilo sociale del concetto di «abitudine». Gli esseri umani sono già sempre collocati all'interno di una rete di consuetudini, usi, costumi: «noi prendiamo gli uomini già legati (*obligés*) e abituati (*formés*) a certi costumi [...] qualsiasi potere abbiamo di rieducarli e assoggettarli di nuovo, non possiamo distorcerli dalla loro piega abituale (*pli accoutumé*) senza rompere tutto.»⁵³¹

La condizione di una società, di una nazione, dipende dunque dall'uso del suo governo, che non può che partire dalla constatazione di un'altra regola «già accolta e formata»⁵³², che non è quella della legge; in essa s'iscrive la condotta di vita dei soggetti, ovvero quella tessitura delle consuetudini, che, secondo Montaigne, in quanto tale non è radicalmente modificabile, proprio per la lunga sedimentazione che ha scandito il processo dell'acquisizione delle usanze degli uomini, «per mezzo delle quali essi si tengono uniti con un nodo che respinge ogni altro nodo»⁵³³, tale che ogni società tende a seguire i suoi costumi e ad elevarsi sopra quelli delle altre.

Per questo, per Montaigne, ha una grande importanza l'educazione (un tema su cui torneremo nel §5), in quanto essa sola, fin dalla tenera età, può favorire le buone abitudini.

È infine fondamentale menzionare la centralità giocata dalle nozioni di «*custom*» e «*habit*» nel pensiero di Hume, e in particolare nell'ampia indagine antropologica del *Trattato sulla natura umana*.

«Chiamiamo abitudine (*custom*) tutto ciò che deriva da una ripetizione passata, senza alcun

⁵²⁹ Ivi, p. 150 (*ibidem*).

⁵³⁰ Ivi, pp. 150-151 (*ibidem*).

⁵³¹ Ivi, p. 1273 (III, IX).

⁵³² Ivi, p. 1274 (*ibidem*).

⁵³³ Ivi, p. 1285 (*ibidem*).

nuovo ragionamento né conclusione»⁵³⁴: questa la definizione generale dell'abitudine del *Trattato*. Essa è la connessione tra gli oggetti dell'esperienza che permette la formazione della credenza (*belief*): «L'abitudine agisce prima che abbiamo il tempo di riflettere [...] l'esperienza è in grado di produrre una credenza e un giudizio di causa ed effetto, in forza di un'operazione segreta, e senza che ve ne sia mai stato pensiero.»⁵³⁵

L'impressione sensibile si fissa in noi come idea; l'abitudine nell'osservare il susseguirsi di certe impressioni produce un'associazione tra idee che genera un determinato giudizio sulla loro concatenazione (che esiste però soltanto nell'abitudine ad osservarne la concomitanza e non è dimostrabile *in re*) come rapporto di causa-effetto: «dal momento che il solo effetto immediato dell'esperienza è di associare fra loro le nostre idee, ne segue che tutte le credenze sorgono, in accordo con la mia ipotesi, dall'associazione d'idee.»⁵³⁶ Le leggi naturali si rivelano così nient'altro che inferenze prodotte mediante l'abitudine.

Questo processo causale permette a Hume di lavorare non solo sulle ricadute teoretiche e cognitive dell'abitudine, ma anche su quelle etico-pratiche, per noi qui di maggior interesse. Il *custom*, infatti, interviene anche nell'esecuzione di un'azione, nonché nella tendenza a svolgerla con sempre maggiore facilità (*facility*). Quanto più un'azione diviene abituale, tanto più suscita un'inclinazione ad essa, tanto più la sua facilità provoca un piacere nel compierla.

Nell'aumentare e nel diminuire le nostre passioni, nel convertire il piacere in dolore, e il dolore in piacere, niente ha un effetto maggiore dell'abitudine e della ripetizione. L'abitudine esercita sulla mente due effetti originari, quando agevola (*bestowing a facility*) il compimento (*performance*) di un'azione o il concepimento (*conception*) di un oggetto; e poi suscitando una tendenza o inclinazione (*tendency or inclination*) verso di esso.⁵³⁷

Per queste ragioni, anche per Hume l'educazione svolge un ruolo cruciale nell'orientare gli individui verso certe abitudini. Essa è quindi innanzitutto indirizzamento dell'atto della ripetizione.

Le fonti dell'antropologia dell'abitudine della *Spätaufklärung*, di cui abbiamo citato i contributi più eminenti, contribuiscono a formare il quadro concettuale da cui quest'ultima muove. In esso

⁵³⁴ D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739), tr. it. a cura di P. Guglielmoni, *Trattato della natura umana*, Bompiani, Milano 2001, p. 223 (I, I, VIII).

⁵³⁵ Ivi, p. 225 (*ibidem*).

⁵³⁶ Ivi, p. 241 (I, I, IX).

⁵³⁷ Ivi, p. 835 (II, III, V).

acquistano evidenza i seguenti nuclei tematici:

- la ripetizione come fulcro della formazione di un'abitudine;
- il legame tra la ripetizione e il venir meno di un momento di coscienza (ovvero l'abitudine come azione irriflessa);
- l'abitudine come causalità artificiale in grado di formare una condotta di vita;
- la qualifica dell'abitudine come *seconda natura*;
- l'abitudine come un'*abilità* sviluppata mediante un'esercizio di lungo periodo;
- il potere, la forza dell'abitudine, anche in un'accezione negativa (cattive abitudini);
- la sedimentazione dell'abitudine in usi sociali, propri ad una certa comunità;
- il legame tra abitudine e *carattere morale* di un'individuo e di una società;
- l'apparire dell'insieme delle abitudini, acquisite nel tempo, come aventi una razionalità intrinseca (come giuste di per sé).

Come ha sottolineato G. Funke nel suo ampio studio storico-concettuale sull'abitudine, la sua considerazione come «seconda natura» implica l'affermazione non scontata che la prima natura sia di per sé trasformabile. Questa plasmabilità (*Bildsamkeit*) della natura è il punto d'avvio di una considerazione della trasformazione dell'agire mediante abitudine⁵³⁸.

La lezione aristotelica, in cui «ἔξις» è sia abitudine in senso pratico che l'aver come predicato della sostanza, conduce a sottolineare, nel pensiero filosofico, il forte legame tra disposizione e sua attivazione, tra ciò che si ha come patrimonio iniziale (*haben*) e la condotta acquisita su quella stessa base (*Gehaben*).

Questa tensione primaria si ripercuote in un certo senso in quella fra lato soggettivo e oggettivo del concetto di «abitudine»: «il fenomeno che qui si manifesta è delineato al meglio dai termini «condotta» (*Gehaben*) e «abitudine» (*Gewohnheit*), nei quali sono espressi i momenti del soggettivo essere-appropriato e dell'oggettivo essere-in-uso»⁵³⁹. Da un lato la sfera delle consuetudini dei soggetti, dall'altro il loro prendere corpo e oggettivarsi nei costumi. «Infatti, senza l'appropriazione soggettiva, senza un autentico far proprio, non ci sono costumi e consuetudini oggettive, nessun uso e usanza.»⁵⁴⁰ Funke vede infine il tratto più tipicamente moderno della ripresa del concetto di abitudine nella messa in primo piano della *ripetizione* come processo iterativo e cumulativo in

⁵³⁸ Cfr. G. Funke, *Gewohnheit als systematischer Grundbegriff*, «Archiv für Begriffsgeschichte», nr. 3, 1958 p. 9.

⁵³⁹ Ivi, p. 14.

⁵⁴⁰ *Ibidem*.

grado di consolidare le abitudini.

È a partire da questi assunti che si articola la comprensione antropologica dell'abitudine come esito dell'esercizio di sé. All'interno di questa pragmatica sono due i concetti che paiono qualificare maggiormente il ricorso all'abitudine nell'antropologia della *Spätaufklärung*: quello di «carattere» e quello di «abilità».

3.1 Carattere

La nozione di «carattere», partendo dalla considerazione della costituzione naturale dell'uomo, se ne distacca, fornendo un primo strumento teorico per pensare l'effetto trasformatore dell'esercizio delle forze.

Sin dalle sue origini, nell'aristotelismo antico e in particolare con Teofrasto, il termine «χαρακτήρ», dal suo originario significato etimologico di «impronta», «marchio» è adottato per classificare gli uomini secondo tratti morali definiti⁵⁴¹. Nel XVII secolo, grazie all'opera di moralisti francesi quale J. de la Bruyère, la tendenza antica a spazializzare i caratteri (individuando nel punto medio la virtù e negli estremi la degenerazione) è applicata a *luoghi* geografici precisi, sviluppando l'uso di attribuire ai popoli caratteri determinati.

Si tratta ancora, tuttavia, come ha ben mostrato L. van Delft, di una «psicologia fissista»⁵⁴², essenzialista, che assegna ad una tipologia (e topologia) ben delimitata individui e collettività. Tale caratteriologia funge così da armamentario teorico per una classificazione, che, pur finissima, rimane statica.

La ripresa della teoria del carattere nella *Spätaufklärung* fa evidentemente tesoro di questa lezione, ma imprime alla descrizione del carattere come disposizione naturale una torsione dinamica, al contempo concentrandosi sul processo con cui il carattere viene acquisito e considerando il ruolo ivi giocato dalla libera azione dell'uomo.

Ciò è dovuto già al modo stesso in cui è ripensata la psicofisica umana. Essendo essa stessa terreno di un processo di sviluppo, il carattere non può semplicemente comparire come fenomeno dato di una *Beschaffenheit* predeterminata, ma è il risultato di una genesi progressiva.

Cartina di tornasole di questo passaggio da una caratteristica fissista ad una dinamica è il

⁵⁴¹ Cfr. L. J. Pongratz, «Charakter», in J. Ritter e K. Gründer (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, op. cit., vol. 1, coll. 984-992.

⁵⁴² L. von Delft, *Caractères et lieux. La représentation de l'homme dans l'anthropologie classique*, «Revue de littérature comparée», vol. 57, nr. 2, 1983, p. 149.

rapporto complesso dell'antropologia del tardo Settecento con la coeva *fisiognomica*. Proponendosi di leggere l'aspetto esteriore del corpo umano (in particolare il profilo e i tratti facciali) come un insieme di segni non verbali, rivelatori delle disposizioni psichiche, la fisiognomica sembrerebbe costituire il sapere più idoneo a fondare una caratteriologia. D'altra parte, la sua legittimità poggia, in ultima analisi, sullo stesso assunto generale che muove l'interrogazione antropologica – la sussistenza di uno *Zusammenhang* efficace tra corpo e anima.

Come ha indicato C. Schmölders, la fisiognomica combina un tratto olistico (ambendo a giocare il ruolo di «scienza totale» dell'uomo) e un punto di vista spaziale: «che sia sotto i nomi di «costituzione», «carattere» o «destino» – si tratta sempre di una costellazione fissa, sottratta alla temporalità; in parole povere, del tentativo di trasformare la storia in corpi circoscritti»⁵⁴³

Le basi della fisiognomica moderna vengono poste tra XVI e XVII secolo da G. Porta e Ch. Le Brun. Nel cuore della *Spätaufklärung* essa assiste ad un vasto sviluppo, anche sulla base delle rinnovate indagini fisiologiche e dell'approccio di analisi di tipo quantitativo proprio a centri di primo piano come l'Università di Gottinga. Non è un caso che proprio uno dei maestri della *Georgia Augusta*, G. Ch. Lichtenberg, sia il protagonista di un acceso dibattito sullo statuto di questa disciplina.

La sua controparte è rappresentata dal religioso svizzero J. K. Lavater, le cui ricerche fisiognomiche (tra cui *Von der Physiognomik*, del 1772, e i *Physiognomische Fragmente* del 1775) ottennero una vasta risonanza, e tra le altre cose l'iniziale collaborazione di Goethe e Herder e l'attenzione di W. von Humboldt. Per Lavater la fisiognomica è «interpretazione delle forze, o scienza dei segni delle forze [...]»; essa studia il carattere fermo (*fester Charakter*), che «si trova nella forma delle parti stabili, e nella calma delle parti mobili.»⁵⁴⁴ Il carattere mobile (*beweglicher Charakter*) è invece oggetto della *patognomica*, che si occupa di leggere le passioni.

I segni da decifrare per ricostruire il carattere sono ridotti da Lavater a elementi semplici (la forma delle mani, del naso, degli occhi ecc.), il metodo di lavoro si orienta ai profili. Celebri sono a tal proposito l'analisi di capolavori della pittura (come il *Cristo* di Holbein) e delle *silhouettes*⁵⁴⁵ di personaggi come Goethe o Ignazio di Loyola. L'impostazione religiosa dell'autore è poi tradita nello sfondamento della ricerca fisiognomica sull'anima in una dimensione non più empirica, ma trascendente.

⁵⁴³ C. Schmölders, *Das Profil im Schatten. Zu einem physiognomischen «Ganzen» im 18. Jahrhundert*, in H.-J. Schlings (a cura di), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Metzler, Stoccarda 1994, p. 246.

⁵⁴⁴ J. C. Lavater, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe* (1775), Reclam, Stoccarda 2004, p. 275.

⁵⁴⁵ Cfr. C. Schmölders, *Das Profil im Schatten*, op. cit., pp. 248-253.

Proprio l'elementarietà del suo metodo e la sua scarsa scientificità gli dovettero e la popolarità tra i lettori e lo scetticismo in campo accademico, nonché il successivo distacco di Goethe, Herder, Humboldt. L'accusa di mera *Schwärmerei* è in particolare mossa da Lichtenberg. Come spiega bene L. Marino, «se la fisiognomica portava in modo inevitabile ad una rivalutazione dell'aspetto fisico dell'uomo, nei fatti poi questo stesso aspetto veniva caricato di significati che se non ne impedivano una vera e propria trattazione sperimentale, la rendevano tuttavia superflua.»⁵⁴⁶

Lichtenberg non critica quindi l'ipotesi della connessione anima-corpo che presiede alla possibilità della fisiognomica, quanto che questa avvenga nel modo semplicistico in cui la tratteggia Lavater. Piuttosto, si tratta di leggere la complessità di questo *Zusammenhang*, segno della più complessa interazione tra individuo e mondo. Ecco quindi che anche per lo studioso di Gottinga la fisiognomica è «il talento di trovare, partendo dalla forma e dalla costituzione delle parti esteriori del corpo umano, in particolare del viso, con esclusione di tutti i segni passeggeri dei movimenti dell'animo, la costituzione dello spirito e del cuore», ma precisa che il corpo umano «racconta non soltanto le nostre inclinazioni e le nostre facoltà, ma anche le sferzate del destino, clima, malattie, nutrizione e mille fastidi.»⁵⁴⁷ Quella di Lichtenberg, come ha scritto Marino, può dunque essere vista come una sorta di *antifisiognomica*⁵⁴⁸.

Ciò che possiamo trattenere ora da questo rapido prospetto è duplice. Da un lato: la tendenza, per dare solidità epistemologica alle ricerche fisiognomiche, a privilegiare un'analisi quantitativa dell'uomo: una tendenza mossa da descrizione, localizzazione e calcolo⁵⁴⁹, che condurrà progressivamente, e in specie nel XIX secolo, ad una considerazione dell'uomo di tipo prettamente *antropometrico*⁵⁵⁰.

Dall'altro, e più in rapporto con il nostro interesse, si fa strada una relazione articolata tra fisiognomica e antropologia per il tramite della nozione di «carattere». Ciò può essere constatato già al livello delle indagini fisiologiche, in particolare nei saggi giovanili di Schiller.

Nel *Versuch* egli aveva affermato che la corrispondenza tra anima e corpo «supporta anche l'intera dottrina della fisiognomica»⁵⁵¹. In effetti, sussiste una sorprendente somiglianza tra gli

⁵⁴⁶ L. Marino, *I maestri della Germania*, op. cit., p. 136.

⁵⁴⁷ G. Ch. Lichtenberg, *Über Physiognomik* (1777), pp. 264 e 266; cit. in L. Marino, *I maestri della Germania*, op. cit., pp. 140-141.

⁵⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 129.

⁵⁴⁹ Cfr. R. Campe, *Bezeichnen, Lokalisieren, Berechnen*, in H.-J. Schlings (a cura di), *Der ganze Mensch*, op. cit., pp. 163-187.

⁵⁵⁰ Su questo passaggio cfr. R. Weihe, *Gesicht und Maske: Lavaters Charaktermessung*, in G. Thiele (a cura di), *Anthropometrie : zur Vorgeschichte des Menschen nach Mass*, Fink, Monaco 2005, pp. 35-63.

⁵⁵¹ F. Schiller, *Versuch*, op. cit., NA XX, p. 68.

affetti e le loro manifestazioni sensibili. Il loro collegamento, come sappiamo, è dato dalla struttura nervosa, mentre il loro influsso reciproco è spiegato da Schiller, a quest'altezza, tramite il concetto di «*simpatia*»⁵⁵².

Proprio questo *Zusammenhang* tra elemento materiale e spirituale permette di pensare che i moti dell'anima si coordinino ad una concomitante variazione fisica, sedimentandosi in tratti distintivi. Il carattere morale dell'anima, mediante il suo abituale esercitarsi sul fisico, reca traccia nel corpo, nella sua conformazione:

Se l'affetto, che risveglia simpateticamente questi movimenti dell'organismo (*Maschine*), viene spesso rinnovato, se questo modo di sentire dell'anima diviene abituale (*habituell*), così diventano anche questi movimenti per il corpo. Se l'affetto, divenuto abilità (*Fertigkeit*), diventa un carattere durevole, così anche questi tratti consensuali dell'organismo s'imprimono più a fondo; essi rimangono, se posso prendere in prestito la parola del patologo, *deuteropatici* e divengono finalmente organici. Si forma infine la prima fisiognomica dell'uomo, cosicché in seguito è quasi più facile modificare (*umändern*) ancora l'anima che la formazione (*Bildung*). In questo senso si può anche dire che *l'anima forma il corpo* [...], che i primi anni giovanili determinano i tratti facciali dell'uomo per la sua intera vita, così come che essi sono in generale il fondamento del suo carattere morale.⁵⁵³

Per il giovane Schiller esiste dunque una primaria forma di *Bildung* che è data, mediante la simpatia, dalla capacità dell'anima di imprimere la sua fisionomia morale sul corpo. Tuttavia, nel *Versuch*, questa concezione è esplicitamente contrapposta a quella di Lavater.

Proprio la nozione unitaria di carattere fa parlare di una fisiognomica del tutto generale, che non può essere ricondotta ad uno studio analitico di questa o quella parte del corpo: «una fisiognomica delle membra organiche [...] non è forse impossibile, non potrebbe tuttavia apparire tutt'a un tratto, quand'anche Lavater dovesse dilungarvisi entusiasticamente per altri dieci volumi *in quarto*.»⁵⁵⁴

Pur fondandosi su alcuni assunti comuni alla fisiognomica (l'influsso tra anima e corpo, la modificabilità dell'uomo per mezzo di un esercizio abituale), l'antropologia si serve della nozione di «carattere» in un senso diverso, che mira soprattutto a pensare *l'unità della condotta di vita come esito della prassi di sé dell'uomo*. Il corpo gioca quindi un ruolo di indicatore del carattere, ma più nella sua interezza dinamica che nello statico repertorio, nella minuziosa osservazione delle sue singole parti. Ciò appare del resto coerente con lo slittamento di significato della nozione stessa di «*Charakter*», non più legata ad una tipologia fissista, ma ad una concezione del mutamento

⁵⁵² Cfr. *supra*, §1.3.2.

⁵⁵³ F. Schiller, *Versuch*, op. cit., NA XX, pp. 69-70.

⁵⁵⁴ Ivi, p. 70.

dell'individuo e delle collettività.

Nel campo concettuale su cui insistiamo, il maggiore investimento sul concetto di «carattere» in questa direzione lo troviamo nelle antropologie di Kant e di Humboldt.

3.1.1 Unità della condotta di vita: Kant

Come è noto, Kant dedica l'intera seconda parte dell'*Antropologia* ad una *Caratteristica*. Essa tuttavia interviene su un terreno su cui il filosofo si era già avventurato, in due diverse direzioni: da un lato, nel senso più tradizionale di una teoria dei temperamenti, nello scritto precritico *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764); dall'altro, quanto alla definizione stessa del termine «*Charakter*», nella *Dialettica trascendentale* della prima *Critica*.

In quest'ultima è di particolare interesse il luogo in cui Kant mette in gioco il concetto di «carattere», ovvero nella discussione della Terza Antinomia⁵⁵⁵ (tra causalità naturale e causalità mediante libertà), dunque nel campo delle idee cosmologiche.

Se da un punto di vista dell'uso trascendentale non è possibile giungere ad una soluzione dell'antinomia, è tuttavia percorribile la strada del suo uso empirico: l'idea può fungere da principio regolativo della ragione nell'esperienza. La risoluzione della terza antinomia è tesa a ricercare una possibile compatibilità tra causalità naturale e libertà, ovvero a mostrare come sia possibile la libertà come spontaneità, cioè come causalità indipendente dall'impulso sensibile. Tale problema, anche rispetto ai dilemmi delle altre antinomie, riveste un ruolo vitale *per l'uomo*: è nella sua esperienza fattuale che è ravvisabile una compresenza di natura e libertà.

I fenomeni (*Erscheinungen*) sensibili sono collegati tra loro, secondo una legge fondamentale dell'analitica trascendentale. In quanto rappresentazioni, il loro legame è empirico (sia pur sulla base di una condizione trascendentale), e non attiene alle cose in sé di cui sono fenomeni, che come tali non sono oggetti dell'esperienza. Le cause intelligibili dei fenomeni non sono dunque date. All'interno della serie dei fenomeni, si constata l'esercitarsi di una spontaneità che non fa parte della serie naturale, ma i cui effetti comunque si producono in quegli stessi fenomeni.

Tale causalità intelligibile, nell'uomo, si dà come libertà, innanzitutto negativa, ovvero come sottrazione alla necessità naturale. L'effetto della libertà ha dunque un duplice aspetto: «[...] può essere considerato, riguardo alla sua causa intelligibile, come libero, e tuttavia al contempo, riguardo alle apparenze, come risultato delle stesse secondo la necessità di natura.»⁵⁵⁶ Questa duplicità investe l'uomo, che è al contempo, come fenomeno, parte della serie dei fenomeni naturali

⁵⁵⁵ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 362-378.

⁵⁵⁶ Ivi, B 365.

e, in quanto esercita la libertà da questi ultimi, possiede un principio intelligibile per l'azione, la libertà.

Ora, il concetto di carattere permette appunto a Kant di qualificare la *doppia natura* dell'uomo. In linea generale, Kant definisce il carattere di una causa efficiente come «una legge della sua causalità»⁵⁵⁷. Ne consegue che in un soggetto agente (dunque inteso nel suo essere causa efficiente) del mondo sensibile si può individuare, da un lato, un carattere *empirico*, «tramite il quale le sue azioni, in quanto fenomeni, starebbero in tutto e per tutto in connessione con altri fenomeni secondo costanti leggi di natura [...] e dunque costituirebbero, nel collegamento con questi, i membri di un'unica serie nell'ordine naturale.»⁵⁵⁸ Dall'altro, però, questo stesso soggetto possiede un carattere *intelligibile*, «mediante il quale esso è certo causa di quelle azioni in quanto fenomeni, ma il quale non è sottoposto ad alcuna condizione sensibile e non è esso stesso fenomeno.»⁵⁵⁹

Soggetto di azioni nel mondo sensibile, ma sottratto, in quanto soggetto, alla fenomenalità di quegli stessi atti inseriti nella serie naturale, è l'uomo. È in esso che si ritrova l'esempio (l'unico conosciuto) di un essere che goda di questo doppio carattere, empirico e intelligibile.

L'uomo è uno dei fenomeni del mondo sensibile e in tal misura anche una delle cause naturali, la cui causalità deve sottostare a leggi empiriche. In quanto tale egli deve dunque avere anche un carattere empirico, come tutte le altre cose di natura. Lo notiamo attraverso le forze e le facoltà che egli esplica nelle sue attività (*Wirkungen*). [...] Tuttavia, l'uomo, che conosce l'intera natura soltanto tramite i sensi, conosce se stesso anche attraverso la semplice appercezione e cioè in azioni e determinazioni interne, che egli non può annoverare tra le impressioni dei sensi. Egli è per se stesso da una parte certamente un fenomeno (*Phänomen*), dall'altra parte, però, ovvero riguardo a certe facoltà, un oggetto puramente intelligibile, poiché la sua azione non può essere messa in conto alla ricettività della sensibilità.⁵⁶⁰

L'uso delle facoltà, da un punto di vista empirico, cioè in riferimento ai fenomeni, si esplica nella serie delle cause naturali. Il carattere empirico è dunque la regola che si può desumere osservando l'effetto nelle apparenze dell'azione dell'uomo. Essendo tale regola riferita a fenomeni sensibili, essa non può costituire la libertà intesa come spontaneità, ma ricade nella natura. I moventi dell'azione sono essi stessi parte della connessione naturale, e, in tal senso, necessari. Secondo Kant, lo studio del carattere empirico è compito di un'antropologia fisiologica: «soltanto in base a questo possiamo considerare l'uomo, quando lo osserviamo soltanto e, come accade nell'antropologia, vogliamo ricercare i moventi (*die bewegenden Ursachen*) delle sue azioni

⁵⁵⁷ Ivi, B 366.

⁵⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁵⁹ Ivi, B 367.

⁵⁶⁰ Ivi, B 370-371.

fisiologicamente.»⁵⁶¹

Differente è il punto di vista *pratico*, che considera la ragione, e non la serie causale di natura, come causa di quelle stesse azioni: in tal caso, il principio è la libertà, poiché le azioni in questione avrebbero anche potuto non essere messe in atto – essendo la libertà innanzitutto assenza di costrizione da parte del mondo sensibile. Nell’appercezione, l’uomo coglie se stesso come causa agente, senza il tramite dei sensi esterni. In questa appercezione si rivela, così, il carattere intelligibile della causalità mediante libertà, che è propria dell’uomo a differenza di ogni altro essere di natura.

A livello teoretico questa risoluzione conserva l’antinomia, perché, come è evidente, si tratterebbe di sostenere che una medesima azione viene compiuta secondo due ordini causali diversi ed opposti (per necessità naturale, per libertà). La Terza Antinomia, in effetti, ci dice che il mondo non può divenire oggetto di conoscenza perché non riusciamo a sciogliere il dilemma tra il considerarlo come connessione della serie delle cause naturali dei fenomeni e come campo in cui si esercitano cause intelligibili (non naturali, non sensibili, non necessarie, ovvero libere) – o meglio: non riusciamo a conoscere questi due ordini causali come complementari.

Eppure, l’esperienza pratica indica la complementarietà *fattuale* tra libertà e necessità naturale, ed è proprio l’uomo, con la compresenza in lui di carattere empirico e intelligibile, a fornirne un’evidenza empirica, per quanto, da un punto di vista trascendentale, essa non risulti tale.

Anche in questi passi della *Dialettica trascendentale*, Kant esclude che l’antropologia possa svolgere un ruolo nella risoluzione dell’antinomia, in quanto essa, tramite un’osservazione dettagliata dei moventi empirici, e dunque sensibili, dell’azione, non può che attestare, in natura, l’assoluta mancanza di libertà della serie causale inaugurata dall’uomo. Si tratta, però, di una limitazione che concerne l’antropologia come *fisiologia* empirica. Del resto, nella *Dialettica* Kant afferma che il problema della possibilità della libertà non è un problema fisiologico *tout court* (cioè nemmeno nel senso della *physiologia rationalis*), ma trascendentale⁵⁶² – ovvero, come verrà chiarito nell’*Architettonica*, riguarda la ragione pura senza considerazione degli oggetti dati e non la natura, ovvero l’insieme di tali oggetti⁵⁶³.

Eppure, la nozione di «carattere» possiede un rilevante portato antropologico. Non soltanto, in generale, perché è nell’uomo che essa può essere giocata per *mostrare* la complementarietà di libertà e natura. Ma perché, in particolare, ciò avviene nella sua azione, nell’uomo come soggetto agente.

⁵⁶¹ Ivi, B 372-373.

⁵⁶² Cfr. ivi, B 364.

⁵⁶³ Cfr. ivi, B 546. Cfr. anche *supra*, §1.4.1.

Come si era visto *supra*⁵⁶⁴, è mediante leggi pragmatiche che la ragione può fare un uso regolativo delle proprie idee per fini offerti dai sensi, permettendo così l'esercizio di un «libero comportamento»⁵⁶⁵ (*freies Verhalten*). Ciò qualifica, nei termini della risoluzione della Terza Antinomia, il carattere empirico dell'uomo. Il carattere intelligibile considerato di per sé, invece, allude al principio della moralità pura (la libertà), ovvero al pratico vero e proprio.

La duplice nozione di carattere può dunque porre il problema del collegamento, nell'azione, tra moventi sensibili e razionali, tra natura e libertà, centrato sulla combinazione, nell'uomo, di carattere empirico e intelligibile.

Il pragmatico, come forma spuria del pratico, sottopone l'azione dell'uomo a leggi empiriche e a fini dati dai sensi. L'antropologia, come cosmologia empirica, è la disciplina che concerne appunto quest'uso pragmatico delle facoltà. In tal senso, si può desumere che un'antropologia non fisiologica, intesa come empirica *Weltkenntnis* centrata sulla *Menschenkenntnis*, che rinvia all'azione (al passaggio dal *Weltkennen* al *Welthaben*) consideri da un punto di vista pragmatico il problema del carattere, ovvero della connessione tra empirico e intelligibile (in altri termini, la possibilità di esercitare una forma di libertà all'interno della serie naturale e in rapporto ad essa).

Ora, è a partire da queste riflessioni preliminari sulla *Critica* che è possibile considerare la trattazione della nozione di carattere nell'*Antropologia*. Com'è noto, la *Didattica antropologica*, su cui ci siamo già soffermati⁵⁶⁶, si completa, nell'opera del 1798, con una *Caratteristica antropologica*, la cui definizione generale è «della maniera di conoscere l'interiorità dell'uomo a partire dall'esteriorità»⁵⁶⁷.

La suddivisione di questa parte contempla un'analisi del carattere della persona, dei sessi, dei popoli, delle razze, e infine del genere umano. Da questo punto di vista, la caratteristica kantiana riprende una distinzione tradizionale. Come ha notato P. Manganaro⁵⁶⁸, essa è probabilmente debitrice (in specie per il terzo membro dell'elenco), al trattato *Of National Characters* di Hume⁵⁶⁹.

⁵⁶⁴ Cfr. §2.3.2.

⁵⁶⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 519.

⁵⁶⁶ Cfr. *supra*, §2.3.2.

⁵⁶⁷ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, op. cit., AA VII, p. 283.

⁵⁶⁸ Cfr. P. Manganaro, *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983, pp. 263-264.

⁵⁶⁹ Cfr. D. Hume, *Of National Characters* in Id., *Essays, Moral, Political, and Literary* (1758), parte I, saggio XXIV, pp. 119-129.

Consideriamo, innanzitutto, il carattere personale⁵⁷⁰. Anche dal punto di vista dell'antropologia pragmatica viene ripresa da Kant la duplicità del carattere dell'uomo, ma secondo una rilevante riformulazione rispetto alla prima *Critica*. Innanzitutto, il carattere non è esplicitamente inteso come legge di causalità, bensì come segno di una semiotica naturale (*semeiotica universalis*). In effetti, il concetto di carattere è qui inteso fedelmente alla definizione che Kant ne aveva dato già nella *Didattica*, a proposito dell'uso dell'immaginazione come *facultas signatrix*, come facoltà di designazione (*Bezeichungsvermögen*). Essa, secondo il §38, in quanto «facoltà della conoscenza del presente, come mezzo di connessione della rappresentazione di ciò che è previsto con quella di ciò che è passato»⁵⁷¹, può servirsi di figure, date nell'intuizione, per rappresentare concetti. Queste ultime sono *simboli* se possono avere un legame indiretto con la realtà cui rimandano, mentre se il loro rapporto con queste ultime è immediato si tratta di semplici *caratteri* di una conoscenza di tipo discorsivo. In essa «il segno (*character*) accompagna il concetto solo come un custode, per riprodurlo all'occasione.»⁵⁷²

Il carattere, dunque, segnala direttamente qualcosa, senza suggerire un secondo livello, analogico, d'interpretazione. Nel carattere, potremmo dire, è dato in una certa misura, come in figura, ciò di cui esso è segno.

Da un punto di vista generale, il carattere assume in Kant un valore innanzitutto descrittivo, secondo l'idea di un'antropologia come *Beobachtungslehre*. Eppure l'osservazione restituisce, ancora una volta, un duplice ordine di caratteri nell'uomo. La distinzione enunciata nella *Caratteristica* non è tuttavia quella tra empirico ed intelligibile, ma tra *fisico* e *morale*: l'uomo ha così, da un lato, un carattere fisico, che può essere *questo* o *quello*, ovvero lo contraddistingue soltanto in parte, in quanto tratto naturale, sensibile; viceversa, il carattere morale è *uno* e uno solo, e non potrebbe essere un altro; esso è, per definizione, autenticamente *caratteristico*. In altri termini, quanto all'ordine naturale, in cui domina la necessità, il carattere non appare, per l'uomo, propriamente distintivo, in quanto, proprio perché necessitato da ragioni estrinseche, non è peculiare (caratteristico) di quest'uomo in particolare. Al contrario, il carattere morale, in quanto è legato all'esercizio della libertà da parte della ragione, qualifica il suo possessore in modo inequivocabile.

La distinzione tra carattere fisico e morale replica quindi (anche se sottostà ad una teoria dei

⁵⁷⁰ Su questo cfr. D. Sturma, *Was ist der Mensch? Kants vierte Frage und der Übergang von der philosophischen Anthropologie zur Philosophie der Person*, in D. Heidemann K. Engelhard (a cura di), *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, de Gruyter, Berlino 2004, pp. 264-285.

⁵⁷¹ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, op. cit., AA VII, p. 191.

⁵⁷² *Ibidem*.

segni e non delle cause, ad una semiotica e non ad un'eziologia) la differenza tra uomo come *Naturwesen* e uomo come *freihandelndes Wesen* che si attua nell'uso della nozione di carattere nella *Dialettica trascendentale*, oltre che nell'individuazione stessa del campo dell'antropologia pragmatica nella *Vorrede* all'opera del 1798.

In questo, però, sta anche l'originalità della nozione di «carattere» della *Caratteristica* rispetto ad altre, coeve trattazioni, come ha sottolineato Manganaro:

il *Charakter* è un elemento nuovo, complesso, perché connette gli elementi di un'antropologia che era stata lasciata da Kant ai margini della sua trattazione (quell'antropologia fisica della quale si tratta di «ciò che la natura fa dell'uomo») con un prospetto finalistico, etico e pedagogico, i cui si riconnettono natura e storia, etica e storia.⁵⁷³

In effetti, una volta riportato, come carattere dell'individuo, alla sua duplicità, quest'ultima viene più finemente ridiscussa. Kant, infatti, opera un'ulteriore suddivisione del caratteristico: «naturale (*Naturell*), o disposizione naturale, temperamento, o modo di sentire (*Sinnesart*), carattere in senso assoluto, o modo di pensare (*Denkungsart*)»⁵⁷⁴.

Tale suddivisione – e ciò risulta rilevante – è nelle stesse righe riportata alla facoltà di desiderare, ovvero al pratico come tale: non solo, quindi, il carattere in senso stretto, ma anche il naturale e il temperamento si riferiscono a quest'ultima, e non vengono, quindi, semplicemente derubricati ad aspetti del carattere empirico (cioè alla natura). Il pratico, qui, non pare quindi inteso in senso puro, ma come pragmatico (ciò che forse la nozione di carattere come legge della causalità avrebbe impedito).

Il naturale rinvia alla disposizione ad agire in un certo modo. Per questo, esso non può condurre ad un'azione secondo principi (*Grundsätze*) ma soltanto fornire un impulso (*Antrieb*) al pratico. Il naturale, in tal senso, è più legato alla ricettività sensibile soggettiva (al sentimento di piacere o dispiacere verso gli altri) che non all'oggettiva determinazione della facoltà di desiderare. Esso è «caratteristico» soltanto nel primo senso, secondo la *Naturanlage* che può contraddistinguere un individuo rispetto ad un altro.

L'aspetto schiettamente naturale di questo primo tratto del carattere sfuma in un secondo aspetto, dato dai *temperamenti*. È risaputo che una dottrina dei temperamenti era già stata enunciata da Kant nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*. Nel tono brillante di uno scritto mondano, Kant aveva ripreso, da un punto di vista individuale, la tipizzazione dei caratteri corrispondente alla

⁵⁷³ P. Manganaro, *L'antropologia di Kant*, op. cit., p. 257.

⁵⁷⁴ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, op. cit., AA VII, p. 285.

teoria degli umori (sanguigno, collerico, flemmatico, melanconico).

In essa, i temperamenti appaiono già in relazione con la sfera caratteriale come ambito di determinazione morale, secondo un legame più di corrispondenza che di causa-effetto:

Se paragoniamo le indoli (*Gemüthsarten*) degli uomini, in quanto uno di questi tre generi di sentimento [il sentimento della bellezza e dignità umana, la simpatia morale, onore e pudore] in esse domina e determina il carattere morale, troviamo così che ciascuno di essi sta in una più stretta parentela con uno dei temperamenti (*Temperamente*) come abitualmente suddivisi [...] Non come se il connotato principale nel carattere di queste diverse indoli dipendesse dai tratti suddetti [...] ma perché le più fini sensazioni morali menzionate si accordano più facilmente con questo o quel temperamento e il più delle volte sono realmente congiunte con esso.⁵⁷⁵

Rispetto a questa prima messa a punto, tuttavia, come hanno notato R. Brandt e W. Stark, nell'*Antropologia* (e nelle *Vorlesungen*) si assiste ad una «crescente risoluzione dei temperamenti dal somatico»⁵⁷⁶.

In effetti, Kant distingue, per quanto attiene i temperamenti, tra punto di vista fisiologico e psicologico, a favore di quest'ultimo. I temperamenti sono propriamente temperamenti *dell'anima*. In questo senso, Kant non ritiene che gli umori cui essi devono la propria tassonomia siano la *causa* fisica di un'attitudine psicologica: la dottrina antica non può essere strettamente ripresa. Al contempo, però, Kant ammette che i temperamenti «possano segretamente avere l'elemento corporeo nell'uomo come causa coadiuvante (*mitwirkende Ursache*)».⁵⁷⁷

Il corporeo quindi contribuisce alla formazione del temperamento, ma soltanto come uno dei fattori che vi coopera, non come la sua prima e sola origine. Il ricorso alla dottrina umorale, quindi, ha un compito prettamente descrittivo, e facilita la comprensione della differenza tra i temperamenti, senza tuttavia presupporre che questi siano effetto esclusivo del sangue, della bile nera ecc., ma piuttosto riconoscendo un ruolo alla sfera fisica nel suo insieme.

I temperamenti si distaccano quindi dalla mera inclinazione naturale, ma non completamente. In essi si può vedere in atto una delle piste che, nella comprensione empirica dell'uomo, rende possibile dare atto dello *Zusammenhang* tra corpo e anima a partire dai suoi effetti caratteriali, e senza condurre a conclusioni di tipo teoretico.

Naturell e *Temperament* hanno quindi in comune il fatto di tenere conto della costituzione sensibile dell'uomo. Da un punto di vista eziologico, essi sono inseriti nella serie naturale delle cause, e, da un punto di vista semiotico, sono segno di ciò che la natura fa dell'uomo e non di ciò

⁵⁷⁵ I. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), AA II, pp. 218-219.

⁵⁷⁶ R. Brandt - W. Stark, *Einleitung*, op. cit., p. XXVIII.

⁵⁷⁷ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, op. cit., AA VII, p. 286.

che egli può fare di se stesso.

Tuttavia, nel temperamento, pur non essendo parte dell'ambito della costituzione spontanea di sé, l'uomo non è già più completamente ricettivo o consegnato alle sue disposizioni naturali. Con ciò, il temperamento tematizza un passaggio dal naturale ad una determinazione non sensibile del carattere, che trova, nel *Charakter* vero e proprio, la sua consacrazione:

avere un carattere in senso proprio, significa, invece, quella proprietà del volere secondo la quale il soggetto stesso si lega (*sich binden*) a determinati principi pratici, che egli si è irrevocabilmente prescritto mediante la sua propria ragione.⁵⁷⁸

L'aspetto innaturale del *Charakter* lo consegna ad una sua acquisizione pragmatica, che Kant radicalizza fino a configurarla come una forma di conversione: egli parla infatti di una sorta di rinascita (*Wiedergeburt*) o di una promessa solenne (*Angelobung*) fatta a se stessi di uniformarsi a quel principio pratico.

Tuttavia, il carattere è anche segno, potremmo dire, di investimento totale di sé: è principio di un coinvolgimento dell'uomo nello *Zusammenhang* del suo essere. Carattere, pur essendo in modo specifico la *Denkungsart* che permette di agire mediante libertà, è anche «carattere della persona», ovvero unità di natura e libertà, di «ciò che si può fare dell'uomo» e «ciò che egli è pronto a fare di se stesso.»

In questo senso diventa interessante notare come a sua volta il carattere, come segno della modificabilità dell'uomo, rinvii a quella insoluta duplicità di empirico e intelligibile in cui esso era stato posto già dalla *Critica*. Così facendo, la purezza della legge morale (dell'assolutamente pratico) si inclina, nel carattere, a considerare l'insieme della vita. È qui che la nozione kantiana di carattere diviene fondamentale per l'interesse della nostra ricerca:

L'educazione, gli esempi e l'insegnamento non possono in generale operare questa perseveranza nei principi poco a poco, ma soltanto tutta in una volta, per così dire con un'esplosione (*Explosion*), che segue al disgusto per il fluttuare dell'istinto. [...] Voler diventare un uomo migliore in modo frammentario (*fragmentarisch*) è un vano tentativo; infatti un'impressione svanisce mentre si è intenti ad un'altra; la fondazione (*Gründung*) di un carattere però è un'unità assoluta del principio interno della condotta di vita (*Lebenswandel*) in generale.⁵⁷⁹

Il carattere, che in senso più proprio è mutamento della mentalità, è però ancora collegato con il naturale e col temperamento, in quanto informa l'interezza della *Lebenswandel*, della condotta di

⁵⁷⁸ Ivi, p. 292.

⁵⁷⁹ Ivi, pp. 294-295.

vita dell'uomo. Nel carattere, ci pare, pratico puro (azione mediante libertà) e pragmatico (azione all'interno e a partire dalle condizioni naturali) si collegano in un'unitaria modalità di agire nel mondo. Questo punto è stato messo bene in evidenza da A. W. Wood:

Kant mette in contrasto sia la natura individuale che il temperamento con il modo di pensare, che subentra a questa base naturale e *la trasforma, mediante libertà, in carattere* [...] Kant [...] ci costringe a comprendere l'«interiorità», come operazione della libertà umana, e l'«esteriorità», come la sua espressione mediata da ciò che è dato empiricamente nei nostri corpi, nelle nostre psiche, nell'ambiente. Lo scopo della caratteristica antropologica sarebbe allora quello di comprendere *come la libertà esprime se stessa attraverso il medium della natura*.⁵⁸⁰

Il carattere è l'esprimersi della libertà nella natura, o, meglio, più fedelmente al senso etimologico del termine, l'imprimersi, l'improntarsi della libertà nella natura.

Ora, questo sembrerebbe suggerire l'apertura di un campo analogo a quello in cui si esercita l'abitudine. Kant, come l'ultima citazione dall'*Antropologia* mostra, nega che essa possa contribuire in senso progressivo (ovvero che educazione, esempi e insegnamento possano produrre il carattere *poco a poco*), ma non esclude che un contegno abituale possa di per sé produrre un mutamento nel carattere.

Un punto significativo di discussione del ruolo dell'abitudine è, a questo proposito, la breve sezione dedicata, sempre all'interno della *Caratteristica* della persona, alla fisiognomica. Lo stesso motto della seconda parte dell'*Antropologia* («Conoscere l'interno dell'uomo mediante l'esterno») sembra peraltro rinviare al procedimento stesso di questa disciplina. Kant, del resto, ne cita implicitamente la definizione data da Lavater, già da noi menzionata *supra*, quando chiarisce che la fisiognomica non giudica l'uomo «quando il suo animo è in movimento, ma quando è in quiete.»⁵⁸¹ Kant tuttavia nega che una caratteristica fisiognomica, pur possibile, possa mai diventare una scienza, in quanto si basa su di un presupposto (l'influsso reciproco tra anima e corpo) che non è teoricamente dimostrabile⁵⁸².

La fisiognomica dell'*Antropologia*, pur nella sua esiguità, si concentra sul volto. È in particolare nella breve sezione dedicata alla mimica facciale che possiamo trovare qualche considerazione sul rapporto tra carattere, abitudine e conformazione fisica. Le espressioni del viso (*Mienen*) – scrive

⁵⁸⁰ A. W. Wood, *Practical Anthropology*, in V. Gerhard - R.-P. Horsten - R. Schumacher (a cura di), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des 9. Internationalen Kant Kongresses* (5 voll.), Berlino-New York 2011, vol IV, p. 473 (il corsivo è mio).

⁵⁸¹ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, op. cit., AA VII, p. 295.

⁵⁸² Cfr. *ivi*, p. 296.

Kant – sono i tratti del volto messi in gioco (*ins Spiel gesetzte*)⁵⁸³ e in questo si è posti da un affetto più o meno forte, la tendenza al quale è un tratto caratteristico dell'uomo.»⁵⁸⁴

La mimica facciale è per eccellenza segno, anche involontario, dello stato interiore. Come già abbiamo visto in Schiller, anche Kant riprende un assunto chiave della fisiognomica, ovvero l'osservazione che «espressioni del volto che accompagnano, anche involontariamente, i moti dell'animo, se ripetute di frequente diventano mano a mano tratti del volto.»⁵⁸⁵. L'abitudine dell'anima può dunque nel tempo, per Kant, tradursi in segno sul corpo, il carattere morale in fisico.

Un esempio di questo processo sono «gli uomini esercitati (*geübte*) nei modi urbani [...] in quanto essi sono consapevoli di avere una superiorità sugli altri, imprimono questa coscienza, laddove divenga abituale tramite un lungo esercizio (*lange Übung*), nei tratti permanenti del loro volto.»⁵⁸⁶

L'abitudine dunque gioca un ruolo pragmatico mostrando come ciò che rileva dell'assetto naturale dell'uomo sia trasformato dalla sua azione, e in particolare nella dimensione dell'*uso* del *Gemüt*, sul cui studio si fonda come si è visto l'indagine antropologica.

L'accento della caratteristica kantiana è tuttavia posto sull'*unità* della condotta di vita, sull'aspetto generale del carattere, e dunque più sulla ricerca di regolarità universali che sulla messa a fuoco di particolari abitudini. Come scrive Wood:

La vera difficoltà dell'antropologia sta nel discernere delle regolarità del comportamento umano che possano essere indicative della natura umana come tale. La maggior parte delle regolarità nel comportamento delle persone, osserva Kant, sono dovute all'*abitudine*. Ma le abitudini forniscono informazioni affidabili solo riguardo a come esse agiscono in situazioni consuete. Non potremmo dire quale regolarità mostra realmente un'abitudine solo se potessimo vedere come potrebbe far agire una persona in circostanze inusuali. Tuttavia, se consideriamo gli esseri umani in situazioni mutevoli, vediamo che circostanze diverse semplicemente producono *abitudini diverse*. Ciò che le abitudini ci dicono dei principi che soggiacciono all'azione di una persona è sempre ambiguo, poiché ogni abitudine è coerente con una varietà di tratti e di disposizioni.⁵⁸⁷

In relazione al concetto pratico di *abilità*, torneremo *infra* sul rapporto dell'antropologia di Kant con l'abitudine (cfr. §3.2.4). In relazione al carattere, non possiamo concludere che evidenziando il

⁵⁸³ Sul concetto di «gioco» in Kant, cfr. *infra*, §4.1.2.

⁵⁸⁴ Ivi, p. 300.

⁵⁸⁵ Ivi, p. 301.

⁵⁸⁶ Ivi, p. 302.

⁵⁸⁷ A. W. Wood, *Practical Anthropology*, op. cit., p. 467.

deciso passaggio che conduce dalla caratteristica della persona e mediante la (più convenzionale) caratteristica dei sessi, dei popoli e delle razze⁵⁸⁸, ad una considerazione globale del genere umano.

Qual è, se c'è, il *carattere del genere umano*? Il problema in quanto tale è dichiarato «insolubile»⁵⁸⁹, poiché richiederebbe di poter comparare due generi di esseri razionali (come i precedenti stadi permettevano di comparare due individui, i due sessi, due popoli, due razze), laddove a nostra disposizione non vi è che l'uomo. Rimane tuttavia possibile, secondo Kant, attribuire almeno al genere umano una classe nel sistema della natura vivente, ovvero chiarire in che cosa l'uomo si *caratterizza* rispetto alle altre specie:

egli ha un carattere che si crea da sé, in quanto ha la facoltà di perfezionarsi (*sich perfektionieren*) secondo fini che egli pone da sé; mediante ciò egli, in quanto animale dotato di razionalità (*animal rationabile*) può fare di sé un animale razionale (*animal rationale*).⁵⁹⁰

L'aspetto di progressività della prassi di sé che la caratteristica della persona aveva accantonato (con l'eccezione di alcune considerazioni nella *Fisiognomica*), sembra così essere recuperato da Kant a livello del genere umano.

L'accento posto sul genere umano e sul suo perfezionamento è del resto coerente con la posizione relativa alla *Bestimmung des Menschen* assunta da Kant a partire dall'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* del 1784, dove per l'appunto la destinazione dell'uomo (in polemica con Herder e con Mendelssohn), è vista come fine raggiungibile, in un progresso asintotico, dal genere umano più che dal singolo⁵⁹¹.

Questo lo conduce ad individuare come destinazione dell'uomo un cammino di progressiva autodeterminazione di sé intesa come un uso sempre più consapevole, completo e maturo della propria ragione: questo è il carattere del genere umano come tale.

È qui che Kant intensifica il ruolo giocato da educazione e insegnamento rispetto a quello giocato nel caso del carattere individuale. E ciò proprio per il fatto che questi, per condurre ad un uso completo delle facoltà umane, richiedono un tempo così ampio da non potersi risolvere nella vita del singolo, ma da dover essere proiettati sulla storia complessiva del genere umano. Scriveva Kant nell'*Idea*:

⁵⁸⁸ Cfr. *supra*, *Introduzione*, nota 180.

⁵⁸⁹ I. Kant, *Anthropologie*, op. cit., AA VII, p. 321.

⁵⁹⁰ *Ibidem*.

⁵⁹¹ Cfr. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), AA VIII, p. 18.

La ragione in una creatura è una facoltà di ampliare molto oltre il suo istinto naturale le regole e le intenzioni dell'uso di tutte le sue forze, e non conosce limiti ai suoi progetti. Essa non opera tuttavia istintivamente, ma necessita di tentativi, esercizio (*Übung*) e insegnamento, per progredire (*fortschreiten*) gradualmente da un grado di comprensione all'altro.⁵⁹²

Se queste riflessioni rinviano a concetti, come *abilità e cultura*, su cui torneremo *infra*, riportano anche a quel duplice carattere proprio dell'uomo che la *Dialettica trascendentale* della prima *Critica* indicava nel binomio di carattere empirico ed intelligibile.

In conclusione, possiamo dire che la nozione di «carattere» in Kant rinvia ad una forma di acquisizione di una certa condotta di vita unitaria con cui l'uomo fa se stesso. Tale pratica richiede, in senso limitato nell'individuo, in senso compiuto nella specie, un ripetuto esercizio della libertà nella disposizione naturale, ovvero un'azione con cui la libertà dell'uomo entra nella natura sensibile e la trasforma, modificando innanzitutto e soprattutto il suo estensore.

3.1.2 Appropriazione individuale e natura abituale: Humboldt

Il concetto di «carattere» qualifica a pieno titolo l'antropologia di Humboldt fin dal suo scritto iniziale e programmatico, il *Piano di un'antropologia comparata*. In effetti, se nell'*Antropologia* di Kant troviamo *anche* una caratteristica, potremmo dire che l'antropologia di von Humboldt è essa stessa una caratteristica, sia pur *sui generis*, ovvero non può essere compresa che a partire dall'uso del concetto di «*Charakter*».

Come sappiamo, la formazione giovanile di Humboldt lo porta a contatto tanto con le ricerche antropologiche e fisiologiche di Gottinga (Blumenbach, Lichtenberg) che con figure di primo piano dell'ambiente filosofico e letterario di Jena e Weimar, come Schiller e Goethe. Come quest'ultimo, è egli stesso in un primo tempo affascinato dallo studio del carattere della fisiognomica di Lavater; come Lichtenberg, la derubrica in un secondo momento a pura *Schwärmerei*⁵⁹³.

La sua nozione di «carattere», dunque, al contempo registra lo stato del dibattito antropologico, che lo stesso Humboldt, come si è visto, rilancia su questioni ulteriori come la psicologia dei popoli e la differenza sessuale, e fornisce una chiave per impostare un programma di trasformazione dell'uomo, sotto l'egida dell'antropologia stessa. Come ha scritto Marino: «conoscenza e giudizio

⁵⁹² Ivi, pp. 18-19.

⁵⁹³ Cfr. L. Marino, *Wilhelm v. Humboldt e l'antropologia comparata*, «Lingua e stile», nr. 8, 1973, pp. 5-35.

dei caratteri sia individuali sia collettivi [...] non hanno una finalità puramente speculativa, ma sono anche, soprattutto, in funzione del progresso che l'uomo in quanto essere razionale deve realizzare.»⁵⁹⁴

Questo duplice ruolo del carattere in Humboldt fa sì che esso abbia sia una funzione descrittiva dei singoli e delle collettività che essi formano, sia quella di indicare l'aspetto processuale dell'uomo, essendo cioè in grado di registrare (e sollecitare) i suoi mutamenti nel corso del tempo e dello spazio.

In primo luogo, il concetto di carattere qualifica il compito stesso dell'antropologia:

mentre si appoggia alla [antropologia] generale, e presuppone il carattere di specie dell'uomo come conosciuto, essa [= l'antropologia] ricerca soltanto le sue differenze (*Verschiedenheiten*) individuali, distingue quelle casuali e passeggera da quelle essenziali e permanenti, indaga la costituzione (*Beschaffenheit*) di queste, rintraccia le loro cause, ne giudica il valore, stabilisce il modo di trattarle e prevede l'andamento del loro sviluppo.⁵⁹⁵

Il carattere, quindi, lungi dal costituire un mero strumento classificatorio, assume in Humboldt la funzione di rilevatore della differenza, secondo quel tratto individualizzante che avevamo riconosciuto già *supra* alla sua antropologia. L'oggetto dell'antropologia sono delle *individualità*, sia, in primo luogo, nel senso dei singoli individui, dei singoli uomini, sia in quello di singole formazioni sociali (una società, un popolo, una cultura) con caratteristiche proprie.

Questo tratto dell'antropologia di Humboldt può essere meglio compreso se si considera il suo utilizzo della nozione di «tipo». Come ha ben evidenziato P. Giacomoni, il concetto di «*Typ*», che Humboldt trae da Goethe, non è inteso, come da quest'ultimo, come l'invariante che soggiace alla varietà degli esseri di una determinata specie, ma, esattamente al contrario, come «la particolarità di un carattere o di una lingua [...], la differenza specifica, che bisogna considerare come «individualità [...], il modo singolare, individuale d'interpretare il tutto.»⁵⁹⁶

Nondimeno, il problema fondamentale dell'antropologia è quello di saper render conto della varietà e molteplicità delle disposizioni naturali, e dunque dei caratteri, senza per questo rinunciare a darne una spiegazione complessiva, che sappia rintracciare alla base di diverse individualità un piano uniforme di regolarità.

Come ha osservato G. Zöller «in una prospettiva di metodo, il problema filosofico centrale, nella determinazione di contenuto specifico di caratteri di diversa estensione (individuo, comunità,

⁵⁹⁴ Ivi, p. 17.

⁵⁹⁵ W. von Humboldt, *Plan*, op. cit., GS I, p. 337.

⁵⁹⁶ P. Giacomoni, *Wilhelm von Humboldt et l'anthropologie comparée*, «Revue germanique internationale», nr. 10, 2009, p. 52.

nazione, umanità), è l'accertamento di tali regolarità, che servono a fornire i criteri per mettere in risalto la capacità di generalizzazione del particolare.»⁵⁹⁷

Il carattere in Humboldt, effettivamente, ha un valore *riflettente* in senso kantiano: permette di pensare il particolare, ricercando la regola generale che esso interpreta, operando un *discrimen* tra casuale e naturale (o essenziale). Del resto, l'influsso di Kant sulla sua antropologia è dovuto alla lettura della terza *Critica* e non alle lezioni che porteranno all'*Antropologia pragmatica*, pubblicata dopo il *Plan*.

La distinzione tra *zufällig* e *natürlich* (o *wesentlich*), come avverte Marino, era già presente in Lavater: e tuttavia in Humboldt essa, pur servendosi ancora della nozione di «*Charakter*», non è più legata ad un'analisi fisiognomica, ma rappresenta «l'esigenza di una forma di sapere che sia punto d'incontro e principio organizzativo di tutte le direzioni del sapere umano e perciò anche l'esigenza di estendere l'indagine oltre le persone a quegli organismi più vasti, ma egualmente individuali, che sono le classi, le nazioni, ecc.»⁵⁹⁸

Nel complesso, ogni caratteristica concorre a formare *un* carattere, così che ogni individualità ne è l'unica possibile portatrice: «un uomo è sempre fatto solo per *una* forma, per *un* carattere, così come una classe di uomini»⁵⁹⁹.

Questo aspetto del carattere come tratto qualificante, però, non gioca un ruolo meramente classificatorio e non si limita a svolgere una funzione euristica per l'indagine antropologica. Al contrario, tra casuale e essenziale è presente una tensione: il casuale può essere *acquisito* dall'individualità e diventare parte della sua natura. Ciò richiede una prassi che lo costituisce come tale, che lo faccia *proprio*: il carattere richiede per Humboldt un processo di *appropriazione* (*Aneignung*). Appropriazione non implica solo apprendimento nell'uso delle proprie forze, ma vera e propria trasformazione dell'individuo: una *Charakterbildung*. L'uomo prende forma (la propria, l'unica forma possibile) in un processo con cui ciò che appare in prima battuta casuale, contingente, diventa proprio (*eigentlich*), essenziale.

L'uomo è preso all'interno di una tensione tra due esigenze in certo modo opposte ma che deve costantemente tentare di accordare: da un lato, un'esigenza di *conservazione* del suo carattere già acquisito, che, essendo la *sua* forma, è l'unica condizione nella quale egli può realizzarsi: «solo in esso egli si muove con leggerezza, è attivo e felice.»⁶⁰⁰ Dall'altro, tuttavia, per acquisire tale forma

⁵⁹⁷ G. Zöller, «*Mannigfaltigkeit und Tätigkeit*». *Wilhelm von Humboldts kritische Kulturphilosophie*, in J. Stolzenberg - L.T. Ulrichs (a cura di), *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*, De Gruyter, Berlino-New York 2010, p. 178.

⁵⁹⁸ L. Marino, *Wilhelm v. Humboldt e l'antropologia comparata*, op. cit., p. 12.

⁵⁹⁹ W. von Humboldt, *Plan*, op. cit., GS I, p. 379 (il corsivo è mio).

⁶⁰⁰ Ivi, p. 380.

non si deve «porre alcun limite alla propria formazione spirituale.»⁶⁰¹

Il carattere è dunque il risultato del collegamento tra un'esigenza di apertura alla molteplicità e varietà e una richiesta di stabilizzazione e contenimento. Entrambi sono aspetti dell'individualità; entrambi sono compiti (*Aufgaben*) dell'uomo, che l'antropologo non può disgiungere o ridurre l'uno all'altro, ma deve contemperare.

La tensione non va dunque sciolta, ma è la dinamica stessa che presiede al carattere come formazione continua. Humboldt formula così il movimento di appropriazione del casuale come connessione tra *originalità* e uniformità:

[...] durata e sicurezza vengono garantite alle costituzioni e ai rapporti pratici tra gli uomini più dall'uniformità dei costumi (*Gleichförmigkeit der Sitten*) che dagli influssi più irregolari di individui inconsueti (*ungewöhnlich*). Per contro, forza, inventiva ed entusiasmo dipendono dall'originalità (*Originalität*), e senza traiettorie dello spirito straordinarie e scelte in proprio non è mai sorto nulla di grande. In generale, la differenza delle forme caratteriali, quand'anche dovesse essere dannosa, è tuttavia assolutamente inevitabile, e la domanda è semplicemente se la si debba lasciare al cieco caso (*Zufall*), o se la si debba trasformare in una proprietà (*Eigentümlichkeit*), mediante una guida razionale. La risposta, però, non può che essere una sola.⁶⁰²

La forma caratteriale (*Charakterform*), in quanto risultato di una continua formazione (*Charakterbildung*), è un intero dinamico. Essa è aperta alla molteplicità degli influssi, dovuti ad altri individui e culture, ai rapporti sociali, e al contempo è l'esito della loro appropriazione in una unità compiuta. I caratteri sono dannosi, per Humboldt, solo quando arrestano questo processo formativo, quando si cristallizzano in una forma refrattaria ad ulteriori formazioni.

La *Charakterbildung* è pensata a partire dall'esercizio delle forze, come dinamica dello *Zusammenhang* tra spirituale e corporeo. Per un verso, il carattere è collegamento tra pensiero e sensazione, «corrispondenza [...] tra la nostra costituzione pratica e teorica»⁶⁰³. Da un lato, il caratteristico sorge da una relazione con lo stato interno, dall'altro esso suscita l'attività nei confronti del mondo esterno. Un carattere unilaterale, che pretenda di arrestarsi a messa in atto della disposizione naturale di partenza senza coinvolgere lo sviluppo dello spirito, è indotto a travalicare il limite del portato puramente sensibile e naturale dell'individuo.

Il movimento dell'appropriazione deve dunque avvenire a partire da un *impulso formativo* (il cui ruolo abbiamo già visto *supra* in campo fisiologico⁶⁰⁴), che Humboldt, nel *Plan*, qualifica come

⁶⁰¹ Ivi, p. 381.

⁶⁰² Ivi, p. 384.

⁶⁰³ Ivi, p. 387.

⁶⁰⁴ Cfr. *supra*, §1.2.5.

assimilativo (assimilirender Bildungstrieb): «non appena il carattere venga una volta risvegliato, così esso si appropria di ogni cosa che abbia un'influenza su di lui»⁶⁰⁵.

La formazione del carattere, per questa sua apertura e questa sua dinamica di connessione col diverso, richiede di avvenire su un piano sociale, non tanto quindi per assimilazione del simile, ma perché giunge a determinarsi proprio a partire dal contrasto con ciò che è altro.

Per questo, nel *Plan*, le differenze tra carattere maschile e femminile «servono da modello»⁶⁰⁶, e come abbiamo visto appaiono l'esito di un processo di formazione naturale che però tende verso un ideale spirituale.

Nel carattere si ottiene dunque una sintesi tra proprietà fisiche e morali, progressivamente acquisite in una dinamica appropriazione del diverso e di continuo scambio. Le individualità sono unità, in certo modo sempre provvisorie, di questo contemperamento di influssi diversi.

L'uomo si sviluppa solo a misura delle realtà fisiche che lo circondano. Condizioni ed eventi, che ad un primo sguardo sono del tutto eterogenei dalla sua interiorità, come clima, territorio, sostentamento in vita, istituzioni esterne ecc. producono in lui i fenomeni più fini e altamente morali. Tramite un mezzo fisico, tramite generazione e discendenza, la natura morale un tempo acquisita viene trasmessa e riprodotta (*übertragen und fortgepflanzt*), e per questa via i progressi intellettuali e morali, che altrimenti sarebbero forse passeggeri e alterni, prendono parte in una certa misura alla stabilità e durevolezza della natura.⁶⁰⁷

Il carattere, in questo passo, si definisce come configurazione di sé a partire da influssi sia interni che esterni. Le condizioni ambientali, sociali e culturali sono fatte proprie dall'individualità in questione nel corso del tempo, interagendo con le sue disposizioni e costituendo una nuova unità di materiale e spirituale – di fisico e morale.

Ora, questo processo è letto da Humboldt nel senso di un sedimentarsi dei rapporti e delle relazioni dell'individuo in proprietà peculiari (*Eigentümlichkeiten*) che hanno la stabilità propria alle disposizioni naturali. Il caratteristico assume così nel *Plan*, implicitamente, le fattezze di una *seconda natura*. Quest'attenzione all'aspetto dinamico, processuale dell'individualità è ben presente in Humboldt, come ha ricordato P. Giacomoni:

Non si devono giudicare né gli uomini né i popoli secondo le loro opere, ma fondandosi sulla forza interiore specifica che mette tutto in movimento, che produce ciascuno dei risultati e da cui derivano tutte le realizzazioni concrete. Spesso il risultato effettivo dipende dal caso. Ciò che conta è dunque piuttosto il processo che vi ha

⁶⁰⁵ W. von Humboldt, *Plan*, op. cit., GS I, p. 387.

⁶⁰⁶ Ivi, p. 401.

⁶⁰⁷ Ivi, p. 390.

condotto, e nel quale possiamo riconoscere una fisionomia tipica e i suoi segni distintivi essenziali. [...] È l'azione reciproca che le forze esercitano l'una sull'altra che determina la particolarità di un carattere. Ciò significa che la dinamica della natura permette l'identificazione di un'individualità significativa.⁶⁰⁸

La distinzione, che si trova già negli scritti politici di Humboldt degli stessi anni del *Plan*⁶⁰⁹, tra *energeia* e *ergon*, e la preferenza per il primo termine, designa anche l'interesse specifico per la nozione di carattere.

In questa processualità Humboldt sembra giocare la possibilità di risolvere, sia pur in senso puramente empirico, la Terza Antinomia kantiana. Si tratta, anche per lui, non già di disgiungere la causalità naturale dalla libertà, ma di mantenerne la complementarità.

Nell'individualità, nella costituzione delle sue caratteristiche per mezzo dell'appropriazione, si dà la possibilità di rendere proprio, singolare, peculiare, qualcosa che si acquisisce da altro – dalla necessità dei fenomeni naturali, dalla casualità degli scambi, dai costumi e le istituzioni sociali già costituiti, dalle altre individualità – in una parola dalla presenza della *Mannigfaltigkeit* data. L'uomo, in quanto «essere libero nella concatenazione naturale»⁶¹⁰, da un lato può appropriarsi (*sich aneignen*) delle proprie qualità, renderle parte della sua costituzione fisica, trasmetterle ad altri, dall'altro mantiene aperto il suo carattere a nuovi scambi, a nuovi influssi che possono, ancora, ri-formarlo.

Il carattere è quindi evidente spia di una connessione, di una mescolanza (*Mischung*) di fisico e morale, di natura e libertà:

Questo collegamento di stabilità e versatilità, ancora così poco afferrabile al primo sguardo, trova la sua spiegazione incontestabile nel concorso (*Zusammenwirken*) di forze sensibili e puramente spirituali nell'uomo. Le prime aspirano (*streben*) sempre ad assimilare tutto, a trasformare tutto in habitus e natura (*alles in Habitus und Natur zu verwandeln*). Alle seconde, di contro, è estranea ogni stabilità che non si fondi su una continua accettazione dell'attimo presente, ma su una persistenza delle impressioni trascorse. Le forze spirituali hanno certo sempre il sopravvento; poiché però anche quelle sensibili rimangono sempre attive, sorge continuamente una natura abituale (*eine habituelle Natur*), che non ha il dominio assoluto solo se cade in contraddizione con altri orientamenti dello spirito.⁶¹¹

Il movimento dell'appropriazione che costituisce il processo della *Characterbildung* è

⁶⁰⁸ P. Giacomoni, *Wilhelm von Humboldt et l'anthropologie comparée*, op. cit., p. 53.

⁶⁰⁹ Cfr. *infra*, §5.

⁶¹⁰ W. von Humboldt, *Plan*, op. cit., GS I, pp. 397-398.

⁶¹¹ Ivi, p. 398 (il corsivo è mio).

interpretato da Humboldt come la trasformazione del casuale in *natura abituale*. Essa condivide la regolarità della natura fisica, ma è il risultato di una cooperazione tra le forze sensibili e quelle spirituali, tra stabilità del naturale e variazione e libertà dell'ideale. La fisionomia che così ottiene, sempre in parte revocabile perché sempre inserita nel corso dello sviluppo umano, è distante dalla fissità tipologica della fisiognomica, e resta una forma mobile, a ciascun livello in cui si gioca l'individualità.

Assumendo, alla base della *Mannigfaltigkeit* dei caratteri, l'abitudine come pratica dell'appropriazione dello scambio col mondo, con la costituzione di proprietà peculiari, a loro volta molteplici, Humboldt si distacca dall'esito della caratteriologia kantiana, che, nello stadio del genere umano, era riportata all'univocità di una *Bestimmung* dell'umanità.

Se lo studio dei caratteri non ha certamente un ruolo puramente descrittivo, ma è per Humboldt il momento preparatorio di un programma di trasformazione dell'uomo, ciò non implica, di per sé, l'indicazione di una finalità unica. La *Charakterbildung* fa infatti i conti con la tensione presente in ciascuna individualità, in ciascuna natura abituale.

Questa divergenza da Kant è stata ben osservata da G. Zöller:

In luogo di prescrizioni di fini dal contenuto specifico, che sotto il titolo di «Bestimmung» (*vocatio, destinatio*) improntano la riflessione sulla cultura in Kant e nella maggior parte dei suoi contemporanei, in Humboldt compare la rappresentazione fondamentale del tutto formale, dal contenuto assolutamente non specifico, dell'uomo come essere che si forma da sé. Fattualmente, l'uomo è con ciò definito come essere culturale (*Kulturwesen*) – come essere che forma se stesso per ciò che esso è.⁶¹²

Sugli aspetti più propriamente politici del programma antropologico e delle nozioni di cultura e *Bildung* che ne derivano ci soffermeremo *infra*⁶¹³. Per ora, basti notare come la nozione di carattere permetta più ampiamente, in relazione al suo processo di acquisizione mediante *appropriazione* e alla sua qualificazione come *natura abituale*, di rendere conto della conformazione non solo di un individuo, di un popolo o della specie, ma di un periodo storico, e per l'esattezza del proprio presente: questo è l'obiettivo di fondo dello scritto *Das achtzehnte Jahrhundert*, la bozza di un esteso quanto incompiuto programma di ricerca redatto nel 1797.

Può lo sguardo dell'antropologo posarsi non su una realtà localizzata, ma su un periodo storico? Humboldt si pone queste domande tentando di elaborare una *caratteristica del secolo XVIII*. Pur concentrandosi su un'epoca storica e non su un soggetto, tale caratteristica contempla gli stessi

⁶¹² G. Zöller, «*Mannigfaltigkeit und Tätigkeit*», op. cit., p. 179.

⁶¹³ Cfr. *infra*, §5.

assunti di fondo di quella che presiedeva, nel *Plan*, ad un'antropologia comparativa.

Per Humboldt, quella che potremmo definire un'«*antropologia del presente*» richiede

nientemeno che una caratteristica dell'epoca in cui viviamo, collegata con la derivazione pragmatica del nostro stato dalle sue cause, celate negli accadimenti (*Begebenheiten*) e nelle circostanze precedenti. Ciò che siamo dev'essere descritto in modo compiuto e determinato, ma non dobbiamo trarlo come un'immagine morta dall'intero affresco dell'epoca; dobbiamo essere rappresentanti come l'anello (*Glied*) vivo di una serie interconnessa di cause efficienti comuni, e al contempo come il prodotto di forze che furono attive prima di noi, e come la fonte di altre nuove, che lo saranno dopo di noi.⁶¹⁴

La ricostruzione del XVIII secolo si fonda non tanto sull'affastellarsi di dettagli che pure danno l'idea della varietà costitutiva di un periodo storico, quanto sul coglimento del suo carattere, ovvero di come molteplici aspetti casuali vengano appropriati in *Eigentümlichkeiten* che qualificano proprio quell'età.

Si tratta quindi ancora di rinvenire quel movimento di appropriazione progressiva che, già nel *Plan*, rappresentava il metodo di indagine del carattere delle individualità. Sebbene *Das achtzehnte Jahrhundert* rettifichi anche il *Plan* (p. es., come scrive Marino, «il carattere sessuato diventa un tratto fortuito, legato in una maniera tutta da scoprire alla zona misteriosa e sconosciuta dell'io che è ben più profonda di quella del sesso»⁶¹⁵), pure ne è prosecuzione e momento applicativo.

Non entriamo nello specifico della trattazione di questa caratteristica dell'epoca. Ci accontentiamo di rilevare solo due punti. In primo luogo, Humboldt mantiene la tensione fra rispetto della concreta *Mannigfaltigkeit* umana e comprensione totalizzante che avevamo rintracciato nel *Plan*:

[...] è necessario cogliere il carattere dell'umanità nella sua intera, indivisa totalità [...] Pertanto due condizioni saranno assolutamente indispensabili: da un lato, comporre ogni aspetto individuale sotto pochi, isolati punti principali, in un'unica configurazione (*Gestalt*); quindi, considerare ogni grado e ogni modificazione delle forze attive come parti di un'infinita grandezza, che, nei limiti che sfuggono anche ad uno sguardo fine, si scontrano con quelle ad esse vicine.⁶¹⁶

Lo sguardo dell'antropologo, è, ancora una volta, quello che può fare sintesi tra i contenuti tratti da saperi specialistici e l'impostazione sintetica che deve ricostruire l'interezza dell'umanità in una

⁶¹⁴ W. von Humboldt, *Das achtzehnte Jahrhundert* (1796-1797), GS II, p. 1.

⁶¹⁵ L. Marino, *Wilhelm v. Humboldt e l'antropologia comparata*, op. cit., p. 23.

⁶¹⁶ W. von Humboldt, *Das achtzehnte Jahrhundert*, op. cit., GS II, pp. 1-2.

determinata epoca.

Nel saggio, ciò appare possibile mediante la connessione tra due momenti. Da un lato, il ricorso alla *statistica*, intesa come «descrizione sistematica della costituzione (*Beschaffenheit*) fisica, della costituzione (*Verfassung*) politica e domestica, dei costumi e dei modi di fare di una nazione»⁶¹⁷. Questo metodo permette di fornire una base conoscitiva adeguata del modo con cui un carattere si estrinseca in un assetto psicofisico, in istituzioni, e costumi. Il principio di fondo della caratteriologia (rinvenire l'interiorità a partire dall'esteriorità) è qui in gioco nello studio della complessità di un momento storico e culturale. Ma la molteplicità reale, dato irrefutabile, viene poi condotta alla ricerca dell'essenziale da cui essa proviene, grazie ad una comprensione prettamente *filosofica*:

Dalla costituzione esteriore andrebbe dunque derivato soltanto il carattere interno, dall'estrinsecazione reale delle forze il complesso delle disposizioni possibili, dal corso presente la prossima direzione secondo semplici principi dell'esperienza di un'antropologia filosofica (*philosophische Menschenkenntnis*). Infatti, che l'esterno sia riferito all'interno, che da ciò che l'uomo fa possa essere dedotto ciò che egli è, rimane assolutamente necessario per giudicarlo secondo l'intenzione principale, secondo un ideale.⁶¹⁸

Questo ideale, chiarisce tuttavia Humboldt, non implica un annullamento del reale, ma è formulato proprio a partire da questo: non è un ideale *puro*, ma un ideale che si effettua nella storia. Fedelmente all'impostazione della *Klassik* weimariana, l'ideale greco gioca anche in *Das achtzehnte Jahrhundert* un ruolo paradigmatico, e tuttavia, proprio come in Goethe e Schiller, non nel senso di una nostalgica memoria di quanto è passato, né come obiettivo cui tendere nel futuro, ma come plastico esempio di connessione fra ideale e reale, fra libertà e natura, un modello in cui l'appropriazione del casuale è giunta a fissarsi in un'individualità autenticamente *caratteristica*, e che può dunque rappresentare un metro di lettura anche per scoprire l'essenza del presente e leggere il suo sviluppo futuro.

Arriviamo così al secondo punto da evidenziare: l'ancoramento della caratteristica alla nozione di «progresso» (*Fortschritt*), che, come scrive Marino, è «il *Leitmotiv* di tutto il saggio»⁶¹⁹.

Alle forze umane è proprio, di preferenza, lavorare l'una di contro all'altra e sostenersi a vicenda, in collegamento con altre uguali o diverse, ottenere più attività e forza, ed esercitare (*ausüben*) questa operatività non semplicemente in un ambito strettamente limitato, ma su ampie distanze e in secoli più tardi. Differenti nelle loro disposizioni e capacità

⁶¹⁷ Ivi, p. 34.

⁶¹⁸ *Ibidem*.

⁶¹⁹ L. Marino, *Wilhelm v. Humboldt e l'antropologia comparata*, op. cit., p. 25.

(*Fähigkeiten*), gli uomini condividono lo stesso interesse e perseguono lo stesso scopo. Nulla è pertanto così importante come un concorso (*Zusammenwirken*) finalizzato e razionalmente guidato di tutti i loro sforzi. Solo così diviene possibile per il nostro genere progredire (*fortschreiten*) da un gradino all'altro della cultura, e se anche dirigessimo la nostra attenzione solo alla formazione (*Ausbildung*) dei singoli, anche questa ne dipenderebbe al contempo. Infatti solo mediante l'azione corrispettiva di forze estranee può prosperare la crescita della propria, e solo al posto che le proprie disposizioni gli assegnano ciascuno può attivarsi per un benefico avanzamento (*Fortgang*).⁶²⁰

Spostando la sua attenzione verso la globalità della propria epoca (e proprio quest'esigenza di totalità che non rimuova la molteplicità delle culture sembra essere parte integrante del carattere del XVIII secolo) e verso il suo progresso futuro, Humboldt riveste la nozione di carattere di un'utilità pratico-politica.

Pur inclinandola verso una prospettiva più vicina all'impostazione kantiana (il «medesimo scopo» dell'umanità sembra assai contiguo con la *Bestimmung* della specie indicata da Kant nell'*Idea*), pur centrando di fatto la sua analisi sulla sola Europa, Humboldt tiene ferma l'esigenza che il progresso comune dell'uomo non possa avvenire che tramite le individualità, soggettive e comunitarie, che si danno storicamente.

Ecco che allora diviene importante, proprio a partire da questa complessa articolazione della nozione di carattere, riflettere su capacità, abilità e costumi, effetto del processo di appropriazione del casuale, che già nel *Plan* Humboldt indicava come la (seconda) *natura abituale* dell'uomo.

3.2 Abilità

Se il concetto di «carattere» dà nome agli effetti riscontrabili in una ripetuta prassi di esercizio, ovvero al sedimentarsi dell'abitudine nel corso del tempo in tratti, usi e costumi, rimane aperta la questione del *processo* che porta a tale abitudine e alla sua esecuzione. È allora attorno al concetto di «abilità» (*Fertigkeit*, *Geschicklichkeit*) e alla correlata, preliminare nozione di «capacità» (*Fähigkeit*) che si raccoglie la riflessione pragmatica dell'antropologia sull'azione umana.

L'attraversamento *antropologico* di questo tema implica, da un lato, una riflessione etico-pratica che riguarda meno ogni possibile essere razionale che l'essere umano in quanto tale. Dall'altro, è proprio l'investigazione psicofisica su cui ci siamo soffermati nel Capitolo I a costituire la base teorica di comprensione di come avvenga effettivamente il passaggio dall'esercizio di una forza alla costituzione di abitudini, dalla capacità insita nella disposizione naturale ad un'abilità prodotta dal

⁶²⁰ W. von Humboldt, *Das achtzehnte Jahrhundert*, op. cit., GS II, pp. 8-9.

suo uso.

Il punto di vista *pragmatico* sulla condotta abituale permette di tenere assieme, da un lato, l'esercizio della ragione e l'apporto della sensibilità, sia nel senso cognitivo del termine che in quello più pulsionale (impulsi, inclinazioni); dall'altro, il problema della motivazione all'azione (la questione di come avvenga il giudizio che porta all'agire) e quello delle disposizioni che l'azione reiterata permette di conseguire, trasmettendole in usanze e tradizioni socio-culturali.

La riflessione antropologica sulla pratica abituale s'inserisce nel più ampio interesse contemporaneo per la motivazione dell'azione, e in particolare sull'apporto che può o non può fornire la ragione. Una fonte fondamentale è a tal proposito la lezione dell'empirismo britannico settecentesco.

Abbiamo già richiamato, brevemente, il ruolo, non solo in campo teoretico, ma anche pratico, della nozione humeana di «*custom*». A questo si deve aggiungere un altro concetto chiave, che attiene al giudizio preliminare all'azione, quello di «*moral sense*».

Sia F. Hutcheson che Shaftesbury, criticando Hobbes, sostengono una concezione fondamentalmente ottimistica della natura umana, improntata ad una naturale socievolezza e benevolenza nei confronti dell'altro. Mediante il concetto di «*moral sense*» viene individuato nell'affettività il movente dell'azione morale. L'uomo sarebbe naturalmente dotato di un senso in grado di operare il giudizio morale, distinguendo tra il giusto e l'ingiusto e agendo di conseguenza. Non si tratta dunque di un principio di ragione, ma di un impulso sensibile naturale alla moralità.

Hume parzialmente riprende questa direzione di ricerca, sostenendo che le passioni, e non la ragione, siano moventi della volontà. Nel *Treatise* si afferma l'esistenza di un sentimento di *simpatia* in grado di condividere reciprocamente il sentire con altri. Questa comprensione emotiva di sé e del prossimo dà impulso all'azione morale. La ragione svolge in questo quadro un ruolo secondario: le passioni si presentano di per sé, l'intelletto non può giudicarle contrarie alla ragione, ma tale può essere il giudizio che ad esse si accompagna, che non appena venga scoperto come tale, fa decadere la volontà di agire in sua conformità. Il ripetuto rapporto tra passioni e azione conduce infine ad una pratica abituale.

L'impostazione data da autori come Hutcheson, Shaftesbury e Hume all'interrogazione morale non può che cozzare con il razionalismo proprio alla *Schulmetaphysik*. Come si è visto nell'*Introduzione*⁶²¹, importante risulterà, per dischiudere un ambito all'antropologia, la mediazione fra le due impostazioni operata da Baumgarten con la fondazione dell'estetica. Da un lato, infatti,

⁶²¹ Cfr. *supra*, §0.2.1.

estetica è per l'allievo di Wolff «gnoseologia inferiore»⁶²², ovvero «scienza della conoscenza sensibile»⁶²³, formulata in analogia (e non in contrapposizione) con la logica, scienza della ragione. Dall'altro, essa è però anche «arte del pensare in modo bello»⁶²⁴, in quanto la perfezione della conoscenza sensibile «è la bellezza.»⁶²⁵ Tracciando non solo una disciplina per le belle arti, ma un ambito di ricerca per l'empirico nella sua interezza, con la rivalutazione dell'apporto dei sensi e la riscoperta del *fundus animae*, il pensiero di Baumgarten permette di costituire un'interrogazione che fa i conti con la prassi dell'uomo in relazione alla sensibilità, pur senza negare il ruolo della ragione.

Questa attitudine articolata trapassa anche nella riflessione morale. Prova ne è, ancora una volta, l'opera di Sulzer. In un saggio pubblicato inizialmente in francese nel 1759 come *Explication d'un paradoxe psychologique*, e nel 1768 in tedesco⁶²⁶, Sulzer affronta il problema dell'esecuzione di azioni morali «non solo senza che la volontà vi acceda, ma contro il parere dell'anima e malgrado tutti gli sforzi che essa compie per impedirle.»⁶²⁷

Per questo, egli ritiene fondamentale indagare la *fisica dell'anima*, alla ricerca della *forza* in grado di opporsi al volere. Il fulcro della sua strategia interpretativa è dato dal concetto, già affrontato⁶²⁸, di percezioni oscure. Pur restando inconscie, esse sono in grado di influenzare tanto il giudizio che il sentimento, il desiderio, e infine la volontà: «in una parola, tutte le facoltà dell'anima possono esercitarsi (*s'exercer*) in due maniere: una chiara e [...] l'altra oscura»⁶²⁹. Più una percezione è oscura, più essa ha un potere sul sentimento. Essa agisce sulla base della connessione tra anima e corpo mediante il sistema nervoso. Ora, l'effetto operato dalle percezioni oscure è molto più rapido e immediato di quello che avviene con le idee chiare della ragione. Perciò quest'ultima, e la volontà cui comanda, non possono rappresentare una risposta efficace all'oscuro: «l'uomo sarà sempre schiavo delle sue passioni e dei suoi pregiudizi, finché non avrà che la ragione da

⁶²² A. G. Baumgarten, *Æsthetica*, Frankfurt a. d. Oder 1750-1758; tr. it. a cura di S. Tedesco, *L'Estetica*, Aesthetica Edizioni, Palermo 2000, p. 27.

⁶²³ *Ibidem*.

⁶²⁴ *Ibidem*.

⁶²⁵ Ivi, p. 29.

⁶²⁶ J. G. Sulzer, *Explication d'un paradoxe psychologique; Que non seulement l'homme agit et juge quelquefois sans motifs et sans raisons apparentes, mais même malgré des motifs pressans et des raisons convainquantes*, «Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin, 1759, pp. 433-450.

⁶²⁷ Ivi, p. 433.

⁶²⁸ Cfr. *supra*, §1.1.

⁶²⁹ J. G. Sulzer, *Explication d'un paradoxe psychologique*, op. cit., p. 440.

opporvi»⁶³⁰.

La soluzione non è dunque ravvisabile per Sulzer in un'impostazione razionalistica del problema dell'azione, che finisce con l'eludere la presenza effettiva delle passioni. Queste ultime sono analoghe alle illusioni cognitive (ottiche, per esempio). Il loro potere non è dato dalla ragionevolezza del loro contenuto, che presuppone un giudizio meditato, ma dalla forza dell'abitudine con cui si presentano, e che ci rendono familiari in un caso i giudizi su di esse, nell'altro il comportarsi seguendo una determinata inclinazione sensibile.

Ciò è per Sulzer particolarmente manifesto nelle *cattive abitudini*: le sappiamo essere tali, ne siamo razionalmente convinti, ciò nondimeno non le abbandoniamo. Il fatto è che il sentimento è più rapido del ragionamento nell'affermare la sua forza movente, tanto che «l'errore – con un'espressione interessante che ritroveremo in Mendelssohn – si è incorporato (*incorporée*)»⁶³¹.

La risposta è dunque per Sulzer nel far assumere alla ragione lo stesso aspetto iterativo proprio della passione o del pregiudizio, di modo che ne acquisti la medesima immediatezza:

non si deve far altro che ripetere molto spesso lo stesso ragionamento e soppesare lo stesso motivo finché l'uno e l'altro non ci sono divenuti assai familiari. Allora ce li ricordiamo facilmente all'occasione; la conoscenza distinta che ne avevamo all'inizio si muta così in conoscenza intuitiva e confusa; ed è questo che le dona forza impulsiva.⁶³²

Sulzer mette così in evidenza come due aspetti rilevanti delle inclinazioni sensibili, rapidità e immediatezza, possano essere costituite tramite una pratica ripetuta in grado di trasformare l'azione volontaria in «pratica abituale» e il giudizio razionale in «genio», ovvero in atti compiuti in modo intuitivo, come se possedessero di per sé quella forza d'imporsi che hanno invece acquisito. Come ha evidenziato P. Giordanetti⁶³³, l'abilità di rendere familiari, abituali i giudizi mediante una prassi di sé, produce nella morale un passaggio, analogo all'arte, dall'intelletto all'immaginazione fino alle forze che conducono all'azione. Come la conoscenza distinta della pittura non ci permette di per sé di realizzarla, ma occorre il reiterato esercizio che rende naturale, intuitivo, quanto prima si sapeva solo per principio, allo stesso modo si attua l'acquisizione per esercizio di un'abilità morale, che permette di passare dalla semplice conoscenza della regola alla sua applicazione concreta.

⁶³⁰ Ivi, p. 447.

⁶³¹ Ivi, p. 448.

⁶³² Ivi, p. 450.

⁶³³ P. Giordanetti, *La potenza dell'oscuro. Sulzer, Kant, Schiller*, op. cit., p. 249.

Come mostra l'esempio di Sulzer, la rivalutazione delle inclinazioni e delle percezioni oscure nel motivare l'azione è parte fondamentale dell'interrogazione antropologica della *Spätaufklärung*. Principi razionali e moventi sensibili si intrecciano nel tentativo di fornire una spiegazione unitaria della prassi dell'uomo. La strategia adottata è quella di non tagliare il nodo rappresentato da questi due poli, ma di rintracciarne la connessione nell'acquisizione progressiva di una peculiare *abilità* all'agire.

Ciò conduce a riflettere sulla prassi individuando due versanti dell'abilità:

- a monte, l'abilità di *giudizio* del caso in questione, che pone il problema del passaggio dal principio generale all'azione concreta;
- a valle, l'abilità di *esecuzione* stessa dell'azione, ovvero la varietà delle abitudini in cui la prassi ripetuta si consolida.

È dunque tenendo conto di questi due lati del concetto di «abilità» che tenteremo ora di affrontare la riflessione pragmatica della *Spätaufklärung*, per mezzo degli autori allo studio.

3.2.1 Incorporazione: Mendelssohn

Per quanto riguarda Moses Mendelssohn, come sappiamo, la sua indicazione generale è quella di leggere nell'esercizio la pratica qualificante la stessa esistenza dell'uomo come essere che può perfezionarsi e migliorarsi, mediante, per l'appunto, l'esercizio delle sue facoltà (*Seelenkräfte*). Da questa convinzione, maturata anche in contrapposizione a Rousseau, egli muove verso un'accezione più specifica in cui la *Übung* interviene a risolvere un problema insito nel concreto espletamento della prassi umana.

Il punto di partenza è dato da una questione che abbiamo già visto farsi strada in Sulzer, e che Mendelssohn pone nelle *Lettere sulle sensazioni*: «perché le rappresentazioni oscure sono più attive di quelle chiare»?

Nei termini nelle *Lettere*, tale problema è indagato da un punto di vista estetico, nel senso sia di una teoria del piacevole, sia in quello, più generale, di una psicologia empirica delle sensazioni. Come si è visto in Sulzer, tuttavia, tale problema ha, evidentemente, anche una ricaduta sulla prassi. Considerando la ricerca della perfezione per mezzo dell'esercizio la *Bestimmung* propria dell'uomo, Mendelssohn non può che interrogare il campo dell'azione e i suoi moventi.

Già in alcuni scritti estetici degli anni '50, oltre alle già citate *Lettere*, troviamo delle riflessioni che vanno in questa direzione. In *Von der Herrschaft über die Neigungen* (1756) i moventi dell'azione sono considerati come concetti in grado di fornire la rappresentazione di una bellezza o di una perfezione, nel caso motivino ad agire, del contrario nel caso motivino all'astensione. La

rappresentazione è dunque in ultima analisi collegata rispettivamente ad un sentimento di piacere o dispiacere.

Per Mendelssohn, nel movente esiste una proporzione tra il bene in esso rappresentato e la chiarezza della rappresentazione. Per contro, la forza del movente è inversamente proporzionale al tempo necessario alla sua considerazione. Il filosofo esprime tale stato di cose secondo la seguente formula: $Q = mp/t$, dove Q è la quantità del movente, m è la quantità del bene, p la sua chiarezza, t il tempo⁶³⁴.

Quanto più il tempo è limitato, tanto più le rappresentazioni dei moventi si fanno oscure, in quanto l'anima non ha il tempo di rendersene consapevole: «tuttavia [essi] producono nel corpo movimenti tali che in un altro momento avrebbero richiesto una riflessione meditata»⁶³⁵.

Le rappresentazioni, quanto più sono rapide, tanto più sono inconsce, ma – e questo è il punto dirimente – ciò non toglie nulla alla loro efficacia, ovvero: non è la sola volontà come facoltà della ragione a provocare l'azione, ma quest'ultima può prodursi anche a partire da inclinazioni sensibili inconsapevoli o comunque sottratte al controllo razionale. Così è possibile spiegare come l'uomo possa agire anche indipendentemente dalla propria volontà.

Sono queste le azioni che fanno parte dell'esercizio inconsapevole dell'anima, che ritroviamo in attività come scrivere, parlare o suonare il piano, nelle quali «l'anima [...] esegue (*verrichten*) molte cose senza esserne conscia.»⁶³⁶

Un'azione conforme a virtù non può dunque che misurarsi, per Mendelssohn, con una quantità disparata di moventi. È pertanto fondamentale acquisire l'abilità di considerarli con rapidità. Questa abilità si può ottenere o tramite l'abitudine o tramite conoscenza intuitiva.

L'abitudine richiede esercizio: «mediante l'esercizio (che ha un unico effetto con l'abitudine) ogni capacità (*Fähigkeit*) della nostra anima diviene una abilità (*Fertigkeit*). Un'abilità consiste nella facoltà di eseguire qualcosa così velocemente che noi non siamo nemmeno più consapevoli di ciò che stiamo effettuando (*vornehmen*).»⁶³⁷ Nello *Zusammenhang* di anima e corpo ciò fa sì che una serie di concetti corrisponda ad una serie di movimenti che, pur non essendo puramente meccanici, sono immediati: movimenti volontari la cui esecuzione è tuttavia inconsapevole.

L'abilità richiede una disposizione (diremmo una potenzialità) già presente come capacità di un collegamento psicofisico efficiente, tuttavia il tempo richiesto senza abilità è tale che nell'effettuarsi dell'azione possano inserirsi nel gioco dei moventi dei fattori di perturbazione. Viceversa, l'abilità a

⁶³⁴ Cfr. M. Mendelssohn, *Von der Herrschaft über die Neigungen* (1756), JubA II, p. 149.

⁶³⁵ Ivi, p. 150.

⁶³⁶ *Ibidem*.

⁶³⁷ Ivi, p. 151.

compiere una determinata azione è un collegamento così rapido di rappresentazione ed atto che esso non passa nemmeno da un momento di coscienza.

Mendelssohn individua dunque nell'abitudine un'ambito della prassi né meramente impulsivo, né semplicemente libero, nel senso dell'esecuzione conscia di una singola azione. L'abilità che ne deriva è quindi il risultato di un collegamento tra sensibilità e ragione, tra impulso e volontà, risultato di un lungo esercizio. Quest'azione iterativa che dà luogo all'abitudine, questo esercizio delle proprie facoltà, permette così di pensare ad un'*etica dell'abilità*, in grado di superare tanto una visione puramente razionalistica della morale, quanto una puramente legata alla dinamica delle passioni.

L'acquisizione di abilità, inoltre, consente di pensare la stretta relazione tra azione morale e creazione artistica, tra etica ed estetica (nel doppio significato, conferitole da Baumgarten, di teoria della conoscenza sensibile e del fare artistico):

Come l'artista deve eseguire (*ausüben*) così spesso la regola a lui prescritta, finché egli non è nemmeno più conscio del perdurante esercizio (*während Ausübung*), altrettanto l'uomo morale deve fare con le leggi della natura, se vuole portare le facoltà inferiori della sua anima in armonia con quelle superiori.⁶³⁸

Su questo stesso binario corre anche l'altra modalità di far fronte alla molteplicità dei moventi, ovvero l'applicazione della conoscenza intuitiva, intesa come rapida valutazione della bontà o meno dell'oggetto in esame per la propria azione morale.

Su questi temi, qui brevemente trattati, Mendelssohn torna più organicamente in due scritti successivi, riformulandolo in modo più preciso nel campo nella sua riflessione morale, ovvero come il problema dell'applicazione delle massime a casi concreti. Esso viene affrontato in special modo nella quarta sezione del *Trattato sull'evidenza*⁶³⁹ (1764) e nelle due versioni della *Rapsodia, ovvero supplementi alle Lettere sulle sensazioni*⁶⁴⁰ (1761, 1771).

Per quanto attiene al primo, questo problema fa parte del più ampio studio della dottrina morale (*Sittenlehre*), che Mendelssohn suddivide in due parti: una che insegna i principi (*lehrende Sittenlehre*), e una che indica come esercitarli (*ausübende Sittenlehre*). La prima si occupa del momento teorico della morale, ovvero della sua espressione in una massima che per Mendelssohn è

⁶³⁸ Ivi, p. 152.

⁶³⁹ M. Mendelssohn, *Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften* (1764), *Vierter Abschnitt*, JubA II, pp. 315-330.

⁶⁴⁰ Qui considereremo quella del 1771: M. Mendelssohn, *Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen* (1771), JubA I, pp. 379-424.

una «regola di vita»⁶⁴¹ (*Lebensregel*). Tale massima, potremmo dire, si situa alla convergenza di una doppia obbligazione: una *naturale*, legata cioè alla natura stessa dell'uomo che lo conduce a cercare perfezione, bellezza e ordine, e una più propriamente *morale*, cioè implicata dal suo agire, che deve determinarsi secondo il movente più appropriato: il loro collegamento si dà in una regola che impone di agire cercando di perfezionare, di migliorare se stessi e il proprio prossimo, sia interiormente che esteriormente.

Si tratta di una massima della ragione, che offre, in quanto tale, *Bewegungsgründe*, motivi per essere seguita, ma non ancora in rapporto con casi concreti del suo espletamento.

Il passaggio alla sua messa in atto è l'applicazione (*Anwendung*) della massima a casi che non possono essere sempre previsti, o che comunque non intrattengono un rapporto immediato con la ragione della massima stessa. Non è sempre scontato come si possa applicare un principio come quello enunciato nella concretezza di una situazione contingente.

Il caso concreto, in più, rinvia ad un'ampia cornice di moventi e impulsi, che non si riducono ai *Bewegungsgründe* puramente razionali, ma contemplano l'apporto delle inclinazioni sensibili. Citando l'adagio di Ovidio «*video meliora proboque deteriora sequor*», Mendelssohn mostra di aver colto un problema fondamentale per qualunque forma di razionalismo etico.

La soluzione proposta da Mendelssohn è quella di far intervenire un *Gewissen*, una coscienza morale, in grado di applicare la massima, e quindi agire, in modo immediato, con la rapidità richiesta dalle circostanze, ciò che non sarebbe possibile, per esempio, immaginando una dettagliata casistica predeterminata. Pur facendo tesoro della lezione dell'empirismo britannico, tale *Gewissen* non implica un'ipotesi radicalmente sensista, non è un *moral sense* alternativo alla razionalità della massima, ma interviene nell'*esecuzione* stessa di quest'ultima.

Già in *Verwandtschaft des Schönen und Guten* Mendelssohn aveva ripreso l'ipotesi del *moral sense* di Hutcheson riformulandolo come una modalità della ragione stessa. In quel breve scritto aveva infatti già sostenuto che accanto alla ragione, che distingue il vero dal falso, il buono dal cattivo e il bello dal brutto, «noi possediamo anche *bon-sens*, sensazione e gusto, mediante i quali noi per così dire sentiamo il vero, il buono e il bello senza chiari ragionamenti»⁶⁴².

Esiste quindi, come un gusto estetico, un «gusto nei costumi»⁶⁴³. Tuttavia, mentre il buon senso è definibile come una «ragione esercitata»⁶⁴⁴ (*geübte Vernunft*) – con la differenza che il buon senso è molto più rapido e non tiene dietro alla catena dei ragionamenti che la ragione invece svolge passo

⁶⁴¹ M. Mendelssohn, *Abhandlung über die Evidenz*, op. cit., p. 315.

⁶⁴² M. Mendelssohn, *Verwandtschaft des Schönen und Guten* (1757-1760), JubA II, p. 182.

⁶⁴³ *Ibidem*.

⁶⁴⁴ Ivi, p. 183.

passo – il gusto morale e quello estetico vengono considerati, da Hutcheson, come capacità del tutto separate dalla facoltà razionale.

Per Mendelssohn, invece, anch'essi sono forme di *geübte Vernunft*. La sua soluzione è data dal ricorso alla nozione di «rappresentazioni confuse»: «per ogni sentimento sensibile scorre un mare di concetti nella nostra anima»⁶⁴⁵. Anche il senso morale e quello estetico sono dunque nutriti di concetti (e quindi di ragione), ma in modo disordinato, indistinto. Anzi, è proprio la massa di concetti che preme alle loro porte a farne la vitalità e a costituire il *fenomeno* che appare ai sensi, e che è distinto dall'oggetto che lo ha suscitato. Questo spiega l'apparente divergenza di senso e ragione: «il gusto e la sensazione morale hanno un'analogia costituzione. I loro giudizi si possono sciogliere in motivi razionali e perspicui; ma non appena si rappresentano nell'anima, sono completamente diversi dagli effetti dei ragionamenti manifesti.»⁶⁴⁶

Come ha notato A. Altmann, mediante questa ridefinizione del *moral sense* di Hutcheson Mendelssohn riesce a dargli validità, ma all'interno di una teoria che non nega il fondamento razionale della morale:

Come si vede, qui per la prima volta viene presa sul serio la teoria del *moral sense*; tuttavia, come possiamo altrettanto appurare, viene interpretato in un modo che lascia del tutto intatti i principi della *Schulphilosophie*. Detto in una formula: Mendelssohn «chiarisce» il *moral sense* come una conoscenza sensibile confusa del buono in analogia con la sensazione estetica come era stata definita da Baumgarten. Questo significa certo un riconoscimento del *moral sense* di Hutcheson come realtà riscontrabile nell'anima, che però nega la sua pretesa di assolutezza. Esso non è altro che un grado preliminare della conoscenza sensibile chiara e distinta, che è la sola ad preposta ad avere l'ultima parola sui nostri doveri.⁶⁴⁷

Questo quadro d'insieme è mantenuto nelle successive *Abhandlung* e *Rhapsodie*. Il *Gewissen*, la coscienza morale, vi è modellata come un *analogon* del *Geschmack*, del gusto estetico, che sceglie e apprezza il bello: il *Gewissen* sa invece cogliere ciò che è giusto in un particolare caso (nella *Abhandlung* Mendelssohn distingue un *Gewissen* che distingue tra giusto e sbagliato e un *Wahrheitssinn* che discerne tra vero e falso, mentre nelle due *Rhapsodien* li unifica nel solo *Gewissen*): «la coscienza morale decide con la stessa rapidità [...] del gusto estetico] ciò che la ragione scioglie in ragionamenti perspicui non senza faticose riflessioni [...]»⁶⁴⁸.

⁶⁴⁵ *Ibidem*.

⁶⁴⁶ Ivi, p. 184.

⁶⁴⁷ A. Altmann, *Moses Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik*, Mohr, Tubinga 1969, p. 354.

⁶⁴⁸ M. Mendelssohn, *Abhandlung über die Evidenz*, op. cit., JubA II, pp. 325-326.

Ma ad essere mantenuto in questa sistematizzazione è anche il punto per noi decisivo: questo *Gewissen*, in quanto tale innato come la ragione, è tuttavia attivo e vitale non *ipso facto*, ma soltanto mediante l'esercizio. Si tratta infatti di una abilità, che deve essere allenata ad entrare in funzione, in specie per quella celerità che la caratterizza.

Nella *Abhandlung*, Mendelssohn introduce un elemento fondamentale per esplicitare il processo con cui l'esercizio rende immediata l'applicazione del *Gewissen*: la costanza con cui esso è esercitato infatti produce un'*incorporazione* (*Einverleibung*) di quelle stesse norme che la ragione enuncia in principi:

Questo sentimento interiore, questa sensazione del buono e del cattivo [...] opere secondo regole immutabili, secondo giusti principi, ma secondo principi, che sono stati incorporati (*einverleibt*) nel nostro temperamento mediante costante esercizio, sono stati per così dire trasformati in noi in umore e sangue; così la loro efficacia sulla facoltà di desiderare è tuttavia assai più focosa e vivace di quella dei ragionamenti più perspicui, che persuadono senza abilità (*Fertigkeit*), ma non commuovono, insegnano, ma non commuovono l'animo.⁶⁴⁹

Un aspetto interessante del modo con cui l'attivazione del *Gewissen* mediante l'esercizio viene pensato da Mendelssohn, è, per l'appunto, che avvenga nei termini di una incorporazione. Mendelssohn intende molto concretamente questo processo, come il divenire *umore e sangue*, il trasporsi in un atto quasi fisico e irriflesso quanto più esso viene esercitato. In questo senso, potremmo dire che il *Gewissen* non è se non in questa sua attivazione, senza la quale rimane una potenzialità inespressa della ragione.

In questa definizione viene recuperato, in modo obliquo, il concetto di carattere: trasformare una regola in umore e sangue significa farla diventare temperamento, significa che essa impronta l'interezza dell'individuo, fino a diventare una sua proprietà quasi-naturale. In tal senso, nella *Rhapsodie*, Mendelssohn usa, di passaggio, la nozione di «seconda natura»⁶⁵⁰ (*zweyte Natur*), ma senza farne un concetto guida.

Il *Gewissen* è pensato ancora dal filosofo come un «assenso pratico» (*praktischer Beifall*) che avviene vivificando la forza morta, inerte dell'«assenso teorico» (*theoretischer Beifall*) della ragione. In effetti, Mendelssohn constata come i moventi sensibili siano spesso assai più potenti di quelli razionali nell'operare il passaggio da una capacità del soggetto all'azione dello stesso, da una conoscenza speculativa ad una pragmatica esecuzione. Tornano, così, concetti già espressi in *Von der Herrschaft der Neigungen*:

⁶⁴⁹ Ivi, p. 326.

⁶⁵⁰ Cfr. M. Mendelssohn, *Rhapsodie* (1771), op. cit., JubA I, p. 90.

L'abitudine e l'esercizio trasformano ogni capacità (*Fähigkeit*) dell'anima in una abilità (*Fertigkeit*), e fanno sì che un'azione, che inizialmente richiedeva un certo tempo, possa essere eseguita rapidamente. [...] Un'abilità consiste in una facoltà di eseguire un'azione così velocemente che noi non siamo più consapevoli (*bewußt*) di ciò che ci siamo prefissi.⁶⁵¹

È importante notare come il passaggio del *Gewissen* da mera capacità ad abilità avvenga secondo una progressiva perdita di consapevolezza nell'esecuzione dell'azione, mediante la velocità del suo esercizio.

L'esempio di Mendelssohn è di nuovo quello del pianista, che grazie alla pratica della sua arte esegue il suo brano quasi senza pensare. Ancora una volta, l'estetico è *analogon* dell'etico: la virtù (diremmo la *virtuosità*) del pianista è il modello per pensare la virtù come abilità di esecuzione dell'azione morale, che avviene, con l'esercizio, secondo un'incorporazione di regole, «finché i suoi principi si sono trasformati in inclinazioni, e la sua virtù par essere più un impulso naturale che ragione.»⁶⁵² Come l'esercizio trasforma la conoscenza della musica in movimento quasi immediato delle dita del pianista sui tasti del suo strumento, così l'agire morale perde coscienza della massima, la traduce lestamente in pratica, ancor più in impulso all'azione, un pungolo senz'altro più efficace della persuasione razionale della bontà dei principi da seguire.

La ripetuta attivazione del *Gewissen* è esercizio laddove si mantenga un rilievo d'intenzione e diligenza nell'esecuzione; quand'anche quest'elemento di coscienza è superato, si può parlare più propriamente di abitudine.

La qualità incorporata, ormai inconscia del *Gewissen*, il fatto che questo sia l'esito di un esercizio, è per Altmann l'aspetto distintivo della proposta teorica di Mendelssohn:

Anche Christian Wolff aveva sottolineato l'importanza dell'esercizio nella morale, e certamente il pensiero della virtù come *habitus* dell'anima rinvia all'etica di Aristotele. Ciò che distingue Mendelssohn dai suoi predecessori è la nuova concezione della perfezione morale come un'abilità di compiere la legge morale senza sforzo, in modo inconscio, come una seconda natura.⁶⁵³

Come abbiamo visto, il processo di *Einverleibung*, di incorporazione delle norme, va dall'anima verso il corpo. Nella *Rhapsodie* Mendelssohn prevede tuttavia che sia possibile anche la direzione opposta dell'attivazione mediante esercizio, vale a dire che un esercizio del corpo produca una sua

⁶⁵¹ Ivi, pp. 79-80.

⁶⁵² Ivi, p. 89.

⁶⁵³ A. Altmann, *Das Menschenbild und die Bildung des Menschen nach Moses Mendelssohn*, in Id., *Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischer Theorie Moses Mendelssohns*, Frommann-Holzboog, Stoccarda-Bad Cannstatt 1982, p. 21.

rinnovata attitudine o postura, costituendo un'abilità; tuttavia, «cosa può l'abitudine sul nostro corpo»⁶⁵⁴ non è oggetto della morale, ma è demandato alla ricerca naturale. Senza dubbio, comunque, il modello dell'esecuzione dell'esercizio è sempre quel perfezionamento cui è segno una progressiva armonizzazione di anima e corpo, sulla base di quella connessione che Mendelssohn non indaga tematicamente, né qui né altrove, ma che senz'altro postula. La nozione di questa armonia che è esito dell'incorporazione e dell'influsso reciproco è *gioco armonico* (*harmonisches Spiel*)⁶⁵⁵, un concetto su cui torneremo *infra*⁶⁵⁶, ma che appare sin d'ora collegato a quello di un esercizio che avviene in modo immediato e quasi spontaneo.

3.2.2 Attenzione: Schiller

I problemi che abbiamo visto in atto in Sulzer e Mendelssohn (il ruolo di impulsi e percezioni oscure, il problema del movente dell'azione) sono ancora, alla fine degli anni '70, al cuore dell'interrogazione antropologica della prassi.

Se nella sua riflessione morale Mendelssohn incontra gli effetti dello *Zusammenhang* tra anima e corpo, senza tuttavia indagarne l'assetto, nelle ricerche fisiologiche del decennio successivo, come abbiamo visto, si profila una lettura dinamica del rapporto reciproco di fisico e spirituale, per il tramite dei concetti di «forza» e «impulso» e del loro esercizio.

La *Übung der Kräfte* è anche parte dell'interrogazione psicofisica del primo Schiller. Negli scritti della Karlsschule il filosofo e medico si interessa alla connessione dell'anima col corpo e ai suoi effetti. La sua esplicazione ha come fine ultimo quella di fornire una base teorica per pensare con più aderenza alla *Beschaffenheit* dell'uomo il contesto in cui si esplica la sua vita morale. Passioni ed inclinazioni sensibili, infatti, intrattengono un rapporto complesso con la tendenza dell'elemento spirituale al suo perfezionamento. Se, come egli scrive nel *Versuch*, «le sensazioni animali consolidano il benessere (*Wohlstand*) della natura animale, così come quelle morali ed intellettuali il benessere della natura spirituale, o la perfezione (*Vollkommenheit*)»⁶⁵⁷, è per l'appunto il collegamento tra queste nature a dover essere chiarito oltre la sua spiegazione prettamente fisiologica. Essa infatti, da sola, può rovesciarsi in una descrizione, ancorché non meccanicistica ma vitalistica, tuttavia esaurita in un processo naturale, in cui non trova spazio la libertà dell'agire. Questo problema generale è ravvisabile, in particolare, proprio laddove ci si interroghi su come

⁶⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 80-81.

⁶⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 25.

⁶⁵⁶ Cfr. *infra*, §4.1.1.

⁶⁵⁷ F. Schiller, *Versuch*, op. cit., NA XX, p. 47.

l'anima può dominare su passioni, impulsi, inclinazioni sensibili nell'esercizio della virtù, se queste ultime le sono collegate nella connessione dinamica col corpo che la caratterizza.

La soluzione di Schiller, nella *Philosophie der Physiologie*, è rintracciata nella costituzione di un'abilità in grado di operare una scelta e una guida della natura fisica e sensibile, e che va sotto il nome di «attenzione». L'impiego di questo concetto costituisce una ripresa dell'uso che della «*Aufmerksamkeit*» aveva fatto il suo maestro Abel nel discorso *Seelenstärke ist Herrschaft über sich selbst*, del 1777. In esso veniva affermata la necessità per l'anima del controllo di sé e delle passioni.

Richiamandosi tanto alla teoria del *moral sense* che all'etica tardo-antica, Abel tracciava un profilo dell'uomo in cui impulsi sensibili e inclinazioni naturali potevano, se prescelti e orientati nella giusta direzione, condurre alla felicità propria e altrui. Combinando il concetto di «*Seelenstärke*» (forza dell'anima) e di «*Wohlwollen*» (benevolenza), Abel riteneva che all'uomo fosse connaturata una tendenza alla promozione del bene suo e degli altri. L'anima doveva dunque non tanto rimuovere, ma far leva sull'elemento fisico e sensibile; l'insieme delle passioni e idee richiedeva di essere dominato perché conducesse all'esercizio della virtù.

In questo interviene l'attenzione, un'abilità, frutto di esercizio, che permetteva di superare le lungaggini del ragionamento razionale (un'esigenza che abbiamo già incontrato in Sulzer e Mendelssohn) e di adottare in modo immediato una deliberazione della volontà, focalizzandosi su quelle inclinazioni che promuovevano la virtù.

L'attenzione quindi si fonda sul rapporto complesso tra l'anima e il corpo, e non già su una purificazione dalle passioni. Come ha scritto L. Macor, il ricorso all'attenzione così concepita non fa che «rendere [...] la morale una sorta di meccanismo fisiologico-psicologico acquisito. L'unica possibilità per garantire alla virtù un'esistenza non meramente umbratile è quindi quella di ancorarla al contesto materiale».⁶⁵⁸

Schiller affronta questo problema nel §10 della *Philosophie der Physiologie*. Come si era visto, nell'abbozzo del 1779 Schiller sosteneva la teoria dell'associazione tra idee materiali. Su questa base si fonda il pensiero anche nei suoi risvolti pratici. Componendo e separando le idee l'intelletto può pervenire ad una decisione che orienta la volontà a volere o respingere. Tuttavia, come nota Schiller, «questa affermazione potrebbe forse apparire pericolosa per la libertà.»⁶⁵⁹

In effetti, l'esercizio della volontà sembra essere il punto terminale di una concatenazione che dalla sensazione conduce alle idee materiali e al loro influsso sull'organo del pensiero e quindi sulla decisione, in un modo del tutto necessario. In quale spazio può introdursi un momento di libertà per

⁶⁵⁸ L. A. Macor, *La fragilità della virtù*, op. cit., p. 72.

⁶⁵⁹ F. Schiller, *Philosophie der Physiologie*, op. cit., NA XX, p. 26.

l'anima?

Per Schiller, l'anima non è semplicemente in scacco di un meccanismo, ma ha un influsso attivo su di esso. Ciò avviene proprio per il tramite dell'attenzione. L'*Aufmerksamkeit*, come già nell'impostazione del suo maestro, permette di pensare ad un arbitrio (*Willkür*), una volontà libera dell'anima, che le consente di fissarsi di volta in volta sulle forze desiderate.

In tal senso lo schema di forze mediane che presiedono allo scambio tra anima e corpo nella *Philosophie der Physiologie* non descrive una necessità naturale, ma è la base su cui può far leva l'anima concentrando il proprio influsso su questa o quella idea.

Per poter tenere assieme la libertà della volontà e il suo inserirsi in una concatenazione fisiologica Schiller distingue tra due volontà:

La prima volontà, che determina la mia attenzione, è quella libera, la seconda, che determina la mia attenzione, è schiava dell'intelletto; la libertà dunque non si trova nel fatto che io scelga ciò che il mio intelletto ha riconosciuto come il meglio (infatti questa è una legge eterna), ma che io scelga ciò che può determinare il mio intelletto per il meglio. Ogni moralità dell'uomo ha il suo fondamento nell'attenzione, ovvero nell'influsso attivo dell'anima sulle idee materiali nell'organo del pensiero.⁶⁶⁰

La prima volontà è quella che si dà nell'attenzione. Essa esercita un potere sulla forza dei moventi (*Beweggründe*). L'anima può direzionare liberamente questa attenzione verso quei moventi sensibili che corrispondono ad una condotta virtuosa, allontanandosi da quelli dannosi.

Una volta messa in atto questa abilità, la determinazione dell'azione non è libera ma dipende dal *Denkorgan*. Le idee materiali su cui si è appuntata l'attenzione sortiscono il loro effetto immediato sull'esecuzione dell'atto. Per questo, se un'idea si presenta ripetutamente, acquisisce un potere di presa sull'anima che s'impone senza possibilità di ostacolarlo: «essa diventa la tiranna della seconda volontà, poiché la prima non era stata affatto esercitata (*ausgeübt*)»⁶⁶¹. Questa è per Schiller la ragione per cui vi sono individui che agiscono in modo del tutto meccanico: non hanno esercitato l'attenzione fino a costituirla come abilità propria alla prima volontà.

L'attenzione consente così sia di spiegare l'incapacità di agire secondo virtù, facendosi dominare dalle inclinazioni, sia la possibilità di rovesciare questa attitudine mediante un mutamento della condotta, che tuttavia non obliteri l'apporto che le passioni hanno nell'azione morale. L'impiego dell'attenzione non è univoco: laddove l'anima si concentri su più idee e ne segua le associazioni, sta attivando l'immaginazione; laddove sappia selezionare le idee materiali, invece, opera l'astrazione; se a partire dalle idee presenti si concentra su idee trascorse, ricorda. L'attenzione è

⁶⁶⁰ Ivi, p. 27.

⁶⁶¹ *Ibidem*.

quindi nome comprensivo delle diverse direzioni in cui si esplica l'influsso dell'anima sull'organo del pensiero.

Questa multiforme capacità può essere giocata all'interno dell'intrico dei moventi per conseguire un comportamento virtuoso. L'attenzione nell'orientamento delle forze è un'abilità che si ottiene mediante esercizio; essa è quindi progressivo dominio di sé dell'anima nei confronti del corpo e degli impulsi sensibili. Come ha scritto P. Reill, «l'attenzione [...] rende possibile una mediazione tra libertà e necessità nei più profondi recessi dell'anima, assicurando in tal modo la possibilità della moralità.»⁶⁶² L'attenzione traduce pertanto la *Übung der Kräfte*, da questione psicofisica, nella problematica morale dell'esercizio della virtù nell'agire.

In effetti, quello che descrive Schiller è un comportamento abituale dell'anima in cui essa esercita ripetutamente la sua connessione col corpo secondo una certa direzione. Si tratta, come possiamo vedere, di una visione *pragmatica* della morale, di una morale fondata su basi fisiologiche e però non completamente naturalizzata: al contrario, poiché pensa la possibilità di un esercizio libero e consapevole dell'anima, essa non è preda della sua connessione con l'elemento materiale.

L'attenzione è dunque non solo strumento esplicativo teorico, ma presidio pratico di trasformazione della condotta: ancora una volta, ci ricorda il carattere di utilità per la vita delle ricerche psicofisiche dell'antropologia, come già in Platner.

Questa soluzione, attestata nella *Philosophie der Physiologie* non è tuttavia ripresa da Schiller, come tale, nel successivo, compiuto saggio del 1780. Nel *Versuch*, infatti, non solo viene abbandonata l'ipotesi delle idee materiali e dell'associazione, non solo le forze mediane confluiscono in un'unica *Mittelkraft*, ma l'attenzione non gioca più un ruolo decisivo.

Schiller sembra qui leggere in modo più articolato l'apporto tanto delle facoltà dell'anima (immaginazione, percezioni oscure) quanto del corpo e dei suoi impulsi. Del resto, più chiaramente si delineano perturbamento, indebolimento, corruzione dell'anima e del corpo provocati dalla malattia.

Sono temi che, in senso diverso, troveranno spazio nel lavoro drammaturgico (in particolare ne *I Masnadieri* e nel *Don Carlos*) e in un importante tentativo di indagine criminologica di Schiller⁶⁶³.

Se come si è visto *supra*, nel *Versuch* trova spazio una discussione su un'altra nozione chiave del comportamento abituale, quella di «carattere», questo è però sottratto alla facile classificazione della fisiognomica.

L'abbozzo di un tentativo di trovare un'altra via, più complessa della semplice attenzione, ai

⁶⁶² P. H. Reill, *Anthropology, Nature and History in the late Enlightenment. The Case of Friedrich Schiller*, op. cit., p. 258.

⁶⁶³ Cfr. F. Schiller, *Die Räuber*, op. cit., NA III; Id., *Don Carlos* (1787), NA VI; Id., *Der Verbrecher aus verlorener Ehre*, NA XVI, pp. 7-29.

perturbamenti del corpo e dell'anima, si dà nel §22, col ricorso a due saperi, la filosofia e la religione, in grado di sottrarre l'anima dal fardello del corpo e delle sue pene, e di rendere sopportabile l'influsso delle sensazioni animali.

Il netto prevalere, nel *Versuch*, dell'interesse per arte e filosofia segna un punto di svolta nella riflessione di Schiller sulla prassi, sia morale che estetica, che giungerà a maturazione in importanti scritti degli anni '90, su cui ci soffermeremo nei §§4.2 e 4.3.

È però interessante anticipare come anche allora troveranno una rinnovata formulazione (e, con ciò, un'interessante continuità) concetti come «carattere», «impulso», «esercizio», già messi in opera in questo frangente di ricerche medico-filosofiche.

3.2.3 Abilità artificiali e felicità plurali: Herder

La riflessione morale di Mendelssohn e i primi studi medico-filosofici di Schiller, mediante i concetti rispettivi di «incorporazione» e «attenzione», hanno messo a fuoco uno dei due lati dell'abilità, quello relativo al *giudizio* verso il caso in questione o comunque nel direzionare le forze dell'anima in grado di passare all'atto. Ora ciò ci conduce ad esaminare il secondo fronte in cui si gioca la nozione di «abilità», ovvero quello dell'*esecuzione* stessa dell'azione e dell'effetto di *sedimentazione* di consuetudini e usanze che il reiterato darsi di una prassi provoca.

A questa seconda accezione dell'abilità guarda soprattutto il pensiero antropologico di Herder. Il punto di partenza che permette di pensare il passaggio dalla descrizione delle disposizioni naturali dell'uomo alla riflessione sulla sua azione è dato dal concetto, che abbiamo investigato *supra*⁶⁶⁴, di «uso».

Come si era visto, Herder interpreta la *Übung der Kräfte* non come semplice applicazione di *Naturanlagen* già date, ma come parte integrante del processo di costituzione della *Beschaffenheit* dell'uomo, che soltanto se esercitata esplica appieno le sue potenzialità, istituendo al contempo il mondo.

La sfera dell'uomo, infatti, ha un carattere estensivo, proprio perché non è ricondotta ad un unico compito determinante (*Bestimmungsgeschäft*) ma dà luogo a molteplici forme di determinazione (*Bestimmung*). L'uomo, a differenza dell'animale, fa uso di sé, formando se stesso a funzioni e fini sempre ulteriori e approfondendo le proprie capacità.

Il linguaggio, abilità distintiva dell'uomo, è l'esempio cardine del passaggio, per il tramite dell'esercizio, tra *Fähigkeiten* e *Fertigkeiten*. Servendosi di una disposizione naturale a produrre suoni, affinati da un iniziale mimetismo con i suoni naturali verso la costruzione della parola e della

⁶⁶⁴ Cfr *supra*, §2.3.1.

lingua nel suo insieme, l'uomo riesce a conferire ad essi un significato, che, per la prima volta con Herder (come ha mostrato M. Forster⁶⁶⁵), è inteso come *uso* delle parole.

Ma il tema dell'uso non si riassume nella definizione di un'attitudine psicofisica. Esso è la base antropologica per pensare il portato della prassi dell'uomo, sia come singolo, sia in termini sociali. La pragmatica di Herder, a partire dalla nozione di «esercizio» come uso delle forze, può essere fissata attorno a due concetti fondamentali: quello di «abilità» e quello di «felicità».

Se nel *Trattato sull'origine del linguaggio* Herder aveva posto le basi della sua riflessione antropologica, tuttavia funzionali al problema di fondo del saggio, è soprattutto nelle *Idee* che trova spazio un'articolazione più complessa nell'esame dell'uomo, arricchita da un lato da un più ampio bagaglio di conoscenze sul mondo animale, dall'altro da una più compiuta cornice storico-geografica. Il punto d'avvio sono ancora i sensi e il loro uso:

Ora, se con l'uso di questi sensi acuti e fini si collega al contempo un'attenzione indisturbata, così molti popoli mostrano ancora una volta quanto possa portare anche nella più piccola opera colui che è esercitato (*der Geübte*) rispetto a colui che non lo è (*der Ungeübte*) [...] Se il nostro corpo è sano e i nostri sensi esercitati e ben ordinati, allora sono poste le basi per la serenità e l'intima gioia, la cui perdita la ragione speculativa sa sostituire appena e con fatica.⁶⁶⁶

L'uso dei sensi mediante l'esercizio è la base per il costituirsi di un'applicazione delle altre facoltà: immaginazione e ragione. Herder, nelle *Idee*, evidenzia lo spettro variopinto di quest'uso, a seconda dei popoli e delle culture. Come vedremo meglio *infra*, e poi nel prossimo capitolo, il pluralismo di Herder si gioca sul rapporto che intercorre tra acquisizione, storicamente e localmente determinata, di abilità e abitudini, e la molteplicità di sfere, rappresentate dall'unità etnica e di senso di ciascun popolo, in cui queste sono finalizzate alla felicità intesa come realizzazione di sé.

Torniamo quindi alle *Idee*. Nei primi libri e in particolare nel III, Herder riesamina con finezza la *scala naturae* che conduce alla peculiare creatura che è l'uomo. Sulla scorta della teoria epigenetica e dell'ipotesi monistica di una *Grundkraft*, Herder descrive la formazione progressiva (*Fortbildung*) degli esseri secondo una sempre maggiore capacità di servirsi della propria forza, esercitandola in modo sempre più complesso e sempre meno legato all'espressione immediata di un impulso. Questo processo si correla ad una sempre minore intensità di base degli istinti e dei *Triebe*. Il passaggio dalla natura inorganica, alle piante, agli insetti, agli animali terrestri comporta una sempre maggiore spontaneità, un sottrarsi all'automatismo dell'istinto e un accantonamento delle parti desuete, con una conseguente semplificazione della struttura interna ed esterna dei viventi. A partire

⁶⁶⁵ Cfr. M. N. Forster, *After Herder*, op. cit., pp. 132-137.

⁶⁶⁶ J. G. Herder, *Ideen*, op. cit., SW XIII, pp. 296-297 (VIII, 1).

dagli animali terrestri, si attua anche una sempre maggiore spinta alla socialità. Il portato *plastico* (su cui torneremo *infra*⁶⁶⁷) dell'azione della natura sull'animale è dato dal destinarli progressivamente al compito di modificare se stessi, apprendendo ad esercitare le proprie disposizioni *in comune*.

Nel mentre l'artista plastica (*bildende Künstlerin*) trovava dunque la proporzione dell'animale terrestre, la migliore in cui queste creature imparavano ad esercitare comunitariamente certi sensi e forze, e a unificare in una forma pensieri e sensazioni, modificò secondo destinazione (*Bestimmung*) e forma di vita (*Lebensart*) di ogni genere anche la formazione (*Bildung*) degli stessi.⁶⁶⁸

La comparsa dell'uomo implica una decisa intensificazione di questo processo, una discontinuità all'interno della continuità degli esseri. L'aspetto cruciale di questa differenza antropologica è dato, ancora una volta, dall'esercizio. Nelle *Idee*, Herder lo collega con forza al carattere prettamente *artificiale* della vita umana, che a partire dalla natura se ne distacca. L'esempio più icastico di questo essere nella natura discostandosi da essa è rappresentato dalla statura eretta. Per Herder (a differenza di Kant), la statura eretta non è il contrassegno della razionalità dell'uomo e della sua *Bestimmung*, ma, al contrario, la facoltà razionale è risultato di questo più originario sviluppo che conduce l'uomo a elevarsi in altezza: «con l'andatura eretta l'uomo divenne una creatura artificiale (*Kunstgeschöpf*); attraverso di essa, infatti, egli fu iniziato alla prima e più difficile arte che un uomo impara: apprendere tutto e per così dire diventare un'arte viva (*lebendige Kunst*).»⁶⁶⁹

L'andatura eretta è l'abilità artificiale, conseguita tramite esercizio, che prelude all'acquisizione del linguaggio e all'emergere della razionalità («la ragione è un aggregato di osservazioni ed esercizi della nostra anima, una somma dell'educazione del nostro genere»⁶⁷⁰, ribadirà nel libro IX). Essa, secondo un'idea già rinascimentale, porta ad ottenere il primo contrassegno dell'*homo faber*: l'uso libero della mano: «mediante la formazione all'andatura eretta l'uomo ottenne mani libere e artificiali (*künstlich*), strumenti delle più fini manipolazioni e di un perpetuo tastare secondo nuove, chiare idee.»⁶⁷¹

L'elaborazione del proprio corpo per un uso manipolativo della realtà è la primaria abilità dell'uomo – peraltro, lo ricorda ancora Herder, il senso del tatto è prioritario sugli altri sensi. Se già

⁶⁶⁷ Cfr. *infra*, §4.2.

⁶⁶⁸ Ivi, pp. 105-106 (III, 5).

⁶⁶⁹ Ivi, p. 137 (IV, 3) (il corsivo è mio).

⁶⁷⁰ Ivi, p. 345 (IX, 1).

⁶⁷¹ Ivi, p. 137 (IV, 3).

nella *Abhandlung* Herder aveva, come si era visto *supra*, distinto tra *Kunsttrieb* e *Kunst*, tra una produzione istintuale di artefatti da parte degli animali più vicini all'uomo e l'arte vera e propria, nelle *Idee* ribadisce a più riprese come l'abilità, nell'uomo, non possa che provenire dall'esercizio.

Lo stesso termine «abilità», in relazione ad altri esseri, ha un significato essenzialmente diverso. Non si tratta di abilità nel senso vero della parola, ovvero non si tratta di abilità acquisite, ma di capacità che si esplicano naturalmente, senza essere apprese, e, per questa stessa ragione, non sono libere, ovvero, innanzitutto, sono esenti da errore. Un'abilità, in altri termini, è tale se è faticosamente ottenuta mediante il ripetuto uso di una disposizione, che può fallire, e che richiede, in ogni caso, una trasformazione di sé.

Anche la parola «abilità» non ci deve indurre in errore, quando noi constatiamo quest'arte organica (*organische Kunst*) presso alcune creature, già dalla loro nascita. La nostra abilità sorge dall'esercizio, la loro no. [...] Noi vediamo dunque perché, quanto più le creature si sollevano, l'impulso inarrestabile così come l'abilità esente da errore decresce. Quanto più cioè un principio organico della natura, che noi chiamiamo ora formativo (*bildend*), ora propulsivo (*treibend*), ora senziante (*empfindend*), ora artificialmente costruttivo (*künstlich bauend*), e che al fondo è una e una medesima forza organica, è distinto in più strumenti e membra di diversa specie, quanto più esso ha in ciascuna un proprio mondo, ed è dunque anche esposto a propri ostacoli ed errori, tanto più debole diventa l'impulso, tanto più esso va sotto il comando dell'arbitrio, e dunque anche dell'errore.⁶⁷²

L'indebolimento della componente pulsionale e istintiva apre, all'interno di una considerazione antropologica che rimane sensibile ed empirica, uno spazio per l'arbitrio. L'artificialità delle *Fertigkeiten* è frutto di una libera applicazione di sé nell'esercizio, ovvero dell'apprendimento (*Lernen*):

La creatura capace di apprendere deve apprendere, perché sa meno di natura; deve esercitarsi (*sich üben*), perché può meno di natura; essa ha però anche conservato, mediante il suo scostamento, l'affinamento e ripartizione delle sue forze, nuovi mezzi per l'efficacia, maggiori e più fini strumenti per distinguere le sensazioni l'una dall'altra e scegliere le migliori. [...] Consideriamo alcune belle e sagge leggi di questa graduale formazione progressiva (*Fortbildung*) delle creature, come il Creatore le ha passo passo abitate (*gewöhnte*) sempre più a un collegamento di più concetti o sentimenti così come ad un proprio uso libero di più sensi e membra.⁶⁷³

L'abitudine si presenta sin d'ora come il progressivo stratificarsi del mutamento acquisito mediante l'esercizio, come il mezzo attraverso il quale le abilità così conquistate entrano nel

⁶⁷² Ivi, p. 102 (III, 4).

⁶⁷³ Ivi, pp. 102-103 (*ibidem*).

processo di trasformazione della natura vivente. L'abitudine ha un peculiare connotato pragmatico: essa nasce dall'uso delle disposizioni naturali, è dunque profondamente legata alla manipolazione e elaborazione del reale da parte dell'uomo; al contempo, essa registra la libertà di quest'ultimo di scegliere in quale direzione e per quale fine orientare il suo fare passando all'azione. Ciò avviene tuttavia sempre all'interno di un quadro empirico, dunque anche storico-geografico, dato.

Il tema dell'abitudine, per questa via, permette ad Herder di spostarsi da una riflessione generale sulla prassi come prolungamento della sua impostazione della costituzione psicofisica dell'uomo ad una considerazione specifica della diversità di costumi dei diversi popoli, che già si era fatta strada, in campo antropologico, tramite lo studio della varietà delle lingue.

In questo senso Herder si esprime già nel 1766 in uno scritto dal titolo *Von der Verschiedenheit des Geschmacks und der Denkart unter den Menschen*. In esso la varietà proteiforme di «bellezza, verità e valore morale»⁶⁷⁴ è fatta corrispondere alla differenza di clima, di latitudine e di paese. Oltre a questo fondamento geografico-naturale ve n'è uno storico: «lo spirito del cambiamento è il cuore della storia»⁶⁷⁵. Proprio il gusto e la mentalità, (cui Kant, nella prima parte della *Critica della capacità di giudizio*, attribuirà la richiesta di una validità universale, ancorché soggettiva), sono segnate qui dal particolare, tanto da suggerire la domanda: «anche quello che io ritengo vero è vero?»⁶⁷⁶ Questa varietà è motivata sulla base della cristallizzazione delle abitudini, «divenute seconda natura»⁶⁷⁷.

Rimontare questa seconda natura è un compito critico che, senza rovesciarsi in scetticismo, porta a riconoscere che né il gusto, né le mentalità, né i tipi di governo (in una parola: nessuna *Lebensart*, nessuna forma di vita) è inevitabile, ma è il risultato di un processo storico-culturale, scandito «mediante abitudine ed educazione»⁶⁷⁸.

È il ripetuto esercizio, nel corso del tempo, all'interno di un determinato contesto sociale, a permettere la sedimentazione di abitudini. Questo tema è ripreso nelle ultime pagine della *Abhandlung*, che fanno da chiosa alla quarta legge naturale, nella quale, come si ricorderà, il genere

⁶⁷⁴ J. G. Herder, *Von der Verschiedenheit des Geschmacks und der Denkart unter den Menschen*, SW XXXII, p. 18.

⁶⁷⁵ Ivi, p. 27.

⁶⁷⁶ Ivi, p. 20.

⁶⁷⁷ Ivi, p. 25.

⁶⁷⁸ Ivi, p. 28.

umano è pensato come un «intero progressivo» tramite «l'intera catena della formazione (*die ganze Kette der Bildung*)»⁶⁷⁹.

L'attività dell'esercizio viene qui concepita come il punto di passaggio tra la naturalità delle disposizioni, della costituzione psicofisica dell'uomo, e la trasmissione storica di un assetto culturale, sociale, politico, che avviene mediante la tradizione (*Überlieferung*) di pratiche che si consolidano essendo trasmesse nel corso del tempo, come mostra l'evoluzione delle lingue. Se lo studio della tradizione richiederebbe, scrive Herder, «una archeologia della storia dei popoli»⁶⁸⁰, è quantomeno possibile indicare nella *Überlieferung* il *medium* della *Fortbildung*, della formazione continua e di continuo affinamento e miglioramento che caratterizza per Herder il succedersi dei popoli.

A quest'altezza, in effetti, Herder sembra mettere l'accento sulla connessione teleologica tra le culture. Il *progressives Ganz* dell'umanità è dato dal tramandarsi da un popolo all'altro dei saperi («così le arti, le scienze, la cultura e il linguaggio si sono affinate in una grande progressione di nazioni»⁶⁸¹), secondo uno sviluppo sequenziale che, inevitabilmente, si riversa in un grado di maggiore o minor avanzamento dei singoli popoli rispetto al perfezionamento umano nel suo complesso.

Nelle Idee, invece (che non a caso seguono all'approccio critico di *Un'altra filosofia della storia*, su cui torneremo *infra*⁶⁸²), Herder tenta un'analisi differenziale delle diverse culture, evitando di adottare un unico, lineare metro di giudizio, ma valutando quanto è proprio a ciascuna di esse.

Sono temi sviluppati ampiamente nella seconda parte dell'opera, ovvero a partire dal libro VI. Gli esempi di usanze e abitudini di Herder sono numerosi, e attengono all'interazione di ciascun popolo con l'ambiente, mediante ripetuto uso «estroflesso» delle proprie facoltà, che progressivamente costituisce il suo mondo (p. es. il riferimento ai popoli cacciatori del Nordamerica e la loro conoscenza palmo a palmo dei boschi⁶⁸³).

Nel libro VIII, in particolare, Herder mostra come non solo i sensi, ma anche l'immaginazione e l'intelletto siano legati alle condizioni ambientali e climatiche e alle abitudini di un determinato popolo. Il dispositivo generale e il ricettacolo delle abilità dell'uomo è il suo *intelletto pratico* (*praktischer Verstand*), che «è cresciuto ovunque sotto la spinta delle necessità della forma di vita

⁶⁷⁹ J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, op. cit., SW V, p. 134.

⁶⁸⁰ Ivi, p. 132. Sul concetto herderiano di «archeologia», cfr. *supra* la nota 116, *Introduzione*.

⁶⁸¹ J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, op. cit., SW V, p. 142.

⁶⁸² Cfr. §5.

⁶⁸³ Cfr. J. G. Herder, *Ideen*, op. cit., SW XIII, p. 296 (VIII, 5).

(*Lebensweise*); dovunque però esso è un frutto del genio dei popoli, un figlio della tradizione e dell'abitudine»⁶⁸⁴.

L'osservazione di fenomeni culturali specifici mostra un tentativo di adattamento alle condizioni determinate dal luogo in cui vive una comunità. L'intelletto pratico è dunque l'abilità di individuare le modalità di soddisfazione delle proprie esigenze a partire dalla situazione data. Per esempio, Herder nota come

l'Australiano (*Neuholländer*) insegue il canguro e l'opossum; tira agli uccelli, cattura i pesci, mangia radici di Yam; ha assommato tanti modi di vita (*Lebensarten*) quanti richiede la sfera della sua rozza comodità, finché questa, per così dire, non si è arrotondata, ed egli vive in essa, a modo suo, felicemente.⁶⁸⁵

Per contro:

i Californiani dimostrano tanta intelligenza quanta la loro terra e il loro modo di vita offrono e richiedono. Così avviene con gli abitanti del Labrador e con tutte le nazioni degli uomini ai margini più poveri della terra. Dappertutto si sono conciliati con la scarsità e vivono felicemente *in un'attività ottenuta con la forza di abitudini ereditarie (in ihrer erzwungenen Tätigkeit durch erbliche Gewohnheit)*. Essi disprezzano ciò che non è parte dei loro bisogni; perciò l'Eschimese guida il remo sul mare, ma non ha ancora imparato a nuotare.⁶⁸⁶

La *Lebensart* scaturisce dunque da una sintesi tra diversi usi di sé, tra differenti esercizi delle proprie disposizioni, finché non si giunge ad una condizione relativamente ottimale di agio, di soddisfazione e realizzazione, che è ciò che, da un punto di vista culturale e pratico, si intende con «felicità». Ciò non implica necessariamente, per Herder, l'abbondanza di beni e risorse, ma si può ottenere anche in un ambiente dominato dalla scarsità, laddove si sia abituati da una lunga pratica trasmessa nel tempo. La felicità non ha dunque un'unica forma, ma è strettamente legata alle disposizioni naturali (proprie e ambientali), alle consuetudini ereditate, insomma alla forma di vita in cui, come singoli e come collettività, si è situati.

Tra i fattori ambientali, ciò comporta per Herder anche una certa interazione tra uomo e animale, che trova nel fenomeno dell'addomesticamento la sua forma più evidente. Ciascuno impara a vicenda dall'altro e trova una forma di temperamento delle esigenze rispettive. Con un'impostazione anti-rousseauiana (ma anche anti-hobbesiana), per Herder l'uomo si sviluppa e

⁶⁸⁴ Ivi, p. 310 (VIII, 3).

⁶⁸⁵ Ivi, p. 311 (*ibidem*).

⁶⁸⁶ Ivi, p. 312 (*ibidem*, il corsivo è mio).

istituisce la sua comunità non di contro, ma a partire dal mondo naturale in cui vive, traendone, per imitazione e ripetizione, pratiche che trasmette in abitudini individuali e sociali.

Al cosiddetto selvaggio soprattutto va la vita attiva e libera: circondatolo di pericoli, essa risveglia le sue forze, il suo coraggio, la sua decisione e lo ricompensa con una vita in salute, con quiete indisturbata nella sua capanna, con stima e onore nella sua stirpe.⁶⁸⁷

Per questo, per Herder il modello sociale che nasce dalla vita sedentaria, dall'agricoltura e dall'allevamento, non è l'unica forma di vita possibile.

Nessuno creda che io voglia togliere il minimo valore al modo di vivere di cui la Provvidenza si è servita come il mezzo più eminente per preparare gli uomini alla società civile; anch'io, infatti, mangio il pane della terra. Si renda solo giustizia ad altri modi di vivere, che sono destinati ad educare l'umanità secondo la costituzione (*Beschaffenheit*) della nostra terra tanto quanto la vita degli agricoltori. [...] Ora, o la natura ha raggiunto dappertutto il suo scopo, o non l'ha raggiunto da nessuna parte. L'intelletto pratico degli uomini doveva fiorire e portare frutti in ogni varietà, perciò per un genere dalle molte specie c'è una terra con così tante specie.⁶⁸⁸

Sul *pluralismo culturale* di Herder torneremo *infra*⁶⁸⁹. Qui basti notare come esso sia la coerente conseguenza dell'impostazione generale della sua antropologia, che trova nel concetto di abilità il suo punto di svolta. Ciò, come si è visto, si rovescia nel suo modo di concepire non tanto un'unica destinazione dell'uomo, ma una pluralità di felicità possibili, come sintetizza, così, nel libro III: «la felicità degli uomini è dappertutto un bene individuale, di conseguenza dappertutto climatico e organico, un figlio dell'esercizio, della tradizione e dell'abitudine»⁶⁹⁰.

Il ruolo dell'esercizio in un'antropologia che è anche una filosofia della storia, in cui dunque la *Übung* e la sua sedimentazione nella *Gewohnheit* e nella *Tradition* è lo schema della progressività del genere umano, riceve un'ultima elaborazione nelle *Idee* che menzioniamo brevemente: «La nostra umanità (*Menschheit*) è solo un esercizio preparatorio (*Vorübung*), il boccio di un fiore futuro [...] la terra è solo un campo d'addestramento (*Übungsplatz*), un luogo di preparazione.»⁶⁹¹

⁶⁸⁷ *ivi*, p. 317 (*ibidem*).

⁶⁸⁸ *Ivi*, p. 318 (*ibidem*).

⁶⁸⁹ Cfr. *infra*, §5.

⁶⁹⁰ J. G. Herder, *Ideen*, op. cit., SW XIII, p. 333 (III, 5).

⁶⁹¹ *Ivi*, p. 189 (V, 5).

Se l'uomo non nasce già completo o dominato dagli istinti, ma deve apprendere mediante esercizio una condotta; se la «legge» della storia è la progressione, lo sviluppo, la variazione: perché l'uomo così come lo conosciamo dovrebbe rappresentarne il gradino più elevato? La considerazione del piano di sviluppo storico-naturale fino a questo punto, oltre che le sue basi fisiologiche, conducono a pensare che lo stesso genere umano sia elemento mediano verso un ulteriore sviluppo.

In Herder questa conclusione sembra seguire due direzioni. Da un lato, al livello dell'umanità nel suo complesso (*Menschheit*), Herder pensa ad una finalità di tipo etico, cui egli si riferisce con il termine «*Humanität*». Tale esito non rimuove il pluralismo delle culture e le differenze nei costumi, nelle tradizioni, pena l'impossibilità di una realizzazione (ovvero della felicità), di una determinazione compiuta del singolo e del suo popolo – grandezze che per Herder non sono in contrapposizione.

Dall'altro lato Herder, come abbiamo visto, pensa che l'acquisizione di condotte, che è anche trasformazione del singolo e dei popoli, conduca ad un ulteriore stadio di sviluppo, che in quanto tale ci è ancora ignoto.

Questa concezione dell'umanità come *Vorübung* è degna d'interesse. Nello studio su Herder e Nietzsche già citato nell'*Introduzione*⁶⁹², A. Bertino l'ha accostata al concetto nietzscheano di *Übermensch*⁶⁹³, escludendo però che si tratti di due termini affini, se non altro perché la preparazione implicata nella *Vorübung* herderiana è rivolta ad un'ulteriore fase di sviluppo dell'uomo, non un oltrepassamento dell'umano come tale (ed evidentemente, trattandosi di Herder, non un oltrepassamento dell'umano per come è costituito nel discorso antropologico).

In ogni caso, l'idea-limite della *Vorübung* verso uno stato ulteriore è una congettura che qui interessa perché pone ancora una volta la nozione di «esercizio» al centro della scena, occupando, per così dire, il punto estremo del suo campo concettuale, la cui estensione in Herder va quindi dal suo impiego fisiologico (*Übung der Kräfte*) all'indicazione di un'ulteriore fase dell'umano (*Vorübung*) da un punto di vista teleologico.

3.2.4 Critica dell'abitudine: Kant

L'esame sin qui compiuto ha mostrato come la riflessione antropologica individui in abilità acquisite mediante l'esercizio (relative al giudizio precedente l'azione o all'esito della sua esecuzione) strumenti per pensare la prassi umana. Ne deriva che tratto proprio all'uomo è la

⁶⁹² Cfr. *supra*, §0.4.2.1.

⁶⁹³ Cfr. A. Ch. Bertino, «*Vernatürlichung*», op. cit., pp. 293-294.

disposizione ad applicare le sue capacità, reiterandone l'uso, costituendo e permettendo così di trasmettere, nel tempo, *Fertigkeiten* in grado di determinare la sua azione. Le abilità danno luogo ad una regolazione della condotta in un contesto empirico articolato, in cui giocano un ruolo la sensibilità, con le sue inclinazioni, la razionalità pratica, le tradizioni e l'ambiente circostante. È in questo contesto che è pensato l'esercizio della volontà, così come, grazie alla destrezza ottenuta, l'immediatezza del passaggio all'azione *per abitudine*, ovvero senza un momento di scelta cosciente del proprio comportamento attuale.

E tuttavia, le pratiche abituali e le regole fondate su abilità non hanno, nel dibattito antropologico, solo un'accezione costruttiva. In una più ampia riconsiderazione del pratico, esse divengono anche oggetto di una valutazione prettamente critica.

Ciò è quel che accade nel pensiero di Kant. Nei precedenti paragrafi abbiamo già incontrato alcuni dei profili entro cui la considerazione empirica del pratico emerge nella sua riflessione. In relazione ad essa, abbiamo anche vagliato lo statuto e i limiti dell'antropologia (§1.4.2).

Nell'opera del 1798 la *Didattica*, com'è emerso nel §2.3.2, si dispiega nella considerazione empirica dell'*uso* (e dell'*abuso*) delle facoltà, in cui il loro assetto trascendentale è come piegato alla descrizione dell'indebolimento, perversimento o variabilità delle stesse; la *Caratteristica*, lo si è visto nel §3.1.2, cerca, mediante la nozione di «carattere», di qualificare la trasformazione del soggetto mediante la prassi come unità della condotta di vita, come effetto della libertà nel mondo naturale.

Queste prime direzioni mostrano la sussistenza, in Kant, di un ambito del pratico che non è semplicemente consegnato alla sua fondazione trascendentale, né al suo significato prettamente etico, ma che pure rappresenta una regione di studio significativa – per noi, in ragione delle sue ricadute antropologiche. Si tratta, per l'appunto, di ciò che Kant ha definito il «pragmatico».

Le ricerche sulla filosofia pratica kantiana (qui ci riferiamo in particolare a quelle di L. Fonnesu⁶⁹⁴) hanno evidenziato come il filosofo di Königsberg progressivamente cerchi, dopo la fase degli scritti di fondazione, di dare conto della «ragione empirica pratica» e delle sue realizzazioni materiali nel mondo sensibile. Per gli obiettivi presenti, ciò conduce ad interrogarci sul tema della regolazione della condotta sulla base di abilità e abitudini, e sul modo con cui Kant ha inteso valutarne la portata.

Per cominciare torniamo, più nel dettaglio, sulla definizione di «pragmatico», riprendendo per esteso un passo già citato nel §2.3.2:

Pratico è tutto ciò che è possibile mediante libertà. Se però le condizioni per l'esercizio (*Ausübung*) del nostro

⁶⁹⁴ Cfr. L. Fonnesu, *Per una moralità concreta*, op. cit., pp. 17-84.

libero arbitrio sono empiriche, la ragione non può avere altro che un uso regolativo e servire solo ad effettuare l'unità delle leggi empiriche; come p. es. nella dottrina della prudenza (*Klugheit*) l'intero compito della ragione è costituito dall'unificazione di tutti i fini che ci sono assegnati dalle nostre inclinazioni in uno solo, la felicità, e nell'accordare i mezzi per raggiungerlo. Essa perciò non può fornire altro che leggi *pragmatiche* del libero comportamento per il raggiungimento dei fini raccomandatici dai sensi e dunque nessuna legge stabilita pienamente a priori.⁶⁹⁵

In primo luogo, Kant ritiene che la ragione determini la volontà, che possa cioè fungere da fondamento di determinazione dell'azione morale. La sua legge è la libertà, che è innanzitutto da intendere, in senso negativo, come libertà da impulsi, inclinazioni, moventi sensibili.

Eppure, al contempo, nel pratico, che comprende tutto ciò che «è possibile mediante libertà», è contemplato anche ciò che non è esente da inclinazioni (che non è *puramente* pratico), ma che è, al contrario, riferito ai fini che i sensi stessi assegnano alla ragione, che sono dunque *empiricamente* pratici. Ciò attiene, lo dice qui Kant esplicitamente, alla prudenza, intesa come la saggezza pratica (che rimonta alla *φρόνησις* aristotelica, di cui si è detto), di commisurare un insieme di mezzi per il raggiungimento di fini pratici, tra cui, soprattutto, la felicità.

Ora, la ragione possiede leggi pratiche, relative all'esercizio *puro* della volontà. Al contempo, però, essa è motivante anche in relazione a fini esterni alla pura forma della legge, ovvero a fini che ricadono in ciò che è empiricamente pratico. Le leggi che presiedono a tali fini sono per Kant leggi *pragmatiche*. Il pragmatico così disegnato (nel *Canone*, dunque nell'esposizione del *sistema*) sorge dall'esercizio empirico della volontà, e concerne dunque la condotta umana quando avviene secondo regole che operano un contemperamento, non un'esclusione delle inclinazioni. In breve: per un verso, il pragmatico è nettamente distinto dal pratico, obbedendo essi a due ordini diversi di leggi. Per altro verso, però, il pragmatico partecipa del pratico come sua forma empirica. Esso ha dunque lo spazio, per quanto subordinato e differente da quello puramente morale, nel campo dell'uso pratico della ragione.

Accanto a questo problema diciamo «topico» del pratico c'è quello, esecutivo, dell'*applicazione* del pratico puro, ovvero della legge morale in quanto tale. Esso è a sua volta un problema centrale nella riflessione pratica kantiana.

Ora, entrambi i problemi, afferenti al rapporto del pratico con ciò che non è puramente formale, ma materiale (cioè concreto ed empirico), appaiono in Kant collegati alle vicissitudini dell'antropologia. Non solo perché essa stessa è, dopo una certa oscillazione terminologica, definita come *pragmatica*, ma perché gioca un ruolo proprio nel momento applicativo del pratico nel mondo sensibile.

⁶⁹⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 520 (il corsivo è mio).

Potremmo sintetizzare questo stato di cose prendendo a prestito le parole di Fonnesu:

Kant non ha mai chiarito lo statuto di ciò che pur appartenendo alla sfera pratica, almeno in senso lato, non è per lui rilevante dal punto di vista morale. All'interno di questo campo, l'ambito pragmatico, della dottrina della prudenza, sembra possedere una sua peculiarità: non è evidentemente privo di significato che l'antropologia sia da Kant intesa dal punto di vista *pragmatico*, come un'indagine che ha per oggetto «ciò che l'uomo, in quanto essere libero, fa di se stesso».⁶⁹⁶

Per comprendere il ruolo attribuito da Kant alla regolazione del comportamento fondata su abilità e prudenza, e di conseguenza lo statuto dell'abitudine nel suo pensiero, occorre quindi in primo luogo vagliare lo specifico posizionamento dell'antropologia in relazione alla riflessione pratica.

Ciò implica la constatazione, nel momento di svolta del criticismo, di un rovesciamento di piani. In un primo momento, infatti, l'antropologia pareva esercitare una funzione indispensabile alla stessa fondazione della filosofia pratica. Questa risulta essere l'impostazione di Kant nelle *Lezioni di etica*, ovvero nella serie di appunti di studenti pubblicati da P. Metzler nel 1924 e riguardanti all'incirca gli anni 1775-80, dunque il momento aurorale sia dell'impresa critica che della ricerca antropologica. Come ha mostrato S. Marcucci, «in queste *Lezioni*, diversamente da quanto Kant farà nel 1785 [cioè nella *Fondazione della metafisica dei costumi*], ampio spazio viene riservato all'antropologia, anche quando viene vista in rapporto con la morale e con la filosofia morale.»⁶⁹⁷

Pur distinguendo tra «filosofia pratica» o morale e antropologia, Kant ne mostra lo stretto rapporto, che non si riduce al considerare l'antropologia mero momento applicativo empirico dei principi morali, ma che si attua anche nel senso contrario: poiché ciò che fonda la filosofia pratica non è la forma, ma il suo oggetto, e poiché il suo oggetto è il soggetto umano, solo la sua conoscenza, cioè l'antropologia, è la base della filosofia morale.

Nel *Proemio* alle *Lezioni* troviamo infatti la seguente enunciazione, che riportiamo ampiamente:

La scienza della regola di come l'uomo si deve comportare è la filosofia pratica e la scienza della regola del comportamento effettivo (*wirkliches Verhalten*) è l'antropologia. Queste scienze sono connesse l'una con l'altra, e la morale non può sussistere senza l'antropologia, poiché si deve prima conoscere il soggetto, perché esso sia poi in condizione di eseguire (*leisten*) ciò che si richiede che egli faccia. Si può certo vagliare la filosofia pratica anche senza l'antropologia o senza la conoscenza del soggetto, ma allora essa è solo speculativa, un'idea; così, perlomeno in seguito, l'uomo dev'essere studiato. [...] La considerazione della regola è inutile se non può

⁶⁹⁶ L. Fonnesu, *Per una moralità concreta*, op. cit., p. 37.

⁶⁹⁷ S. Marcucci, *Etica e antropologia in Kant*, «Idee», nr. 42, 1999, pp. 10-11.

rendere gli uomini ben disposti a seguire tale regola, perciò queste due scienze sono interdipendenti (*zusammenhängen*). [...] La filosofia pratica è dunque pratica non secondo la forma, ma secondo l'oggetto. È una dottrina dell'esercizio (*Ausübungslehre*). Come la logica è una scienza razionale non secondo la forma, ma perché il suo oggetto è la ragione, così anche l'oggetto della morale deve essere pratico, ovvero la prassi. Essa è dunque una scienza delle leggi oggettive del libero arbitrio, una filosofia della necessità oggettiva delle azioni libere o del dovere (*Sollen*), cioè di tutte le possibili buone azioni, così come l'antropologia è una scienza delle leggi soggettive del libero arbitrio.⁶⁹⁸

Questa messa a punto di Kant sembra tenere conto di un duplice interesse emergente: quello per una chiara fondazione della dottrina morale su principi, e, d'altro canto, quello per la sua applicazione.

Distinguendo tra momento istruttivo ed applicativo della morale, Kant attribuisce quest'ultimo compito in modo esplicito all'antropologia. E tuttavia, come già detto, ciò non la rende gerarchicamente inferiore alla filosofia morale, ma, al contrario, la *Menschenkenntnis* viene considerata preliminare alla fondazione di quest'ultima.

In tal senso, Kant rivela che la filosofia morale non riguarda tanto ogni essere razionale come tale, ma si orienta marcatamente a quel soggetto agente razionale che è l'uomo. In più, la stessa filosofia morale non si definisce esclusivamente in relazione ai principi che informano l'agire, bensì al loro oggetto, e proprio per questo la condotta effettiva, inserita nella materialità del reale in cui si dà la sua *Ausübung*, è rilevante per la ricerca dei principi stessi. Come sintetizza Marcucci, «l'antropologia diviene quindi condizione necessaria, anche se non sufficiente, per la realizzazione di qualsiasi azione morale.»⁶⁹⁹

Questo punto di vista, che Kant, perlomeno da quanto risulta dagli appunti delle *Lezioni*, attua negli stessi anni in cui, nella *Vorlesung* di antropologia e in quella di geografia fisica, definisce il carattere *mondano* della scienza dell'uomo, viene modificato in profondità negli anni Ottanta, ovvero negli scritti di fondazione della ragione pratica: *Fondazione della metafisica dei costumi* e *Critica della ragion pratica*.

La prefazione della *Fondazione* riprende la sistemazione del sapere che, come si è visto nel §1.4.1, Kant aveva stabilito nell'*Architettonica* della prima *Critica*. Dalla grande distinzione di fondo tra metafisica della natura e metafisica dei costumi discende, in quest'ultima, quella tra parte razionale, la morale in senso proprio, e parte empirica, che qui Kant chiama «antropologia

⁶⁹⁸ P. Menzer (a cura di), *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Pan Verlag Rolf Heise, Berlino 1924, pp. 2-3.

⁶⁹⁹ S. Marcucci, *Etica e antropologia in Kant*, op. cit., p. 14.

pratica»⁷⁰⁰ (*praktische Anthropologie*). Notevole è che questa tassonomia venga qui giustificata con l'adozione di un criterio a sua volta pratico, la perfezione e la facilità nell'esecuzione, in analogia con un fenomeno contemporaneo, ossia la divisione (*Verteilung*) del lavoro nelle arti e nell'industria⁷⁰¹.

Rimane che la morale è pura in quanto «accuratamente *depurata* (*gesäubert*) da tutto ciò che è empirico»⁷⁰², ovvero da tutto quanto possieda un tratto prettamente antropologico. La morale deve valere per ogni essere razionale, dunque non deve dipendere dai caratteri dell'umano. Perciò – e rovesciando quanto precedentemente espresso nelle *Lezioni di etica* – Kant afferma che essa, «pur applicandosi all'uomo, non trae il minimo aspetto dalla sua conoscenza (antropologia), bensì dà a lui, in quanto essere razionale, leggi a priori»⁷⁰³. Kant non esclude che la *Menschenkenntnis* possa essere utile a valutare in quali casi tali leggi vadano applicate o a dare vigore al loro esercizio (*Ausübung*), ma essa non può fungere da fondamento di determinazione delle leggi stesse, che, in quanto tali, prescindono dall'esperienza. La stessa azione, quindi, per essere autenticamente morale, non può avvenire solo *in conformità* (*gemäß*) alla legge, ma deve esserlo *per* la legge stessa (*um ... willen*).

Il problema dell'applicazione (*Anwendung*) non è dunque affrontabile se non a partire da una fondazione (*Grundlegung*) della legge morale pura, non empirica. Ciò, evidentemente, vale anche per il fine della legge stessa, che non può essere esterno al suo stesso comando. Com'è noto, Kant distingue così tra una morale autonoma, che ha in sé la propria legge e si attua nel suo rispetto, e una morale eteronoma, i cui principi hanno il proprio fine fuori di sé. Il caso che Kant affronta è cruciale nel dibattito del suo tempo: l'etica eudaimonistica. Kant vuole dimostrare non solo che la ragione ha in sé stessa la legge, e quindi la cogenza (*Nötigung*), per muovere all'azione, ma anche che quest'ultima non può darsi come obiettivo il benessere o la felicità. Se infatti tale fosse il compito della legge morale, non la ragione, ma l'istinto ne sarebbe più efficacemente la fonte. Al contrario, il principio per una volontà buona, come principio che determina ad agire secondo la legge, è un principio della ragione nel suo uso pratico. La moralità dell'azione scaturisce quindi dal volere l'applicazione della legge morale per se stesso, secondo una pura obbligazione ad agire secondo essa. Il dovere (*Pflicht*) da cui discende la volontà buona è quindi diverso da un'inclinazione al bene, che implica la mera conformità alla legge senza che questa sia seguita per se stessa, e non ha, pertanto, alcun merito (p. es. il commerciante che per indole non imbrogliava il

⁷⁰⁰ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, op. cit., AA IV, p. 388.

⁷⁰¹ Cfr. *ibidem*.

⁷⁰² *Ibidem* (il corsivo è mio).

⁷⁰³ *Ivi*, p. 389.

suo cliente compie una buona azione, ma non un'azione prettamente morale, in quanto non obbedisce alla legge morale per se stessa, ma asseconda la sua naturale inclinazione a comportarsi in tal modo, magari per il vantaggio che deriva dall'onestà).

Kant tuttavia si rende conto che escludere totalmente la felicità dal campo dell'applicazione pura della legge finirebbe col danneggiare quest'ultima. Egli riformula quindi il problema in questi termini: «assicurare la propria felicità è un dovere (perlomeno indiretto), poiché la mancanza di soddisfazione, che immerge in un brulicare di molte preoccupazioni e bisogni insoddisfatti, può facilmente diventare una grande tentazione a trasgredire i doveri»⁷⁰⁴. Occorre, tuttavia, «promuovere la propria felicità non per inclinazione, ma per dovere».⁷⁰⁵ La felicità non è dunque il fine dell'azione, ma ciò che può essere promosso solo indirettamente agendo per dovere.

«Un'azione compiuta per dovere ha il suo valore morale non nel proposito (*Absicht*) che può essere raggiunto per suo tramite, ma nella massima secondo la quale essa si decide, non dipende dunque dalla realtà dell'oggetto dell'azione, ma semplicemente dal principio della volontà.»⁷⁰⁶ La volontà si trova così «al bivio»⁷⁰⁷ tra, da un lato, il suo principio formale, a priori, che è la legge della ragione, e, dall'altro, un movente (*Triebfeder*) a posteriori, materiale. Ma la strada da percorrere non può che essere la prima: essa deve essere determinata dal suo principio formale e non dai moventi materiali.

Il bivio che separa l'ambito trascendentale della legge morale da quello empirico di inclinazioni e fini sensibili si ripercuote così nella distinzione tra le formule del comando con cui la volontà si rappresenta i propri principi, ovvero tra *imperativi*. A parte il caso di una volontà divina o santa, che coincide con la legge senza necessità di rappresentarsela in un imperativo, negli esseri razionali la volontà non coincide con la legge di ragione, ma ne è separata da principi soggettivi di determinazione all'azione, come inclinazioni o moventi sensibili: «pertanto, gli imperativi sono solo formule per esprimere il rapporto di leggi oggettive del volere in generale con l'imperfezione soggettiva del volere di questo o quell'essere razionale, p. es. dell'uomo.»⁷⁰⁸

È a questo punto che Kant giunge al fondo del suo lavoro di dissezione, operando la nota distinzione tra imperativi *ipotetici* e imperativi *categorici*: «I primi rappresentano la necessità pratica di un'azione possibile come il mezzo per qualcos'altro che si vuole ottenere (o che è comunque possibile che si voglia). L'imperativo categorico sarebbe quello che rappresenta

⁷⁰⁴ Ivi, p. 399.

⁷⁰⁵ *Ibidem*.

⁷⁰⁶ Ivi, pp. 399-400.

⁷⁰⁷ Ivi, p. 400.

⁷⁰⁸ Ivi, p. 414.

un'azione come oggettivamente necessaria per se stessa, senza riferimento ad un altro fine (*Zweck*).»⁷⁰⁹

Ne deriva, in linea generale, che la formula che rappresenta il principio morale in senso proprio è l'imperativo categorico, fonte di una morale autonoma, mentre quello ipotetico, collegato com'è all'indicazione di un mezzo per un fine esterno al dovere stesso, deflette l'azione verso una morale eteronoma.

Ed è a questo punto, a questo nuovo bivio, che focalizziamo infine la nostra attenzione proprio su quest'ultimo versante, su quello cioè che per Kant non rappresenta, di per sé, la moralità, se non in un senso derivativo ed empirico, comunque spurio, e che, per l'appunto, può fornire una base per una *pragmatica* dell'azione.

L'imperativo ipotetico non rappresenta l'azione come assolutamente buona, ma come buona in relazione ad un fine che è esterno all'azione stessa. Questo fine può essere supposto essere semplicemente *possibile*, oppure *reale* in ogni essere razionale. Nel primo caso, l'imperativo ipotetico assume, per Kant, la forma di una *regola dell'abilità* (*Geschicklichkeit*).

Tale formula indica quindi quale azione si deve compiere *se* si vuole un certo fine, che è semplicemente possibile sia voluto: ad es., la prescrizione di un medico che suggerisce le azioni da compiere per mantenere una vita sana (un fine possibile). Oppure, gli insegnamenti con cui i genitori si sforzano «in molti modi di far apprendere ai loro figli e di procurare le abilità nell'uso dei mezzi per possibili fini di ogni tipo, di cui non possono stabilire per nessuno se in futuro diverrà un proposito di colui che educano, ma di cui è tuttavia possibile che egli voglia un giorno averlo»⁷¹⁰.

Questi imperativi sono per questo definiti da Kant «problematicamente pratici»⁷¹¹, in quanto si situano nel campo del possibile. Più propriamente, quindi, essi stabiliscono regole *tecniche*, legate quindi all'acquisizione di determinate abilità per raggiungere fini specifici possibili. L'abilità, quindi, non dipende qui dalla bontà o meno del fine, ma soltanto dalla sua *fattibilità*, ovvero dall'esecuzione di una regola per il suo ottenimento (che può essere moralmente valido o no).

Ma l'imperativo ipotetico può anche indicare i mezzi per il raggiungimento di un fine reale, ovvero tale che si possa supporre si presenterà necessariamente, ancorché soggettivamente, a tutti, e per il quale l'imperativo è «assertoriamente pratico»⁷¹². L'unico fine che ha tale qualità è la felicità, intesa come il «massimo benessere proprio»⁷¹³. Anche in questo caso, il raggiungimento del fine

⁷⁰⁹ *Ibidem*.

⁷¹⁰ Ivi, p. 416.

⁷¹¹ Ivi, p. 415.

⁷¹² *Ibidem*.

⁷¹³ Ivi, p. 416.

mediante la rappresentazione del mezzo ad esso necessario proviene da un'abilità, ma questa, in quanto è riferita ad una finalità essenziale all'uomo, e come tale ipotizzabile a priori, prende il nome di prudenza (*Klugheit*).

Prudenza è dunque l'abilità di adottare i mezzi che possono permettere di raggiungere la felicità, e la sua formula si chiama consiglio (*Ratschlag*), distinguendosi dal comando (*Gebot*) proprio alla sola legge morale⁷¹⁴: «i comandi sono leggi a cui si deve obbedire anche contro l'inclinazione. Il consiglio (*Rathgebung*) contiene certo una necessità, che però può valere solo sotto condizioni soggettive casuali, se questo o quell'uomo le annovera tra i mezzi per la sua felicità.»⁷¹⁵

Il consiglio per la prudenza è anche definito da Kant «pragmatico», ovvero in grado di procurare un vantaggio pertinente al benessere, così da condurre alla felicità. Qui Kant, in nota, evidenzia implicitamente come la scelta del termine pragmatico derivi dall'uso fattone nella scuola storica di Gottinga: «una storia è redatta *pragmaticamente* quando rende saggi (*klug*), ovvero insegna al mondo come procurarsi il proprio vantaggio in modo migliore, o perlomeno così bene come il mondo che l'ha preceduto.»⁷¹⁶

La *Fondazione* delimita il campo della morale pura escludendone il pragmatico, collegato ad un'etica materiale ed eteronoma, dipendente da inclinazioni e moventi sensibili.

Con riferimento alla felicità, per quanto fine esterno al dovere, la prudenza acquisisce comunque nella *Fondazione* una certa consistenza, in quanto è perlomeno riferita ad un fine che si può prevedere come valido universalmente. Si tratta, per così dire, di un «apriori antropologico», in quanto, per Kant, esso non è proprio di ogni essere razionale, ma dell'uomo nella sua essenza.

Il pragmatico rinvia ad un'abilità, la prudenza, che si distingue dall'abilità tecnica e rappresenta una forma di giudizio pratico sulla scelta dei beni (in linea con la *φρόνησις* aristotelica). Il risalto dato a questo ambito del pragmatico sembra comunque incerto. Alla fine della seconda parte, sotto il titolo «L'eteronomia come fonte di tutti i principi spuri (*unecht*) della moralità»⁷¹⁷, Kant analizza i casi in cui l'oggetto dà la legge alla volontà, e non viceversa, e che danno quindi luogo, in varie forme, ad imperativi ipotetici. La felicità altrui va promossa «non come se mi interessasse la sua esistenza, ma solo perché la massima che la escludesse non potrebbe essere concepita nella

⁷¹⁴ Cfr. L. Fonnesu, *Comandi e consigli nella filosofia pratica moderna*, in Id., *Per una moralità concreta*, op. cit., pp. 57-84.

⁷¹⁵ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, op. cit., AA IV, p. 416.

⁷¹⁶ Ivi, p. 117.

⁷¹⁷ Ivi, p. 441.

medesima volontà come legge universale»⁷¹⁸, mentre la propria felicità è il movente «più riprovevole»⁷¹⁹, in quanto non solo è falso e dà l'idea che chiunque agisca bene debba aspettarsela come ricompensa, ma finisce col far dipendere la virtù da una soddisfazione e un benessere personali.

L'esclusione delle inclinazioni sensibili e dei fini naturali dal campo della moralità pura, e la conseguente limitazione del pragmatico, sono ribadite nella più articolata ripresa della fondazione della ragion pura pratica nella seconda *Critica*.

Nella *Analitica della ragion pura pratica* Kant afferma che «alla legge pratica non deve mai essere ascritta una prescrizione pratica che porti con sé una condizione materiale (e dunque empirica).»⁷²⁰

Tali condizioni attengono alle inclinazioni e ad ogni movente che sia esterno alla volontà pura. Kant è disposto ad ammettere «che, d'altra parte, così come la volontà umana è immediatamente determinabile dalla legge morale in virtù della libertà, così anche il più frequente esercizio (*Ausübung*) possa infine produrre soggettivamente un sentimento di soddisfazione, in conformità con questo fondamento di determinazione.»⁷²¹

Entrando nello specifico dell'essere razionale a cui si applica la legge morale (la volontà *umana*), Kant ammette che l'esercizio della legge possa procurare un senso di soddisfazione nel soggetto che, pur non potendo costituire il movente esclusivo dell'azione, può accompagnarsi al *Bestimmungsgrund* razionale come *sentimento morale*: «anzi, appartiene al dovere stesso il fatto di fondare e coltivare (*cultivieren*) questo, che soltanto merita di essere chiamato propriamente sentimento morale»⁷²².

Il sentimento qui in oggetto, che più avanti Kant formulerà, con più precisione, come *Achtung*⁷²³, come sentimento, tutto razionale, di rispetto per la legge (diverso quindi dal *moral sense* di Hutcheson), può dunque esercitare un ruolo nella determinazione del volere, facendo sentire una soddisfazione per l'obbligazione verso la legge, che rende più vivida la pura doverosità. La sua stessa coltivazione è parte del dovere. Tuttavia, tale è anche l'unico, ristrettissimo ambito nel quale una forma di sentire letteralmente non patologica (non si tratta di un vero e proprio sentimento, non proviene dai sensi) può fungere da fondamento di determinazione del volere.

⁷¹⁸ *Ibidem*.

⁷¹⁹ Ivi, p. 442.

⁷²⁰ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, op. cit., AA V, p. 34.

⁷²¹ Ivi, p. 38.

⁷²² *Ibidem*.

⁷²³ Cfr. ivi, p. 73.

Tuttavia, mai esclusivamente: il sentimento morale non è la fonte del concetto di dovere, la legge morale non è oggetto della sensibilità, ma può essere solo pensata dalla ragione. In caso contrario, avverte Kant, il sentimento «[...] annullerebbe ogni concetto di dovere e metterebbe al suo posto un mero gioco meccanico di inclinazioni più fini, talora in lotta con altre più rozze.»⁷²⁴

L'esercizio in questione non può dunque costituire un'azione moralmente valida in quanto tale, ma solo concorrere a produrre quel sentimento di soddisfazione che provoca il conformarsi alla legge morale che, essa sì, dev'essere il fondamento della volontà. L'approccio trascendentale della critica vuole reperire le condizioni di possibilità della moralità pura, quindi non solo esclude gli aspetti materiali della prassi, ma la stessa esecuzione reale della legge stessa:

Qui si tratta solo della determinazione della volontà e del fondamento di determinazione della sua massima come massima di una volontà libera, non del suo risultato (*Erfolg*). Infatti, se la volontà è conforme alla legge solo per la ragione pura, può stare in un qualsivoglia rapporto con il suo potere (*Vermögen*) di esecuzione (*Ausführung*).⁷²⁵

Per Kant le condizioni reali, naturali, in cui si estrinseca l'azione compiuta a partire dal comando della ragione non sono in questione nel momento in cui si discute del fondamento di determinazione della volontà, e soprattutto, non devono esserlo:

Noi stiamo sotto una *disciplina della ragione* (*Disziplin der Vernunft*) e non dobbiamo dimenticare in tutte le nostre massime della sottomissione ad essa, di non sottrarci ad essa in nulla, o di diminuire con orgogliosa follia, l'autorità della legge (benché ci sia data dalla nostra propria ragione), per il fatto che poniamo il fondamento di determinazione della nostra volontà, quand'anche conforme alla legge, in altro che la legge stessa e il rispetto per questa legge⁷²⁶

La tendenza, propria a qualunque essere razionale non divino o santo – in quanto creatura –, e quindi anche all'uomo, di sottrarsi a tale disciplina, è dato dal suo carattere empirico, tale che difficilmente potrà mai rimuovere totalmente l'influsso delle inclinazioni. Proprio per questo, per Kant, la disciplina si presenta come cogenza (*Nötigung*), come forza necessitante, che impone, anche di malavoglia, l'osservanza.

In questo quadro, l'ambito del pragmatico non può che essere rinviato, da un lato, al momento applicativo della moralità pura, dall'altro, all'ambito spurio della volontà, quello che è formulato,

⁷²⁴ Ivi, p. 39.

⁷²⁵ Ivi, p. 45.

⁷²⁶ Ivi, p. 83 (il corsivo è mio).

come già nella *Fondazione*, dagli imperativi ipotetici. Peraltro, nella seconda *Critica* la classificazione degli imperativi proposta da Kant segue sostanzialmente lo stesso modello dell'opera del 1785.

Un altro punto va invece sottolineato: nella conclusione del capitolo I dell'*Analitica della ragion pura pratica*⁷²⁷ Kant evidenzia apertamente l'impostazione antihumeana della sua etica. Lo scetticismo teoretico del filosofo scozzese aveva permesso a Kant di rivoluzionare il concetto di causalità fondandolo sulle categorie dell'intelletto come costitutive degli oggetti, sulla base dell'intuizione sensibile e dello schematismo dell'immaginazione. Il suo empirismo, con il ruolo «critico»⁷²⁸, giocato dall'abitudine, aveva potuto essere rimontato, distinguendo tra una causalità della cosa in sé (come riteneva Hume, non attingibile) e una del fenomeno (contrariamente a quanto sosteneva Hume, rintracciabile nei principi puri dell'intelletto).

Ora, l'uso pratico della ragione non riguarda tanto i fenomeni, ma si fonda su una legge, la libertà, che attiene ad una realtà soprasensibile. I concetti della ragion pura pratica non riguardano dunque un'esperienza possibile: «come principio morale abbiamo collocato una legge della causalità che allontana il fondamento di determinazione di quest'ultima oltre tutte le condizioni del mondo sensibile»⁷²⁹.

La ragione, quindi, possiede in sé il fondamento di legittimità ed è capace di esercitarlo come fondamento di determinazione dell'azione, e, in tal caso, è sufficiente indicarlo, cioè pensarlo, anche se in quanto tale non può essere conosciuto.

Ora, io non pretendo di conoscere teoreticamente la costituzione di un essere, in quanto ha una volontà pura; mi è sufficiente qualificarlo come tale, dunque [...] collegare il concetto di causalità con quello di libertà. [...]

Se con Hume avessi tolto al concetto di causalità la realtà oggettiva nell'uso teoretico non solo in considerazione delle cose in sé (del sovrasensibile), ma anche degli oggetti dei sensi, esso avrebbe perso ogni significato e si sarebbe rivelato un concetto teoreticamente impossibile e inutilizzabile; e poiché del nulla non si può fare alcun uso del nulla, l'uso pratico di un concetto teoretico nullo sarebbe stato del tutto assurdo. Ora, però, il concetto di una causalità empirica incondizionata (senza un'intuizione corrispondente) è tuttavia possibile e si riferisce ad un oggetto indeterminato. Se però al posto di questo gli viene dato un significato per la legge morale, dunque in relazione al pratico, io non ho dunque alcuna intuizione che determini per esso la sua realtà oggettiva teoretica, ma esso ha nondimeno un'applicazione effettiva (*wirkliche Anwendung*), che si lascia esporre in concreto in intenzioni e massime, cioè in una realtà pratica (*praktische Realität*), che può essere indicata; il che è sufficiente

⁷²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 50-57.

⁷²⁸ Cfr. *supra*, *Introduzione*, nota 74.

⁷²⁹ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, op. cit., AA V, p. 50.

per la sua legittimità in relazione al noumeno.⁷³⁰

In questo modo, Kant riesce a rimontare la «misologia» provocata dall'empirismo humeano, non solo da un punto di vista teoretico, ma anche pratico. Il che gli permette di evitare, anche per l'uso pratico, di soccombere alla spiegazione empiristica della causalità secondo abitudine.

In campo morale, quindi, si può dire che l'opposizione di Kant al *custom* di Hume sia rafforzata, in quanto egli ritiene che quelle prerogative (l'accesso al noumeno) che, giustamente, Hume negava alla ragione nel suo uso teoretico, le vadano invece accordate nel suo uso pratico: non solo essa è *Bestimmungsgrund*, dunque causa dell'azione morale, al contrario dei sensi, anche resi abili nell'esercizio di un uso abituale, ma permette un collegamento dell'uomo, dotato di carattere intelligibile, con un principio soprasensibile.

Anche per questo, la fondazione della moralità pura non può che avvenire in opposizione al ricorso all'abitudine, cioè all'*empirismo dei principi*, ad una regola di condotta che non si fonda sul rispetto della legge morale ma sul consolidarsi di una prassi reiterata.

Con il lavoro di fondazione del criticismo Kant, a differenza delle *Lezioni di etica*, sembra dunque progressivamente escludere il ruolo delle condizioni materiali dall'esercizio di un'azione morale. L'ambito di esercizio di abilità e prudenza è a sua volta *fondato* come pragmatico, come uso empirico pratico della ragione, ma viene, per ciò stesso, anche limitato e circoscritto.

Eppure, nel momento in cui Kant tiene in conto la doppia natura dell'essere razionale cui in primo luogo è destinato il compito di fondazione della morale (l'uomo), non può non ammettere che, fatte salve le prerogative della moralità pura, l'azione spesso si esercita in un intrico non completamente superabile di inclinazioni, usanze e costumi. Anzi, proprio il fatto che, ciò nonostante, si dia una legge morale e il rispetto per essa indica che nell'uomo è presente una radice che lo sottrae al mondo sensibile.

Esiste, però, anche considerando l'approccio prettamente critico che Kant riserva ad un'etica dell'abitudine, un'attenzione al ruolo effettivo delle condizioni e dei risultati materiali dell'azione?

Esso, ci pare, si può rintracciare allorché diventa più evidente la qualificazione *antropologica* dell'abitudine nella trattazione di abilità e prudenza. Ciò avviene, da un lato, nel campo della ricerca antropologica vera e propria, ovvero nelle lezioni e nello scritto del 1798; dall'altro, nella *Metafisica dei costumi*.

Iniziamo dal primo versante. Già nelle *Vorlesungen* Kant aveva toccato il tema dell'abitudine, in

⁷³⁰ Ivi, p. 56.

particolare nella *Menschenkunde* (1781-82). In quelle lezioni Kant correlava l'abitudine con l'alleggerimento della gravosità (*Beschwerlichkeit*) di un lavoro: «la ripetizione [...] ci dà l'abilità (*Geschicklichkeit*) di eseguirlo con levità.»⁷³¹ Egli passa poi a distinguere tra «*Gewohnheit*» e «*Angewohnheit*», interpretando quest'ultima nel significato peggiorativo di un'assuefazione.

Nel primo caso, la ripetizione non nuoce alla libertà, in quanto, semplicemente, permette di eseguire un'azione con maggior facilità, senza tuttavia far perdere di valore alla differenza intrinseca tra azione buona o cattiva. Al contrario, nella *Angewohnheit*, l'uomo si fissa su un'azione e un oggetto rendendo estremamente disagiata, per lui, sottrarsene, modificando la propria condotta. Anche nel caso in cui l'azione compiuta con questa assiduità sia buona essa perde, per Kant, valore morale, in quanto non è compiuta con libertà, ma «accade secondo una necessità meccanica»⁷³².

Fatto salvo il caso dell'assuefazione, il problema di fondo della meccanicità dell'azione reiterata non è tale da considerare l'abitudine come un'acquisizione di per sé negativa. Al contrario, a questa altezza Kant sembra ritenere l'alleggerimento dei gravami dell'agire un vantaggio. Gli esempi che vengono fatti ricadono in ambito prettamente pragmatico: così, abituarsi a bere bevande alcoliche, se non diventa assuefazione, aiuta a sopportarne i postumi senza danni, come l'abitudine ad un tipo di nutrimento che di per sé potrebbe risultare tossico.

In tal senso, osserva Kant, «abbiamo l'antidoto ai mali dell'abitudine in noi stessi, nella bontà della natura e nella facoltà che essa ha di aiutare se stessa.»⁷³³ La reiterazione di un uso che ha in sé rischi e pericoli permette così di conservarne gli aspetti positivi rendendo sopportabili quelli negativi. Peraltro, gli esempi prodotti non fanno che ricondurre ad una considerazione, se non altro nei suoi effetti, di quello *Zusammenhang* tra anima e corpo, che, come sappiamo, è per Kant di per sé inconcepibile.

In una successiva lezione del corso *Menschenkunde* Kant torna sul tema dell'abitudine sostenendo che essa sia in grado di sostituire «la mancanza di talenti», per poi ribadire il tema dell'alleggerimento dell'azione. L'abitudine costituisce così la *routine*, in grado, fino a un certo punto, di compensare la mancanza di doti naturali con abilità acquisite nel corso del tempo. Ancora una volta, Kant non sembra ritenere che le abitudini siano di per sé negative. Ciò che conta è che la *routine* non rappresenti l'intreccia della condotta: «quando tuttavia nel mondo la meccanicità eccede e solo la *routine* fa la differenza, si perde così ogni genio; esso infatti non ha alcun

⁷³¹ I. Kant, *Menschenkunde* (1781/82), AA XXV.2, p. 898.

⁷³² Ivi, p. 899.

⁷³³ *Ibidem*.

nutrimento.»⁷³⁴

Si presenta perciò il problema del dissidio tra la monotona regolarità della prassi abituale, che, pur acquisendo facilità, diventa con ciò stesso meccanismo, e la libera spontaneità, che, sola, è propriamente l'agire morale.

Nel proseguo delle *Vorlesungen* negli anni Ottanta, e in particolare dopo la pubblicazione della seconda *Critica*, il tema dell'abitudine viene nuovamente sollevato in relazione alle inclinazioni sensibili. Nella *Anthropologie Busolt* (1788-89), Kant sosterrà che l'inclinazione «è un desiderio abituale (*eine habituelle Begierde*) che una necessità soggettiva diventi realtà»⁷³⁵. In quanto necessità, l'inclinazione è *Angewohnheit*. In quanto è *soggettiva*, essa non si collega a ciò che è buono *di per sé*, razionalmente, ma solo a quanto appare tale ai sensi.

L'azione compiuta per inclinazione (dunque per il desiderio che un certo fine si realizzi) non è buona, in quanto essa deve essere compiuta per rispetto della legge morale. Kant aggiunge, tuttavia, che questo stato (agire per la sola osservanza dei principi) rappresenterebbe la perfezione, che, nell'uomo, non è raggiungibile: «così, la natura ha creato un tale benevolo dispositivo (*Einrichtung*), in modo che i fini principali vengano attuati mediante inclinazioni.»

Benché risulti più consigliabile agire solo seguendo le massime della ragione, e molte inclinazioni impediscano il raggiungimento della felicità, queste ultime non vanno estirpate completamente, ma governate, secondo una loro sempre minore soddisfazione. In un certo senso, quindi, Kant sembra suggerire un graduale disabituarsi alle inclinazioni, ovvero un procedimento uguale e contrario all'abitudine in grado di far perdere mordente ai desideri sensibili.

Le *Vorlesungen* non restituiscono un quadro sistematico, ma danno concretezza e, per certi versi, sembrano temperare la netta distinzione tra causalità libera e apporto delle abitudini degli scritti di fondazione della filosofia pratica. Kant, da un lato, è condotto a salvaguardare la purezza della ragione pratica, e l'autonomia della morale. Dall'altro, *pragmaticamente*, tiene conto del ruolo che l'abitudine può giocare sia nel facilitare l'azione, sia, contro se stessa, nell'esercitare il soggetto a fare a meno delle proprie inclinazioni.

Nell'*Antropologia pragmatica* questa prima riflessione giungerà ad una sistemazione più precisa, in cui tuttavia, rispetto alle lezioni, avrà nuovamente un'accezione prettamente critica. L'atteggiamento verso la *Gewohnheit* è dichiarato fin dalla *Vorrede*, dove le *Angewohnungen* sono annoverate tra le difficoltà che l'antropologia come *Generalkenntnis* deve affrontare:

Le condizioni di luogo e di tempo, quando siano continuative, producono consuetudini (*Angewohnungen*), che,

⁷³⁴ Ivi, p. 1067.

⁷³⁵ I. Kant, *Anthropologie-Busolt* (1788/89), AA XXV.2, p. 1519.

come si dice, sono una seconda natura e rendono più difficile per l'uomo il giudizio su se stesso: come si considera, ma soprattutto, che concetto deve farsi dell'altro con cui è in relazione; infatti, il mutamento della situazione in cui l'uomo è posto dal suo destino, o nella quale egli stesso si avventura, aggravano molto il compito dell'antropologia di sollevarsi al rango di una scienza formale.⁷³⁶

Le abitudini rinviano, per Kant, alla molteplicità delle condizioni di luogo e tempo; sono la «seconda natura» che per così dire ottenebra, pluralizzandola, la pura unicità della «prima natura», assillando l'antropologia col fardello di disparate *Lokalkenntnisse*. L'*Antropologia pragmatica* si apre dunque con un giudizio negativo, o perlomeno di sospetto, verso usanze e consuetudini.

Dal lato della scienza che ne deve tenere conto (del *Weltkennen*), le abitudini, come usanze localizzate stratificatesi nel tempo, si presentano quindi come un aggravio. Al tempo stesso, però, come abilità prodotte mediante l'esercizio, esse mantengono il carattere di alleggerimento che invece producono sul soggetto nell'ambito della sua azione pragmatica (del *Welthaben*).

Come si è visto, la Prima parte dell'*Antropologia* rende concreto il problema trascendentale dell'applicazione delle facoltà, reggendosi sullo studio dell'*uso* (e l'abuso) delle forze dell'animo. Ora, il §8 e quelli immediatamente successivi cercano di fornire una *apologia* della sensibilità (e per suo tramite del corporeo) che però non obliteri la supremazia dell'intelletto e della ragione.

Se pragmatica, è, per l'appunto, la massima che tiene conto delle inclinazioni sensibili, una considerazione pragmatica dell'azione dell'uomo non può fondarsi sul completo rifiuto della sensibilità, ma deve metterne in luce gli aspetti produttivi.

È proprio in questo contesto che Kant riprende il lavoro sull'abitudine svolto nelle *Vorlesungen*. Nel §12, secondo una classificazione ad intensità crescente, Kant descrive gli effetti dell'uso delle forze, sia nell'esecuzione dell'azione che nella sua reiterazione, in un senso che approfondisce, e in parte rettifica, quanto sostenuto nel corso *Menschenkunde*.

Il criterio di fondo è una qualificazione del potere (*Können*) come poter fare, e dunque della fattibilità dell'azione, secondo il grado della sua facilità. Kant distingue innanzitutto la levità (*Leichtigkeit, promptitudo*) dall'abilità (*Fertigkeit, habitus*). La prima è un potere (*Vermögen*) del tutto meccanico, secondo il principio: «posso quando voglio», ovvero secondo possibilità soggettiva. La seconda, invece, è «la necessità pratico-soggettiva, ossia l'abitudine, dunque un certo grado della volontà, che viene acquisito mediante uso ripetuto: “io voglio, poiché è comandato dal dovere”». ⁷³⁷

La volontà può dunque essere, pragmaticamente, addestrata, ovvero resa abile mediante

⁷³⁶ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, op. cit., AA VII, p. 121.

⁷³⁷ Ivi, p. 147.

l'esercizio, un'abilità ad agire secondo dovere per abitudine. Come già si era visto a proposito del sentimento morale nella seconda *Critica*, esercitare la volontà non significa, di per sé, agire moralmente. Al contrario, proprio l'azione per abitudine, come necessità soggettiva all'azione, è per Kant il contrario della virtù, che si deve dare ogni volta di nuovo, per rispetto della legge, non a partire dall'acquisizione di un *habitus*. Condotta abituale e condotta morale non sono dunque equiparabili: la prima è dovuta ad abilità, la seconda alla determinazione della volontà da parte della legge morale:

Pertanto, non si può spiegare la virtù come l'abilità nelle azioni libere conformi a giustizia; infatti in quel caso essa sarebbe un mero meccanismo dell'applicazione delle forze. Piuttosto, la virtù è la forza morale nell'osservanza del dovere, che non può mai diventare abitudine, ma deve sempre nuovamente e originariamente scaturire dal modo di pensare (*Denkungsart*).⁷³⁸

Ancora una volta, per Kant l'abitudine è meccanismo applicativo. Proprio l'abilità di compiere un'azione con facilità (che per autori come Sulzer e Mendelssohn, e morali focalizzate sull'esecuzione, rappresentava un vantaggio acquisito mediante esercizio) fa venir meno la qualità prettamente morale che è data unicamente dal rispetto della legge, che determina il passaggio all'atto. L'azione morale non può decadere a *routine*. La sua purezza è data dal tornare sempre di nuovo alla sorgente propria, alla volontà, senza quella sospensione del momento di coscienza che è proprio dell'abitudine, dunque senza quella forma di automatismo proprio dell'azione per inclinazione. L'uso delle facoltà non può dunque, anche da un punto di vista pragmatico, divenire usanza. Questo vale a maggior ragione quanto più intenso appare l'effetto dell'abitudine.

Oltre a levità e abilità, Kant infatti individua nella *consuetudine* un'ulteriore forma di consolidamento dell'effetto di sensazioni reiterate.

Infine la consuetudine (*Gewohntwerden, consuetudo*), quando cioè sensazioni dello stesso genere, per la lunga durata senza avvicendamento, distraggono l'attenzione dai sensi, e si è di esse si è appena coscienti, rende certo più facile la sopportazione del male (che si è falsamente onorata col nome di una virtù, ovvero la pazienza), ma rende anche la coscienza e il ricordo del bene ricevuto più difficili, ciò che conduce comunemente all'ingratitudine (una vera non-virtù).⁷³⁹

Ma l'intensificarsi dei risultati, negativi, dell'applicazione costante di una sensazione sulla capacità di agire morale, raggiunge il suo apice con l'ultimo fenomeno discusso da Kant, quello

⁷³⁸ *Ibidem*.

⁷³⁹ Ivi, pp. 148-149.

dell'*assuefazione*:

L'*assuefazione* (*assuetudo*) è una cogenza (*Nötigung*) fisica interna a procedere più a lungo nello stesso modo in cui si è proceduto fino a quel punto. Essa toglie alle buone azioni il loro valore morale proprio per questo, perché pregiudica la libertà dell'animo e inoltre conduce a *ripetizioni senza pensiero* (*gedankenlose Wiederholungen*) del medesimo atto (monotonia), e diviene perciò ridicola.⁷⁴⁰

Come già nella lezione *Menschenkunde*, l'*assuefazione* è un'abitudine dal forte connotato negativo, perché più forte vi appare l'aspetto meccanico. Definendola come una *Nötigung* fisica, Kant la descrive quasi fosse l'esatto opposto dell'ossequio alla legge morale della ragione (a sua volta vista come *cogenza*). L'uso del *Gemüt*, laddove sia completamente assuefatto ad una reiterata esperienza sensibile, conduce alla perdita di pensiero, e al grado più basso della ripetizione, alla monotonia. La perdita di coscienza che ha qui in mente Kant è esemplificata dallo scadere del discorso a frasi fatte, formulate meccanicamente. Saggiamo qui l'effetto più forte – quasi esistenziale – che ha l'abitudine sull'animo e la sua libertà: la nausea.

La causa della nausea (*Ekel*) che le *assuefazioni* di un altro suscitano in noi è che l'animale spunta fuori dall'uomo, che viene guidato istintivamente secondo la regola dell'*assuefazione* come un'altra natura (non umana) e corre il pericolo di essere annoverato nella stessa classe delle bestie. - Tuttavia certe consuetudini possono darsi intenzionalmente ed essere ammesse, cioè quando la natura manca di aiutare il libero arbitrio, per esempio l'abituarsi con l'età al momento del mangiare e del bere, o alla qualità e quantità degli stessi, o anche al tempo del sonno, e così, gradualmente, diventano meccanici; ma ciò vale solo come eccezione e in caso di necessità. Di regola ogni *assuefazione* è riprovevole.⁷⁴¹

Il procedimento abitudinario comporta una naturalizzazione dell'agire, che viene paragonato all'istintualità animale. In questo senso va rilevato come Kant giochi qui il concetto di «*altera natura*» contro se stesso: l'*Angewohnheit* conduce ad una seconda natura in senso affatto diverso da un rivestimento della propria disposizione naturale per mezzo di un complesso di pratiche consuetudinarie attuate *come* se non fossero artificialmente acquisite tramite l'esercizio, ma piuttosto, proprio quest'acquisizione comporta un abbassamento dell'uomo alla naturalità stessa dell'animale, allontanandolo dall'esercizio di quell'altra natura che è il principio sovrasensibile della libertà, dato dal suo carattere intellegibile.

L'abitudine, in tal senso, è dichiarata come fondamentalmente nociva; pure l'alleggerimento,

⁷⁴⁰ Ivi, p. 149.

⁷⁴¹ *Ibidem*.

nell'azione, proprio alla *promptitudo*, che in un primo momento era sembrato un tratto positivo dell'*habitus*, è progressivamente visto come il suo carattere più pericoloso, perché aumenta la tentazione a seguire l'inclinazione, alterando l'azione in puro meccanismo. Con l'esclusione eccezionale delle piccole consuetudini date dall'età, in grado di sopperire all'obnubilamento delle facoltà conoscitive, l'assuefazione è dunque da rigettare.

L'attraversamento antropologico del comportamento abituale, nelle sue diverse forme, è dunque in Kant fundamentalmente critico. L'intento apologetico nei confronti delle sensazioni con cui si apriva la disamina del loro potere è in ultima analisi, e ancora una volta, una forma di ripermetrazione del loro esercizio dentro limiti tali da non arrecare danno alla moralità pura. Sarà semmai in un uso ripetuto che eviti la *routine* e che si serve della parvenza come strumento di promozione dell'agire morale nella socialità, per il quale Kant si serve del termine «gioco», che sarà possibile intravedere una forma positiva di investimento del comportamento *lato sensu* abituale. Su questo ci soffermeremo *infra*⁷⁴².

Negli anni '90 vi è un'altra opera in cui Kant fa i conti con il problema del rapporto tra il pratico e la sua realizzazione: è *La metafisica dei costumi*, pubblicata nel 1797. Come ha ricordato C. Cesa⁷⁴³, nell'Introduzione alla seconda *Critica*, Kant mostrava come la critica della ragione pratica avrebbe proceduto nel senso contrario a quella della ragione pura, ovvero dai principi di ragione alla sensibilità:

cominceremo dai principi, attraverso i concetti e, dove possibile, da questi ai sensi; [...] qui infatti i principi devono costituire l'inizio della causalità empiricamente incondizionata, dopo il quale soltanto si potrà tentare di stabilire l'applicazione dei nostri concetti del fondamento di determinazione di una tale volontà ad oggetti ed infine al soggetto e alla sua sensibilità.⁷⁴⁴

Così commenta Cesa: «l'applicazione significa determinare la sensibilità sino a farne un veicolo per la libertà: a questo servono i «costumi». Non credo che, per amore dell'interiorità (e per l'insistenza di Kant su questo tema), si possa ignorare l'esteriorità»⁷⁴⁵.

Il problema dell'*Anwendung* della pura formalità della legge morale, come si vede indicato, ma

⁷⁴² Cfr. *infra*, §4.1.2.

⁷⁴³ Cfr. C. Cesa, *Una metafisica della morale?*, in S. Marcucci (a cura di), *Kant e la morale. A duecento anni da «La metafisica dei costumi»*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1999, pp. 17-40.

⁷⁴⁴ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, op. cit., AA VI, p. 16.

⁷⁴⁵ C. Cesa, *Una metafisica della morale?*, op. cit., p. 26.

non affrontato a fondo negli scritti di fondazione, viene studiato da Kant nello scritto di sistema del 1797, occupandosi della realizzazione esteriore, nelle condizioni materiali, della legge stessa. Come ha sottolineato Fonnesu⁷⁴⁶, ciò incrocia il crescente interesse di Kant (perlomeno a partire dall'*Idea* del 1784) per temi come la destinazione dell'uomo, il suo progresso e la sua dimensione cosmopolitica, che lo impegnano ad innervare il formalismo degli scritti di fondazione con questioni di filosofia della storia, politica e teoria del diritto. Del resto, come si è visto, anche il lavoro accademico sulla considerazione empirico-pragmatica dell'uomo (le lezioni di antropologia e geografia fisica) assume un tono *cosmologico*.

Senza abbandonare o rettificare quanto stabilito circa le condizioni trascendentali per una moralità pura, nel relativo scritto di sistema, *La metafisica dei costumi*, Kant sposta la sua attenzione dagli esseri razionali in generale all'applicazione della legge nell'uomo. Del resto, già con la terza *Critica* egli aveva compiuto un passo più deciso verso la focalizzazione del soggetto propriamente umano⁷⁴⁷.

L'opera del 1797, com'è noto, si compone di due parti, una *Dottrina del diritto* e una *Dottrina della virtù*. Le leggi morali (*moralisch*), infatti, danno luogo, da un lato, alla realizzazione esteriore della libertà, mediante le leggi *giuridiche* (*juridisch*); dall'altro, considerandole esse stesse come *Bestimmungsgründe* dell'azione, sono leggi *etiche* (*ethisch*)⁷⁴⁸.

Questa classificazione mostra come l'etica propriamente detta sia per Kant solo una parte dell'applicazione della moralità, che comprende, nella sua sfera esteriore, lo stesso diritto. Ciò permette a Kant di dare un fondamento formale alle sue ricerche giuridiche, ancorandole alla condizione trascendentale della legge morale.

Questa operazione tuttavia ha come effetto correlativo quello di condurre ad una riformulazione decisa del concetto di «costumi». Scrive infatti Kant nell'introduzione alla *Metafisica*:

Le dottrine della moralità (*Sittlichkeit*) sono diversamente costituite. Esse comandano per ciascuno, senza riguardo alle sue inclinazioni, semplicemente perché e nella misura in cui egli è libero e ha una ragione pratica. L'insegnamento delle loro leggi non deriva dall'osservazione di se stessi e della propria animalità, né dall'osservazione del corso del mondo, di ciò che accade o di come si agisce (benché la parola tedesca «costumi» (*Sitten*), così come il latino «mores» significhi solo maniere e modi di vita). Piuttosto, è la ragione a comandare come si deve agire, anche laddove non sia reperibile alcun esempio al riguardo, ed essa non ha alcun riguardo al

⁷⁴⁶ Cfr. L. Fonnesu, *La filosofia pratica di Kant e la realizzazione della morale*, in Id., *Per una moralità concreta*, op. cit., pp. 39-56.

⁷⁴⁷ Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, op. cit., AA V, §§82-84 (pp. 425-436); cfr. anche O. Höffe, *Urteilskraft und Sittlichkeit. Ein moralischer Rückblick auf die dritte Kritik*, in Id. (a cura di), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, Akademie Verlag, Berlino 2008, pp. 351-366.

⁷⁴⁸ Cfr. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (1797), AA VI, p. 214.

vantaggio che ne possiamo acquistare, e che solo l'esperienza potrebbe insegnare.⁷⁴⁹

I costumi intesi nel senso di *Lebensarten* riscontrabili nell'esperienza mondana, dotati di fattualità storica, non sono *come tali* oggetto della *La metafisica dei costumi*. Al contrario, essi sono considerati validi solo nella misura in cui devono poter costituire la realizzazione esteriore del comando della legge morale, che come esercizio esterno della libertà prende corpo nelle leggi giuridiche, ma anche nei *doveri di virtù*, che a loro volta «devono trovare espressione in azioni reali, [...] possono essere adempiuti sulla base di motivazioni che non siano etiche (cioè non per amore del dovere)»⁷⁵⁰.

Come si ricorderà, l'*Idea* aveva stabilito, nella sua Seconda Tesi, come la *Bestimmung* dell'uomo fosse raggiungibile nella sua pienezza soltanto dal genere. Ciò implica che l'asintotico cammino di conformazione del libero arbitrio dell'individuo alla purezza della volontà buona venga compiuto avendo provvisoriamente di mira la sua realizzazione concreta in singoli fini umani e mondani, che possano tuttavia essere considerati come applicazione della legge morale, sia pure nel senso dell'armonia dei comportamenti esteriori rappresentato dal *decorum*⁷⁵¹. In questo percorso di miglioramento effettivo, l'uomo ha bisogno quindi anche del diritto (come, di nuovo, già l'*Idea* sosteneva), di una società fondata sulla legalità, non solo dell'imperativo categorico etico, per tentare questa applicazione.

La metafisica dei costumi investe quindi sia la dottrina del diritto che quella della virtù del problema della realizzazione della morale, come tale ancorando le condizioni e gli effetti materiali dell'esercizio della libertà al pratico precedentemente fondato. In tal modo Kant cerca di rendere conto, con un ulteriore sforzo di riformulazione della sua interrogazione pratica, dell'azione concreta dell'uomo.

Ciò che sembra conseguire, tuttavia, è, un'ulteriore riduzione ed esclusione del *pragmatico*. Scrive infatti nell'Introduzione all'opera:

Il contrario di una metafisica dei costumi, come altro membro nella suddivisione della filosofia pratica in generale, sarebbe l'*antropologia morale* (*moralische Anthropologie*), la quale però conterrebbe solo le condizioni soggettive, ostative così come favorevoli all'*esecuzione* (*Ausführung*) delle leggi della metafisica nella natura umana: l'educazione, l'ampliamento e rafforzamento dei principi morali (nell'educazione,

⁷⁴⁹ Ivi, p. 216.

⁷⁵⁰ L. Fonnesu, *La filosofia pratica di Kant e la realizzazione della morale*, op. cit., p. 55.

È peraltro a questa altezza che giunge a precisarsi la distinzione kantiana tra la volontà pura (*Wille*) e il libero arbitrio (*Willkür*), che si accorda ad essa in quanto obbedisce al comando morale (cfr. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, op. cit., AA VI, p. 221).

⁷⁵¹ Cfr. L. Fonnesu, *Per una moralità concreta*, op. cit., pp. 55 e 59-61.

nell'insegnamento scolastico e popolare) e simili altre dottrine e prescrizioni fondate sull'esperienza; essa non può essere evitata, ma non deve assolutamente essere premessa alla metafisica o confusa con essa [...]

Perciò, la filosofia non può comprendere nella sua parte pratica (accanto a quella teoretica) nessuna dottrina tecnica, ma soltanto pratico-morale.⁷⁵²

L'antropologia, che qui Kant, con un'ulteriore riformulazione, qualifica come *morale*, è mera dottrina dell'esecuzione delle leggi ordinate nella metafisica dei costumi. Il suo ruolo è applicativo ed è sostanzialmente rinviato all'insegnamento e all'educazione. Il pragmatico, che come parte *tecnica* del pratico non ha posto nel sistema, acquista così un ruolo *metodico* (brevemente indicato nella seconda sezione della *Dottrina della virtù*), e su cui torneremo nel §5.

Il movimento dai principi di ragione alla loro applicazione sensibile che qualifica l'interrogazione pratica kantiana nel suo insieme assume come autenticamente pratico solo ciò che, anche nella sua realizzazione materiale, è nondimeno fondato sulla sua determinazione da parte del comando della razionalità pratica.

Il *corpus* delle pratiche fondate sull'abitudine, i *mores* propriamente detti, nella loro trasmissione storica e nel loro portato prettamente antropologico, così come la regolazione dell'azione sulla base di abilità acquisite per mezzo dell'esercizio non possono dunque, in questo quadro, che assumere uno statuto debole e precario, ed essere destinati ad un ruolo secondario.

La riflessione sull'esercizio nell'antropologia della *Spätaufklärung* ha permesso di focalizzare il ruolo giocato dall'abitudine nella regolazione delle condotte, sia per quanto attiene alla valutazione dei mezzi, l'orientamento dell'attenzione e la considerazione del caso particolare all'ordine del giorno in vista dell'azione, sia nel consolidamento, nella sedimentazione di pratiche nell'individuo e all'interno di una collettività.

Il concetto di «carattere», riletto in un'accezione dinamica, pone l'accento sull'unità del soggetto, riconfigurato dal comportamento cui giunge per un lungo esercizio. L'attenzione posta sul passaggio dalle capacità naturali alle *abilità* acquisite nella reiterata pratica di sé, oltre a ribadire il portato prettamente pratico della differenza antropologica come differenza continuamente re-istituita tramite l'azione, sia nel singolo che nella trasmissione culturale delle usanze, consente di studiare il processo stesso di formazione di una regolazione empirica delle condotte.

Al contempo, il dibattito antropologico considerato mostra di essere cosciente del lato più problematico della prassi abitudinaria. È soprattutto l'approccio critico di Kant che pone il

⁷⁵² I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, op. cit., AA VI, pp. 217-218 (il corsivo è mio).

problema del dissidio tra abitudine e libertà. Cosa evita che la «seconda natura» dell'*habitus* mutui dalla prima lo stesso tratto meccanico? Cosa distingue la rapidità dell'azione, se non il virtuosismo, con cui un atto è compiuto *senza pensare* dalla vera e propria assenza di pensiero di un comportamento irriflesso?

Sono questioni acuite da fenomeni attuali, che sembrano orientarsi verso una codificazione dell'agire in condotte prestabilite, anche sulla base di una nuova esperienza del lavoro organizzato. Come salvare la spontaneità, la creatività del soggetto e delle società dall'omologazione della *routine*? E come, del resto, pensare la varietà delle consuetudini e delle culture senza rinunciare ad una nozione unitaria di umanità?

La nostra tesi è che, nell'antropologia della *Spätaufklärung*, in specie nella sua fase terminale con Schiller, lo strumento teorico che si propone di conservare un pensiero dell'abitudine, mantenendo la carica di libera trasformazione plastica di sé dell'esercizio, sia il concetto di «gioco» come libero ed armonico esercizio estetico. Esso costituisce, dopo quello di «abitudine», il secondo polo concettuale della pragmatica antropologica dell'esercizio che stiamo studiando.

§4 GIOCO

La considerazione *pragmatica* dell'uomo ha comportato il ricorso, nell'antropologia della *Spätaufklärung*, a differenti soluzioni del problema di un'azione situata all'interno dell'intrico empirico di moventi sensibili e condizioni materiali, tutte variamente poggianti sul polo concettuale dell'*abitudine*. L'attenzione verso un comportamento fondato su regole incorporate mediante la loro applicazione reiterata, trasmesse in usanze e consuetudini, eseguite con rapidità tale da renderle inconsce, ha permesso di vagliare i molteplici effetti pratici dell'esercizio di sé, fino a fissare, nella nozione di «carattere», il processo con cui si fa *proprio* il comportamento, si fa l'unità della condotta di vita, sia del singolo che di una collettività, tale da plasmare l'insieme di un'individualità – come una «seconda natura».

Al contempo, come soprattutto l'approccio critico kantiano ha mostrato, la prassi abituale pone il problema dello spazio per un'azione libera, un'azione che non diventi semplicemente meccanica esecuzione, ma permetta ancora l'autonomo esercizio di una volontà e di una ragione soggettive.

La soluzione kantiana tende verso una purificazione della ragione pratica da inclinazioni sensibili e da consuetudini irriflesse. Eppure, all'interno dell'antropologia della *Spätaufklärung*, troviamo anche un'altra strategia, tesa a individuare una prassi formatrice dell'uomo che ponga l'attenzione sul creativo esercizio individuale: il «gioco».

Esso costituisce, così, il secondo polo concettuale nel quale crediamo poter riassumere la riflessione pragmatica dell'antropologia. Se la nozione di «abitudine» (con i concetti di «carattere» e «abilità») trovava spazio soprattutto nell'ambito del pensiero morale, è la considerazione *estetica* dell'uomo a mettere maggiormente in risalto lo statuto del gioco.

Nel suo senso di teoria tanto della sensibilità quanto del fare artistico, il pensiero estetico tardo-illuministico permette infatti di fare i conti con la *Bildsamkeit* dell'uomo su di un terreno meno costretto nei complessi limiti dei comandi e delle prescrizioni morali. Esercitandosi su un ambito più libero e «senza rete», l'estetica, collegandosi alla valutazione del sentimento e alla produttività dell'arte, pone il suo *focus* sulla capacità *plastica* dell'uomo di collegare elemento materiale e formale.

Nel senso che a noi più interessa qui (e senza entrare nel dibattito, tipico dell'epoca, sull'originalità del *genio* e sulla validità del *gusto*), la riflessione estetica, per mezzo del concetto di «gioco», ha anche un evidente portato antropologico pragmatico, in quanto, mediante tale nozione, rinvia ad una pratica di libera auto-regolazione e trasformazione di sé, che, pur differenziandosi dall'abitudine in senso stretto, condivide la sua stessa provenienza da una ripetuta attività di esercizio.

Come vedremo, il *gioco* non verrà convocato solo come forma di esercizio alternativa a quella abitudinaria. Esso permetterà anche di porre problemi di attualità, che attengono alle ricadute antropologiche dell'incipiente modernità.

4.1 Gioco come connessione

La considerazione estetica del gioco emerge innanzitutto in relazione all'aspetto fenomenico della connessione tra le facoltà, e in special modo in relazione al sentimento di piacere o dispiacere provocato dal collegamento. È interessante notare come, tra gli autori considerati, l'uso della nozione di «gioco» in questa direzione avvenga in due che evitano esplicitamente di indagare le cause psicofisiche di tale connessione, concentrandosi sui suoi effetti: Mendelssohn e Kant.

4.1.1 Gioco armonico: Mendelssohn

In Mendelssohn il concetto di «gioco» è utilizzato soprattutto nelle lettere X e XI *Sulle sensazioni*, su cui si siamo già soffermati. Nella lettera X Palemone, interrogandosi sull'origine del godimento (*Vergnügen*), ritiene che essa non possa essere rintracciata al di fuori della comunanza tra anima e corpo. Esiste dunque innanzitutto una costituzione fisica tale da permettere una costante

armonizzazione tra le parti del corpo, data dalla tensione (*Spannung*) nervosa: «i gradi della tensione si comunicano armonicamente (*harmonisch*) da nervo a nervo, e non avviene mai una modificazione in una parte che non abbia in una certa misura influsso sull'intero. Questa tensione armonica è chiamata dagli esperti d'arte il tono (*Ton*).»⁷⁵³

La tensione complessiva del corpo, il suo tono, è armonica in quanto ciascuna parte si conforma proporzionalmente all'intero. Ciò consente al corpo un'attività di lunga durata, ma ciò spiega anche la sua sensazione di benessere, laddove la medesima attività sia avvertita corrispondere e promuovere l'armonia. Così, «dopo il godimento (*Genuss*) di un'ebbra voluttà, il gioco (*Spiel*) di tutti i movimenti vitali diventa più libero e vivace».⁷⁵⁴

Il gioco è definibile in prima istanza come il movimento armonico del corpo correlativo al piacere goduto per la sua tensione interna. Si tratta però, ancora, di una dinamica prettamente fisica, e perciò spiegabile meccanicamente. Ma il ruolo dei nervi non è semplicemente relativo al corpo, bensì consente di trasferire reciprocamente questa tensione nello spirito, allorché «la parte pensante nell'uomo *s'immischia nel gioco (sich in das Spiel mischt)*.»⁷⁵⁵

L'armonia del corpo non riassume il contenuto del godimento. Esso si dà autenticamente solo nel momento in cui l'anima stessa è coinvolta nel gioco dell'armonia, nel momento in cui la tensione si misura anche tra spirituale e materiale. L'armonia pensata dall'anima non è quindi solo, non è tanto il rapporto tra le membra, quanto piuttosto il rapporto tra questa componente e la tensione spirituale verso la perfezione (*Vollkommenheit*). Il gioco delle sensazioni, con l'apporto di quelle oscure, non si limita perciò al piacere per il benessere del corpo, ma si attua in vista di un perfezionamento integrale dell'uomo. Così scrive Palemone a Eufanore:

Richiama ora la spettatrice delle azioni del tuo corpo, richiama l'anima. Come si comporterà? Essa si accorgerà dello stato più confortevole del suo fedele consorte, il suo corpo; uno stato che appare promettergli una più lunga durata, una realtà più attiva ed efficace; ma essa non potrà tralasciare le sorprendenti mescolanze dei vasi e le loro varie tensioni, mai chiare, mai delucidate. Essa sentirà un miglioramento, un passaggio ad una perfezione; ma il modo in cui questo miglioramento si è originato potrà solo percepirlo oscuramente. Metti insieme tutto questo: essa otterrà una rappresentazione oscura della perfezione del suo corpo; un motivo sufficiente, secondo la nostra teoria, per chiarire il godimento.⁷⁵⁶

⁷⁵³ M. Mendelssohn, *Briefe*, op. cit., JubA I, p. 82.

⁷⁵⁴ *Ibidem*.

⁷⁵⁵ Ivi, p. 83 (il corsivo è mio).

⁷⁵⁶ *Ibidem*.

L'anima entra nel gioco del corpo, che tale rimane sia perché non è chiara la regola entro cui si dà il suo movimento, sia perché la rappresentazione stessa del suo benessere è oscura. Ma proprio tale conoscenza confusa, vaga, è ciò che produce, secondo Mendelssohn, il sentimento di piacere. L'anima avverte la presenza di un'armonia viva, procurata dalla tensione inesausta del corpo con essa e al suo interno, tra le sue membra. Questa armonia, procurata dalla sensazione, resta in quanto tale inattuabile, pur concependo l'anima che essa implichi una tensione verso il perfezionamento. È sufficiente dunque che il gioco delle rappresentazioni oscure sia leggibile come miglioramento, passaggio ad altro e più positivo stato – registrando, così, una trasformazione – perché ad esso si accompagni il godimento. Questo sentimento di piacere è dunque plausibilmente collegato al benessere provocato da una connessione tra anima e corpo che si dà come *gioco armonico*.

Nelle lettere XI e XII Mendelssohn (*via* Palemone) aggiunge che «per ogni senso è determinato un tipo di armonia»⁷⁵⁷; di conseguenza, esiste una specifica «tensione armonica» tra il senso dell'udito e i suoni, tra la vista e i colori, ecc., che viene vivificato dal gioco di mescolanza e scambio tra di essi.

A differenza della conoscenza teoretica, chiara e distinta, ma piuttosto in analogia con l'esercizio del *Gewissen* morale, l'esperienza estetica è connessione di anima e corpo, di concetto e sensazione, di bellezza e perfezione. Il gioco è nome di un processo dinamico di collegamento mutevole, che permette di salvare la concretezza del sentimento; al contempo, esso è però anche armonico, ovvero permette comunque di cogliere la ricerca prettamente umana di perfezionamento anche nella modificazione del proprio stato psicofisico collegata alla percezione del bello.

Nella concezione estetica di Mendelssohn, quindi, il godimento permette di integrare l'esigenza del piacere e della soddisfazione dei sensi del corpo con la ricerca spirituale di armonia. Come ha scritto A. Pollok, «una soluzione semplicistica del problema del piacere estetico viene così evitata: né il mero godimento, né soltanto la perfezione razionale, ma la loro dinamica intesa (*dynamisches Zusammenspiel*) è di decisiva importanza.»⁷⁵⁸

A *latere*, notiamo come la nozione di Mendelssohn di un gioco come pratica di perfezionamento in grado di coniugare il ruolo della sensibilità con la tensione morale all'integrità e all'ordine abbia direttamente influenzato il pensiero di Schiller, su cui ci attarderemo *infra*; lo ha riconosciuto esplicitamente Altmann: «nel suo confronto con la rigorosa etica del dovere di Kant, egli, influenzato dal pensiero mendelssohniano, ha dato, com'è noto, la parola all'inclinazione.»⁷⁵⁹

⁷⁵⁷ Ivi, p. 86.

⁷⁵⁸ A. Pollok, *Facetten des Menschen*, op. cit., p. 177.

⁷⁵⁹ A. Altmann, *Moses Mendelssohns Frühschriften*, op. cit., p. 379.

4.1.2 Gioco libero: Kant

Alcuni aspetti della nozione di «gioco» di Mendelssohn tornano in Kant, e lo fanno, ancora una volta, in seno ad una riflessione di tipo estetico. Pur staccandosi dalla concezione oggettiva della *Vollkommenheit*, Kant trattiene la fondamentale intuizione del gioco come ricerca di un'armonizzazione tra facoltà, in rapporto con un sentimento di piacere (o dispiacere), e sulla base di una regola non presupposta, la cui ricerca è fonte di libero collegamento.

Ciò avviene, in primo luogo, nella terza *Critica* (in specie nella prima parte), con alcune ricadute interessanti nell'*Antropologia pragmatica*. Ricordiamo, di passaggio, e sulla scorta di quanto detto nel §3.2.4, che esse sono entrambe opere degli anni '90, periodo in cui Kant tenta, dopo la fase fondativa, di porre maggiormente l'uomo al centro della sua indagine, e di rendere così conto della concreta applicazione della ragione nelle condizioni empirico-materiali, pur senza rinunciare a quelle trascendentali.

In estrema sintesi, e ripercorrendo anche aspetti già incontrati in precedenza⁷⁶⁰, Kant nell'Introduzione alla terza *Critica* (§II) distingue nettamente la legislazione dell'intelletto, che dà i principi a priori per la conoscenza dell'oggetto dei sensi, e quella della ragione, che contiene il principio per una moralità pura, la libertà. In quanto tali, queste due legislazioni hanno, nei termini di Kant, due domini (*Gebiete*) diversi, pur esercitandosi sullo stesso territorio (*Boden*), costituito dall'«insieme degli oggetti di un'esperienza possibile»⁷⁶¹.

L'abisso (*Kluft*) che separa i due domini riposa dunque, in ultima analisi, su un fondo comune, che fa pensare sia possibile una qualche influenza fra i due. Questa influenza non avviene però in modo paritetico, ma esiste un'evidente asimmetria tra le due legislazioni:

Benché i fondamenti di determinazione della causalità secondo il concetto della libertà non si trovino nella natura, e il sensibile non possa determinare il soprasensibile nel soggetto, è tuttavia possibile l'inverso ed esso è già contenuto nel concetto di una causalità mediante libertà, il cui effetto deve accadere nel mondo secondo le sue leggi formali.⁷⁶²

⁷⁶⁰ Cfr. *supra*, §1.4.2 e §3.2.4.

⁷⁶¹ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, op. cit., AA V, p. 174.

⁷⁶² Ivi, p. 195.

Mentre infatti il dominio della natura non può determinare quello della libertà, quest'ultima si esplica, ha efficacia, nel medesimo mondo restituito dai sensi. Come sappiamo fin dalla Terza Antinomia, deve poter esistere, per Kant (in quanto effettivamente riscontrabile), una forma di complementarità tra causalità naturale e causalità mediante libertà, a tutto vantaggio della libertà, benché ciò non possa essere teoreticamente asseribile.

Il collegamento tra libertà e natura implica per Kant l'intervento di un'ulteriore facoltà, la capacità di giudizio, che come tale non ha un suo proprio dominio, ma connette quelli dell'intelletto e della ragione. Ciò avviene mediante un concetto, quello di finalità (*Zweckmäßigkeit*) della natura, che, in quanto tale, insiste sugli oggetti dei sensi, ma secondo un principio, il fine (*Zweck*), soprasensibile: con ciò, la finalità permette la connessione tra natura e libertà, pur soltanto come principio regolativo e non come concetto in senso stretto (che sarebbe concetto dell'intelletto per un'esperienza possibile, ciò che la finalità come tale non è).

Com'è noto, la capacità di giudizio è definita da Kant come «la facoltà di pensare il particolare come contenuto sotto l'universale.»⁷⁶³. Il giudizio è *determinante* quando il particolare ricade sotto la regola dell'intelletto e corrisponde alle sue categorie (il particolare dell'intuizione è sussunto sotto un principio puro a priori).

Il giudizio è invece *riflettente* laddove non vi sia un universale sotto cui porre il particolare, ma esso possa essere ricercato – ossia *pensato*, ma non conosciuto – dalla capacità di giudizio. Il principio di quest'ultima, la finalità, può riferirsi in primo luogo a ciò che, nella rappresentazione dell'oggetto, è solo soggettivo, riferito al soggetto dell'esperienza, e non ad un contenuto di conoscenza, ovvero la sua *forma*. La valutazione di tale forma si dice *estetica*, e produce un sentimento di piacere, per il quale l'oggetto viene considerato bello. Ma la bellezza non è una proprietà oggettiva, ovvero è fondata su un sentimento soggettivo causato dalla rappresentazione. Il giudizio estetico riguarda quindi una finalità soggettiva, la cui regola si ritrova nel soggetto stesso. Vi è però anche una valutazione oggettiva della finalità, quella che Kant chiama validità logica, e che riposa dunque non specificamente sulla riflessione, ma sulla capacità di giudizio in generale. Si tratta di una validità oggettiva non causata da un sentimento soggettivo di piacere o dispiacere, ma relativa ad una finalità della natura che, pur non potendo essere conosciuta, è esibita (*dargestellt*), ovvero il suo concetto è affiancato ad un'intuizione sensibile corrispondente, che però non può essere sussunta sotto di esso. Il giudizio corrispondente è *teleologico*, predica cioè una finalità nella natura che non ha un contenuto teoretico valido, ma è comunque esibita dall'intuizione sensibile.

⁷⁶³ Ivi, p. 179.

Nel giudizio estetico, quindi, la capacità di giudizio collega il particolare sensibile ad un sentimento di piacere, ad una finalità del soggetto; nel giudizio teleologico, esibisce nel particolare una finalità della natura.

L'asimmetria tra legislazione della natura e legislazione della libertà si ripercuote in un certo senso sulla distinzione tra giudizio estetico e teleologico:

La capacità di giudizio estetica è dunque una facoltà *particolare* di giudicare le cose secondo una *regola*, ma non secondo concetti. Quella teleologica non è una facoltà particolare, ma solo la capacità di giudizio riflettente *in generale*, nella misura in cui essa procede, come dappertutto nella conoscenza teoretica, secondo concetti, ma in vista di certi oggetti della natura secondo principi particolari, cioè secondo una capacità di giudizio semplicemente riflettente, e non determinante oggetti⁷⁶⁴

Il giudizio riflettente estetico, quindi, acquisisce una dignità particolare, in quanto procede secondo una regola che dà a se stesso e che, pur non essendo oggettivamente valida, permette di pensare, soggettivamente, ad un universale. Il punto per noi interessante è che questa validità generale, pur soggettiva, del giudizio estetico comporta una peculiare forma di connessione delle facoltà, che Kant definisce «gioco» (*Spiel*).

Nel § VII dell'*Introduzione* egli scrive che «il piacere non può esprimere altro che l'adeguatezza dell'oggetto alle facoltà della conoscenza che *sono in gioco (im Spiel sind)* nella capacità di giudizio riflettente, e in quanto sono in gioco, dunque semplicemente una finalità formale soggettiva dell'oggetto.»⁷⁶⁵ Nel §IX aggiunge:

Il concetto della capacità di giudizio di una finalità della natura appartiene ancora ai concetti della natura, ma solo come principio regolativo della facoltà della conoscenza, benché il giudizio estetico su certi oggetti (della natura o dell'arte), che li causa, sia un principio costitutivo rispetto al sentimento di piacere o dispiacere. *La spontaneità nel gioco (die Spontaneität im Spiele)* delle facoltà della conoscenza, il cui accordo (*Zusammenstimmung*) contiene il fondamento di questo piacere, rende il concetto pensato idoneo a mediare la connessione dei territori del concetto della natura con quello della libertà, nelle loro conseguenze.⁷⁶⁶

Il gioco è quindi nome della connessione fra le facoltà della conoscenza laddove sussista un giudizio riflettente. Il termine *spontaneità* (che Kant in genere riserva all'intelletto come fonte dei

⁷⁶⁴ Ivi, p. 194 (il corsivo è mio).

⁷⁶⁵ Ivi, pp. 189-190 (il corsivo è mio).

⁷⁶⁶ Ivi, p. 197 (il corsivo è mio).

propri principi puri a priori, contrapposto alla ricettività sensibile⁷⁶⁷) in relazione al gioco sembra indicare qui il fatto che, proprio perché non esiste una legge, ma è soltanto possibile, mediante il giudizio estetico, riflettere su una regola in relazione al caso particolare, le facoltà della conoscenza sono condotte a pensare un concetto che sia adeguato al sentimento di piacere o dispiacere prodotto dalla finalità, ma che non è un principio a priori dell'intelletto, ma solo un principio regolativo della capacità di giudizio.

Gioco è quindi l'esperienza di una connessione tra le facoltà diversa dall'apprensione trascendentale. In tal senso le facoltà ricercano «senza rete» un accordo fra di loro, avendo come sola guida il principio della *finalità* soggettiva e un sentimento di piacere o dispiacere in relazione all'intuizione sensibile.

Su questa base, nell'*Analitica del giudizio di gusto* Kant arricchisce la definizione del concetto di «gioco» qualificandolo come *gioco libero* (*freies Spiel*). Nel §9, il sentimento di piacere viene fondato sulla possibilità della comunicabilità universale del giudizio. Trattandosi di un giudizio estetico, il fondamento della comunicabilità non può essere il concetto dell'oggetto, ma dev'essere un fondamento soggettivo: per Kant si tratta dello stato d'animo corrispondente al rapporto tra le facoltà in relazione alla rappresentazione data.

Le facoltà della conoscenza, che mediante questa rappresentazione vengono *messe in gioco* (*ins Spiel gesetzt*), sono a tal proposito in un *gioco libero* (*freies Spiel*), poiché nessun concetto determinato le limita ad una regola della conoscenza (*Erkenntnisregel*) particolare. Dunque lo stato d'animo in questa rappresentazione dev'essere quello del sentimento di un *libero gioco* delle facoltà della rappresentazione in relazione ad una rappresentazione data per una conoscenza in generale.⁷⁶⁸

Immaginazione e intelletto, non potendo presupporre alcun concetto, ricercano un libero accordo reciproco. L'immaginazione, che, in campo teoretico, era stata chiaramente sottoposta all'intelletto (e con maggior forza nel passaggio dalla prima alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*), non avendo qui una regola che la limiti, può operare cercando essa stessa, con l'intelletto, una connessione, ovvero può *giocare*. Il risultato di questo gioco è la costituzione di un collegamento che produce «piacere per l'armonia delle facoltà della conoscenza»⁷⁶⁹.

⁷⁶⁷ Cfr. ad es. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 108. Cfr. anche A. Kern, «Rezeptivität / Spontaneität», in M. Willaschek, *Kant-Lexikon*, op. cit., pp. 1975-1982.

⁷⁶⁸ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, op. cit., AA V, p. 217.

⁷⁶⁹ Ivi, p. 218.

L'armonia è quindi l'esito di un gioco libero tra le facoltà. Ora, occorre a questo punto soffermarsi sul concetto di «libertà» così formulato nella terza *Critica*. Come già il termine «spontaneità» era inteso in senso diverso dal modo con cui esso veniva utilizzato nella prima *Critica* a proposito dell'intelletto, è interessante notare ora lo scarto con la seconda *Critica*, in quanto la libertà del gioco non corrisponde alla legge della ragione per il suo uso pratico, ma implica, piuttosto, l'assenza stessa di legge.

Così Kant si esprime nella *Nota generale alla prima sezione dell'analitica*:

Sarà dunque una legalità senza legge (*eine Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz*) e un accordo soggettivo dell'immaginazione con l'intelletto – senza uno oggettivo, allorché la rappresentazione viene riferita da un oggetto a un concetto determinato – a poter sussistere con la libera legalità dell'intelletto (che è stata chiamata anche finalità senza fine) e con la peculiarità di un giudizio di gusto.

Nell'esperienza estetica persiste il rapporto tra le facoltà della conoscenza come tali (l'intelletto legislatore, l'apporto intuitivo della sensibilità, lo schematismo connettivo dell'immaginazione); tuttavia, poiché manca un concetto sotto cui sussumere la rappresentazione data, le facoltà superiori possono agire liberamente. La legalità dell'intelletto è *libera* in quanto non può applicare i suoi principi a priori al caso particolare, mentre la capacità figurativa dell'immaginazione non è costretta a fornire il monogramma che permette il passaggio dall'intuizione all'apprensione categoriale, ma può esercitarsi, in modo produttivo, in libere configurazioni. La connessione che non è possibile sulla base della costituzione di un oggetto dell'esperienza possibile, è, nel giudizio estetico, l'esito del gioco, del libero accordo delle facoltà e del piacere che ne risulta.

La nozione di «gioco libero», per come essa emerge nella terza *Critica*, indica, in rapporto al giudizio estetico, una connessione in assenza di legge tra le facoltà. Essa riposa sulle condizioni soggettive della capacità di giudizio in generale, in quanto si tratta di «quell'elemento soggettivo, che si può presupporre in tutti gli uomini»⁷⁷⁰

Il gioco è dunque nella stessa *Critica*, potremmo dire, *antropologicamente* fondato. Poiché la *riflessione* cui corrisponde è libera ricerca della regola, la validità universale del giudizio estetico non è pretesa ma richiesta come accordo (*Übereinstimmung*); poiché le condizioni del giudizio in generale si fondano sull'elemento soggettivo condiviso dagli uomini, esse rendono possibile la sua *comunicabilità universale*, essendo il gioco tra le facoltà proporzionalmente uguale in ogni soggetto.

⁷⁷⁰ Ivi, p. 290.

I paragrafi della terza *Critica* dove Kant fa queste affermazioni (§38 e ss.) sono anche quelli in cui mette a fuoco il concetto di «gusto estetico» in quanto *sensus communis*, inteso come «senso comunitario»⁷⁷¹ (*gemeinschaftlicher Sinn*).

Il giudizio estetico può richiedere l'assenso di tutti (sia pur come comunità semplicemente possibile e non effettiva) perché il libero gioco tra le facoltà collegato al piacere estetico è a sua volta condiviso. Scrive Kant:

Anche l'abilità degli uomini di comunicarsi i loro pensieri richiede un rapporto dell'immaginazione con l'intelletto, per associare le intuizioni ai concetti e a queste di nuovo i concetti, che confluiscono in una conoscenza; ma in quel caso l'accordo di entrambe le facoltà è *legale* (*gesetzlich*), sotto la costrizione di concetti determinati. Solo laddove l'immaginazione, nella sua libertà, risveglia l'intelletto, e questo senza concetti *disloca in un gioco regolare* (*in ein regelmässiges Spiel versetzt*) l'immaginazione, si comunica la rappresentazione, non come pensiero, ma come sentimento interno di una condizione finalistica dell'animo.⁷⁷²

Il gioco si presenta come trasposizione del rapporto tra le facoltà dal loro carattere costrittivo, *legale*, laddove intervengono concetti a priori determinati, a quello libero, *regolare*, laddove si comunicano non conoscenze, ma sentimenti. Il gioco tra le facoltà in atto nel giudizio estetico è dunque anche fondamento di una socialità possibile tra gli uomini, su cui Kant torna nel noto §41 «Sull'interesse empirico per il bello».

La dislocazione delle facoltà nel gioco libero non è dunque propria (come le categorie dell'intelletto e la legge morale) di ogni essere razionale, ma è relativa all'uomo, e non all'uomo isolato, ma all'uomo come parte di una comunità (non a caso Kant definisce il giudizio anche come «pluralistico»⁷⁷³: un punto che, com'è noto, suscitò l'attenzione, tra gli altri, di H. Arendt⁷⁷⁴).

Ora, proprio sulla rilevanza sociale del gioco è significativo considerare la sua ripresa nell'*Antropologia*. In via introduttiva, possiamo notare come pure con la nozione di «gioco» l'antropologia riprenda l'indagine sull'applicazione empirica delle facoltà, ovvero sul loro *uso*.

Non solo, in generale, secondo la celebre affermazione della *Vorrede*, in cui l'aspetto pragmatico e cosmologico dell'antropologia, il *Welthaben*, è pensato come *Mitspielen*, come l'esser coinvolti

⁷⁷¹ Ivi, p. 293.

⁷⁷² Ivi, pp. 295-296 (il corsivo è mio).

⁷⁷³ Cfr. ivi, p. 278.

⁷⁷⁴ Cfr. H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1982; tr. it. di P. P. Portinaro, *Teoria del giudizio politico*, Il melangolo, Genova 2005.

nel gioco col mondo.⁷⁷⁵ Ma anche in notazioni più puntuali, nelle quali Kant indica nel gioco il modo con cui, nell'uso, le facoltà e l'uomo, per così dire, si giocano l'un l'altro. Così è per le rappresentazioni oscure, come si ricordava già nel §2.3.2: «noi giochiamo [...] spesso con le rappresentazioni oscure, e abbiamo interesse a porre in ombra oggetti cari o malvisti dall'immaginazione; più spesso, però, noi stessi siamo un gioco di rappresentazioni oscure.»⁷⁷⁶ Così è soprattutto per l'immaginazione. Nel §31, Kant focalizza gli usi empirici dell'immaginazione come facoltà produttiva, ovvero come *Dichtungsvermögen*, come facoltà dell'invenzione. Tra di essi annovera la facoltà «che forma (*bildend*) l'intuizione nello spazio»⁷⁷⁷, e che definisce «immaginazione *plastica*» (termine su cui torneremo *infra*). Si tratta di una capacità di formare liberamente immagini, non ancorate agli oggetti dell'esperienza; in questo senso, l'immaginazione è una facoltà che gioca: «noi giochiamo spesso e volentieri con l'immaginazione; ma l'immaginazione (come fantasia) gioca altrettanto spesso, e talora inopportuno, con noi.»⁷⁷⁸ I casi citati da Kant vanno dalla bizzarria dell'estro creativo dell'artista alle più inquietanti immagini del sogno.

A partire da questa considerazione generale del libero uso (e abuso) delle facoltà come *gioco*, può essere compresa la nozione di «gioco artificiale» (*künstliches Spiel*) dell'*Antropologia*. Il primo elemento d'interesse è dato dal posizionamento della sua trattazione. Essa infatti immediatamente segue il §12, «Del potere (*Können*) rispetto alla facoltà di conoscere in generale», nel quale, come si è visto nel §3.2.4, Kant si occupa criticamente delle abitudini acquisibili nell'uso delle facoltà.

Ora, in un senso affatto contrario, Kant mobilita il concetto di «gioco». Nel §13 si occupa del modo con cui è possibile giocare con l'apparenza sensibile (*Sinnenschein*), come nel gioco di prestigio (*Blendwerk, Augenverblendnis*). Qui l'illusione, non essendo rilevante l'apporto conoscitivo del fenomeno, non è vista negativamente; piuttosto, «questo gioco dell'animo con l'apparenza sensibile è molto piacevole e divertente»⁷⁷⁹. Ricordiamo che siamo all'interno di una serie di paragrafi dedicati all'«apologia della sensibilità», nei quali, cioè, Kant mostra come l'uso dell'esperienza sensibile possa essere in diversi modi utile all'uomo. Qui Kant allude ad un gioco con la stessa connessione delle facoltà in senso teoretico, laddove cioè sia la stessa falsificazione

⁷⁷⁵ Cfr. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, op. cit., AA VII, p. 120. Cfr. anche *supra*, §1.4.1.

⁷⁷⁶ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, op. cit., AA VII, p. 135.

⁷⁷⁷ Ivi, p. 174

⁷⁷⁸ Ivi, p. 175.

⁷⁷⁹ Ivi, pp. 149-150.

della conoscenza (nell'illusionismo e nel gioco di prestigio) a produrre un sentimento piacevole, per la capacità dell'uomo di approfittare dell'apparenza sensibile e dei suoi scherzi per dilettere gli altri.

Da questa modalità estetica di giocare con le facoltà della conoscenza Kant passa, nel §14, ad interrogarsi su una funzione più seria e costruttiva del gioco con l'apparenza sensibile, ovvero nel caso in cui esso rivesta un significato *morale*:

Nel complesso, quanto più gli uomini sono civilizzati, tanto più sono attori (*Schauspieler*); assumono l'apparenza dell'affetto, del rispetto per gli altri, della costumatezza (*Sittsamkeit*), del disinteresse, senza con ciò imbrogliare nessuno, poiché ogni altro è d'accordo sul fatto che ciò non è nulla di riprovevole nell'intimo, ed è anche un bene che così accada *nel mondo*. Col fatto che gli uomini *recitano* (*spielen*) questo ruolo, le virtù, la cui apparenza essi per lungo tempo hanno solo *artefatto* (*gekünstelt*), sono infine poco a poco risvegliate e *trapassano* (*übergehen*) nella disposizione interiore (*Gesinnung*). Ma ingannare l'ingannatore in noi, l'inclinazione, è di nuovo un ritorno all'obbedienza della legge della virtù e non un inganno, ma illusione (*Tauschung*) innocente di noi stessi.⁷⁸⁰

Il gioco con l'apparenza – valendo per Kant la polisemia del tedesco *spielen* – è anche recitazione, o (per usare un lessico oggi attuale), *performance*. Kant indica, nei limiti di un'azione *pragmatica*, l'assunzione consapevole di un'apparenza di moralità, cioè di un agire per semplice *conformità* alla legge, senza intenzione interiore, come quel *decorum* in grado di assicurare il rispetto della moralità per i fini esteriori della convivenza civile, che può preparare la vera e propria conversione del cuore alla virtù.

Kant afferma che la reiterata assunzione di questo gioco, che non inganna se stessi ma l'inclinazione sensibile, può permettere il passaggio alla virtù, cioè ad un'azione non solo conforme, ma agita per la legge morale stessa. Con la nozione di «*Spiel*» egli sembra dunque, se non rovesciare la critica dell'abitudine che aveva esposto nel §12, quantomeno individuare un campo in cui il reiterato esercizio di sé, approfittando del gioco dell'apparenza, ha esiti *performativi* che consentono, prima, una moralità anche solo recitata, rappresentata, dal profilo esterno, nella socialità; in secondo luogo, l'*incorporazione*, per così dire, di tale contegno esteriore, che assume finalmente il comando morale come obbligazione intimamente voluta.

Si tratta di una considerazione solo pragmatica (evidentemente tale, visto il peso che poggia sul fenomeno sensibile, comunitario, di una moralità esteriore). Eppure – sia detto come chiosa – se tale passaggio dal pragmatico al pratico venisse assunto in pieno, potrebbe risultare quasi aporetico, in quanto avremmo un'esperienza empirica che riporta ad una legge pura, molto più forte del sentimento morale (che non è che il rispetto razionale della legge).

⁷⁸⁰ Ivi, p. 151.

Ci basta rilevare come è mediante il gioco che una condotta, in sé abitudinaria, contraddistinta se non da *moralità* (*Sittlichkeit*), quando meno da *morigeratezza* (*Sittsamkeit*), ovvero un gioco artificiale quanto i giochi di prestigio, viene fissata, plasmata esteriormente, fino alla sua dislocazione nella *Gesinnung*. A ben vedere, è una prospettiva (che l'esercizio possa produrre, poco a poco, un mutamento interiore), che nella *Caratteristica* Kant negherà, come si è visto⁷⁸¹. In ogni caso, assistiamo così, sulla base della nozione di «gioco» come libera connessione delle facoltà umane, ad un passaggio ad una nozione di «gioco» come prassi dal valore antropologico.

Per la verità, tale passaggio, sia pur in un'accezione diversa, era avvenuto già nella terza *Critica*. In conclusione ricordiamo infatti che, dopo la definizione del *freies Spiel* già trattata, il gioco viene assunto all'interno della teoria delle arti, a partire dal §43. Kant distingue tre forme d'arte. L'arte (*Kunst*) propriamente detta è «la produzione mediante libertà, cioè mediante un arbitrio, che pone la ragione a fondamento delle sue azioni»⁷⁸². L'arte come abilità, ovvero in senso tecnico, è distinta dal teoretico, è un fare che non scaturisce immediatamente da un sapere ma, da una pratica costante, che produce un'abilità.

L'arte viene infine distinta dall'artigianato (*Handwerk*), l'attività manuale che realizza un prodotto per uno scopo specifico ed esclusivamente per questo, ed è dunque il risultato di un lavoro cui si può essere costretti, in quanto non è di per sé gradevole. L'arte invece, come arte *liberale*, è piuttosto definibile come *gioco*, ovvero come «un'occupazione che è gradevole per se stessa»⁷⁸³, dal valore sociale.

L'attenzione si sposta così dall'applicazione delle facoltà al loro effetto, all'attività che si esegue nel gioco, e che attiene alla sua qualità *plastica*.

4.2 Gioco come attività plastica: Schiller, Herder

La nozione estetica di «gioco» è emersa in Mendelssohn e Kant nel significato di connessione libera tra le facoltà. Questa accezione dello *Spiel* è alla base dell'uso, più decisivo, che ne fa Schiller in una fase più matura della sua produzione filosofica.

Nel breve volgere di un quinquennio (1792-96) egli compone scritti estetici di diversa ampiezza e importanza: i brevi *Über die tragische Kunst, Vom Erhabenen, Über das Pathetische*, i

⁷⁸¹ Cfr. *supra*, §3.1.1.

⁷⁸² I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, op. cit., AA V, p. 303.

⁷⁸³ Ivi, p. 304.

frammentari *Kallias-Briefe* e alcune opere di più ampio respiro e rilevanza: *Über Anmut und Würde* (1793), *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1794) e *Über naive und sentimentalische Dichtung* (1794-95). Per il nostro interesse specifico, in questo paragrafo ci concentreremo su *Grazia e dignità*, per volgerci poi, nel prossimo, alle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*.

A partire dal lavoro finora svolto sul giovane Schiller, sempre all'interno del campo concettuale in esame, e nonostante (come vedremo) l'evidente carattere *postkantiano* delle opere degli anni '90, sosteniamo la tesi della continuità di fondo di questa riflessione estetica con le ricerche medico-filosofiche compiute alla Karlsschule. Sin dallo scritto *Anmut und Würde*, il problema di Schiller appare infatti, prettamente *antropologico*: come collegare, sulla base della connessione tra elemento materiale e spirituale, natura e libertà, natura e cultura, inclinazione e ragione? Quale prassi può permettere tale collegamento?

Tali domande sono rese urgenti dal confronto con la modernità, che si segnala a Schiller nell'accadere (nel pensiero e nella realtà storica), del fenomeno della *scissione*. Come ha sintetizzato G. Schiavoni:

Nel contesto di fine Settecento, in cui storia e natura si rivelano viepiù contrassegnate dalla violenza e dalle disarmonie (non soltanto dagli «eccessi» della rivoluzione francese, ma più in generale dai disagi introdotti dalla dilagante divisione del lavoro e dai ritmi frenetici della società industriale), non sorprende che autori come Herder e Schiller, Hegel e Novalis avvertano l'urgenza di recuperare una nuova forma che preconizzi il superamento dell'alienazione, lenisca la ferita che la civiltà infligge all'uomo moderno disarticolando e rendendo antagonistiche dimensioni centrali dell'esistenza come sensualità e ragione. [...] L'intento di ripensare l'armonia e di ripristinarla con il favore dell'esercizio estetico si affaccia già in alcuni testi schilleriani della fine degli anni Ottanta. [...] È però soprattutto nei grandi saggi della fase di ripensamento filosofico, [...] che diviene via via evidente l'esaltazione di una *Bildung* (di una «formazione» non priva di richiami all'ideale dell'antica *humanitas*) concepita come premessa programmatica per il superamento della miseria politica del presente.⁷⁸⁴

La via estetica appare quella che permette di meglio affrontare questo nodo attuale. Schiller conserva l'impostazione dualistica che aveva contraddistinto le sue prime ricerche psicofisiche, ma essa è ora chiamata a confrontarsi con la filosofia kantiana, e in special modo con la terza *Critica*, di poco precedente agli scritti estetici considerati, con la sua drammatica segnalazione della *Kluft* tra mondo della natura e mondo della libertà.

Ma proprio perché al centro di tale baratro sta l'uomo come *ganzer Mensch* – proprio perché, al centro, resta la questione antropologica – il tema del superamento della frattura tra i due mondi si dà

⁷⁸⁴ G. Schiavoni, *Si può ri-pensare un'armonia? Considerazioni su Grazia e dignità di Friedrich Schiller*, in D. Nelva - S. Ulrich (a cura di), *Sguardi sulla letteratura e sulla cultura tedesca Studi in onore di Luigi Forte*, Morlacchi, Perugia 2014, pp. 37-39.

per Schiller meno nel senso kantiano di un *Übergang* (di un'esperienza soggettiva di collegamento mediante il concetto infondabile di una *finalità*), che mantiene la frattura, quanto, piuttosto, di un attivo *Zusammenhang*, di una vera e propria composizione dinamica tra elemento materiale e spirituale.

In questo senso, l'estetica fornisce le nozioni fondamentali per pensare la ricomposizione: materia e forma. In primo luogo, in quanto scienza del sensibile, essa si concentra sull'empirico, non rinunciando al rapporto con l'ideale. Al contempo, l'estetica, come scienza delle arti, pensa ad una produzione umana in grado di imprimere l'azione libera dell'uomo sulla materia naturale.

La bellezza, contenuto del giudizio di gusto, mostra la possibilità di cogliere (e realizzare), a partire dalla natura, qualcosa che, pur restando sensibile, trascende la semplice materialità e necessità fisica di quest'ultima, indirizzandola verso il soprasensibile.

In più, la considerazione del fare artistico offre un modello teorico che permette di trattenerne l'analisi al livello *pragmatico*: si tratta di confrontarsi con una prassi che è strettamente condizionata dal mondo sensibile, sia perché interviene sulla materia e la plasma, sia perché è mossa da e suscita il sentimento. La creazione artistica non è un puro oggetto della volontà, ma è implicata nella *Wechselwirkung* dell'elemento razionale e spirituale con l'intrico corporeo degli impulsi e moventi sensibili.

Ben più che l'*attenzione*, con cui il giovane Schiller pensava di poter spiegare la possibilità dell'anima di orientare l'esercizio delle forze e di avere effetto sul corporeo, in questione è ora una prassi trasformatrice, in grado, formando la materia, di ricomporre la frattura con lo spirito.

Una prima messa a punto di questi problemi, che contiene già la prospettiva che troveremo nelle *Lettere sull'educazione estetica*, è, come si diceva, *Anmut und Würde*.

Il primo concetto su cui fa leva questo scritto è appunto quello di «grazia» (*Anmut*): «La grazia è una bellezza che non è data dalla natura, ma prodotta (*hervorgebracht*) dal soggetto stesso.»⁷⁸⁵ Richiamando il mito greco, per cui Venere possiede una cintura in grado di conferire grazia a chi la porti, Schiller la qualifica come un attributo collegato, ma distinto dalla bellezza: «la grazia *si trasforma (sich verwandelt)* in una proprietà della persona»⁷⁸⁶.

Nel mito, la cintura della grazia agisce «magicamente»⁷⁸⁷: effettua, cioè, un mutamento profondo nella costituzione di chi la indossa, non un semplice cambiamento naturale. La grazia permette così di pensare due forme di bellezza: una bellezza naturale, che Schiller definisce anche

⁷⁸⁵ F. Schiller, *Über Anmut und Würde* (1793), NA XX, p. 255.

⁷⁸⁶ Ivi, p. 252 (il corsivo è mio).

⁷⁸⁷ Ivi, p. 253.

«architettonica», che è risultato della sola natura, delle sue «forze plastiche»⁷⁸⁸ (*plastische Kräfte*) e una legata al fare artistico, mediante la grazia stessa. L'oggetto privilegiato della considerazione estetica, in questo saggio, non è né il paesaggio né l'opera d'arte, ma l'uomo.

La sua bellezza di natura è una bellezza *fissa*, in quanto si dà necessariamente col soggetto, è la bellezza propria della sua *Beschaffenheit*. Questa bellezza di struttura (*Bau*) accomuna l'uomo al resto della natura. Un essere umano non è dunque bello per la sua dignità morale, come *noumeno*, ma come fenomeno tra i fenomeni.

La bellezza architettonica, nell'uomo, è però «libero effetto della natura»⁷⁸⁹. Nella bellezza si esprime la libertà della natura di plasmare il reale obbedendo alla propria legge. I sensi che colgono tale bellezza, così come l'abilità tecnica dell'uomo a partire dalle condizioni materiali della natura, non creano la bellezza, ma le consentono di manifestarsi appieno nella sua fenomenalità.

Bello è ciò che è tale *per* la ragione. Il bello è naturale perché si fonda su condizioni strutturali della realtà. Ma il bello (kantianamente) non aggiunge nulla alla conoscenza dell'oggetto, bensì ha a che fare con il modo di *pensarlo* da parte della ragione. La ragione per Schiller può trarre le idee dai fenomeni, oppure può introdurre in essi i suoi concetti, rendendoli idonei ad esprimere qualcosa che non è presente in essi: «essa al contrario, nel secondo caso, *rende* spontaneamente (*macht selbsttätig zu*) ciò che è dato nel fenomeno indipendentemente dal suo concetto un'espressione del concetto stesso, e tratta dunque ciò che è semplicemente sensibile come soprasensibile.»⁷⁹⁰

Nel primo caso, la ragione coglie (come voleva Mendelssohn) la *perfezione* del fenomeno, come proprietà oggettiva; nel secondo, gli attribuisce la *bellezza*, come proprietà (come voleva Kant) soggettiva.

Rispetto a Kant, tuttavia, Schiller sottolinea con decisione l'aspetto *trasformatore* dello stesso giudizio estetico, visto come il conferimento di un'idea al reale, un collegamento che non si limita a fornire un passaggio tra sensibile e soprasensibile, ma modifica il sensibile stesso, rendendolo qualcosa di più della sua datità fenomenica (come fa la cintura della grazia). Il gusto che si esprime nel giudizio estetico consente così di cogliere la fondamentale ambivalenza della bellezza: «la bellezza è pertanto da considerare come la cittadina di due mondi, che appartiene all'uno per *nascita* e all'altro per *adozione*; essa riceve la sua esistenza nella natura sensibile e *richiede* il diritto di cittadinanza nel mondo della ragione.»⁷⁹¹

⁷⁸⁸ Ivi, p. 255.

⁷⁸⁹ Ivi, p. 258.

⁷⁹⁰ Ivi, pp. 259-260.

⁷⁹¹ Ivi, p. 260.

L'ambivalenza della bellezza riporta all'ambivalenza di colui che emette il giudizio estetico, l'uomo. Egli non è solo fenomeno tra i fenomeni. Riprendendo la distinzione kantiana tra carattere empirico e intelligibile dell'uomo, scrive Schiller:

L'uomo è però al contempo una persona, dunque un essere che può esso stesso essere causa, e cioè assolutamente causa ultima, del proprio stato, che egli può modificare secondo i principi che si è dato da sé. Il modo del suo apparire è dipendente dal modo del suo sentire e volere, dunque da stati che egli stesso determina nella sua libertà e non secondo la necessità naturale.⁷⁹²

La causalità mediante libertà dell'uomo è in grado di produrre effetti nella natura. Schiller, quasi parafrasando i suoi primi scritti, afferma che «è noto che tutte le forze moventi nell'uomo sono tra loro connesse (*zusammenhängen*), e così si può comprendere come lo spirito [...] possa propagare i suoi effetti nell'intero sistema di quelle forze.»⁷⁹³

In questo senso, l'influsso dell'elemento spirituale su quello materiale eccede l'esercizio della volontà: per Schiller, antropologicamente, si tratta di superare il dissidio tra l'ambito della necessità naturale e quello della spontaneità dello spirito, considerando la presenza di forze che si attivano nella realtà sensibile.

L'esercizio della libertà *nella natura* salvaguarda la capacità dell'uomo di essere parte di entrambi i mondi: «con l'*arbitrio* entra il *caso* nella sua [= della natura] creazione, e benché le modificazioni che essa subisce sotto il regime della libertà non risultino *secondo (nach)* altre leggi che le sue proprie, esse tuttavia non risultano più *per (aus)* queste leggi.»⁷⁹⁴

La ricomposizione del dissidio tra i due mondi è data, per Schiller, da un'attività pragmatica con cui l'uomo, a partire dal principio intelligibile della propria libertà, interviene nel mondo sensibile. Quest'attività è definita da Schiller come un «determinare il *gioco* dei fenomeni (*das Spiel der Erscheinungen bestimmen*)»⁷⁹⁵.

La nozione di «gioco» consente di chiarire il profilo del fare estetico: l'uomo interviene su una natura governata da leggi sue proprie (la «libertà» della natura), che producono una costituzione del reale dotata di una sua armonia, la bellezza strutturale, architettonica. L'uomo non sostituisce a tale ordine un'altra causalità, piuttosto la sua libertà è gioco di determinazione dei fenomeni: a questi

⁷⁹² Ivi, p. 262.

⁷⁹³ *Ibidem*.

⁷⁹⁴ Ivi, p. 263 (il corsivo è mio).

⁷⁹⁵ *Ibidem* (il corsivo è mio).

viene conferita un'altra bellezza, una bellezza libera (la grazia) che non annulla quella strutturale ma la mette in movimento, la arricchisce.

La libertà governa ora la bellezza. La natura diede la *bellezza della struttura* (*Schönheit des Baues*), l'anima dà la *bellezza del gioco* (*Schönheit des Spiels*). E ora sappiamo anche che cosa dobbiamo intendere con grazia (*Anmut und Grazie*). La grazia è la bellezza della figura sotto l'influsso della libertà; la bellezza di quei fenomeni che la persona determina.⁷⁹⁶

La bellezza prodotta dalla libertà, è una bellezza mobile (*bewegend*⁷⁹⁷). Per questo essa è pensata come *gioco*. Questa nozione recupera il senso di connessione libera ed armonica che aveva in Mendelssohn e Kant, ma facendone slittare il significato verso il polo soggettivo di una prassi che ri-forma la bellezza naturale. La libertà è capace di essere *Bestimmungsgrund*, fondamento di determinazione della qualità estetica dei fenomeni.

Per questo, Schiller pensa il fare estetico come un fare *plastico*. Esso si esercita innanzitutto sul corpo del soggetto. Lo stesso movimento fluido del corpo costituisce, a partire dalla struttura, una grazia che nella sua considerazione statica non gli era propria. Essa può essere tanto dovuta ad un movimento volontario quanto ad un gesto irriflesso.

Anzi, Schiller riporta gli stessi movimenti involontari, per mezzo dell'abitudine, ad un gioco che, con la sua ripetizione nel tempo, si è consolidato ed è diventato parte della struttura, della fisiologia stessa del corpo: «questi tratti fissi furono originariamente nient'altro che movimenti, che infine, per il ripetuto rinnovarsi, divennero abituali (*habituell*) e impressero tracce durevoli.»⁷⁹⁸

Egli riprende così quanto già affermava nel *Versuch* sul divenire «carattere morale» durevole di un affetto reiterato⁷⁹⁹, ora nel più ampio contesto di un gioco inteso come *plastica*: «lo spirito *plasma* (*bildet*) persino il suo corpo, e la struttura stessa deve seguire al gioco, cosicché la grazia si trasformi (*verwandeln*) infine non di rado in bellezza architettonica.»⁸⁰⁰

⁷⁹⁶ Ivi, p. 264.

⁷⁹⁷ Evidentemente qui Schiller approfitta dell'intero spettro dato dai derivati del verbo «bewegen», in senso fisico, emotivo e morale: «movimento», «movente», «commovente».

⁷⁹⁸ F. Schiller, *Über Anmut und Würde*, op. cit., NA XX, p. 264.

⁷⁹⁹ Cfr. *supra*, §3.1.

⁸⁰⁰ F. Schiller, *Über Anmut und Würde*, op. cit., NA XX, p. 265.

La prassi del gioco è innanzitutto libero e ripetuto esercizio del corpo, tale da modificare e rendere più aggraziata la sua stessa costituzione naturale. Quest'ultima si rivela così una «natura plastica»⁸⁰¹ (*plastische Natur*), che col concorso dell'elemento morale (spirituale) può correggersi.

Il gioco si presenta perciò come attività *plastica* («*plastisch*» o «*bildend*» sono gli attributi utilizzati da Schiller). Il modello cui guarda Schiller per pensare una forma di prassi che coniughi libertà e condizioni materiali di esercizio è la plastica in senso proprio, ovvero l'arte della statuaria. In questo, egli si allontana da Kant e si avvicina, piuttosto, ad un altro contemporaneo, anch'egli autore di studi antropologici sullo *Zusammenhang* tra mente e corpo e influenzato dall'estetica di Baumgarten e Sulzer, anch'egli impegnato a superare l'«antropologia della scissione» kantiana: Herder.

Come ha ben mostrato H. Pfothauer, l'«estetica antropologica» di Schiller e Herder è nutrita dalla grande stagione di riscoperta della statuaria greca e di codificazione del suo modello nel Neoclassicismo per opera di un altro grande tedesco della *Spätaufklärung*, J.J. Winckelmann.

La più alta bellezza dell'uomo è per lui [= Schiller] la forma trasfigurata esteticamente del *ganzer Mensch* antropologico [...] e questa è rappresentata per i contemporanei ed è per loro evidente nell'antica plastica. [...] Herder è colui che, accanto a Schiller, codifica questa connessione di antropologia, estetica e classicismo.⁸⁰²

Ciò avviene nella *Plastica*, pubblicata nel 1778 dopo un lungo lavoro preparatorio⁸⁰³. Il punto di partenza di Herder è la priorità assegnata, come sappiamo, al senso del tatto (aiutato dal tedesco: *Gefühl* è sia «tastare» che «sentire» in generale; il portato semantico di «*Begreifen*» va dall'«afferrare» al «concepire» razionale), su cui egli monisticamente fonda elemento materiale e spirituale come diverse espressioni di un'unica *Grundkraft*.

Come si è visto *supra*⁸⁰⁴, il tatto costituisce il punto d'origine dell'uso delle forze, è la fonte stessa della dinamica estensiva che porta l'uomo a istituire relazioni con gli altri e a costruire un

⁸⁰¹ *Ibidem*.

⁸⁰² Cfr. H. Pfothauer, *Anthropologische Ästhetik und Kritik der ästhetischen Urteilskraft oder Herder, Schiller, die antike Plastik und Seitenblicke auf Kant*, in Id., *Um 1800. Konfigurationen der Literatur, Kunstliteratur und Ästhetik*, Tübinga 1991, pp. 203-204.

⁸⁰³ J. G. Herder, *Plastik. Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pigmaliions bildendem Traume* (1778), SW VIII, pp. 1-87. Sulla *Plastica* cfr. I. Mülder-Bach, *Eine «neue Logik für den Liebhaber»: Herdes Theorie der Plastik*, in H.-J. Schlings (a cura di), *Der ganze Mensch*, op. cit., pp. 341-370; M. Cometa, *Il paradigma estetico dell'antropologia di Johann Gottfried Herder*, in AA.VV (a cura di), *Percorsi verso la singolarità. Studi in onore di Epifania Giambalvo*, Pisa, ETS, 2008, pp. 161-174.

⁸⁰⁴ Cfr. *supra*, §2.3.1.

mondo (per questo Herder, in un appunto preparatorio della *Plastica*, parla addirittura di una «*Politik des Gefühls*», di una «politica del tatto»⁸⁰⁵).

Se così è, se è il tatto (a detrimento della vista) a giocare il ruolo decisivo nella comprensione della *Beschaffenheit* dell'uomo, diviene evidente perché proprio la statuaria costituisca il più compiuto e antropologicamente rilevante esempio d'arte. Come la plastica antica rivela, la forma è impressa alla materia, è catturata nella fisicità dei corpi scolpiti nel marmo⁸⁰⁶. Il tatto ne restituisce la verità per l'appunto *tangibile*, che non si riassume nella materia, ma che la coglie come tramite per l'espressione dello spirito: «dove l'anima vive e respira in un nobile corpo, e l'arte può competere a rappresentare *l'anima nel corpo*, dei, uomini e nobili animali, che l'arte formi (*bilden*) questo, e questo ha formato [...] la scultura (*Bildneri*) è verità, la pittura è sogno»⁸⁰⁷.

L'arte plastica, al contrario della pittura (illusoria in quanto bidimensionale; puramente intellettuale, disincarnata, in quanto restituita dalla vista) ha dunque, similmente alla natura, un potere di animazione, di trasformazione vitale della materia: «tutte le linee della grazia (*Reiz*) e della bellezza non sono *autonome*, ma proprie di *corpi viventi*, da essi provengono, ad essi mirano [...] appartiene pur sempre al *sensu plastico* (*plastischer Sinn*) la *trasformazione* della linea in corpo, della figura (*Figur*) piatta in una *forma* (*Gestalt*) *vivente a tutto tondo*»⁸⁰⁸.

Per questo, l'estetica di Herder è fondamentalmente *antropologica*. Il suo centro è la figura umana come risultato di un processo plastico di incorporazione e animazione. Esso mostra il carattere produttivo di un fare in cui non vi è una legge astratta applicata in modo puro, ma un farsi corpo di un elemento spirituale, una concrezione tangibile di un'armonia interiore. La statuaria è il modello eloquente della totalità dell'uomo ottenuta mediante una prassi plastica, che imprime nella materia quell'elemento regolare omologo alla base della natura che nelle *Idee*, come si è visto⁸⁰⁹, Herder definirà anche *Hauptplasma der Organisation*, e la cui funzione ordinatrice è avvertita nella bellezza.

⁸⁰⁵ Cfr. J. G. Herder, *Politik und Naturlehre des Gefühls*, in Id., *Studien und Entwürfe zur Plastik* (1768-1769), SW VIII, p. 97.

⁸⁰⁶ Nel Settecento, ancor meno d'oggi, il ritrovamento di statue bronzee antiche era raro, mentre i marmi, ormai privi dell'originaria pittura policroma, di fattura greca o copie romane di originali ellenici, come il *Laocoonte*, il *Dioniso Ludovisi* nel XVI, e soprattutto l'*Apollo del Belvedere*, scoperto nel XV-XVI secolo, colpirono l'attenzione e furono considerate opere esemplari dell'arte classica.

⁸⁰⁷ J. G. Herder, *Plastik*, op. cit., SW VIII, p.17.

⁸⁰⁸ Ivi, p. 40.

⁸⁰⁹ Cfr. *supra*, §1.1.

Plasmati (πεπλασμένοι) e configurati [*umbilden, anbidden*], e la nostra *forma* [*Gebilde*] (πλάσμα) è forma [*Form*] delle forze vitali agenti del più alto scultore [...] La bella figura [*Wohlgestalt*] dell'uomo non è dunque un'astrazione calata dall'alto, né una composizione di regole erudite o convenzioni arbitrarie; essa può venire colta [*erfaßt*] e sentita tastando [*fühlen*] da ognuno che *in sé* o nell'*altro* sente tastando [*fühlen*] ciò che nel recipiente dell'umanità è forma della vita, espressione della forza. La bellezza non è altro che *il significato della perfezione interiore*. [...] Ogni chinarsi o sollevarsi del busto e del ginocchio e il modo in cui il corpo riposa e come l'anima in esso si presenta, scivolano su di noi muti e inconcepibili: per così dire, veniamo incorporati [*verkörpern*] nella statua o la statua è animata con noi.⁸¹⁰

Ora, Schiller non si fonda su un'impostazione monistica come Herder. In lui, inoltre, come nota sempre Pfothenhauer⁸¹¹, è più forte un'esigenza di astrazione rispetto alla concretezza tattile, sensibile della statuaria, più evidente come in quest'ultima rimanga una tensione con l'ideale, il soprasensibile.

Nondimeno la plastica, con il suo centrarsi sull'uomo nella sua totalità, è convocata anche da Schiller come prassi in grado di operare una connessione tra natura e libertà in cui l'uomo non ha il semplice ruolo di spettatore del bello, ma di trasformatore della realtà.

Questo è il senso del gioco come «plastica» (un concetto destinato a successivi, rilevanti sviluppi⁸¹²). Esso esprime la capacità di intervenire e riportare all'azione del soggetto la materia sensibile. Il suo arbitrio è dunque pienamente inserito in un *Bildungswerk*, un'opera di formazione.

La bellezza del gioco riguarda sia il movimento volontario che il movimento «simpatetico», ovvero quello prodotto da un *Naturtrieb* o da una sensazione, distinguendo quest'ultimo da un movimento prodotto meccanicamente dalla necessità naturale. Schiller si distacca dalla netta scissione tra una volontà pura, purificata dalla sensazione, da un lato, e un regno istintuale naturale, dall'altro, contrapponendovi la commistione reale tra le fonti del movimento, tra volontarietà e involontarietà. Anzi, è proprio il tratto involontario la «cifra» della grazia, laddove cioè il movimento voluto, deciso, cosciente, si accompagna a qualcosa d'inconsapevole, d'indeciso, un movimento simpatetico accompagnatorio.

⁸¹⁰ J. G. Herder, *Plastik*, op. cit., SW VIII, pp. 55-60.

⁸¹¹ Cfr. Cfr. H. Pfothenhauer, *Anthropologische Ästhetik und Kritik der ästhetischen Urteilskraft*, op. cit., p. 213.

⁸¹² Com'è noto, sui concetti di «plastica» e «plasticità» ha insistito C. Malabou a proposito della filosofia hegeliana, a partire dalla sua tesi di dottorato, poi pubblicata come *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, Parigi 1996. In essa un'ampia sezione è dedicata all'antropologia di Hegel (cfr. *ivi*, pp. 45-110; cfr. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in *Id., Gesammelte Werke*, vol. 20, §388-412, tr. it. di V. Cicero, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, Bompiani, Milano 2015, pp. 649-697). Essa non viene tuttavia collegata al precedente dibattito della *Spätaufklärung*, né l'uso del concetto di «plastica» nelle estetiche di Herder e Schiller viene menzionato.

Si può dire che la grazia ha molto a che vedere con una «seconda natura» non più avvertita come tale, che appare aggraziata proprio per la naturalezza con cui si esprime. Schiller torna sulla nozione di «carattere»: i tratti in movimento sono espressione (sono, nei suoi termini, «*sprechend*»: «eloquenti») di una libertà che è innanzitutto, kantianamente, causalità *morale*. La grazia nomina la bellezza di una libera condotta che si effettua come *gioco*, come espressione di uno spirito che non agisce per costrizione, e che per il ripetuto regolarsi in tal modo imprime la propria condizione spirituale nella fluidità del suo corpo, dei suoi gesti, delle sue espressioni.

Il bello non è dunque, come in Kant, solo simbolo del bene morale, il gioco non ha un valore semplicemente estetico, ma la bellezza del gioco diviene in Schiller la modalità più compiuta di esercitare una condotta morale⁸¹³.

Uno spirito vivace si procura un influsso su *tutti* i movimenti corporei, e giunge infine, mediamente, anche a modificare le stesse forme fisse della natura, che sono irraggiungibili per la volontà, tramite il potere del gioco simpatetico (*durch die Macht des sympathetisches Spiels*). Per un uomo simile tutto diviene infine tratto caratteriale, come vediamo in certi volti, che una lunga vita, un destino straordinario e uno spirito attivo hanno *elaborato* (*durchgearbeitet*) fino in fondo. Di tali forme alla natura plastica appartiene solo il *generico*, mentre l'intera *individualità* dell'esecuzione (*Ausführung*) appartiene alla persona; pertanto si dice giustamente che in tali figure tutto è anima.⁸¹⁴

La nozione di «gioco», e in particolare di «gioco simpatetico», è letta come una specifica capacità di esecuzione che non si riduce all'applicazione della volontà e all'osservanza di una legge morale pura, ma indica un agire pragmatico che trasforma plasticamente la persona che la esegue.

In esso tutto diviene carattere, ovvero il casuale diviene progressivamente tratto proprio; l'unità della condotta di vita, che si esprime anche nell'aspetto corporeo (postura, contegno, movimento), è prodotta armoniosamente, mediante un esercizio di sé che accompagna l'intera esistenza.

È questa acquisizione integrale di un comportamento moralmente buono ed esteticamente bello ciò che qualifica la «*schöne Seele*», l'«anima bella» dotata di *dignità*, su cui Schiller si concentra nella seconda parte di *Anmut und Würde*, e che qui evitiamo di approfondire.

È invece interessante per noi considerare come chi gioca si distingua, per Schiller dagli «allievi proni alla regola»⁸¹⁵, i quali «nella loro configurazione (*Bildung*) piatta e inespressiva non mostrano

⁸¹³ Su questo cfr. anche F. Schiller, *Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten* (1796), NA XXI, pp. 28-37.

⁸¹⁴ F. Schiller, *Über Anmut und Würde*, op. cit., NA XX, p. 274.

⁸¹⁵ *Ibidem*.

altro che il dito della natura»⁸¹⁶. Una regola pedissequamente obbedita, e obbedita per costrizione (sia essa la legge di natura, che sprofonda nei sensi, o quella morale pura, che si distacca dal piano della realtà empirica), può condurre a pacificare la persona, dominandola, ma spegne così anche il contrassegno della sua umanità: la libertà creativa.

Il gioco in tal senso evoca un'altra regolazione della condotta, fondata su una ricomposizione originale di natura e libertà, di corpo e anima. Il gioco connette due istanze plastiche presenti nell'uomo: una sensibile, ovvero il *Bildungstrieb*, l'impulso formativo (o plastico), l'altra l'idea della forma che la ragione vuole imprimere alla natura.

Per questa ragione, la comprensione antropologico-estetica del «gioco» in Schiller non è solo *postkantiana*, ma anche, sotto molti aspetti, *antikantiana*. Lo esplicita egli stesso. Se a Kant infatti va riconosciuto il merito di «aver ristabilito la sana ragione»⁸¹⁷, ciò è avvenuto tuttavia espungendo completamente dal piano del pratico il ruolo di impulso, sentimento e piacere, separando l'uomo da una parte fondamentale di se stesso. Il gioco si propone, così, in quanto libera connessione, come una strategia di ricomposizione, che risponde anche con più realismo alla concreta esecuzione della moralità (ed avviene, infatti a partire da una ricomprensione antropologica dell'uomo). Scrive Schiller:

così, quello stato d'animo, *dove ragione e sensibilità – dovere e inclinazione – si accordano (zusammenstimmen)*, diventerà la condizione sotto cui ha luogo la bellezza del gioco. Per poter diventare un oggetto dell'inclinazione, l'obbedienza verso la ragione deve offrire una ragione di godimento, poiché solo mediante piacere e dolore viene messo in moto l'impulso. [...] Se anche l'impulso alla felicità (*Glückseligkeitstrieb*) non afferma alcun cieco dominio sull'uomo, esso vuole tuttavia avere voce in capitolo (*mitsprechen*) nella scelta delle azioni morali. [...] Io cerco che le pretese della sensibilità, che nel campo della ragione pura e della legislazione morale sono state *completamente* respinte, si affermino nel campo del fenomeno e dell'esercizio (*Ausübung*) effettivo del dovere morale. [...] la perfezione morale dell'uomo può chiarirsi solo a partire da questa partecipazione (*Anteil*) della sua inclinazione al suo agire morale [...] la virtù non è altro che «un'inclinazione al dovere».⁸¹⁸

Il riferimento alla felicità allude a un'opzione per quel campo della vita pratica che per Kant è esterno all'esercizio di una volontà pura; come sappiamo, per il filosofo di Königsberg gli imperativi che comandano il fine della felicità sono *pragmatici*, ed esclusivamente ipotetici: consigli per la prudenza.

⁸¹⁶ *Ibidem*.

⁸¹⁷ Ivi, p. 282.

⁸¹⁸ Ivi, pp. 282-283.

Dando una voce all'ambito pragmatico del pratico, e per di più non in una riflessione esclusivamente morale, ma servendosi di concetti estetici («bello», «gioco»), Schiller sembra giocare Kant oltre Kant. Se Kant inaugurava la sua riflessione morale, nella *Fondazione*, indicando come modello della sua sistematizzazione del sapere la divisione attuale del lavoro nell'industria, è proprio contro le conseguenze antropologiche di tale divisione e frattura che Schiller, puntando sull'ambito pragmatico dell'azione – un ambito che, condizionato dalla sensibilità e la materia, è punto di contatto tra pratico ed estetico – indica nel gioco, sul modello della plastica, uno schema di regolazione delle condotte basato sull'esercizio trasformatore di sé, in grado di superare le scissioni del tempo presente.

È dunque al piano di una prassi reiterata che viene affidato il compito di perfezionare la tensione verso il *ganzer Mensch*. Le successive *Lettere per l'educazione estetica dell'uomo* non fanno che rendere più ampio e articolato quest'investimento sulla nozione di «gioco».

4.3 Gioco come esercizio estetico

4.3.1 Impulso ludico e valutazione antropologica

I *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795), sono pensati, potremmo dire, come una riformulazione antropologica della terza *Critica*. Scrive infatti Schiller nella lettera I:

Di certo non Le voglio nascondere che ciò su cui si fonderanno le affermazioni che seguono sono in gran parte principi kantiani. [...] Su quelle idee, che nella parte pratica del sistema kantiano sono quelle dominanti, solo i filosofi sono divisi, ma gli uomini, fido di poterlo dimostrare, vi sono sempre stati d'accordo. Si liberino dalla loro forma tecnica, ed essi si mostreranno come le pretese ormai prescritte del senso comune, e come i dati di fatto dell'istinto morale⁸¹⁹

Per liberazione dalla «forma tecnica» dei principi pratici kantiani Schiller intende, sostanzialmente, l'accantonamento dell'aspetto puro delle categorie dell'intelletto e della legge morale. Esse infatti riescono a dominare il contenuto sensibile solo distruggendolo e separandolo: «come il chimico, così anche il filosofo trova il legame solo nella disgregazione»⁸²⁰.

⁸¹⁹ F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, op. cit., NA XX, pp. 309-310 (lettera I).

⁸²⁰ Ivi, p. 310 (*ibidem*).

Al contrario, per recuperare la vitalità e l'integrità del fenomeno, occorre guardare all'esperienza estetica: «ciò che [...] vale per le esperienze morali, deve valere in misura ancor maggiore per il fenomeno della bellezza»⁸²¹.

Com'è noto, i *Briefe* sono la rielaborazione, pubblicata su «Die Horen», delle lettere inviate tra febbraio e dicembre 1793 al principe Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg. Rispetto a queste ultime, i *Briefe* sono al contempo meno legati ad un'esplicita discussione degli eventi contemporanei (siamo nel '93: parliamo quindi degli ultimi sviluppi della Rivoluzione francese) e al genere degli *specula principis* e più portati a offrire una proposta di riflessione pubblica.

Del resto Schiller, a differenza di intellettuali come G. Forster e W. v. Humboldt, e similmente a Kant o Fichte, si situa in una posizione di distanza anche fisica dalla Rivoluzione francese che tuttavia gli consente un'ampia riflessione su quanto avviene. Come ha ricostruito M. C. Foi, l'ambiente culturale di Weimar permette a Schiller il contatto con la riflessione politico-giuridica sulla Rivoluzione, nonché con il giacobinismo tedesco, di cui è prova il suo rapporto con J. B. Erhard⁸²².

Oltre alla constatazione di una modernità che si istituisce a partire da una rivoluzione politica e sociale, Schiller registra altri sommovimenti, filosofici ed economici. In particolare nella lettera VI, egli correla la frammentazione e lacerazione («*Absonderung*», «*Zerriüttung*», «*Zerreissung*» sono i termini che il filosofo adotta per descriverle) proprie al pensiero moderno, con la constatazione dell'istituirsi di una società borghese, retta da un governo burocratico e da un regime di lavoro industriale.

Questo ha una ricaduta potente sulla formazione dell'uomo. Guardando ancora una volta all'uomo greco come modello (perduto) di *ganzer Mensch*, risalta per converso una modernità «dove dalla giustapposizione d'infinita parti esangui si forma una vita interamente meccanica»⁸²³.

All'ideale unificante della *forma* (*Form*) si contrappone la procedura attuale della divisione, il cui modello è il *formulario* (*Formular*), con la sua uniformità astratta, prodotto di un «intelletto tabellare» cui è impossibilitato rivolgersi alla totalità concreta degli individui, condannando lo Stato che ne è l'estensore ad ostacolare l'autentica realizzazione dei suoi cittadini.

Perpetuamente avvinto ad un unico, piccolo frammento dell'intero, l'uomo stesso si forma come frammento; perpetuamente assillato nell'orecchio dal monotono brusio della ruota, egli non sviluppa mai l'armonia del suo

⁸²¹ *Ibidem*.

⁸²² Cfr. M. Foi, *La giurisdizione delle scene. I drammi politici di Schiller*, Quodlibet, Macerata 2013, pp. 35-74.

⁸²³ F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, op. cit., NA XX, p. 323 (lettera VI).

essere, e invece di profilare l'umanità della sua natura, egli diviene un mero calco del suo lavoro, del suo sapere. Ma la stessa gretta partecipazione frammentaria, che ancora lega le singole parti all'intero, non dipende dalle forme che esse si danno spontaneamente (infatti, come potrebbe un meccanismo così artificiale e nemico della luce fidarsi della loro libertà?), bensì viene ad esse prescritto con scrupolosa severità mediante un formulario, al quale si tiene legata la loro libera comprensione. La morta lettera supplisce al vivo intelletto, e una memoria addestrata guida con più sicurezza del genio e della sensazione.⁸²⁴

È in questa doppia lacerazione attuale (la situazione del pensiero e la situazione sociale, economica e politica) che può intervenire l'antropologia, rivolgendosi ad entrambe le fratture.

Da un punto di vista teorico, Schiller parla, nella lettera IV, di una «compiuta valutazione antropologica» (*vollständige Anthropologische Schätzung*)⁸²⁵ in cui colmare l'abisso tra le due legislazioni cui è sottoposto l'uomo, quella della natura, che tende alla molteplicità sensibile, e quella della ragione, che richiede unità.

Un passaggio fondamentale di tale valutazione antropologica è la rivalutazione della sensibilità, di inclinazioni e impulsi, nonché dell'attività di scambio che essi attuano, come contenuto concreto, vitale, con l'aspetto formale della ragione. Da qui la ripresa, come vedremo, dei concetti di «*Trieb*» e di «*Wechselwirkung*», concetti, come sappiamo, già ampiamente presenti nel dibattito antropologico (con l'eccezione di Kant), ma la cui operatività per Schiller è, per sua stessa esplicita ammissione, ravvivata dal loro peculiare impiego da parte di Fichte, che in questi anni egli frequenta⁸²⁶.

A questo lato teorico dell'antropologia corrisponde un momento pratico. Al succitato formulario – già burocratico, ispettivo – Schiller contrappone la ricerca di una forma e un processo di formazione ((*Aus*)*Bildung*), cui si può giungere mediante un'attività che implichi, praticamente, il collegamento tra «stato» naturale, sensibile, materiale, e «stato» morale, razionale, formale. Schiller peraltro mantiene un continuo parallelismo tra «stato» come «*Zustand*» e come «*Staat*», tra livello individuale e politico.

Ciò è possibile ricorrendo allo stato (*Zustand* e *Staat*) estetico⁸²⁷. Come già in *Grazia e dignità*, l'estetica che ha in mente Schiller in queste lettere non è innanzitutto teoria delle arti, non lega il soggetto alla funzione di spettatore, ma nemmeno unicamente al fare artistico in senso proprio, bensì è intesa a partire da una prassi trasformatrice del soggetto stesso, dalla rilevanza sociale.

⁸²⁴ Ivi, pp. 323-324 (*ibidem*).

⁸²⁵ Ivi, p. 316 (lettera IV).

⁸²⁶ Cfr. la nota di Schiller alla lettera XIII (ivi, pp. 347-348). Su questi concetti cfr. *supra*, §§ 1.2.4, 1.2.5, 1.3.

⁸²⁷ Sull'*ästhetischer Staat* torneremo *infra*, nel §5.

Questa prassi estetica in cui il soggetto supera le lacerazioni e le limitazioni del proprio tempo e ricerca una libera costituzione di sé, è, ancora una volta, il gioco: «L'uomo gioca solo dove egli è uomo nel pieno significato della parola, ed egli è interamente uomo solo là dove gioca.»⁸²⁸

Ma vediamo come le *Lettere* giungono a pensare lo *Spiel*. Schiller porta a termine il lavoro già iniziato in *Grazia e dignità*, in cui individuava due tendenze alla formazione, una sensibile e una razionale, rispettivamente nel *Bildungstrieb* e nell'ideale della *Form*.

Ora Schiller parla piuttosto di due «*Triebe*». Scrive nella lettera XII:

Per l'assolvimento di questo doppio compito (*Aufgabe*), portare a realtà il necessario *in noi* e sottomettere alla legge della necessità il reale *fuori di noi*, veniamo sospinti da due forze contrapposte, le quali, poiché esse ci sollecitano (*antreiben*) a realizzare il loro oggetto, noi chiamiamo assai opportunamente impulsi (*Triebe*).⁸²⁹

Essi sono un impulso materiale (*Stofftrieb*) e uno formale (*Formtrieb*). Il primo pone, trattiene il soggetto nella temporalità: la materia non è altro che contenuto della modificazione reale nel tempo. In tal senso esso consegna l'uomo alla propria finitezza naturale, al proprio limite concreto, alla propria fenomenalità. Da solo, questo impulso appare insufficiente. Ad esso si aggiunge un'altra tensione, un altro impulso, quello alla forma. Quest'ultimo fa segno alla natura razionale dell'uomo, all'assolutezza del suo essere, alla sua aspirazione alla libertà e all'armonia. Esso afferma che, al fondo dei mutamenti fenomenici nel corso del tempo, l'uomo è e rimane sempre lo stesso (una «persona»).

Ora, tra i due non vi è inconciliabile frattura: «entrambi i principi sono al contempo subordinati e coordinati l'uno all'altro, ovvero stanno in interazione reciproca (*Wechselwirkung*): nessuna materia senza forma, nessuna forma senza materia.»⁸³⁰ L'essere assoluto del *Formtrieb* è possibile solo determinandosi nella materia del *Stofftrieb*, solo la coesistenza dei due impulsi realizza la libertà nella natura.

Questa *Wechselwirkung* richiede per Schiller di postulare un terzo impulso, in grado di operare attivamente l'integrazione tra i due *Triebe*: lo «*Spieltrieb*», l'«impulso ludico». Così scrive Schiller nella lettera XIV:

L'impulso sensibile vuole che sia il mutamento, che il tempo abbia un contenuto; l'impulso formale vuole che il tempo sia revocato (*aufgehoben*), che nessun mutamento sia. Quell'imposlo, dunque, nel quale entrambi, collegati, operano [...] l'impulso ludico, sarebbe indirizzato a revocare (*aufheben*) il tempo nel tempo, ad

⁸²⁸ F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, op. cit., NA XX, p. 359 (lettera XV).

⁸²⁹ Ivi, p. 344 (lettera XIII).

⁸³⁰ Ivi, p. 348 (nota alla lettera XIII).

unificare il divenire con l'essere assoluto, il mutamento con l'identità. L'impulso sensibile vuole *essere* determinato, vuole ricevere il suo oggetto; l'impulso formale vuole determinare *esso stesso*, vuole produrre il suo oggetto; l'impulso ludico aspirerà dunque a ricevere come esso stesso avrebbe prodotto, e a produrre così come il senso stesso ambisce a ricevere.⁸³¹

Evidente è, in questa formulazione della cooperazione tra impulsi mediante lo *Spieltrieb*, così come il rapporto tra la pura posizione d'essere e la sua determinazione concreta, mediante il rapporto con ciò che è altro da sé, come si diceva, l'influsso di Fichte e della sua *Wissenschaftslehre*. Per questo, le nozioni di «*Trieb*» e «*Wechselwirkung*» dal contesto prettamente psicofisico in cui anche in Schiller erano inizialmente emerse, slittano verso un significato antropologico-trascendentale, divengono cioè condizioni di possibilità dell'esperienza dell'uomo. Ma tale esperienza non può darsi come purificazione della forma dalla materia, che è per l'appunto il rischio che Schiller intravede nella filosofia trascendentale di Kant (se non nel suo spirito, quantomeno nella sua lettera), come avverte nella nota alla lettera XIII:

In una filosofia trascendentale in cui tutto dipende dal liberare la forma dal contenuto, e dal conservare il necessario scevro da ogni casuale, ci si abitua facilmente a pensare il materiale come mero ostacolo, e a rappresentarsi la sensibilità in una necessaria contraddizione con la ragione.⁸³²

Ecco dunque motivato il ricorso alla nozione di «*Spieltrieb*», estranea al vocabolario kantiano⁸³³. Nel gioco, *in quanto* impulso, si dà un'unificazione tra la disposizione alla libertà e la realtà concreta della materia (sensibile, corporea) che la libertà non limita ma su cui si innesta: «l'uomo formato (*der gebildete Mensch*) si fa amica la natura e onora la propria libertà»⁸³⁴.

Per questo, come ha sottolineato Pott, in Schiller la realtà estetica è «innanzitutto una forma di vita»⁸³⁵: è nell'unità dinamica della vita (già di per sé concetto di mediazione del dualismo tra natura e legge) che l'uomo può darsi una forma.

⁸³¹ Ivi, pp. 353-354 (lettera XIV).

⁸³² Ivi, p. 348 (nota alla lettera XIII).

⁸³³ Sulla ripresa del concetto kantiano di «*Spiel*» nelle *Lettere*, cfr. F. Zander, «*Freies Spiel*» und «*Spieltrieb*»: *Ästhetische Bildung bei Kant und Schiller*, in M. Dreyer - M. Forster - K.U. Hoffmann - K. Vieweg (a cura di), *Die Bildung der Moderne*, Francke, Tubinga 2013, pp. 69-82.

⁸³⁴ F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, op. cit., NA XX, p. 318 (lettera IV). Il corsivo è mio.

⁸³⁵ H.-G. Pott, *Kultur als Spiel, Geselligkeit und Lebenskunst. Schillers Ästhetische Briefe und das humanistische Bildungsprogramm der Aufklärung*, in J. Stolzenberg - L.T. Ulrichs (a cura di), *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*, De Gruyter, Berlino-New York 2010, p. 16.

Ora, nell'ottica della *valutazione antropologica* che Schiller dà alla riflessione delle *Lettere*, un aspetto qualificante del gioco – e questo evidentemente motiva il nostro interesse – è che esso venga caratterizzato nei termini di un esercizio, e per l'esattezza di un «esercizio estetico».

Per questo è essenziale ricordare che già Baumgarten nella sua *Estetica* aveva indicato, per giungere ad una piena capacità di conoscenza del bello, la necessità dell'esercizio:

Al carattere dell'estetico dotato si richiede [...] esercizio, ed *esercizio estetico*, la ripetizione assai frequente di azioni convergenti a far sì che si realizzi in relazione a un certo tema un accordo dell'ingegno e dell'indole [...] l'accordo a pensare in modo unitario a una sola cosa, affinché si acquisisca a poco a poco l'attitudine a pensare in modo bello.⁸³⁶

La ripresa da parte di Schiller della nozione di «esercizio estetico», nel contesto delle *Lettere*, avviene perlomeno in due passaggi. In uno il riferimento è implicito: nella lettera VI, Schiller propone un parallelismo tra la differenza tra esercizio ginnico (unicamente orientato al corpo) e uniforme gioco delle membra, da un lato, e quella tra l'esercizio di singole forze spirituali e l'armonica applicazione del loro complesso:

Per quanto grande sia dunque il vantaggio che alla totalità del mondo possa derivare da questa formazione frammentaria delle forze umane, è innegabile che gli individui a cui esso tocca patiscono per la maledizione di questo fine mondiale. Attraverso *esercizi ginnici* si formano, certo, corpi atletici, ma unicamente con il libero e armonioso gioco delle membra si ha bellezza. Allo stesso modo, la tensione delle singole forze spirituali può sì produrre uomini eccezionali, ma soltanto l'armonica temperanza di tutte uomini felici e perfetti.⁸³⁷

Un riferimento diretto si trova, invece, nella lettera XXII. Riferendosi all'assenza di limitazioni della tonalità d'animo (*Gemütsstimmung*) estetica, Schiller scrive:

Proprio perché non prende le difese di nessuna singola funzione dell'umanità, essa [= la tonalità d'animo estetica] è indifferentemente favorevole a ciascuna, e non predilige nessuna presa singolarmente, poiché essa è il fondamento di possibilità di tutte. Tutti gli altri esercizi danno all'animo una qualche particolare attitudine (*Geschick*), ma perciò stesso anche un limite particolare; soltanto l'esercizio estetico conduce all'illimitato (*zum Unbegrenzten*).⁸³⁸

⁸³⁶ A. Baumgarten, *L'Estetica*, op. cit., p. 35.

⁸³⁷ F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, op. cit., NA XX, pp. 327-328 (lettera VI). Il corsivo è mio.

⁸³⁸ Ivi, p. 379 (lettera XXII).

Il gioco, come forma dell'azione pragmatica, è un esercizio. Esso è dunque caratterizzato da reiterazione, acquisizione di capacità e abitudine, connessione tra fisico e spirituale, ovvero gli aspetti generali dell'esercizio nella riflessione antropologica tardo-illuministica.

Come esercizio *estetico*, esso ricerca un punto di caduta tra fisico e morale, tra necessità naturale e libertà razionale, tra riflessione e azione. Esso salva l'iteratività dell'abitudine evitandone la monotona meccanicità. Esso non si limita ad obbedire ad una regola moralmente giusta ma ambisce a fare la realtà. Proprio a partire dall'empirico, e non dalla sua negazione, anela all'ideale.

Il gioco, potremmo dire, offre così lo *schema* dell'azione dell'uomo: è una sorta di «trascendentale» che permette di riflettere su come la prassi umana possa intervenire sulla realtà sensibile senza sospendere la guida della ragione, come essa possa plasmare la realtà senza consegnarsi a procedure automatiche, come l'esercizio della libertà non implichi un formalismo scervo da ogni interesse concreto.

4.3.2 L'estetico come via per il politico

Per tale ragioni, il gioco permette di riflettere su una complessiva forma di vita sociale, improntata al libero sviluppo comunitario dei cittadini. Per Schiller, come già si preannunciava nei suoi saggi fisiologici, la libera forma conferita alla propria materia si dà come «totalità del carattere», secondo la visione di una capacità di agire moralmente senza rinunciare alla molteplicità delle condizioni naturali.

Quando dunque la ragione porta la sua unità morale nella società fisica, essa non può però attentare alla molteplicità della natura. Quando la natura aspira ad affermare la sua molteplicità nella struttura morale della società, nell'unità morale non può apparire con ciò alcuna frattura; tanto lontana dall'uniformità che dalla confusione, giace la forma vittoriosa. La totalità del carattere deve dunque essere ritrovata in un popolo che deve essere capace e degno di scambiare lo Stato di necessità con lo Stato della libertà.⁸³⁹

Lo Stato estetico appare una proposta politica: si costituisce a partire da una prassi dell'uomo che permette di connettere due assetti, quello che corrisponde al suo essere uomo *fisico*, fenomeno sottoposto alla necessità naturale, in cui vige l'antagonismo delle forze, e quello che corrisponde al suo essere uomo morale, ovvero sottoposto al comando della legge che scaturisce dalla ragione.

Il gioco fonda la possibilità di uno Stato che tenga insieme l'esercizio della razionalità libera e le esigenze sensibili, materiali dell'uomo. In quanto tale la bellezza del gioco non allude al ritorno ad uno stato primigenio (sia esso un ipotetico *Naturzustand* o la perdita perfezione di cui è modello

⁸³⁹ Ivi, p. 318 (lettera IV).

l'uomo greco) ma è applicabile, realizzabile qui ed ora, come soluzione alle fratture proprie della società moderna. Il pericolo, è, infatti, per Schiller, che la scissione prodotta nell'uomo dalla modernità finisca per impedirne la possibilità di partecipare alla vita pubblica come cittadino, ovvero, per essere autenticamente cittadino, l'uomo deve potersi costituire come *ganzer Mensch*. Per questo, l'(esercizio) estetico può essere, per Schiller, *via* per il politico, come lui stesso preannunciava nella lettera II: «per risolvere il problema politico nell'esperienza, [si] deve prendere la via dell'estetico, poiché la bellezza è ciò mediante cui si cammina verso la libertà.»⁸⁴⁰

Eppure le lettere, e più in generale gli scritti estetici schilleriani, prestano il fianco all'idea di un ritiro dall'agone politico e sociale, per coltivare tra pochi eletti un gusto aristocratico lontano dai problemi attuali⁸⁴¹. La forma estetica del gioco è dunque un'estetica dell'esistenza, nel senso di un ripiegamento su di sé, di una ricerca elitaria del bello?

La nostra tesi è che non sia questa la dimensione in cui collocare più propriamente il significato del gioco. Come esercizio, esso implica piuttosto l'indicazione di una strategia che, pur mantenendosi in relazione con la statualità e l'ordine giuridico, formula l'ipotesi di una condotta regolata in altro modo, non in alternativa alla legge, ma differente dalla legge.

Per G. Cecchinato⁸⁴² il portato politico dell'impulso estetico si dà nella costituzione del *dialogo* come dimensione in cui si sospendono i preconcetti (come davanti ad un'opera d'arte) e si affina la propria capacità di giudizio confrontandosi con altri.

Più in generale, si potrebbe dire che la fondazione di un autentico spazio politico per Schiller richiede, prima ancora di una costituzione giuridica, una «costituzione antropologica», data dall'opera continua, non compiuta una volta per tutte, di formazione dell'uomo nella sua interezza, di conciliazione e connessione tra libertà e natura. Si tratta di un compito *culturale* prima ancora che politico, che è possibile mediante la prassi plastica del gioco come esercizio estetico.

Il gioco diviene così la spia di una comprensione antropologica della vita politica nella *Spätaufklärung*, che non potrà essere intesa se non all'interno del movimento che caratterizza, nel complesso questo campo concettuale: la tensione fra il tentativo di fornire un *Menschenbild*, un'immagine, una configurazione dell'uomo, e quello di proporre una *Menschenbildung*, una modalità di formazione dell'uomo.

⁸⁴⁰ Ivi, p. 312 (lettera II).

⁸⁴¹ Così G. Schiavoni: cfr. Id., *Si può ri-pensare un'armonia? Considerazioni su Grazia e dignità di Friedrich Schiller*, cit.

⁸⁴² Cfr. G. Cecchinato, *O impulso lúdico e o espaço político em F. Schiller*, «Ipseitas», São Carlos, vol. 1, n. 1, gennaio-giugno, 2015, pp. 159-165.

Sarà proprio attorno al concetto di «Bildung», quindi, che potremo infine domandarci quale sia il portato più propriamente *politico* di un'antropologia dell'esercizio.

Considerazioni finali

Che cos'è una «regola di vita»? Come pensarla mantenendo la connessione tra i due termini, ovvero tra l'esigenza di una regolazione delle condotte, che sia dunque anche sottoposta all'osservanza di una regolarità prefissata, e quella di non annientare l'aspetto vitale della sua esecuzione, di non farla decadere né a principio rigidamente formale né a puro meccanismo?

Ripercorrendo il lavoro svolto in questo capitolo, potremmo enunciare così l'interrogativo di fondo di quella che abbiamo inteso individuale come una «pragmatica dell'esercizio» nell'antropologia della *Spätaufklärung*.

Orientandosi innanzitutto all'abitudine come effetto dell'esercizio di sé, l'antropologia pensa l'azione a partire dall'acquisizione di abilità. La regola non è un dettame astratto, ma implica un'attività di formazione di sé, mediante l'interazione con gli altri, con l'ambiente, con la molteplicità dei moventi e dei fini. L'esercizio pratica sempre di nuovo questo trovarsi sulla soglia tra prescrizione e applicazione, tra regolarità e varietà, tra mutamento e conservazione.

La pragmatica implica un'antropologia *processuale*. I soggetti e le collettività divengono nel corso del tempo, trasformandosi mutualmente mediante trasmissione e modificazione di condotte che, di volta in volta, sono il risultato di negoziazione e temperamento continui tra l'esigenza di darsi una *forma* stabile, di far propria, di diventare la propria regola, e di applicare la regola all'interno di condizioni *materiali* mutevoli quanto irriducibili.

L'attenzione posta al gioco come schema di un'azione possibile permette al discorso antropologico di rispondere all'obiezione nei confronti dell'abitudine: quella di assumere acriticamente il portato delle consuetudini, quella di annullare la libera spontaneità del soggetto in favore di una cieca obbedienza, per la forza dell'abitudine, a regole date.

Eppure, gioco e abitudine non sono che due esiti strettamente connessi dell'esercizio, poiché entrambi poggiano su un reiterato uso di sé – e quindi meno sull'imitazione che sulla ripetizione, sia pur nel senso creativo di una *variazione sul tema*. In un breve articolo degli anni '20, lo aveva colto perfettamente W. Benjamin:

la grande legge che regola l'intero mondo dei giochi, al di sopra di tutte le singole regole e ritmi: la legge della ripetizione. [...] Non è già un «fare come se», ma «un fare sempre di nuovo», la trasformazione dell'esperienza più sconvolgente in un'abitudine, ciò che costituisce l'essenza del gioco. [...] Il gioco, e null'altro, è la levatrice

di ogni abitudine. Mangiare, dormire, vestire, lavare, sono abitudini che devono essere iniettate nel piccolo corpo guizzante in forma ludica, secondo il ritmo di brevi versi. L'abitudine nasce come gioco, e in essa, anche nelle sue forme più rigide, sopravvive fino alla fine un piccolo residuo di gioco. Forme pietrificate e ormai irriconoscibili della nostra prima felicità, del nostro primo orrore – questo sono le abitudini.⁸⁴³

Il gioco e l'abitudine sono forme di incorporazione della regola di vita, fissate in usanze e caratteri. Essi permettono di fondare un'antropologia che salva la diversità di individui e collettività e ne restituisce il processo di sviluppo più secondo modalità diffuse di comportamento e la loro trasmissione nel tempo, che secondo il paradigma univoco della legge.

Il gioco, provenendo dal terreno estetico, si allarga a profilare l'azione come *configurazione* di sé, come ricerca di connessione, come attività plastica di ri-forma, che si proponga come soluzione alla scissione e al passaggio da un'età di rituali (l'antico regime) ad un'età di procedure (il mondo moderno).

Se certamente, come scrisse Wittgenstein, l'uomo è «un animale cerimoniale»⁸⁴⁴, se dunque l'esecuzione di pratiche reiterate ed efficaci rappresenta un «trascendentale» antropologico, la questione «che cos'è una regola di vita?» assume, nel contesto dell'istituirsi della modernità che è quello in cui si dà l'interrogazione della *Spätaufklärung*, un significato inedito, strettamente collegato al presente. Parafrasando Humboldt, ci si potrebbe chiedere: «qual è la caratteristica dell'esercizio del secolo XVIII?» (domanda in cui riecheggia il quesito «Che cos'è l'Illuminismo?», posto proprio nel momento del congedo da quest'ultimo).

È in effetti inevitabile considerare come la pragmatica dell'esercizio esaminata non s'indirizzi solo a ricercare un sapere dell'uomo *in quanto tale*, ma a riflettere su questo problema *nella propria attualità*.

Ponendo al centro della propria riflessione una pratica – l'esercizio – l'antropologia, da sapere descrittivo, comincia a delineare un programma di trasformazione dell'uomo, sotto il pungolo delle rivoluzioni attuali. L'antropologia non può così che avere, infine, un carattere *politico*. Secondo una via che non è tanto quella di un progetto giuridico, ma, per l'appunto, con gli strumenti di un'indagine sulle regole di vita.

Il nostro lavoro, quindi, non può che trovare la sua conclusione in una domanda: esiste una *politica dell'esercizio*?

⁸⁴³ W. Benjamin, *Spielzeug und Spielen* (1928), in *Gesammelte Schriften III*, a cura di H. Tiedemann-Bartels, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1972; tr. it. a cura di E. Ganni, *Giocattolo e gioco*, in *Opere complete. III. Scritti 1928-1929*, Einaudi, Torino, p. 92.

⁸⁴⁴ L. Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers «The Golden Bough»*; tr. it. di S. de Waal, *Note al «Ramo d'oro» di Frazer*, Adelphi, Milano 1976, p. 24.

III

POLITICA DELL'ESERCIZIO?

§5 *BILDUNG*

Affidando al gioco come esercizio estetico la via per il politico, le *Lettere* di Schiller appaiono l'esito di un complesso attraversamento dell'antropologia in direzione della politica che caratterizza, più in generale, il campo concettuale che abbiamo interrogato.

L'emergenza di un discorso sul *ganzer Mensch* e la focalizzazione dell'indagine sulla *Übung* come prassi costitutiva diviene così la base per pensare un investimento di quel sapere e delle pratiche ad esso collegate in un programma di trasformazione dell'uomo, che dunque, in quest'ultima fase del nostro studio, giungiamo a considerare.

L'operatore che ci permette di riflettere sul passaggio ad una considerazione sociale e politica dell'uomo è la nozione di «*Bildung*». Si tratta di un termine che assurge a concetto proprio in corrispondenza del *Denkraum* che stiamo attraversando. Lo abbiamo già visto. A ben guardare, infatti, parlare di «*Bildung*» significa meno mettere un nuovo concetto all'ordine del giorno che, volgendoci indietro, riconsiderare l'intero discorso dell'antropologia come una progressiva apparizione di tale concetto nei differenti strati della comprensione dell'uomo che essa mette in atto. Ricordiamolo brevemente.

Abbiamo incontrato innanzitutto la nozione di «*Bildung*» all'interno delle ricerche *psicofisiche*, a partire dall'adozione di una teoria di tipo epigenetico, che opta, in senso letterale, per una *formazione* progressiva dell'uomo. Il concetto blumenbachiano di *Bildungstrieb*, o *nisus formativus*, risponde all'esigenza di motivare in concreto la dinamica dell'epigenesi. Questo concetto viene assunto esplicitamente da Herder e Schiller e poi da Kant e Humboldt.

A partire da questo significato psicofisico, il termine «*Bildung*» assume un rilievo *pragmatico*, passa cioè ad indicare la formazione dell'uomo come processo di acquisizione del suo carattere, delle abitudini e della cultura stessa di una collettività, a partire da una fondamentale *Bildsamkeit*, plasmabilità del suo essere, che è attivata dall'esercizio. Questa è dunque anche la base per pensare l'attività creativa del gioco.

L'uso e la diffusione del termine «*Bildung*» descrive pertanto una traiettoria che va dal suo significato prettamente biologico, a quello etico-pratico, giungendo infine ad assumere uno statuto socio-politico. Ciò anche in corrispondenza con la secolarizzazione del termine stesso.

Come ricorda R. Vierhaus nella voce «*Bildung*» dei GGB⁸⁴⁵, si tratta di una parola antica, che più che mutare di significato ne amplia sempre più la portata – originariamente intesa, in un contesto mistico e poi pietistico, come derivato di «*Bild*» (*imago*) e «*Nachbild*» (*imitatio*), ovvero come trasformazione di sé sulla base di esempi di natura morale (nel senso più eminente, come *imitatio Christi*).

Anche al di là di questo tratto mimetico, resta però al centro di «*Bildung*» il nucleo semantico più proprio al concetto, quello di «*Formgebung*», di un processo di acquisizione di una nuova forma e dunque di una trans-formazione, in senso esteriore e fisico e poi soprattutto interiore e psicologico.

Come ha mostrato G. Sola, questo insieme di aspetti caratterizza la ripresa e diffusione del termine in Goethe, che si serve, in senso più preciso, e anche sulla scorta delle sue ricerche naturalistiche, del termine «*Umbildung*»:

La formazione si configura quale perenne passaggio da una forma alla sua trasformazione. Le forme della formazione si succedono, trasformandosi: le trasformazioni generano cioè forme che, trasformandosi ancora, conoscono ulteriori formazioni. Poiché la formazione dell'uomo segue le leggi della natura, essa «non è mai compiuta» e si presenta a «ciascuno in una forma diversa».⁸⁴⁶

È in quest'ultimo senso, come sia i GGB che l'*Historisches Wörterbuch der Philosophie* indicano⁸⁴⁷, che «*Bildung*» si lega infine, nella *Spätaufklärung*, a termini come «*Erziehung*», «*Kultur*», e lo stesso «*Aufklärung*».

Il rapporto della *Bildung* con la *Erziehung* è contrassegnato dal progressivo accentuarsi della rilevanza sociale e politica conferita all'educazione. Come indica U. Hermann⁸⁴⁸, ciò avviene, nel contesto tedesco, nella seconda metà del XVIII secolo, e in particolare a partire dal 1762, anno di pubblicazione dell'*Emilio* di Rousseau.

L'istanza di un'educazione nel senso di una vera e propria formazione dell'uomo entra in tensione con la più tradizionale concezione pedagogica di un disciplinamento, in ambito domestico, necessario all'ingresso in una vita sociale ordinata – in una società in cui vige una netta separazione

⁸⁴⁵ Cfr. R. Vierhaus, «*Bildung*», in R. Koselleck - W. Conze - O. Brunner (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, op. cit., vol. 1, pp. 508-551.

⁸⁴⁶ G. Sola, *Umbildung. La «trasformazione» nella formazione dell'uomo*, Bompiani, Milano 2003, p. 17.

⁸⁴⁷ Cfr. E. Lichtenstein, «*Bildung*», in J. Ritter e K. Gründer (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, op. cit., vol. 1, coll. 921-937.

⁸⁴⁸ U. Hermann, *Erziehung und Unterricht als Politikum. Kontroversen über erhoffte und befürchtete Wechselwirkungen von Politik und Pädagogik im ausgehenden 18. Jahrhundert in Deutschland*, in Id. - H. E. Bödeker, *Aufklärung als Politisierung - Politisierung der Aufklärung*, Meiner, Amburgo 1987, pp. 53-71.

tra ceti (*Stände*) e tra professioni (*Berufe*). *Bildung* dell'uomo ed *Erziehung* del cittadino rappresentano, secondo Hermann, i due poli entro cui si sviluppa il dibattito pedagogico della *Spätaufklärung*.

Con questa situazione precedente [la concezione dell'educazione come «*Kinderzucht*»] doveva tuttavia configgersi una concezione dell'educazione e dell'insegnamento che non volesse pretendere di disciplinare o operare un *dressage*, ma rischiare e formare il giovane uomo, il suo pensiero autonomo e la sua attività spontanea. La nuova pedagogia vede l'uomo innanzitutto come uomo e la pienezza delle sue possibilità, il dominio di un futuro aperto, e soltanto dopo lo vede come suddito ubbidiente e cittadino servibile.⁸⁴⁹

La tensione, così come il tentativo di conciliazione fra queste visioni, non può che riportare il tema della *Erziehung* alla sua rilevanza socio-politica. In che modo l'educazione dell'uomo entra in rapporto con le esigenze sociali? Che ruolo assume l'educazione come rischiaramento in rapporto al potere costituito? «Quale istanza decide allora, con quali ragioni e quale legittimazione, quale obiettivo, e in quale forma concreta, debba prevalere?»⁸⁵⁰

La riflessione sulla *Bildung* in relazione con la *Erziehung* chiama così in causa, da un lato, il portato collettivo della formazione del singolo, rispetto tanto al tema della *Kultur* che al processo della *Aufklärung*; dall'altro, essa entra in relazione con il potere statale. L'educazione deve essere assicurata dallo Stato o esso deve astenersi dall'occuparsene? Quale forma di *Staat* e di *Regierung* è adeguata al fiorire della cultura e dell'educazione e quale si presenta come una realtà oppressiva, proprio impedendone il libero sviluppo e progresso?

Si tratta in entrambi i casi di questioni che vengono ulteriormente nutrite dalle grandi rivoluzioni di fine secolo: le scoperte geografiche ed etnologiche che mostrano una varietà di popoli, culture, organizzazioni sociali; le rivoluzioni politiche, *in primis* quella francese, nel rapporto complesso tra processo costituente e popolo.

Questo stato di cose è così condensato nel tema di una «*Nationalbildung*», che si presenta come

il nuovo punto di tangenza tra educazione dell'uomo per l'uomo e del cittadino: l'educazione dell'uomo per l'uomo intende la sua moralizzazione (*Versittlichung*); questa è al contempo il fondamento del benessere dello Stato e del progresso culturale della nazione; io formo dunque il miglior cittadino *nel mentre che* io lo formo come uomo. La questione non può più suonare come «uomo o cittadino», ma il motto recita «uomo *come* cittadino».⁸⁵¹

⁸⁴⁹ Ivi, p. 55.

⁸⁵⁰ *Ibidem*.

⁸⁵¹ Ivi, p. 65.

Va infine anticipato che un ruolo decisivo nella sistemazione teorica del concetto di «*Bildung*» è quello giocato da Herder (cfr. *infra*, §5.2). Come ha mostrato M. Forster⁸⁵², Herder, precedendo alcuni rilevanti pensatori tedeschi, in particolare Humboldt e Hegel, nonché il pedagogo Pestalozzi, ha sottolineato soprattutto tre aspetti della *Bildung*:

- il suo essere rivolta ai singoli *individui*, alla loro educazione;
- il suo profilo *culturale*: Herder parla di più tradizioni, senza un ordine di superiorità;
- il suo profilo *storico*: Herder pensa la *Bildung* nei termini di uno sviluppo che avviene nel corso del tempo, secondo fasi storiche.

Come scrive Vierhaus, per Herder «'Bildung' non è educazione, didattica, ma il 'vivo' operare dell'insegnante e l'attività dell'auto-formazione, e cioè non solo di singoli uomini, ma anche di interi popoli e dell'umanità.»⁸⁵³

La *Bildung* viene così riportata, nel dibattito della *Spätaufklärung*, al processo di perfezionamento e progresso dell'uomo, assumendo, in una dimensione storica, un compito politico. Così, essa si lega tanto al tema della varietà delle forme della *Kultur*, che al senso della *Aufklärung*, non solo come temperie presente, ma come meta costante della formazione umana.

Non è evidentemente questa la sede per analizzare l'intera articolazione di questi problemi. Piuttosto, con accento conclusivo rispetto allo studio sinora compiuto, ci interessa fare leva sul concetto di «*Bildung*», all'interno della costellazione accennata (e in particolare a nozioni come «*Erziehung*», «*Kultur*», «*Aufklärung*»), esclusivamente in relazione allo specifico tema che stiamo trattando, ovvero al significato antropologico dell'esercizio. La «*Übung*», dunque, come nucleo fondamentale delle pratiche cui danno nome i concetti menzionati, in che misura, nei nostri autori, possiede una rilevanza sociale e politica?

5.1 Esercizio e modificazione della vita sociale: Mendelssohn

È a partire da due brevi interventi, entrambi diversamente suscitati dal dibattito in seno all'Illuminismo berlinese di cui fu illustre esponente, che può essere compresa la tensione interna al

⁸⁵² Cfr. M. N. Forster, *Bildung bei Herder und seinen Nachfolgern: drei Begriffe*, in K. Vieweg (a cura di), *Bildung und Freiheit. Ein vergessener Zusammenhang*, Schöningh, Paderborn 2012, pp. 75-89.

⁸⁵³ R. Vierhaus, «Bildung», op. cit., p. 515.

pensiero più marcatamente politico di Mendelssohn. Si tratta, da un lato, della risposta al quesito «*Was ist Aufklärung?*», proposto da J. F. Zöllner sulla «*Berlinische Monatsschrift*» del dicembre 1783, cui Mendelssohn risponde nel numero di settembre 1784 della medesima rivista con un contributo dal titolo *Über die Frage: was heißt Aufklären?*⁸⁵⁴. Dall'altro, di un intervento pronunciato nel 1785 al cospetto della *Berliner Mittwochsgesellschaft*, di cui era membro onorario (e di cui la «*Berlinische Monatsschrift*» fu per così dire l'organo), dal titolo *Über die beste Staatsverfassung*⁸⁵⁵.

Tra gli ultimi pronunciamenti di Mendelssohn (morto nell'86), questi due opuscoli vanno innanzitutto riportati all'importante, e già *supra* ampiamente riconosciuto ruolo⁸⁵⁶ del filosofo nella ricezione e diffusione nel contesto della *Spätaufklärung* delle nozioni di «*Vervollkommnung*» e di «*Bestimmung des Menschen*».

Come si è visto, Mendelssohn assegna alla perfettibilità dell'uomo e alla sua corrispondente attività di perfezionamento, in senso antirousseauiano, un'accezione positiva, interpretando come dato propriamente antropologico la capacità di migliorare se stessi, che si fonda in ultima analisi sulla *Übung der Kräfte*.

Il *vollkommener Werden* mediante esercizio è poi ricompreso nella più alta e provvidenziale destinazione-determinazione dell'uomo. Mendelssohn fa proprio il concetto spaldinghiano di «*Bestimmung des Menschen*», e, nella polemica con Abbt, assume la posizione, cui si manterrà fedele, di assegnare a tale nozione un significato prettamente *individuale*. Sono compito e capacità dell'uomo come singolo quelli di determinare se stesso, perfezionandosi progressivamente, e ottemperando così alla propria destinazione. Sono temi che l'autore svilupperà nel successivo *Jerusalem*⁸⁵⁷, del 1783, a cui com'è noto Kant risponderà criticamente nello scritto *Sul detto comune: «Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»*⁸⁵⁸.

In *Über die beste Staatsverfassung* Mendelssohn afferma: «Senza esercizio delle forze non possono essere felici né gli Stati né le singole persone.»⁸⁵⁹ Il criterio della felicità indica un'eguale misura di sforzo per l'acquisizione e di godimento per la conservazione della condizione raggiunta.

⁸⁵⁴ Cfr. M. Mendelssohn, *Über die Frage: Was heißt Aufklären?*, (1784), JubA VI.1, pp. 113-120.

⁸⁵⁵ Cfr. M. Mendelssohn, *Über die beste Staatsverfassung* (1785), JubA VI.1, pp. 143-148.

⁸⁵⁶ Cfr. *supra*, §2.1.

⁸⁵⁷ Cfr. M. Mendelssohn, *Jerusalem*, op. cit., JubA VIII.

⁸⁵⁸ Cfr. I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* op. cit., AA VIII. Cfr. G. Zöllner, *Die Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn und Kant*, in V. Gerhard - R.-P. Horsten - R. Schumacher (a cura di), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des 9. Internationalen Kant Kongresses* (5 voll.), Berlino-New York 2011, vol. IV, pp. 476-489.

⁸⁵⁹ M. Mendelssohn, *Über die beste Staatsverfassung*, op. cit., JubA VI.1, p. 145.

Il processo di perfezionamento (che si riflette nella felicità come realizzazione di sé) non implica un acquietamento delle forze, ma un loro reinvestimento in un successivo combinarsi di fatica e soddisfazione. La felicità ha infatti tre dimensioni: *estensione*, *intensione*, *protensione*, ovvero è vista in relazione all'ampiezza dei beni goduti, alla durata del loro godimento, all'ulteriore miglioramento di entrambe.

Ciò vale, innanzitutto, da un punto di vista individuale. Il problema della *Übung* è ancora una volta iscritto in quello della *Bestimmung*; l'esito è ancora quello dell'*Orakel*: «il fine ultimo non è il progresso (*Fortgang*) della società, ma degli uomini.»⁸⁶⁰

Tuttavia, la *Bestimmung* individuale non è da intendersi nel senso del perfezionamento di un essere isolato. Questo sarebbe lo stato di natura come presentato da Rousseau nel *Secondo discorso* e che Mendelssohn s'incarica ancora una volta di contrastare:

Se l'uomo è il centro della perfezione, se tutte le sue necessità e aspirazioni si riferiscono meramente al suo proprio Io, allora egli vive nello *stato di selvatichezza*, o, che dir si voglia, nello *stato di natura*, al di fuori di ogni legame e società, vive soltanto da sé. – Già lo stato domestico dà alle sue forze un'altra direzione. Uomo e donna necessitano di altre qualità per la loro perfezione, hanno altre esigenze di felicità che l'uomo *singolo*.⁸⁶¹

L'aspirazione alla determinazione individuale, che produce l'esercizio di sé in vista del perfezionamento e il corrispettivo conseguimento della felicità, non avviene, atomisticamente, in uno stato di assenza di rapporti sociali. Al contrario, è proprio con la socialità (che, classicamente intesa, inizia nella famiglia), vista innanzitutto come legame tra individui che condividono esigenze e cercano di applicare le proprie disposizioni, che può darsi *Bestimmung*. Come già Mendelssohn scriveva a Lessing nel 1756, «nella vita civile (*gesittet*) si sviluppano in noi nuove forze e richiedono la loro realtà, poiché esse non sono state più possibili nello stato selvaggio»⁸⁶².

L'*esercizio delle forze* acquisisce dunque in Mendelssohn una rilevanza politica a partire dalla tematizzazione del suo portato sociale. Soltanto nella vita associata e *gesittet*, dotata di costumi (*Sitten*), è pensabile una determinazione di sé che non sia solo il mero soddisfacimento di bisogni elementari, naturali, ma che ponga a tema la felicità.

L'*esercizio delle forze* dev'essere mantenuto in costante attivazione, pena l'asservimento (eccesso di sforzo senza godimento) o l'inanità (eccesso di godimento senza sforzo). La *Bestimmung* individuale, inoltre, incontra nella vita associata altre aspirazioni, modificando di

⁸⁶⁰ Ivi, p. 146.

⁸⁶¹ Ivi, p. 147.

⁸⁶² M. Mendelssohn, *Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing*, op. cit., JubA II, p. 88. Cfr. *supra*, §2.1.1.

continuo non solo l'esito complessivo della società (che come si è detto non è il fine della destinazione), ma anche ciascun percorso individuale: «In società più grandi la molteplicità è ancor più grande; ciascuna di esse ha il suo proprio punto di perfezione, una propria misura e concordanza delle forze, che sono adeguate alla sua situazione e configurazione e costituiscono il suo carattere.»⁸⁶³

La rilevanza collettiva della *Bestimmung* e della *Übung der Kräfte* che la persegue pongono il problema del rapporto tra individuo, società e Stato. Tale rapporto, in Mendelssohn, non appare tuttavia legato ad una chiara delimitazione reciproca dei concetti di «*Gesellschaft*» e «*Staat*», che, al contrario, finiscono col sovrapporsi. Come ha scritto A. Pollok:

[...] con riferimento alla sua teoria del diritto e dello Stato Mendelssohn va caratterizzato come un seguace di un liberalismo moderato. Questa posizione è *moderata* in quanto essa non si fonda in ultima analisi su un genuino interesse per una filosofia dello Stato. Mendelssohn utilizza i concetti di società e di Stato talora come sinonimi [...] Piuttosto, lo interessa quali precondizioni una forma sociale debba soddisfare per garantire il perfezionamento dell'uomo.⁸⁶⁴

Mendelssohn è consapevole del fatto che il progresso individuale possa giungere alla propria *Bestimmung* solo sulla base di una certa condizione di vita nella società, che permetta il suo libero e autonomo sviluppo. Le esigenze dell'individuo, del resto, non riguardano solo bisogni materiali, ma la sua felicità è legata al dispiegamento del suo profilo culturale e spirituale.

L'interesse per le strutture giuridiche e statuali dipende dunque dalla misura in cui esse possono garantire tale sviluppo. In una formulazione di tipo liberale (che vedremo all'opera in modo più compiuto in Humboldt, cfr. §5.5), Mendelssohn ritiene che il ruolo dello Stato sia soprattutto quello di non arrecare danno alla libertà dell'individuo, garantendo la sua espressione sociale. È verosimile, come nota Pollok, che tale impostazione del problema venga dal vissuto e dai problemi della comunità ebraica tedesca.

La *Bildung* si dà quindi mediante *Übung der Kräfte* in un contesto di vita associata. La *Bestimmung*, potremmo concludere, è legata al costituirsi di una normatività non opposta, ma differente da quella giuridica, nello sviluppo di sé all'interno di una cornice di garanzie promossa dallo Stato.

Questo sembra evidente già in questo testo per la *Mittelwochsgesellschaft*, in cui il contributo di Mendelssohn sulla «miglior costituzione statale» non attiene ad una riflessione di tipo giuridico, ma evidenzia come alla base della «felicità» (che è anche «buona riuscita») tanto dei singoli che degli

⁸⁶³ M. Mendelssohn, *Über die beste Staatsverfassung*, op. cit., JubA VI.1, p. 147.

⁸⁶⁴ A. Pollok, *Facetten des Menschen*, op. cit., p. 429.

Stati, stia l'esercizio delle forze.

La *Verfassung* si fonda in ultima analisi sul legame sociale fra i membri della comunità, che è tanto più consistente quanto più ciascuno di essi può essere libero di formarsi, sforzandosi di determinarsi e godendo i frutti di tale sforzo.

Nel coevo scritto *Über die Grundsätze der Regierung*, dove riprende telegraficamente gli assunti di *Jerusalem*, Mendelssohn sostiene l'esistenza di un *pactum tacitum* tra i cittadini che darebbe fondamento alla sussistenza dello Stato e sulla base del quale va discussa la miglior forma di governo. Questa tesi di tipo contrattualistico non viene tuttavia approfondita, mentre invece Mendelssohn passa decisamente al punto successivo, e che più sembra premergli, ovvero sostenere che sulla base di questo patto tacito si fonda il «vincolo morale (*moralisches Band*) della società»⁸⁶⁵, cioè l'obbligazione reciproca dei cittadini, fatta di diritti e doveri.

Tale obbligazione ha come scopo principale non tanto la sola sopravvivenza o difesa dalla violenza altrui, ma il raggiungimento della felicità, possibile solo laddove «il popolo [...] si forma alla libertà»⁸⁶⁶.

La questione che si pone Mendelssohn in questo scritto è dunque in che misura la *Regierung* possa, in ragione del vincolo morale tra i membri della società, contribuire a tale fine, sia non ostacolando che promuovendolo attivamente.

La seconda metà del XVIII secolo è del resto il momento in cui il significato di «*Regierung*» progressivamente si precisa, distinguendosi da quello di «*Herrschaft*». Il concetto di un «governo» (che non è il puro e semplice «dominio») comporta in particolare, come scrive V. Sellin, che «lo Stato non debba porre alla società qualunque fine arbitrario o ben intenzionato, ma debba conoscere, riconoscere, conciliare e proteggere gli interessi, le forze e i movimenti propria alla società.»⁸⁶⁷

Questa dettagliata accuratezza della *Regierung* pone subito il problema del limite del suo intervento, della sua invasività nella vita sociale. Quando deve dunque intervenire?

La risposta di Mendelssohn è: laddove si diano casi di conflitto (*Kollisionsfälle*) tra diritto del singolo e dovere dello Stato, i quali si consumano allorché l'azione di un membro della società non è espressione di un suo diritto, ma arreca danno alla realizzazione di un altro membro, dove cioè «il pericolo dell'abuso [della libertà] è più grande del male provocato dalla costrizione»⁸⁶⁸. Nel caso

⁸⁶⁵ M. Mendelssohn, *Über die Grundsätze der Regierung* (1784), JubA VI.1, pp. 129.

⁸⁶⁶ Ivi, p. 135.

⁸⁶⁷ V. Sellin, «Regierung, Regime, Obrigkeit», in R. Koselleck - W. Conze - O. Brunner (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, op. cit., vol. 5, p. 369.

⁸⁶⁸ M. Mendelssohn, *Über die Grundsätze der Regierung*, op. cit., JubA VI.1, p. 133.

opposto, invece, lo Stato (qui inteso come governo) deve astenersi dall'intervenire.

Ora, il medesimo principio è applicabile alla forma stessa di governo: essa deve essere modificata non appena finisce per diventare, da garante e promotrice del vincolo morale tra i cittadini, dannosa per la stessa sussistenza del *pactum tacitum* su cui si fonda.

Tale mutamento, tuttavia, è diverso a seconda che la forma di governo sia il dispotismo o quella di uno «stato libero». Nel primo caso, infatti, la persona del despota è distinta dalla costituzione dello Stato, tanto che non sarebbe sufficiente rimuoverlo dal suo incarico, cosa che conserverebbe il dispotismo in quanto tale, bensì sarebbe necessario mutare la forma stessa di governo. Al contrario, «quanto più uno Stato è libero, tanto più i governanti sono intimamente connessi alla costituzione. Un cambiamento delle persone muta contemporaneamente la forma.»⁸⁶⁹

Come mostra anche questo scritto, che a partire da alcuni assunti contrattualistici affronta temi di natura costituzionale e giuridica, Mendelssohn non è interessato ad approfondire la questione della fondazione dello Stato, né il concetto di «governo». La *Regierung*, che, come potere esecutivo (*ausübend*) è per così dire forma assorbita dagli individui che la devono esercitare, è essa stessa soggetta al processo morale di perfezionamento. Mutuando gli aspetti della riflessione etica di Mendelssohn che abbiamo considerato *supra*,⁸⁷⁰ potremmo parlare di una *incorporazione* della costituzione nei governanti, tale che essi hanno fatto propria la forma di governo di uno Stato libero. In effetti, come non pensare che proprio quel lato esecutivo della morale (*ausübende Sittenlehre*), fondato sull'esercizio del giudizio, che caratterizza ogni persona e che permette la soluzione di casi singoli non contro ma oltre la prescrizione legale, non debba improntare, nel suo stesso processo di perfezionamento individuale, le persone dei governanti, tanto da provocare la *Einverleibung* di quella capacità di giudizio?

A questa poi non può che corrispondere un'eguale incorporazione della capacità di agire moralmente in società di ciascuno cittadino: è quindi, piuttosto, nel processo continuo di formazione dei singoli che si effettua il rinsaldarsi del vincolo morale che li lega, in un equilibrio sempre nuovamente da ricreare, evitando *Kollisionsfälle* tra diritti e doveri reciproci, in ultima analisi secondo il metro della *Glückseligkeit* di tutti e di ciascuno. Ecco perché per tale scopo Mendelssohn non può che invocare la *Übung der Kräfte*.

Questa base di comprensione dei termini «*Bildung*» e «*Regierung*», in connessione con quelli di «*Bestimmung*» e di «*Glückseligkeit*», trova un'ulteriore stabilizzazione nel contributo di Mendelssohn al dibattito sull'Illuminismo.

A differenza di Kant, che si mantiene fedele alla domanda posta da Zöllner («*Was ist*

⁸⁶⁹ Ivi, p. 135.

⁸⁷⁰ Cfr. *supra*, §3.2.1.

Aufklärung?»: «Che cos'è l'Illuminismo?»), Mendelssohn riformula il quesito come: «*was heißt aufklären?*», ovvero: «che cosa significa rischiare, illuminare?» Così facendo, egli pone a tema il processo o il movimento concreto dell'*Aufklärung*, più che la sua teorizzazione.

Il concetto di «*Aufklärung*» è sin dalla prima riga riportato a due termini collegati, «*Kultur*» e «*Bildung*» – tutti e tre accomunati da una recente apparizione⁸⁷¹.

Bildung, cultura e illuminismo sono modificazioni della vita sociale (*Modifikationen des geselligen Lebens*), effetti dell'applicazione (*Fleiß*) e degli sforzi (*Bemühungen*) degli uomini nel migliorare il proprio stato (*Zustand*) sociale. Quanto più lo stato sociale di un popolo, con arte e applicazione, è posto in armonia con la destinazione dell'uomo, tanto più questo popolo ha *Bildung*.⁸⁷²

L'*Aufklärung* rappresenta per Mendelssohn il momento teorico della *Bildung*, sia nel senso, oggettivo, di conoscenza razionale, sia in quello, soggettivo, di abilità alla riflessione «sulle cose della vita umana in proporzione alla loro importanza e al loro influsso sulla *Bestimmung* dell'uomo.»⁸⁷³

La *Kultur*, invece, è l'investimento pratico della *Bildung*, in quanto, oggettivamente, realizza il buono e il bello nelle arti e nei manufatti, mediante abilità e applicazione (*Fertigkeit, Geschicklichkeit, Fleiß*); soggettivamente, coltiva gli individui nella formazione dei costumi sociali, ovvero nel governo di inclinazioni, impulsi, abitudine (*Neigungen, Triebe, Gewohnheit*).

Bildung è dunque sia formazione teorica che pratica degli individui associati e del popolo nel suo insieme, che si dà sia nella realizzazione oggettiva di conoscenze e artefatti, sia nella costituzione soggettiva di usi e costumi mediante la regolazione di una prassi abituale.

Ricomprendere *Kultur* e *Aufklärung* sotto l'indice della *Bildung* è il primo passaggio di una strategia teoretica che si compie, successivamente, nel rinviare la *Bildung* stessa alla *Bestimmung des Menschen*. Quest'ultimo passaggio appare tuttavia allo stesso Mendelssohn tutt'altro che facile da guadagnare. Infatti, la *Bestimmung* è distinta in destinazione dell'uomo in quanto uomo e destinazione dell'uomo come cittadino.

Nel campo della *Kultur*, essa ha un senso soltanto se intesa da un punto di vista sociale. Non esiste quindi la necessità di una *Kultur* se non dell'uomo come parte di un collettivo, per il quale

⁸⁷¹ Come ricorda D. Bourel, lo stesso Mendelssohn utilizza «*aufklären*» solo dal 1758; «*Kultur*» non si trova nel vocabolario di Adelung prima del 1793, e per esplicita ripresa da Mendelssohn; per «*Bildung*» è fondamentale la pubblicazione di *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, che è solo del 1774. Cfr. D. Bourel, *Moses Mendelssohn et l'Aufklärung*, «Dix-huitième siècle», 10, 1978, pp. 13-26.

⁸⁷² M. Mendelssohn, *Über die Frage: Was heißt Aufklären?*, (1784), JubA VI.1, p. 113.

⁸⁷³ *Ibidem*.

egli deve coltivare le proprie inclinazioni e a cui deve orientare le proprie realizzazioni concrete.

Per questo, la *Kultur* appare un obiettivo generale che travalica le distinzioni di ceto e professione: quanto più diritti e doveri, compiti e prerogative di ogni *Bürger* si accordano con quelli degli altri, al di là delle differenze sociali, tanto più una società ha cultura.

Viceversa, esiste un bisogno di *Aufklärung* anche per l'uomo in quanto uomo, prima e al di là della vita associata. Esiste dunque un rischiaramento universale nel senso della capacità di pensiero autonomo, e poi forme differenziate di *Aufklärung* in ragione della differenza sociale di ognuno.

Pur riferendosi dunque entrambe ad una *Bildung* che ha di mira la *Bestimmung*, *Kultur* e *Aufklärung* problematizzano il possibile contrasto (*Kollision*) tra destinazione dell'uomo e del cittadino.

Mendelssohn distingue fra *Bestimmung* essenziale e accidentale, sia per l'uomo che per il cittadino. Da questa quadripartizione discendono, perciò, quattro possibili casi di contrasto. Il venir meno degli aspetti essenziali dell'uomo e del cittadino provocano rispettivamente la sua degradazione alla bestialità e il venir meno della stessa costituzione statale (*Staatsverfassung*).

Infelice è lo Stato che debba confessare a se stesso che in esso la determinazione essenziale dell'uomo non si armonizza con quella essenziale del cittadino; che l'Illuminismo, che è inevitabile per l'umanità, non può espandersi oltre l'ordinamento dei ceti, senza che la costituzione sia in pericolo di distruggersi.⁸⁷⁴

Il contrasto più grave, quello tra uomo e cittadino quanto alla loro determinazione essenziale, è essenziale per la sussistenza dello Stato, proprio perché il compito di quest'ultimo è quello di assicurare un'armonizzazione tra la destinazione di ciascun individuo come tale e quella resa necessaria dalla vita associata.

Ma tale conflitto travalica la possibilità di intervento dello Stato tramite la prescrizione di leggi. Queste infatti possono regolare solo *Kollisionsfälle* di ordine inferiore (ossia laddove solo aspetti non essenziali della *Bestimmung* dell'uomo entrino in conflitto con la *Bestimmung* del cittadino). Qualora, per esempio, i principi teorici dell'*Aufklärung* (per es. una verità), pur rischiarando l'uomo e contribuendo quindi al suo perfezionamento, rischino di mettere a repentaglio aspetti dei costumi e delle usanze (per es. la religione) che costituiscono il vincolo morale di una società, lo Stato non potrebbe risolvere la questione semplicemente proibendo la libertà di opinione per legge.

È semmai nella vita sociale che questi conflitti possono trovare una soluzione, tramite una modificazione della vita sociale stessa, ovvero, secondo quanto detto, mediante un ulteriore stadio della *Bildung*. In altri termini, il processo della *Bildung* è garantito da una cornice giuridica, che regola alcuni dei potenziali conflitti tra *Aufklärung* e *Kultur*, e tra *Mensch* e *Bürger*, ma non è

⁸⁷⁴ Ivi, p. 117.

determinato da essa. Come scrive P. Pasqualucci:

[...] Se si pensa allo strumento che lo Stato usa, che non può non esser quello della legge, si nota subito come per Mendelssohn la missione dello Stato non sia quella di regolare con la legge lo sviluppo dell'illuminismo: con la legge lo Stato può regolare solo i casi di conflitto. [...] La funzione dello Stato non può esser svolta unicamente attraverso la legge, perché questo implica una costrizione che è antitetica al promovimento dell'educazione dell'uomo e del cittadino [...] la pratica del governare avviene attraverso l'educazione stessa dell'uomo, ossia con lo sviluppo non coartato di quei «costumi» e «sentimenti» che spingono l'individuo ad azioni di utilità generale, e che, in definitiva, esprimono la missione. Questo dev'essere lo scopo massimo, quello nel quale deve realizzarsi l'illuminismo: arrivare ad una forma di Stato in cui governare sia la stessa cosa che educare, con la conseguenza dell'esclusione di ogni costrizione (rappresentata dalla legge).⁸⁷⁵

In breve, Mendelssohn concepisce la *Bildung* come un processo di lungo periodo, in cui progressivamente, e quindi gradualmente, si armonizzano *Bestimmung* dell'uomo e del cittadino, a mano a mano che i principi dell'*Aufklärung* come rischiaramento teoretico, sono, potremmo dire, *culturalmente incorporati*, ovvero si sedimentano nel tessuto delle abitudini, dei costumi che costituiscono il *sittliches Band* tra gli individui. La *Bildung*, quindi, rappresenta una modificazione della vita sociale fatta di successivi aggiustamenti e risoluzioni di conflitti – non sempre coronati dal successo – tra momento teorico e pratico.

La normatività cui fa riferimento la *Bildung* non è in primo luogo quella giuridica, ma è quella data dai progressivi punti di convergenza tra illuminismo e cultura, che sono, così pare, in ultima analisi rinviati ad una pratica di esercizio: esercizio del pensiero, in quanto *Selbstdenken*; esercizio di una condotta di vita, gradualmente incorporata in una *Kultur*.

La *Bildung* appare dunque formazione di lunga lena, fatta di fatica e soddisfazione, che passo passo acquisisce nuove conquiste facendole decantare nel vissuto stesso della società. Quest'ultima non ha, per Mendelssohn, una *Bestimmung* propria, in quanto non è che la temporanea negoziazione della tensione tra *Bestimmung* dell'uomo e *Bestimmung* del cittadino. La società, potremmo dire, è il vettore del progresso degli individui, individui però costitutivamente politici, in quanto associati dal mutuo esercizio di sé.

Vi è dunque politica in quanto vi è un processo di *Bildung*: da un punto di vista giuridico, avendo lo Stato il compito di favorire, ma non di stabilire tale processo; da un punto di vista pratico, quanto più la *Übung der Kräfte* si incorpora nella vita sociale.

⁸⁷⁵ P. Pasqualucci, *Moses Mendelssohn sull'Illuminismo*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», serie 4, nr. 49, 1972, pp. 590-591.

5.2 Pluralismo culturale e interazione tra governo e saperi: Herder

Come già si anticipava in sede introduttiva, il ruolo di Herder nella diffusione del concetto di «*Bildung*» nel suo significato pratico è inaggrabile. R. Vierhaus, nella voce «*Bildung*» dei GGB, parla di una «emancipazione del concetto di *Bildung*»⁸⁷⁶, che avverrebbe a partire da *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, ovvero dal 1774.

Eppure, a ben vedere, il nucleo teorico fondamentale della riflessione politica herderiana, e sempre per il tramite della nozione di «*Bildung*», è presente sin dal testo che, già nell'*Introduzione*⁸⁷⁷, avevamo indicato come decisivo per stabilire uno dei significati fondamentali attribuiti dalla *Spätaufklärung* all'antropologia (l'altro, speculare, è quello dato da Kant), ovvero *Wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann*, del 1765.

Questo saggio frammentario fu scritto in più stesure da Herder. Doveva costituire la risposta ad un concorso bandito dalla Società Patriottica Bernese, che domandava «Come possono le verità della filosofia divenire più universali e utili per il bene del popolo?», un quesito alquanto diverso, nel suo senso, da quello cui risponde effettivamente Herder. Prima di arrivare al titolo definitivo, egli lo riformulò anche come «La suprema filosofia da applicare per l'utilità dello Stato» («*Die hohe Philosophie zum Nutzen des Staats anzuwenden*»). Ciò indica come l'appropriazione del problema da parte sua avvenga mediante una torsione verso l'attualità e la politica della questione posta: come ha scritto U. Gaier, «non si tratta più di un problema didattico o di politica della comunicazione, ma di una critica della filosofia in generale, dal punto di vista del suo significato antropologico e politico, del suo scopo specifico.»⁸⁷⁸

Herder riflette sull'attualità della filosofia, segnata a suo dire dal perdersi in vuote astrattezze della metafisica scolastica degli eredi di Wolff. Al contempo, considera i saperi che appaiono potenziali concorrenti della metafisica secondo due criteri, quello del tipo di *verità* che vengono indagate e quello dell'*uso* che essi ne fanno. Le scienze che si oppongono a questa caratterizzazione metafisica della filosofia (matematica, fisica, teologia) sono, ciascuna nei propri rispetti, a loro volta fattori di alterazione dell'interrogare filosofico, secondo uno schema generale che potremmo identificare con la *frammentazione* del suo oggetto, in discipline isolate l'una dall'altra, o lo *slittamento* del suo oggetto, con la conseguente perdita del suo spirito autentico.

⁸⁷⁶ Cfr. R. Vierhaus, «*Bildung*», op. cit., p. 515.

⁸⁷⁷ Cfr. *supra*, §0.4.1.

⁸⁷⁸ U. Gaier, *Kommentar*, in J. G. Herder, *Werke in zehn Bänden: I. Frühe Schriften (1764-1772)*, Deutscher Klassiker Verlag, Francoforte sul Meno 1985, p. 969.

L'alternativa alla metafisica che Herder si sente di seguire è quella rappresentata dalla scienza politica (*Staatskunde*): essa, infatti, non riprodurrebbe la rarefazione teorica del suo oggetto propria di altre scienze (non delegittimate in quanto tali, ma nella pretesa di giocare un ruolo fondativo se non assorbente nel campo del sapere), ma porrebbe una domanda preliminare: in che cosa il sapere può essere utile all'uomo? Occorre però chiarire che cosa si intenda qui per «utilità». La domanda preliminare, riproposta da Herder, infatti è: «Come può la filosofia essere conciliata con l'umanità (*Menschheit*) e con la politica, in modo da poterle efficacemente servire?»⁸⁷⁹ Per Herder questa domanda è la più adeguata alla propria epoca – anche rispetto a quella posta dal concorso. La risposta che egli dà a questa domanda, come sappiamo, deflette il sapere nella direzione di una svolta antropologica, di una *Einziehung der Philosophie auf Anthropologie*.

Quel che è qui di interesse è comprendere come il concetto di «antropologia» sia indirizzato verso un programma politico per il miglioramento del popolo.

Oggi giorno la politica ha incorporato le sue opinioni e i suoi errori [=dell'uomo/del popolo]; o deve accadere una rivoluzione, che nelle nostre attuali condizioni di lussuosa debolezza non è possibile, o al contrario ecc. – Vi è una qualche utilità nel rimuovere l'opportunità del peggio. Ciò richiede applicazione (*Anwendung*) alle nostre scuole, all'educazione delle donne. Il meglio per il popolo.⁸⁸⁰

La via per preparare un cambiamento nella società è data, per Herder, dall'applicazione sociale, con un peculiare accento sulla *Erziehung*, di questi saperi e delle pratiche ad essi collegate, una volta ricentrati sull'uomo. La filosofia intesa come antropologia ha dunque un doppio compito:

Al posto della logica e della morale essa forma (*bildet*) con spirito filosofico l'uomo nel pensare da sé e nel sentimento della virtù; al posto della politica forma il patriota, il cittadino che agisce; al posto dell'inutile scienza della metafisica gli offre qualcosa che immediatamente lo allietta.⁸⁸¹

Nel saggio del '65 Herder abbozza soltanto, tuttavia intende esplicitamente questa *Anwendung*

⁸⁷⁹ J. G. Herder, *Problem: wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann*, op. cit., SW XXXII, p. 108.

⁸⁸⁰ Ivi, p. 121. Questo passo, in originale, è particolarmente arduo da tradurre, per l'ambiguità della struttura sintattica. Ho tenuto conto della traduzione inglese proposta da M. Forster (cfr. J. G. Herder, *How Philosophy Can Become More Universal and Useful for the Benefit of the People*, in Id., *Philosophical Writings*, a cura di M. N. Forster, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 18. Cfr. anche la nota 37, *ibidem*).

⁸⁸¹ J. G. Herder, *Problem: wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann*, op. cit., SW XXXII, p. 122.

dell'antropologia come un «*Plan zur Bildung*»⁸⁸², come un piano per la *formazione* dell'uomo.

È con questo obiettivo, perciò, che i saperi prima valutati criticamente, ora, antropologicamente rifondati, concorrono ad una *Menschenbildung*, che Herder articola secondo una scansione composta progressivamente di *logische, moralische e politische Bildung*.

Alla formazione logica Herder prescrive: «non formare il filosofo, finché non hai formato l'uomo»⁸⁸³. Il suo obiettivo fondamentale è il *Selbstdenken*. La formazione morale, da parte sua, è utile se «mostra le vie per renderlo [=l'uomo] virtuoso senza scienza». L'atto del *Bilden* è connotato da Herder come una *Einprägung*, l'atto d'improntare, d'imprimere una forma – che in senso specifico è termine che indica il conio di una moneta e che riprende così il senso plastico della *Bildung*. Perciò, Herder esorta la logica a «improntare (*einprägen*) uno spirito filosofico»⁸⁸⁴; indica che c'è formazione morale «se non gli [=all'uomo] si insegna la virtù, ma gliela si imprime (*einprägt*)»⁸⁸⁵.

Il processo si compie nella *politische Bildung*, che si orienta al «popolo in quanto cittadino»⁸⁸⁶. Benché faccia propria una posizione di tipo contrattualistico («tutte le società sono contratti»⁸⁸⁷), Herder non si diffonde su questo punto, poiché il suo discorso, sia pur solo a livello di frammento, non è focalizzato sulla trasformazione dello Stato mediante un processo costituente, ma su quella del popolo («lo Stato deve essere migliorato dal basso»⁸⁸⁸), in quanto precedentemente formato al pensiero indipendente e all'azione morale.

Al centro di questo programma di trasformazione della filosofia in antropologia e di quest'ultima in sapere capace di innervare tutti gli altri, orientandoli verso la *Bildung* dell'uomo e poi del cittadino, sta l'unità organica del popolo, che già a quest'altezza Herder individua nella lingua comune e nelle usanze⁸⁸⁹.

Come ha scritto G. Sauder, «il nuovo significato che Herder costruisce poco a poco per 'popolo' proviene dall'opposizione tra 'popolo dei cittadini' e 'popolo letterato'. Il vecchio termine 'popolo, Volk' è scomparso dall'uso per eccessi e deformazioni. La nuova determinazione della filosofia

⁸⁸² Ivi, p. 131.

⁸⁸³ Ivi, p. 126.

⁸⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁸⁵ Ivi, p. 128.

⁸⁸⁶ Ivi, p. 130.

⁸⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁸⁹ Cfr. ivi, p. 122: «Devo parlare per il popolo con la sua lingua, con la sua mentalità, nella sua sfera» (*Ich muß zu dem Volk in seiner Sprache, in seiner Denkart, in seiner Sphäre reden*).

implicherebbe un nuovo senso di ‘popolo’». ⁸⁹⁰

L'emergenza di questo nuovo significato *culturale*, perché prima di tutto linguistico, di popolo, che si consoliderà nei successivi *Abhandlung* e *Auch eine Philosophie*, è già tuttavia presente *in nuce* in *Wie die Philosophie*. E la lingua, come sappiamo, è il modello stesso del mutamento di una cultura il relazione allo *Zeitraum* in cui è insediata (clima, abitudini, ecc.) ⁸⁹¹.

Come ha sottolineato L. Formigari, «secondo Herder la nazione non è essenzialmente una comunità etnica, né un raggruppamento istituzionale, si tratta di una *Kulturnation*, di un'unità culturale.» ⁸⁹² Quest'unità culturale che è il popolo non è tuttavia un fatto compiuto: ad essa si rivolge l'antropologizzazione della filosofia per produrvi una trasformazione. Come ha scritto K. Gjesdal,

come *medium* critico-riflessivo, la filosofia deve trasformare il popolo in potenziali cittadini, capaci di prendersi la responsabilità dell'autodeterminazione. L'Illuminismo, nella visione di Herder, non è solo un progetto teorico, ma una questione di emancipazione: di imparare a pensare e fare un uso critico delle conoscenze disponibili. ⁸⁹³

La *Bildung*, tuttavia, non si riassume nella *Aufklärung* (che peraltro Herder, come si vedrà, s'incarica successivamente di sottoporre a sua volta a critica), ma implica una rinnovata prassi collettiva. Ciò che conta non è solo la *verità* veicolata dal sapere, ma il *Gebrauch*, l'*uso* – concetto per Herder antropologicamente rilevante ⁸⁹⁴ – della stessa nell'azione.

Logische e moralische Bildung corrispondono così, in sostanza, ai due momenti della *Aufklärung* e della *Kultur*. *Bildung* è un processo di formazione alla prassi mediante la prassi. La *Einprägung* della condotta di vita non avviene ricorrendo ad un'astratta normatività ma all'applicazione, all'uso, e, in questo senso, all'utile.

Siamo dunque dinnanzi ad una visione della *Bildung* come processo fondato sull'applicazione di

⁸⁹⁰ G. Sauder, *La conception herdérienne de peuple/langue, des peuples et de leurs langues*, «Revue germanique internationale», 20, 2003, p. 124. Cfr. anche F. Gschnitzer - R. Koselleck - B. Schönemann - K. F. Werner, «Volk, Nation, Nationalismus, Masse», in R. Koselleck - W. Conze - O. Brunner (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, op. cit., vol. 7, pp. 316-319.

⁸⁹¹ Cfr. *supra*, §3.2.3.

⁸⁹² L. Formigari, *Herder entre universalisme et singularité*, «Revue germanique internationale», 20, 2003, p. 134.

⁸⁹³ K. Gjesdal, «A Not Yet Invented Logic». *Herder on Bildung, Anthropology, and the Future of Philosophy*, in M. Dreyer - M. Forster - K.-U. Hoffmann - K. Vieweg (a cura di), *Die Bildung der Moderne*, Francke, Tubinga 2013, p. 63.

⁸⁹⁴ Cfr. *supra*, §2.3.1.

sé, sull'*applicazione viva* o *vivente*, «viva mediante *Bildung*»⁸⁹⁵, come Herder dirà qualche anno più tardi:

Ho imparato, così, ad usare, utilizzare, applicare interamente la mia vita: che nessun passo, nessuna storia o esperienza sono vane. Che tutto è in mio potere; che nulla si estingue, che nulla è infruttuoso: tutto diviene leva per farmi progredire. Per questo ora io viaggio, per questo voglio tenere questo giornale e raccogliere queste note; per questo porre il mio spirito in uno stato di osservazione; per questo esercitarmi nell'*applicazione viva* (*lebendige Anwendung*) di ciò che vedo e so, di ciò che ho visto e sono stato!⁸⁹⁶

Questa citazione è tratta dal *Journal meiner Reise im Jahr 1769*. Pur essendo, negli intenti, un diario del viaggio da Riga a Nantes compiuto da Herder, esso è piuttosto l'occasione per una febbrile riflessione su un progetto di trasformazione dell'uomo che ha al centro la *Erziehung*.

In tal senso, esso può essere considerato un primissimo banco di prova degli assunti esposti in *Wie die Philosophie*. La *Bildung*, come esercizio nell'*applicazione* di sé, si fonda in ultima analisi sulla pluralità del genere umano, intesa come varietà dei modi di giungere alla felicità: «il genere umano in tutte le sue epoche ha avuto per fine complessivo la felicità, soltanto in ciascuna età in modo diverso»⁸⁹⁷.

Testimonianza di queste diverse forme di conseguimento tramite la pratica di sé sedimentatasi nel tempo sono le realizzazioni in campo culturale: storia, romanzi, politica, filosofia, poesia, teatro, che permettono di descrivere quasi una «storia dell'anima umana»⁸⁹⁸ (come sappiamo, una delle definizioni della psicologia empirica per Wolff, da cui deriva l'assetto dell'antropologia). Un ruolo centrale per Herder, è, in particolare, quello giocato dalla poesia, che meglio esprime il carattere e le acquisizioni culturali di un popolo – un'intuizione analoga a quella formulata poco tempo prima da Vico – che pure Herder non aveva potuto leggere ma la cui affinità è stata ormai riconosciuta, tra gli altri da I. Berlin⁸⁹⁹.

Come sappiamo, per Herder è questo fondamento *culturale* ciò che permette di individuare un popolo, una nazione. È questa anche la base della *Bildung*: «tutto ciò, detto con le ragioni della politica, con fervore patriottico, con l'ardore dell'umanità e la finezza delle maniere sociali, deve

⁸⁹⁵ J. G. Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, SW IV, p. 30.

⁸⁹⁶ Ivi, p. 33.

⁸⁹⁷ Ivi, p. 30.

⁸⁹⁸ Ivi, p. 34.

⁸⁹⁹ Cfr. I. Berlin, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, Chatto & Windus, Londra 1976.

formare (*bilden*), allietare, entusiasmare.»⁹⁰⁰

Nel corso del testo Herder s'incarica di condensare questi principi in un programma educativo, redigendo persino le tabelle orarie di una scuola a venire, e indicando quali materie di studio prediligere. L'obiettivo generale della *Erziehung* è che l'uomo «impari l'umanità (*Humanität*)», nozione etico-politica che proprio in Herder assurge a concetto chiave⁹⁰¹.

Senza entrare ora nei dettagli di questo programma pedagogico, possiamo notare come i suoi principi fondamentali siano le nozioni, ridefinite, di «*Kultur*» e «*Aufklärung*». Il concetto di «cultura» è strettamente legato alla nozione di «abitudine» e alla sua sedimentazione nei costumi: «in che cosa consiste la vera cultura? Non semplicemente nel dare leggi, ma nel formare (*bilden*) costumi»⁹⁰², in un senso che riprende una delle fonti fondamentali di Herder, Montaigne.

Ciò implica, da un lato, l'attenzione alla varietà delle espressioni culturali di un singolo popolo, con un *focus* particolare sulla lingua, che interessa sia l'apprendimento della propria *Muttersprache* al posto del latino, sia quello di altre lingue vive, sia, infine, l'attenzione per le forme letterarie, e in particolare, come si diceva, per la poesia.

Dall'altro, come si evince dal passaggio citato, la *Kultur* non è attingibile per il tramite di un'operazione legislativa, ma il suo portato politico è dato dalla funzione conciliativa tra momento teorico-prescrittivo e applicazione concreta alla vita cui mette capo: «così, collegare (*verbunden*) la morale con la psicologia, l'etica con la natura umana, la politica con tutti i fenomeni della gestione domestica dei cittadini»⁹⁰³.

Il concetto di «*Aufklärung*» subisce già a quest'altezza una prima messa a punto critica: il rischiaramento dev'essere un processo permanente, che non può dirsi mai concluso, «non è mai fine, ma sempre mezzo, altrimenti è segno che esso è terminato»⁹⁰⁴.

La ridefinizione di «*Kultur*» e «*Aufklärung*» è il movimento preparatorio per il conseguimento della *Bildung*, intesa come apprendimento della *Humanität*. Lo strumento di questa riformulazione è la concezione dell'applicazione viva di sé intesa come esercizio costante, mai sopito. La formazione acquisisce un significato politico in quanto permette di dare corpo ad un diverso assetto, ad una nuova forma di vita della società. Proprio la sua vivificazione (al di fuori delle strette e mortifere maglie dell'insegnamento tradizionale) è al cuore del progetto herderiano. Come nota K.

⁹⁰⁰ J. G. Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, op. cit., SW IV, p. 39.

⁹⁰¹ Cfr. H. E. Bödeker, «Menschheit, Humanität, Humanismus», op. cit., pp. 1090-1093 e 1098-1100; M. Bollacher, *J. G. Herder et la conception de l'humanisme*, in M. Crépon (a cura di), *Herder*, «Les Études philosophiques», luglio-settembre 1998, pp. 291-305.

⁹⁰² J. G. Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, op. cit., SW IV, p. 80.

⁹⁰³ Ivi, p. 55.

⁹⁰⁴ Ivi, p. 91.

Mommsen, «vita» (*Leben*) e «vivo, vitale» (*lebendig*) sono tra le espressioni più ricorrenti nel *Journal*⁹⁰⁵.

Herder individua a tal proposito un parallelismo tra l'indagine sulle forme di governo (richiamando Montesquieu) e la ricerca di un «sistema della vita umana»⁹⁰⁶, che dovrebbe rappresentare la base teorica antropologica per progettare la *Bildung*. *In nuce* Herder formula già la stretta connessione e interazione tra forma di governo e statuto dei saperi in una data epoca e in una data società, da cui deriva la forma di vita di un popolo in un certo momento della sua storia, che troveremo poi all'opera successivamente.

In effetti, i temi affrontati in modo fulmineo nei loro aspetti programmatici e applicativi nei due scritti degli anni '60 considerati vengono ripresi da Herder, in modo più articolato, in due importanti scritti del decennio successivo: *Auch einer Philosophie zur Bildung der Menschheit* (1774), e *Vom Einfluß der Regierung auf die Wissenschaften und der Wissenschaften auf die Regierungen* (1779).

Per quanto attiene al primo, non si può che esordire constatando la strategia teorica che lo anima, ovvero la storicizzazione dell'uomo come base del programma antropologico. La filosofia della storia che Herder propone in questo scritto (sia pur ironicamente qualificata nel titolo come la sua ennesima riproposizione), e che riprenderà, assai più diffusamente, nelle *Ideen*, non implica dunque un'alternativa all'antropologia, ma è un'ulteriore prova della tensione fra *Verzeitlichung* e «*Vernatürlichung*» su cui si fonda il campo concettuale che stiamo esaminando.

Quel che qui è d'interesse è come questo scritto rappresenti uno snodo decisivo proprio nella qualificazione della «*Kultur*» e della «*Aufklärung*», e, su questa base, permetta una riformulazione del loro portato politico.

La considerazione del profilo storico dell'uomo nella sua globalità (per ora limitata a Europa e Medio Oriente, poi nelle *Ideen* estesa agli altri continenti) non contribuisce solo a quel processo di composizione delle molteplici «*Historien*» in una «*Geschichte*» universale che caratterizza la seconda metà del XVIII secolo; in Herder la *varietà* delle manifestazioni umane non viene per ciò stesso obliterata, ma mantenuta e, anzi, opposta ad una strategia massiva di universalizzazione, propria dell'Illuminismo, smascherandola come estensione pregiudiziale del punto di vista della cultura europea ad altri contesti.

In breve, per Herder lo sguardo antropologico che si costituisce per il tramite della storia funziona come sguardo critico sul presente e sulla tendenza europea ad estendere un punto di vista

⁹⁰⁵ Cfr. K. Mommsen, *Nachwort*, in J. G. Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, Reclam, Stoccarda 2002, p. 208.

⁹⁰⁶ J. G. Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, op. cit., SW IV, p. 91.

locale a metro stesso dell'umanità nel suo complesso.

Questa critica antropologica del sapere illuministico europeo che Herder inaugura in *Auch eine Philosophie* ha un'evidente caratura politica, poiché offre una strategia alternativa di considerazione delle società, preliminare ad un ripensamento, come sempre il titolo dell'opera dice, della «*Bildung* dell'umanità». Non a caso, il saggio del 1774 risulta decisivo proprio per la sua ridefinizione dei concetti di «*Kultur*» e di «*Aufklärung*», che vanno nella direzione, rispettivamente, del *pluralismo culturale* e di una *critica dell'Illuminismo*.

Per quanto attiene al primo punto, il pluralismo non è che la conseguenza delle convinzioni antropologiche di Herder, come abbiamo visto *supra*⁹⁰⁷.

La natura umana non è una divinità autosufficiente nel bene; essa deve imparare tutto, dev'essere *formata* (*gebildet*) col progresso (*Fortgang*), avanzare sempre oltre in una *graduale battaglia*; naturalmente, sarà formata soprattutto o soltanto in quegli aspetti in cui essa avrà siffatte occasioni per la virtù, la battaglia, il progresso – da un certo punto di vista dunque ogni perfezione umana è *nazionale, secolare*, e, più esattamente, *individuale*. Non formiamo nulla cui non abbiano dato adito il *clima*, i *bisogni*, il *mondo*, il *destino*, per tacer del resto: le inclinazioni o le capacità (*Fähigkeiten*) che restano sopite nel cuore non possono mai divenire abilità (*Fertigkeiten*).⁹⁰⁸

Anticipando Humboldt, Herder formula qui la nozione di «individualità» come unità culturale, dotata di una propria lingua e di un proprio *Fortgang* legato a condizioni geografiche, storiche, materiali. L'uso di sé in tale contesto ha prodotto una peculiare *Bildung*, una formazione che prende le mosse dall'insieme di abitudini e consuetudini sedimentatesi nel tempo, da una *sfera* contrassegnata dal linguaggio. A tale sfera secolare della *Bildung* corrisponde un popolo o una nazione, e la corrispettiva realizzazione (o felicità): «ogni nazione ha il suo punto mediano di felicità in sé, come ogni sfera il suo punto di gravità»⁹⁰⁹.

M. Forster ha individuato la base teorica del *pluralismo culturale* di Herder nell'uso originale di quattro concetti («*Bildung*», «*Kultur*», «*Volk*», «*Nation*») che portano a quattro tesi fondamentali:

- il fatto che un popolo, in un certo *Zeitraum*, condivide «un largo numero di serie distintive e linguisticamente fondate di concetti, credenze, modi di sentire, valori e forme d'arte»⁹¹⁰;
- il fatto che queste serie di concetti e usi e il loro essere proprie di un determinato popolo non

⁹⁰⁷ Cfr. *supra*, §2.3.1 e §3.2.3.

⁹⁰⁸ J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts*, op. cit., SW V, pp. 31-32.

⁹⁰⁹ Ivi, p. 35.

⁹¹⁰ M. N. Forster, *Herder and the Birth of Modern Anthropology*, op. cit., p. 211.

sia dovuto a fattori di tipo biologico, quali la supposta differenza razziale, ma ad un influsso dell'ambiente e soprattutto delle condizioni storiche in cui avviene la *Bildung*. Questo pluralismo culturale non si fonda su un pluralismo delle razze, ma al contrario è ancorato ad un'ipotesi monogenista – una posizione in cui Herder, contro Kant, è sostenuto da antropologi come G. Forster⁹¹¹;

- esiste una considerevole variabilità di queste serie a livello dei singoli individui, la cui appropriazione, applicazione e modificazione di concetti, credenze, pratiche influenza il carattere complessivo delle stesse nell'unità culturale cui tali individui appartengono;

- infine, «non esiste nessuna classificazione differenziale tra tali serie»⁹¹², ovvero esse non vengono ordinate secondo un valore fisso di riferimento, bensì ricondotte all'appropriatezza relativa all'ambito storico-geografico in cui si danno. In altri termini, Herder non giudica il «valore» delle usanze di un popolo come migliori o peggiori né in assoluto né rispetto a quelle di un altro popolo: poiché esse variano nel tempo e nello spazio, sono tra di loro incommensurabili.

Pur non utilizzando ancora, come nota sempre Forster altrove⁹¹³, l'espressione «culture» al plurale, Herder sta dunque chiaramente propendendo, come *Auch eine Philosophie* mostra (e come già, lo si è visto *supra*, faceva già il frammento *Von der Verschiedenheit des Geschmacks und der Denkart unter den Menschen*⁹¹⁴) per una visione pluralistica della *Kultur*, come punto d'equilibrio, mai definitivo, cui un determinato popolo è giunto esercitandosi nella propria *Bildung*.

Da questa posizione teorica discende quello che Forster ha chiamato il *cosmopolitismo pluralistico* di Herder, ovvero «un impegno per l'uguale valore di tutti i popoli, malgrado, e in parte a causa, della diversità dei loro atteggiamenti mentali e in particolare dei loro valori.»⁹¹⁵ Esso si costituisce per contrapposizione ad un cosmopolitismo *omogenizzante*, o, in altri termini, ad una forma di universalismo che rimuove la differenza dei popoli e delle culture.

È questo il portato che Herder attribuisce alla *Aufklärung* in *Auch eine Philosophie*. In effetti, come sottolinea sempre Forster, «un'importante ragione per investigare altri periodi e culture risiede nell'aumento dell'*auto-comprensione*»⁹¹⁶. Le altre culture, pur senza la presunzione di comprenderle *dall'interno*, consentono uno sguardo retrospettivo sulla propria – un metodo cui

⁹¹¹ Cfr. L. Marino, *I maestri della Germania*, op. cit., pp. 83-93.

⁹¹² M. N. Forster, *Herder and the Birth of Modern Anthropology*, op. cit., p. 211.

⁹¹³ Cfr. M. N. Forster, *Bildung bei Herder und seinen Nachfolgern*, op. cit., nota 13.

⁹¹⁴ Cfr. *supra*, §3.2.3.

⁹¹⁵ M. N. Forster, *Herder and the Birth of Modern Anthropology*, op. cit., pp. 212-213.

⁹¹⁶ Ivi, p. 213.

Herder è senz'altro stimolato dalle *Lettere Persiane* di Montesquieu. Qui non si tratta tuttavia di un espediente letterario, ma di un reale studio storico-antropologico di altri popoli, che conduce infine a smontare il supposto valore universale dell'Illuminismo europeo.

Se *Wie die Philosophen* ancora usava, (all'inverso rispetto a quel che ne farà Hegel) l'immagine della noddola di Minerva per implicare la necessità del rischiaramento⁹¹⁷, in *Auch eine Philosophie* di quest'ultimo vengono denunciati gli eccessi – con toni che si sarebbe tentati di definire pre-nietzscheani: «nel nostro secolo, purtroppo, c'è così tanta luce!»⁹¹⁸

Ora, la posizione herderiana sull'*Aufklärung* va compresa proprio in relazione al suo *tono*. Se la sua vivacità è espressione della temperie sturmeriana (siamo nel 1774), e fa sua l'interrogazione sagittale sul proprio presente, sull'attualità, che caratterizza il pensiero moderno, essa non si risolve in una semplice critica per partito preso – in una mera *Gegenaufklärung* – come è stata e viene talvolta ancora intesa. Come ha scritto J. Brummack, «Herder piuttosto contrappone una forma di *Aufklärung* all'altra.»⁹¹⁹ Come sappiamo, egli non rifiuta ma anzi fa proprio l'ideale del rischiaramento come *Selbstdenken*, così come di un progressivo, libero perfezionamento dell'umanità – ciò anche ricorrendo allo strumento teorico di una filosofia della storia. Quel che Herder stigmatizza è semmai la pretesa di porre l'*Aufklärung* tedesca ed europea nel suo complesso come espressione più alta e fine stesso della civiltà mondiale, come *Bestimmung des Menschen* in quanto tale. Ciò implicherebbe un'ipostatizzazione di un fenomeno culturale storicamente e geograficamente circoscritto, ovvero di una «individualità» frutto della *Bildung* di un particolare popolo e di una particolare cultura ad un dato tempo. Ne conseguirebbe un'accettazione senza esitazioni della modernità europea in quanto apice di un lineare percorso di perfezionamento globale. «In Europa ci dev'essere ora più virtù di quanta ce ne sia mai stata in tutto il mondo»? E perché? Perché in essa vi è più Illuminismo – credo che proprio per questo debba esservene di meno.⁹²⁰»

Al contrario, come sottolinea sempre Brummack, Herder, stimolato dal pensiero di Rousseau, vede le ombre create dalla luce dell'*Aufklärung*.

⁹¹⁷ Cfr. J. G. Herder, *Problem: wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann*, SW XXXII, p. 108.

⁹¹⁸ J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts*, op. cit., SW V, p. 49.

⁹¹⁹ J. Brummack, *Herders Polemik gegen die «Aufklärung»*, in J. Schmidt, *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, p. 279.

⁹²⁰ J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts*, op. cit., SW V, p. 79.

L'aspetto primario non è un approccio teorico (p. es. con i nomi di «filosofia», o «metafisica» o «*Aufklärung*»), che poi debba entrare nella realtà, ma una forma di vita; l'*Aufklärung* è più un risultato che una forza propulsiva. Il rischiaramento in senso stretto – ovvero un più alto stadio delle scienze e delle arti – è solo un epifenomeno. Ciò comporta che gli possano essere attribuiti al contempo inefficacia e conseguenze disastrose. Esso è inefficace perché non ha un compito immediato.⁹²¹

Herder dunque programmaticamente rivolge l'opera di rischiaramento, per così dire, verso il rischiaramento stesso. Restituendo a ciascun periodo storico e a ciascun popolo una dignità intrinseca, Herder non fa che applicare la sua antropologia alla storia. Il problema non è dunque, a sua volta, che l'*Aufklärung* abbia una dignità intrinseca, quanto piuttosto la sua pretesa che «qualcosa di temporale divenga eterno»⁹²², astorico, cui corrisponde la pretesa che la *Bildung* di una peculiare unità culturale (un suono tra i tanti) diventi quella universale (l'armonia stessa della *Menschheit*):

Io non mi sento in un luogo in cui l'armonia di tutte queste voci risuoni in un orecchio, ma ciò che io, al mio posto, sento di un suono abbreviato e confuso, certo per quanto io so e sento, ha *anche* qualcosa di armonico! [...] L'uomo illuminato del tempo più tardo non vuole essere un semplice ascoltatore del tutto, ma lo stesso ultimo suono complessivo di tutti i suoni! Specchio di ogni passato e rappresentante del fine della composizione di tutte le scene!⁹²³

Si può comprendere ora come Herder non sia tanto un *Gegenaufklärer*, quanto piuttosto l'estensore di una diversa formulazione dell'illuminismo, la cui forma teorico-pratica più compiuta risiede, come si è visto, nel nesso tra pluralismo culturale e cosmopolitismo. Il *Selbstdenken* va declinato nell'uso di ciascuna individualità, smascherando la pretesa della ragione europea di valere per tutte le altre ragioni, di esserne addirittura l'esito.

Fedelmente ad un'impostazione mendelssohniana della *Bestimmung*, Herder contrappone alla forma di sapere e di vita universalizzante, non storicizzata, dell'*Aufklärung* uno sguardo antropologico, attento alla varietà delle realizzazioni. La *Bildung der Menschheit* resta come risultante asintotica del progressivo cammino di ciascuna unità culturale verso la propria felicità, data dall'esercizio di sé che si cristallizza in costumi e abitudini proprie.

⁹²¹ J. Brummack, *Herders Polemik gegen die «Aufklärung»*, op. cit., p. 286.

⁹²² Ivi, p. 287.

⁹²³ J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts*, op. cit., SW V, p. 85.

La critica all'*Aufklärung* di *Auch eine Philosophie*, strettamente collegata alla definizione del concetto di «*Kultur*» e di «*Bildung*», mostra come Herder sia consapevole dello stretto rapporto tra l'Illuminismo come posizione teorica, come «temporale che si fa eterno» e le sue ricadute socio-politiche. L'antropologia pluralistica e processuale di Herder, dunque, si fa così anche antropologia *politica*, mostrando di cogliere come nell'istituirsi del moderno cui assiste sia in gioco un programma in cui forma di pensiero e forma di vita, progetto intellettuale e di governo si legano strettamente.

L'intimo connubio tra le scienze e il governo, tra la cultura e la forma di vita di una comunità – tra sapere e potere – è al centro di un successivo scritto di rilievo, *Vom Einfluss der Regierung auf die Wissenschaften, und der Wissenschaften auf die Regierung*

Anche in questo caso si tratta della risposta ad un quesito posto dall'Accademia delle Scienze di Berlino nel 1779; anche in questo caso, Herder ne muta l'indirizzo. La domanda originariamente posta, infatti, chiedeva: «*Quelle a été l'influence du Gouvernement sur les Lettres chez les Nations où elles ont fleuri? Et quelle a été l'influence des Lettres sur le Gouvernement?*»

Il cuore del problema diviene l'influsso reciproco tra i saperi in quanto tali e il potere politico. Il termine «*Einfluss*» (parallelamente a quello di «*Bildung*»), passa così, da concetto chiave per la comprensione della connessione dinamica tra corpo e anima, ad indicare lo *Zusammenhang* tra forma di governo e forma di sapere, secondo il profilo storico e geografico che caratterizza ciascuna unità culturale (un popolo), ad un dato momento e luogo.

La forma di vita che consegue alla *Wechselwirkung* tra governo e scienze è ciò che Herder chiama la «costituzione politica di un popolo» (*politische Verfassung eines Volks*), laddove «*Verfassung*» indica, molto più che la carta fondamentale o il dispositivo giuridico su cui si regge la *Regierungsform*, una *Kultur*, esito di una *Bildung* di lungo periodo che coinvolge tutti gli aspetti della vita sociale.

Il clima può sempre essere il terreno in cui cresce il seme della scienza, dove esso qui e là prospera meglio: il carattere nazionale può determinare il tipo di seme che progredisce in tale e tale forma qui e là; *la costituzione politica di un popolo* nel senso più ampio, i suoi leggi, governo, costumi, destini civili sono senza dubbio la più prossima lavorazione del campo, la semina e insieme il tempo meteorologico nel senso più ampio del termine; senza di essa nulla germina, nulla può prosperare. Proprio con essa, come la storia del mondo ha mostrato, si sono modificati lo spirito e la fioritura delle scienze.⁹²⁴

Herder affronta la questione nei due sensi: da un lato, l'influsso dei governi sulle scienze:

⁹²⁴ J. G. Herder, *Vom Einfluß der Regierung auf die Wissenschaften und der Wissenschaften auf die Regierungen* (1779), SW IX, pp. 311-312.

dall'altro, reciprocamente, l'influsso delle scienze sui governi. Egli passa a contrappello il succedersi delle forme di governo, a partire da quello patriarcale dei primordi fino all'età moderna, fedelmente agli assunti interpretativi già sostenuti in *Auch eine Philosophie* su ciascuna epoca, e su cui non è qui interesse soffermarsi.

Basti considerare alcuni nuclei teorici generali che Herder, senza mai annullare l'«individualità» di ciascuna costituzione del popolo, trae dalla sua analisi storico-sociale:

La storia di un popolo [è] il calco del suo modo di sentire e del suo governo⁹²⁵

In breve, quanto più saggezza, bontà e vera filantropia si procurano i governi, tanto più anche le scienze sono animate da questo genio, ai cui fini sono condotte. Si renderanno più utili tutte le scienze e i ceti, si conetteranno più di quanto lo fossero, gli antichi pregiudizi saranno posti in rovina e ciò che è luce verrà utilizzato anche per il bene e la felicità.⁹²⁶

Per Herder esiste un intimo legame tra lo statuto dei saperi e quello del potere. La storicità propria ad ogni unità culturale è alimentata allo stesso tempo dal modo in cui essa costituisce progressivamente la sua *Sinnesart* (che trova innanzitutto corpo nella *Sprache*), e dal modo in cui essa è governata. «*Regierung*» è la nozione che Herder utilizza per indicare l'esercizio del potere in quanto tale (che poi storicamente si specifica nelle forme del patriarcato, del dispotismo, della repubblica ecc.).

Il concetto che permette di comprendere lo *Zusammenhang* tra sensibilità, abitudini e governo è quello di «*Anwendung*», di «applicazione». A ciascun momento della sua storia ogni comunità sociale e politica prende una forma di vita in quanto mette in atto, applica, il sapere delle sue scienze in una pratica comune, grazie anche all'impatto reciproco tra queste ultime e le forme del potere.

L'influsso favorevole del governo sulle scienze per Herder segue vie diverse: può essere innanzitutto negativo, ovvero proporsi di non ostacolarle, consentendo la libertà di pensiero e di ricerca; può essere nutrito dal rapporto con altri paesi e religioni (sia nel senso costruttivo dei patti, del commercio, dei viaggi, che in quello della guerra); può infine assumere direttamente il problema della *Anwendung*, mediante l'educazione. Si tratta di un punto delicato, e assai vivo nello scorcio della *Spätaufklärung*: è possibile un'educazione pubblica (diremmo d'iniziativa governativa), o lo Stato non deve avere alcun ruolo nell'educazione, pena la perdita di libertà? In effetti, dalla considerazione storica del suo studio Herder trae un avvertimento decisivo: «Sotto il giogo del

⁹²⁵ Ivi, p. 327.

⁹²⁶ Ivi, p. 357.

dispotismo l'educazione svanisce [...] I governi danno alle scienze il colpo mortale quando privano gli uomini della sensibilità per scorgere in loro ciò che è buono e bello e ciò che è brutto e cattivo.⁹²⁷»

Dispotismo, per Herder, non è solo qualifica, storicamente circoscritta, dei governi del mondo antico che precedono la nascita della forma repubblicana (quella che egli chiama *freie Gesetzgebung*, «legislazione libera») in Grecia e a Roma. Esso è, montesquieuianamente, la forma di governo che sussiste laddove venga meno la libertà dei singoli e della società, laddove il peso (il giogo) del controllo del governo si faccia pervasivo. Ora, proprio lo stato dell'educazione rappresenta la spia della condizione politica e sociale in quanto in essa assume particolare rilievo il processo della *Anwendung* come risultato della *Wechselwirkung* tra governo e scienze.

È per via dell'*Erziehung* che si può formulare la rilevanza politica dell'applicazione e dell'esercizio del sapere:

L'educazione dura per la vita intera ed è il mezzo più efficace con cui lo Stato opera sulle scienze, è *la loro applicazione ed esercizio pubblici*. Ogni arte è la più bella ricompensa, quando per essa si dà un *ambito di esercizio (Kreis der Übung)*, nel quale può e aspira percepirsi come una forza [...] Questo fu il più grande mezzo, accanto all'educazione, attraverso il quale operarono i Greci e i Romani: le scienze divennero per loro piante viventi, forze civili.⁹²⁸

I saperi e le arti hanno una rilevanza politica nel momento in cui, fuoriuscendo dal loro ambito di espressione specialistico, sono applicati pubblicamente, dando origine, nella sfera pubblica, ad un *Kreis der Übung*.

Come sappiamo il termine «*Kreis*», sin dall'*Abhandlung*, assume per Herder una rilevanza antropologica fondamentale⁹²⁹: «*Kreis*» in senso stretto è la cerchia angusta entro cui si dà la vita dell'animale, che pur possedendo istintivamente un'«arte» (il ragno che tesse la tela) non può progredire oltre quel singolo *Bestimmungsgeschäft*. Il *Kreis* dell'uomo, come mostra lo sviluppo del linguaggio, è invece aperto, progressivo, è più precisamente una sfera, è il suo *mondo*. Ricordando questi assunti dell'*Abhandlung* possiamo considerare il *Kreis der Übung* dei saperi come l'applicazione pubblica, collettiva degli stessi, in grado di istituire una realtà condivisa pubblicamente.

⁹²⁷ Ivi, p. 365.

⁹²⁸ Ivi, p. 366.

⁹²⁹ Cfr. *supra*. §2.3.1.

Un esempio fra i tanti è quello della retorica⁹³⁰ nel mondo greco. Per Herder essa è una scienza avente regole precise. Nel momento in cui però essa fuoriesce dal ristretto ambito della sua tecnica e diviene un sapere applicato pubblicamente nella società, influisce sulla modalità stessa del governo, favorendo il costituirsi della *polis* democratica, nonché della filosofia come dibattito pubblico. La retorica, quindi, apre il suo *Kreis* all'intero popolo, entra a far parte della sua costituzione politica, è momento fondamentale della sua *Bildung*, in quanto, mediante il suo esercizio, il suo uso, la sua applicazione nella *Öffentlichkeit*, da un lato ha un impatto sulla *Regierung* (tanto che non è pensabile una società repubblicana senza esercizio libero del discorso pubblico), dall'altro dà luogo a costumi, usi, abitudini, si incorpora, potremmo dire, nel vissuto sociale.

Questo conduce ad affrontare il tema dell'influsso nella direzione opposta, ovvero rispetto all'effetto prodotto dalle scienze sul governo. Il nodo fondamentale per Herder, ancora una volta, non risiede nella bontà o meno a priori dei saperi, quanto nella loro applicazione che si può dare come buon uso o come *Missbrauch*, come abuso: «le scienze che erano nello Stato hanno contribuito al male o al bene, a seconda del momento storico, a seconda che lo Stato le tollerasse o le guidasse; in se stessa ogni scienza era buona e ciascuna poteva diventare utile.»⁹³¹ Come Herder ripete più volte, «tutto dipende dall'applicazione, dall'uso»⁹³², «tutto dipende dalle circostanze dell'applicazione»⁹³³.

Anche qui è fondamentale la distinzione tra *Aufklärung* e *Kultur*. Da un lato, l'istituirsi di Stati liberi è dovuto al rischiaramento operato dalle scienze («*Aufklärung*» qui non tanto da intendere come fenomeno culturale del XVIII secolo quanto come presenza di condizioni favorevoli alla libertà di pensiero).

Dall'altro, un effetto generale dei saperi è per Herder quello di operare una «mitigazione dei costumi» (*Milderung der Sitten*), in particolare in presenza di un regime di tipo dispotico: «Anche laddove lo Stato cadde, le scienze erano quasi l'unico mezzo per ammansire la temerarietà dei tiranni o quantomeno per abituarli ad una parvenza di umanità⁹³⁴».

L'influsso politico delle scienze non si dà dunque solo nel senso del rischiaramento teorico, del libero pensiero, ma fa capo ad un programma di trasformazione culturale della società e dei suoi governanti, che promuove un cambiamento nelle usanze, nelle abitudini.

⁹³⁰ Cfr. J. G. Herder, *Vom Einfluß der Regierung*, op. cit., SW IX, p. 325 ss.

⁹³¹ Ivi, p. 383. Cfr. anche ivi, p. 386.

⁹³² Ivi, p. 379.

⁹³³ Ivi, p. 386.

⁹³⁴ Ivi, p. 388.

In sintesi, la *Wechselwirkung* che Herder storicamente individua tra sapere e potere implica che ciò che egli definiva la «costituzione politica di un popolo» sia dunque la risultante sempre rettificabile dell'apporto delle scienze e del governo alla vita sociale: «la sola forma politica (*politische Form*) sottomette ed ostacola il marchio della verità interiore, che la scienza soltanto richiede, che anche soltanto in essa è utile e sempre si promuove.»⁹³⁵

La forma politica, data dal governo, deve per così dire materializzarsi, prendere corpo, tramite saperi orientati praticamente, nella società, e, per il tramite dei saperi, condurre sia ad un addolcimento delle usanze sia ad un temperamento del potere.

Non sono dunque la legge e l'istituzione da sole (la «forma politica»), né i saperi da soli, ma la loro interazione a produrre una *Bildung* della società. Tale azione reciproca è data dall'esercizio (esercizio del governo, esercizio dei saperi, pratica di sé dei membri della società), dall'applicazione, da intendersi come buon uso e non come abuso:

Tutto confluisce l'uno nell'altro, leggi e costumi, scienze e abitudine; l'uno determina e riduce l'altro, e nella legislazione si fa talora conto del più grande contrasto dell'uno accanto all'altro. [...] Il cambiamento inizia, qui come ovunque, dal singolo, dal piccolo. Quando singole persone e famiglie si impegnano per la morigeratezza anche nelle scienze vi è la vera salute dell'anima e saggezza pratica; quando poi esse imprimono (*eindrücken*) gradualmente questa impronta (*Gepräge*) ai loro occupazioni, ceti e uffici, inavvertitamente divengono un modello e lo Stato, se non gli si oppone ostinatamente, semplicemente vi si adegua: così con il tempo la loro bontà trapassa nella sua intera figura (*Gestalt*).⁹³⁶

Herder pensa dunque, complessivamente, ad una *forma di vita* del popolo risultante dalla dinamica mai sopita dell'effetto reciproco tra *forme di sapere* e *forme di governo*, dato dalla pratica inesausta dell'esercizio, in un contesto «climatico» (storico, geografico, sociale, culturale ecc.) preciso.

Ancora secondo lo spirito di *Wie die Philosophie*, del 1765, i saperi e il governo sono utili al popolo in quanto favoriscono una *Bildung* intesa come *Einprägung* di pratiche, norme di vita, abitudini, che mutano nel tempo e nello spazio e rappresentano la negoziazione sempre provvisoria tra condizioni materiali ed esigenze formali di vita, tra legge e consuetudine, tra ordine e vitalità.

La *Bildung*, come sintesi di *Aufklärung* e di *Kultur*, ottenuta in particolare mediante la *Erziehung*, ma non solo, è un'opera collettiva di esercizio e applicazione, che permette di pensare sia la pluralità culturale sia un ideale cosmopolitico di «umanità» nel suo complesso. Sono convinzioni che affondano nel programma antropologico di Herder e che troveranno un assai

⁹³⁵ Ivi, p. 396.

⁹³⁶ Ivi, pp. 407-408.

articolato collaudo nella vasta opera del 1784, le *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*.

5.3 Cultura e destinazione del genere umano: Kant

Le *Ideen* di Herder, nei loro tratti essenziali al nostro studio, sono state già attraversate nei paragrafi precedenti.⁹³⁷ Esse ci sono tuttavia ancora utili nella misura in cui sono anche un'opera letta e commentata da Kant. Assumono dunque per noi, a quest'altezza, il ruolo d'interessante punto prospettico da cui considerare la posizione di Kant sul rapporto tra antropologia dell'esercizio e politica, per di più alla luce di una differenza di vedute, quella tra un maestro e il suo antico allievo, che ha molto a che fare con due modi tra loro simmetrici di intendere il portato e la funzione dell'antropologia in generale. Come si ricorderà, sin dall'introduzione abbiamo indicato nelle antropologie di Herder e di Kant i due possibili estremi entro cui leggere lo spettro di letture dell'antropologia nella *Spätaufklärung*⁹³⁸. Si può ora aggiungere che queste due opposte strategie di comprensione finiscono per scontrarsi apertamente.

L'anno 1784⁹³⁹ è il cuore cronologico di tale *Auseinandersetzung*. E non per una semplice coincidenza, ma per una diretta correlazione. Nell'aprile 1784 viene infatti data alle stampe la prima parte delle *Idee per una filosofia della storia dell'umanità* di Herder. Qualche mese dopo, Kant pubblica sulla «Berliner Monatsschrift» l'opuscolo *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*.

Tra queste due pubblicazioni, nel luglio 1784, Kant riceve la proposta di recensire la prima parte delle *Idee* dell'allievo (libri I-IV), per la nuova rivista «Allgemeine Literaturzeitung», fondata da C. G. Schütz⁹⁴⁰. La recensione appare il 6 gennaio 1785. Successivamente, Kant risponde ad un intervento in difesa di Herder, scritto da K. L. Reinholdt, con una replica pubblicata nel marzo 1785. Infine, nel novembre dello stesso anno, Kant recensirà i libri VII-X delle *Idee*, apparsi nel frattempo. Nonostante i reiterati tentativi del direttore della «Allgemeine Literaturzeitung» per

⁹³⁷ Cfr. *supra*, in part. §3.2.3.

⁹³⁸ Cfr. *supra*, §0.4.2.

⁹³⁹ Mi permetto di rinviare, a tal proposito, al mio contributo «*Une histoire de l'humanité dans le tout de sa destination*». *Kant contre Herder* (e soprattutto alla relativa bibliografia), in corso di pubblicazione per i tipi di Vrin negli atti del congresso della Société d'Études Kantienne de Langue Française «*L'année 1784: droit et philosophie de l'histoire*», tenutosi presso l'Università di Magonza nel settembre 2015.

⁹⁴⁰ Cf. I. Kant, *Brief von C. G. Schütz* (10.7.1784), nr. 232, AA X, pp. 392-394.

convincerlo a completare il lavoro di recensione, Kant non lo proseguirà⁹⁴¹. Tutte le sue pubblicazioni al riguardo, comunque, avvengono in modo anonimo, pur essendo ben noto che lui ne fosse l'autore.

Quanto scrive è sufficiente a rianimare la *querelle* con Herder, che avrà poi un ulteriore, acuto momento in rapporto all'impresa critica kantiana, con la *Metacritica*⁹⁴². Herder peraltro lo accuserà, a proposito dell'*Idea*, addirittura di plagio⁹⁴³. Un'accusa che appare eccessiva. Semmai si può considerare il saggio kantiano un'implicita risposta a Herder⁹⁴⁴: lo redige mentre inizia la recensione delle *Ideen*, e lo stesso titolo scelto per l'opuscolo è rivelatore: una sola (e, dal suo punto di vista, ben fondata) «idea» piuttosto di una vasta molteplicità di «idee», come nei progetti dell'allievo.

Kant rivolge molte e diverse critiche ad Herder per la sua opera. In questa sede è sufficiente considerare un punto: il tema della felicità in relazione alla destinazione dell'uomo come singolo individuo, oppure del genere umano in quanto tale.

Per Herder, come sappiamo, la questione della *Glückseligkeit* è cruciale. Essa anima l'investigazione delle idee fin dalla *Prefazione*. Herder pensa la felicità in termini di autorealizzazione degli uomini, cercando di tenere insieme livello individuale e collettivo. Egli non formula un modello privilegiato di felicità; al contrario, la sua riflessione sull'umanità cerca di conservare la pluralità dei suoi usi nel tempo e nello spazio. Gli aspetti organici e climatici della felicità ne modificano il compimento in rapporto alla pratica di sé, alle abitudini e alle tradizioni culturali nelle quali l'individuo, o il popolo, si forma. Ciò che ne risulta non è una forma di incommensurabilità tra i popoli, ma, come ha scritto Wood, una nuova forma di «commensurabilità storica»⁹⁴⁵.

L'attacco di Kant è duplice: egli denuncia la posizione di Herder come irrealistica sul piano empirico e debole su quello morale. Kant si oppone alla tesi principale del suo antico allievo, che egli giustamente individua nel seguente assunto:

⁹⁴¹ Cf. I. Kant, *Brief an C. G. Schütz* (25.6.1787), nr. 300, AA X, p. 489.

⁹⁴² Cfr. *supra* i brevi cenni al riguardo in chiusura del §2.

⁹⁴³ J. G. Herder, *Brief an F. H. Nicolai* (15.2.1785), in Id., *Briefe. Gesamtausgabe 1763-1803*, vol. 5, nr. 98, p. 108 («[...] die ganze Anlage ist aus den Ideen gestolen»). Cfr. Id., *Brief an J. G. Hamann* (14.2.1785), in Id., *Briefe, op. cit.*, pp. 104-107.

⁹⁴⁴ Così suggerisce il curatore della traduzione Laterza F. Gonelli: cf. Id., «Note» a I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id. *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 43.

⁹⁴⁵ Cf. A. Wood, *Herder and Kant on History: their Enlightenment Faith*, in S. Newlands - L. M. Jorgensen (dir.), *Metaphysics and Good: Themes from the Philosophy of Robert Merrihew Adams*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 328.

In tutte le epoche dell'umanità, e, nella stessa epoca, in tutti i ceti, ha luogo una felicità che è adeguata ai concetti e alle abitudini della creatura, nelle condizioni in cui è nata e cresciuta; ed è persino impossibile su questo punto la sola comparazione di grado delle stesse, o indicare i pregi di una classe di uomini o di una generazione rispetto alle altre.⁹⁴⁶

Ora per Kant, come si è visto⁹⁴⁷, l'abitudine non può costituire il fondamento di un'azione autenticamente morale; in più, quest'ultima non può darsi un fine esterno e naturale come la felicità. L'accantonamento di etica eudaimonistica e antropologia dell'abitudine sono dunque due gesti teorici intimamente correlati.

L'abitudine può intervenire nel facilitare l'esecuzione del fine naturale, relativo quindi all'abilità o alla prudenza, ma perciò stesso ricondotto alla sensibilità, non alla legge morale, che è pura a priori.

Il fine dell'uomo, che è fine in sé, non è limitato al mondo fisico dei sensi, ma porta a postulare una destinazione sovrasensibile. La legge della ragione, la libertà, è innanzitutto libertà dai sensi e quindi anche dalle abitudini, che inducono ad agire non in ossequio alla legge morale, ma a divenire gioco della natura, preda di una regolarità sensibile e semplicemente pragmatica.

Trasposto a livello collettivo, l'assunto herderiano (che è sostanzialmente quello del pluralismo culturale e del cosmopolitismo pluralistico che abbiamo visto) conduce ad individuare una molteplicità di esiti e determinazioni per ciascun popolo, finendo così per considerare la *Kultur* di questi, e non il riferimento ad una legge storica, l'orizzonte più autentico dell'azione.

Ora, il Kant della recensione alle *Idee* e il Kant dell'*Idea*, insomma il Kant del 1784, lo si era visto, è un pensatore colto nel processo di progressiva presa in considerazione degli aspetti materiali dell'agire e della dimensione storica dell'uomo. E tuttavia, tale attenzione alle condizioni esterne e più prettamente umane trova il suo quadro teorico di riferimento meno nello studio delle culture e delle usanze che nel diritto inteso come forma esterna della legge morale.

Per Kant, a differenza di Herder, infatti, ciò che ci svela l'esperienza è che il fine del piano naturale non è la felicità, ma piuttosto «attività e cultura sempre crescenti e progressive messe in gioco da ciò il cui più alto grado possibile può essere solo il prodotto di una costituzione statale»⁹⁴⁸.

⁹⁴⁶ *Ibidem*.

⁹⁴⁷ Cfr. *supra*, §3.2.4.

⁹⁴⁸ I. Kant, *Recensionen von J.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1785)*, AA VIII, p. 64.

La *Kultur* è senza dubbio il prodotto di un'attività progressiva, eppure essa è possibile solo a partire da una cornice giuridica, da una costituzione in senso stretto – a differenza della *Verfassung des Volks* herderiana.

In realtà, lo si è visto, questo problema per Kant è di tipo morale: la libertà che caratterizza l'uomo, intesa come autonomia e aspirazione della ragione, non consente di interpretare una felicità intesa come semplice adesione alle condizioni esterne della propria cultura (le sue abitudini e tradizioni), come fine dell'uomo. Con le parole di M. Castillo: «una cultura che volesse inabissarsi nell'identità di sé a sé, nel semplice riconoscimento di sé, non farebbe altro che limitarsi ad una quiete indifferente all'esigenza della dignità [...] la dignità si trova in questo superamento, in questa rinuncia alla passività, ad una semplice e passiva fatticità.»⁹⁴⁹

Si tratta di una *dignità* che non è fondata sulla legge di natura ma su un'altra legalità, che l'uomo conferisce a se stesso come essere morale, e, nella sua estrinsecazione, mediante uno stato ordinato secondo il diritto civile.

Da un punto di vista morale, l'azione non è tanto progressiva educazione di sé mediante esercizio, o abilità di dominare le inclinazioni, ma ricorso alla determinazione della volontà in riferimento alla legge morale (dovere, dimensione che non troviamo in Herder se non in senso eteronomo, legato cioè alle pratiche storicamente sedimentatisi in ciascun popolo).

È pur vero che, nella più tarda *Dottrina del metodo dell'etica* nella *Metafisica dei costumi*, Kant afferma che la virtù non è innata ma acquisita mediante esercizio. Egli tuttavia circoscrive la potenziale portata di tale affermazione. In primo luogo, egli ritiene che l'acquisizione della virtù sia iscritta nel suo stesso concetto a priori: «che la virtù debba essere acquisita (che non sia innata) risiede già nel suo stesso concetto, senza perciò doversi riferire a conoscenze antropologiche ricavate dall'esperienza»⁹⁵⁰

Non è quindi necessario ricorrere alla *Weltkenntnis* propria dell'antropologia per comprendere che la virtù non è di per sé congenita. Diventare virtuosi, per Kant, non implica tuttavia un esercizio della sensibilità, ma, proprio al contrario, il sottrarsi sempre più al suo potere, sottoponendo le proprie facoltà alla sola legge della ragione, che è profondamente innaturale.

Ne consegue che l'azione morale non si declina in modo diverso a diverse epoche e in diversi luoghi. Facendo propria la lezione stoica, Kant afferma che la virtù non è attingibile mediante il

⁹⁴⁹ M. Castillo, *Pluralisme culturel et cosmopolitisme kantien*, in Y. Zarka - C. Guibert (a cura di), *Kant cosmopolitique*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2008, p. 38.

⁹⁵⁰ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, op. cit., AA VI, p. 477.

solo insegnamento teorico, ma «essa deve essere *coltivata, esercitata* (asceticamente), tentando di combattere il nemico che è dentro all'uomo»⁹⁵¹.

L'ascetica, la dottrina dell'esercizio della virtù, è la sua *cultura*.

Le regole dell'esercizio della virtù (*exercitiorum virtutis*) si riferiscono alle due disposizioni d'animo di essere valorosi e lieti (*animus strenus et hilaris*) nel perseguimento del proprio dovere. Essa infatti deve combattere contro ostacoli per il cui superamento deve unire le sue forze e al contempo sacrificare alcune gioie della vita, la cui perdita può rendere talora l'animo cupo e arcigno; ma ciò che si fa senza piacere, ma solo come una servitù non ha per colui che obbedisce al suo dovere alcun valore intrinseco e non viene amato, ma l'occasione del suo esercizio verrà per quanto possibile rifuggita.⁹⁵²

Ciò che Kant intende è non tanto far dipendere la validità dell'azione morale dal contesto in cui si dà il suo esercizio, quanto invitare il soggetto ad esercitarla in un modo da mantenere il proprio cuore lieto, da non incupirsi nell'esecuzione di atti moralmente irreprensibili ma che non gli danno nessuna gioia di vivere. La cultura della virtù, quindi, permette di adottare una *ginnastica etica*, che «consiste dunque solo nel combattere gli impulsi naturali (*Naturtriebe*), in modo da diventarne padroni, nell'eventualità in cui la moralità ne fosse messa in pericolo.»⁹⁵³ Essa è dunque una pratica di subordinazione della sensibilità alla legge morale, una «disciplina»⁹⁵⁴ (*Zucht, Disciplin*).

È in questo senso che Kant legge anche la *Erziehung* – per quanto possiamo trarre dall'opera, curata da F. Th. Rink, apparsa nel 1803 sotto il titolo di *Immanuel Kant über Pädagogik*⁹⁵⁵.

Scriva Kant nell'Introduzione:

L'uomo è l'unica creatura che debba essere educata. Nell'educazione comprendiamo l'assistenza [*Wartung*] (sostentamento), la disciplina [*Disziplin*] (allevamento) e l'istruzione [*Unterweisung*] assieme alla formazione [*Bildung*]. Di conseguenza l'uomo è lattante, alunno, allievo. [...]

La disciplina o allevamento [*Zucht*] trasforma l'animalità in umanità. Un animale è già tutto nel suo istinto; una ragione altra ha già procurato tutto per lui. L'uomo invece ha bisogno della sua propria ragione. Non ha istinto, e

⁹⁵¹ *Ibidem* (il corsivo è mio).

⁹⁵² *Ivi*, p. 484.

⁹⁵³ *Ivi*, p. 485.

⁹⁵⁴ *Ibidem*.

⁹⁵⁵ Cfr. I. Kant, *Pädagogik* (1803), AA IX, pp. 439-500. Sulla genesi e l'attendibilità del testo cfr. W. Stark, *Kant über Pädagogik. Un cours comme les autres?*, in J.-F. Goubet (a cura di), *Éducation, formation et lien social. Kant et l'Éducation*, Artois Presses Université, 2016, pp. 31-45.

deve fare lui stesso il piano del proprio agire. Poiché però egli non è subito in grado di farlo, ma viene al mondo ancora grezzo, altri devono farlo per lui.⁹⁵⁶

Il passaggio dallo stato di minorità a quello di persona adulta e autonoma non avviene nel cerchio dell'istinto, ma ha bisogno di una rottura con il piano naturale. La *Bildung* si ottiene per Kant tramite *Erziehung*, che, letteralmente, *trae* l'uomo a se stesso, permettendogli di fare uso libero della propria ragione. Ciò implica il momento cruciale del disciplinamento, che Kant formula, in modo per noi interessante, giocando, per così dire, l'abitudine contro se stessa, ovvero abituando l'uomo non all'abitudine, ma alla legge:

Lo stato selvaggio è l'indipendenza da leggi. La disciplina sottomette l'uomo alle leggi dell'umanità e inizia a fargli sentire la cogenza (*Zwang*) delle leggi. Questo però deve avvenire presto. Per questo, per es., mandiamo i bambini a scuola, all'inizio, non già con l'intenzione che là imparino qualcosa, ma perché si possano abituare a sedere in silenzio, ad osservare puntualmente ciò che viene loro prescritto, in modo che non accada in futuro che essi possano far agire qualcuno realmente e anche solo momentaneamente per loro iniziativa.⁹⁵⁷

Questa abitudine a sottomettersi alla legge, è tuttavia abitudine alla propria legge, alla legge della ragione che è legge di libertà. Come ha scritto J.-F. Goubet, «uno dei problemi maggiori dell'educazione è condurre alla libertà per il tramite della costrizione.»⁹⁵⁸ La disciplina educativa, potremmo dire, è per Kant ad un primo livello abituarsi a non essere sottoposti alle leggi dell'abitudine, che fanno ripiombare l'uomo in uno stato di selvatichezza, che è in realtà assenza di leggi, quanto piuttosto la sottomissione alla libertà, ciò che costringe ciascuno ad impedirsi di agire sugli altri come non fossero uomini, ovvero facendone ciò che si vuole, attentando così alla loro libertà.

Tale disciplina è il momento decisivo perché si abbia *Bildung*. L'uomo così disciplinato può dunque apprendere dal passato, dal patrimonio culturale della tradizione. Tuttavia, per Kant, la disciplina è più urgente, poiché se non viene appresa nell'infanzia difficilmente potrà, al contrario della cultura, essere recuperata più tardi.

Non vi è alcuno che non sia stato negletto in gioventù e non debba comprendere da sé in età matura in che cosa, o nella disciplina o nella cultura (che possiamo chiamare istruzione) è stato trascurato. Colui che non è coltivato

⁹⁵⁶ I. Kant, *Pädagogik*, op. cit., AA IX, p. 441.

⁹⁵⁷ Ivi, p. 442.

⁹⁵⁸ J.-F. Goubet, *La pédagogie kantienne, une science ou un art? Le statu de la discipline éducative et ses conséquences sur la formation des maîtres*, in Id. (a cura di), *Éducation, formation et lien social*, op. cit., p. 52.

è grezzo (*roh*), colui che non è disciplinato è selvaggio (*wild*). Trascurare la disciplina è un male maggiore che trascurare la cultura, poiché quest'ultima può essere ancora recuperata; la selvatichezza però non si lascia portare via e una disattenzione nella disciplina non può mai essere compensata.⁹⁵⁹

Portato ad un livello collettivo, questo ragionamento conduce Kant a valutare anche l'educazione dei popoli nel loro insieme, e il tempismo necessario a porre rimedio alle consuetudini che confliggono con la ragione:

Lo si vede anche presso le nazioni selvagge, che, benché prestino servizio agli Europei da lungo tempo, non riescono mai ad abituarsi al loro stile di vita (*Lebensart*). In loro questo non è tuttavia indice di una più nobile tendenza alla libertà, come intendono Rousseau o altri, ma di una certa grossolanità, in quanto qui in una certa misura l'animale non ha ancora sviluppato in sé l'umanità (*Menschheit*). Pertanto l'uomo dev'essere abituato presto a sottomettersi alle prescrizioni della ragione.⁹⁶⁰

Ma ciò implica, per Kant, che l'educazione avvenga, per l'appunto, non seguendo le regole tecniche o prudenziali dell'abitudine, ma la legge di ragione: meno come un'arte e più come una scienza. Lo sintetizza bene Goubet:

Ponendosi più in alto del livello del semplice esercizio del mestiere e mettendo l'accento sull'uso delle nostre facoltà, la filosofia impedirà che la tecnica sia l'alfa e l'omega della pratica [...] Che l'etica, dottrina morale razionale e non empirica, debba orientare l'azione pedagogica, ecco ciò che ci par essere un portato inaggirabile del pensiero kantiano.⁹⁶¹

Queste considerazioni sulla *Erziehung* anche sul piano dei popoli ci permette di comprendere ancor meglio l'occasione della critica alle *Ideen* di Herder. Non so se possiamo considerare, come scriveva Castillo, l'autorealizzazione dell'uomo e la tensione verso la felicità all'interno del proprio orizzonte di tradizioni e costumi come una forma di quieta indifferenza o passività, ma è senz'altro così che le interpreta Kant.

Questo dissidio tra Herder e Kant riporta ancora una volta al dibattito tardo-illuministico sulla *Bestimmung des Menschen*, che già conosciamo⁹⁶². Il punto di fondo è comprendere se questa destinazione dell'uomo (che per Herder è la felicità), possa essere raggiunta anche a livello

⁹⁵⁹ Ivi, p. 444.

⁹⁶⁰ Ivi, p. 442.

⁹⁶¹ J.-F. Goubet, *La pédagogie kantienne*, op. cit., pp. 54-55.

⁹⁶² Cfr. *supra*, §2.1.

individuale o solo nel genere umano. È a questa questione che sia le *Idee* di Herder che l'*Idea* di Kant tentano di rispondere.

Per Herder, il progresso dell'umanità si attua anche nella *Bestimmung* di ciascun individuo. La sua *Selbstbestimmung*, la sua autodeterminazione è azione su di sé mediante l'esercizio, a partire da un certo contesto culturale, fatto di abitudini e tradizioni, e legato all'aspirazione alla felicità come autorealizzazione.

Per Kant, in base alla Seconda Tesi dell'*Idea*, vi è sviluppo compiuto delle disposizioni naturali, che sono finalizzate all'uso della ragione, solo nel genere. L'autentico obiettivo non è tanto la felicità, ma, secondo la Quinta Tesi, «il raggiungimento di un una società civile che amministri universalmente il diritto»⁹⁶³. Soltanto in tale cornice giuridica, per Kant, le inclinazioni dell'uomo, che lo portano, secondo il piano della natura, all'insocievolezza, possono essere fruttuose.

Per Kant (Sesta Tesi), con tono in parte rousseauiano, «l'uomo è un animale che, quando vive tra altri della sua specie, ha bisogno di un padrone [...] che spezzi la sua volontà propria e lo costringa ad ubbidire ad una volontà generale, con la quale ciascuno può essere libero.»⁹⁶⁴

L'ancoramento alla legge, da un lato, permette l'avvicinamento asintotico all'ideale del raggiungimento della destinazione dell'uomo, dall'altro, permette di imbrigliare le inclinazioni.

In effetti, Kant ammette (Settima Tesi) che «per questo è richiesta una lunga elaborazione interiore di ogni entità comune per la formazione (*Bildung*) dei suoi cittadini»⁹⁶⁵

Ma senza un riferimento alla legge morale ciò rimane non cultura della virtù ma mera civilizzazione (*Zivilisation*) esteriore, e in ogni caso questa lenta attività formativa ha bisogno di un quadro giuridico che permetta la pace, senza cui i suoi progressi potrebbero essere continuamente rovesciati e vanificati.

Per questo avanzamento civile abbiamo solo la possibilità di fare delle congetture volgendoci alla storia nel suo complesso. Focalizzandosi su quella europea, Kant crede di scorgere (Nona Tesi) «un corso regolare del miglioramento della costituzione statale nel nostro continente (che verosimilmente un giorno darà la legge anche agli altri)»⁹⁶⁶.

Il riferimento alla legge porta ad un universalismo che non è pacifico, progressivo affratellamento, ma un processo guidato dal conflitto (insocievole socievolezza, piano della natura) e dall'istituzione di un ordine giuridico in cui l'Europa gioca un ruolo fondamentale: in quanto

⁹⁶³ I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) AA VIII, p. 22.

⁹⁶⁴ Ivi, p. 23.

⁹⁶⁵ Ivi, p. 26.

⁹⁶⁶ Ivi, p. 29.

punta più avanzata del corso verso la destinazione del genere umano, darà leggi agli altri, come dice Kant.

La storicizzazione radicale di Herder e il suo affidamento delle trasformazioni alla prassi umana non può ammettere una primazia di valore dell'una o dell'altra configurazione di un popolo. La critica di Kant, però, è quella espressa da Castillo, quella di una identità di sé a sé che non riesce a spiegare come avvenga l'uscita dell'uomo dalla mera legalità naturale, che è in fondo parte dello stato di minorità da cui, per dignità, egli deve cercare di sollevarsi. L'autonomia e la libertà che pure Herder riconosce, non sono possibili senza un'altra legalità, quella che la ragione dà a se stessa, e che implica un riferimento ad una legge morale formale, metastorica, e il suo rispetto.

La normatività di esercizio e abitudine, nel tentativo di educare le inclinazioni, ne resta irrimediabilmente impaniata. Inoltre, essa impedisce al singolo come al singolo popolo di uscire dal particolarismo della propria cultura, del proprio orizzonte circoscritto, di criteri interni di valutazione della bontà o corruzione della propria cultura. Scrive Kant:

L'Autore intende che, se i felici abitanti di Tahiti, mai visitati da nazioni più accostumate (*gesittetern*), fossero destinati (*bestimmt*) a vivere nella loro quieta indolenza anche per migliaia di secoli, si potrebbe dare una risposta soddisfacente alla domanda sul perché dunque esistono e se non sarebbe stato altrettanto bene che quest'isola fosse stata popolata da pecore e buoi felici piuttosto che da uomini felici del mero godimento?⁹⁶⁷

Non è dunque seguendo abitudini e usi che l'uomo corrisponde alla propria destinazione, la quale non è immersione nel mero godimento sensibile, ma emancipazione, un'autonomia che solleva la sua esistenza rispetto al piano naturale. Ad una moralità che *internamente* si dà nella legge morale (dovere e virtù), come motivo determinante dell'azione, corrisponde, nell'aspetto *esterno* dell'azione, la legalità di una legge giuridica (il diritto).⁹⁶⁸

Esercizio e abitudine, usi e tradizioni, nella loro dipendenza dalla sensibilità, non possono di per sé fondare la libertà, che è innanzitutto, negativamente, libertà dagli impulsi sensibili.

Questa costituzione giuridica poi, non si limita al singolo Stato, ma contempla una società civile universale, mediante processi federativi (quindi ancora una volta suggellati da atti giuridici). Questo ordine esteriore offre le condizioni per un progresso morale, verso la destinazione del genere umano.

Come Kant affermerà ne *Per la pace perpetua*, infatti, la costituzione giuridica ha il compito di costringere anche un uomo non moralmente buono ad essere un buon cittadino (non è quindi

⁹⁶⁷ I. Kant, *Recensionen*, op. cit., AA VIII, p. 65.

⁹⁶⁸ Cfr. I. Kant, *Metafisica dei costumi*, op. cit., p. 27.

necessaria una «repubblica di angeli», ma l'ordine civile può essere assicurato anche da diavoli). Questo compito primario tuttavia fornisce in secondo, ma più essenziale grado, la possibilità di passare da un'azione esternamente buona ad una internamente buona, o, in altri termini, dalla civilizzazione alla moralizzazione:

infatti non bisogna aspettarsi da questa [= la moralità] una buona costituzione statale, semmai al contrario, da quest'ultima la buona formazione morale (*moralische Bildung*) di un popolo. Dunque il meccanismo della natura, che opera mediante inclinazioni egoistiche che si oppongono l'una all'altra naturalmente, anche all'esterno, può essere impiegato dalla ragione come mezzo per fare spazio al suo proprio fine, la prescrizione del diritto e con ciò anche, per quanto compete allo Stato stesso, per promuovere e assicurare la pace interiore e esteriore. – Ciò significa anche che la natura vuole irresistibilmente che il diritto infine conservi il potere supremo (*Obergewalt*).⁹⁶⁹

Per questo, per Kant, non ci può essere infine reale opposizione tra morale e politica.

dunque non può esserci alcun conflitto tra la politica come dottrina esecutiva (*ausübend*) del diritto e la morale, che è una tale ma teorica (quindi alcun conflitto tra prassi e teoria): si dovrebbe considerare la morale una dottrina generale della prudenza, ovvero una teoria di massime per la scelta dei mezzi più idonei al raggiungimento di fini calcolati sul proprio vantaggio, ovvero negare che una morale in generale esista.⁹⁷⁰

La concordanza tra teoria e prassi, tra morale e politica, riposa in ultima analisi sulla *Bestimmung* del genere umano. Il raggiungimento di tale destinazione richiede, innanzitutto, il riconoscimento della dignità dell'uomo, con la corrispettiva uscita dallo «stato di minorità» e l'uso, anche pubblico, della ragione⁹⁷¹. La *Bestimmung*, poi, è iscritta da Kant già nell'*Idea* nell'orizzonte del cosmopolitismo (Ottava Tesi):

Questa libertà avanza gradualmente [...] e così gradualmente, con illusioni e follie, nasce l'Illuminismo come un grande bene. [...] Questo Illuminismo [...] deve a poco a poco salire ai troni e avere influsso sui loro principi di governo [...] e questo dà la speranza che dopo alcune *rivoluzioni della trasformazione* (*Revolutionen der Umbildung*) possa infine realizzarsi ciò che è il più alto proposito della natura, ovvero una condizione

⁹⁶⁹ I. Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795), AA VIII, pp. 366-367.

⁹⁷⁰ Ivi, p. 370.

⁹⁷¹ Cfr. I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), AA VIII, pp. 33-42.

cosmopolitica universale, come il grembo nel quale vengono sviluppate tutte le disposizioni originarie del genere umano.⁹⁷²

Il passaggio fondamentale del rischiaramento (di cui è parte il riconoscimento di un piano, per quanto tortuoso, della natura verso la *Bestimmung* del genere umano) conduce ad un graduale percorso, cui ciascun individuo e ciascun popolo, in misura diversa, non potrà prima o poi che sottomettersi, verso una condizione di sempre maggiore libertà, intesa come uso autonomo della ragione.

Tale principio deve prendere corpo in una costituzione statale che riconosca le libertà proprie ad una società illuminata. L'orizzonte generale di questo graduale processo di emancipazione è la condizione cosmopolitica, che poi, nella *Friedensschrift* del 1795, verrà limitata ad un diritto di visita⁹⁷³, senza dar vita ad un corpo statale globale, ma che richiede comunque di essere avvalorata da un dispositivo di tipo giuridico (per l'appunto il *Besuchsrecht*).

Le *Revolutionen der Umbildung* che Kant preconizza nel saggio del 1784 implicano una rottura con l'ordinamento naturale delle inclinazioni e delle abitudini acquisite e l'adesione ad una legge metastorica, quella della ragione, che deve prendere forma in istituzioni positive⁹⁷⁴. Il suo progetto politico, dunque, a differenza di Herder, non si fonda su un'antropologia ma, al contrario, individua in essa (nei termini che assume in Herder) un ulteriore tentativo di conservare l'uomo nel suo stato di minorità.

La *Bildung* si compone anche per Kant di *Aufklärung* e *Kultur*, di un momento teorico critico e di un momento costruttivo sociale, che ricorre all'educazione. E tuttavia, perché la *Kultur* non si riduca a semplice *Zivilisation* deve condurre alla *Moralität*.

Come si può vedere da questo attraversamento, laterale e non esaustivo, del pensiero kantiano, non possiamo parlare di una antropologia politica dell'esercizio, quanto piuttosto, di una visione del diritto come dottrina dell'esercizio della morale, applicata alle società.

Al fondo, si può dire che il punto nodale è il ruolo della ragione nel compiere la rottura con l'ordine naturale dei sensi e delle abitudini e stabilire un nuovo ordine, innanzitutto esteriore, che favorisca quel percorso di moralizzazione necessario a far avanzare l'uomo verso la propria destinazione.

⁹⁷² I. Kant, *Idee*, op. cit., AA VIII, p. 28 (il corsivo è mio).

⁹⁷³ Cfr. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, op. cit., AA VIII, p. 357.

⁹⁷⁴ Sul concetto di «rivoluzione» in Kant, cfr. R. Brandt, *Revolution und Fortschritt im Spätwerk Kants*, in U. Hermann - H. E. Bödeker, *Aufklärung als Politisierung - Politisierung der Aufklärung*, Meiner, Amburgo 1987, pp. 211-221.

Eppure è proprio nell'*Antropologia* che Kant ritorna sinteticamente e per l'ultima volta sull'insieme di questi temi. Sono anche le uniche pagine dell'antropologia in cui Kant sembra alludere ad una caratteristica «cosmopolitica».

Come abbiamo visto nel §3.1.1, l'ultima parte della *Caratteristica* è dedicata al carattere del genere umano in quanto tale. Come già Kant indicava nell'*Idea* (a differenza di Herder), è questo l'unico livello all'altezza del quale possa essere raggiunta la *Bestimmung* dell'uomo.

L'azione umana è distinta secondo tre disposizioni: *tecnica*, ovvero la prassi mediante le cose; *pragmatica*, cioè la capacità di agire servendosi di altri individui; *morale*, infine, ovvero la disposizione ad agire secondo il principio della libertà.

Ora, vi è per Kant, ancora una volta, una differenza di fondo tra «pragmatico» e «morale» in senso stretto. Pragmatica è la «civilizzazione mediante cultura»⁹⁷⁵ (*Zivilisierung durch Kultur*), ciò che permette all'uomo di sollevarsi dallo stato di natura e di acquisire dei costumi. La *Kultur* è il prodotto della *Erziehung*, di cui l'uomo è capace sia nei termini dell'insegnamento (*Belehrung*) che in quelli dell'allevamento (*Disziplin*).

La lezione fondamentale di Rousseau che a tal proposito Kant fa propria è che il passaggio dallo stato di natura a quello della civiltà, per il tramite della cultura, non implica semplicemente un'educazione della sensibilità, che la colloca, ancora, su un piano naturale, ma è un processo fortemente innaturale: la civilizzazione è innanzitutto denaturalizzazione dell'uomo. I costumi (*Sitten*) costituiscono una vita associata che è rottura con la natura, in ossequio ad una legge autonoma dell'uomo, quella morale.

Tale processo va poi visto in relazione al genere umano nel suo complesso, come un avanzamento non lineare ma incessante verso uno stato diverso da quello dell'uomo di natura, raggiungibile dal genere. In tal senso, Kant pensa di poter rispondere «con o contro Rousseau»⁹⁷⁶ alla questione di come leggere il passaggio dalla natura al processo di acculturazione (posto che vi sia accordo sul fatto che questo scarto esista) ovvero se il genere umano sia più adatto alla nuda vita di natura, in sé finita e senza scopo o sviluppo ulteriore, ma così anche già determinata, oppure al corso mutevole e incerto, però anche progressivo, della vita associata sotto una legge giuridica. Kant evidentemente pensa che sia quest'ultimo l'orizzonte in cui iscrivere la vita dell'uomo, proprio perché, oltre alle sue disposizioni naturali, esso ha anche, mediante ragione, una disposizione pragmatica all'azione. La *Kultur* non si esaurisce in se stessa, ma richiede di prendere una forma esterna artificiale, quella della civilizzazione, che richiede la forma non naturale della legge, benché il progresso cui esse rinviano non sia ottenibile dal singolo individuo.

⁹⁷⁵ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, op. cit., AA VII, p. 323.

⁹⁷⁶ Ivi, p. 324.

Tale legge, che attiene alla «seconda natura» dell'uomo, richiama in ultima analisi la *moralische Anlage* dell'uomo, la sua dignità come essere razionale terrestre, in grado di darsi da sé la legge della propria libertà – quello che, come si è visto, Kant definì nella prima *Critica* la compresenza, nell'uomo, di carattere sensibile e intelligibile.

È il ricadere nella natura, sotto il dominio della sensibilità (e dell'abitudine) ciò che impedisce al singolo di guadagnare pienamente la propria *Bestimmung*, che, nondimeno, sospinto dal proprio carattere intelligibile, contribuisce a far avanzare per il genere umano nel suo complesso, il cui carattere è appunto dato da un continuo quanto irregolare avanzamento verso il meglio.

Così, raccogliendo le tre *Anlagen* dell'uomo testé esaminate, Kant si sente di concludere che

la *somma* dell'antropologia pragmatica in considerazione della destinazione dell'uomo e della caratteristica della sua formazione (*Ausbildung*) è la seguente: l'uomo è destinato dalla sua ragione a vivere in una società con altri uomini, e in essa, mediante l'arte e i saperi, a *coltivarli, civilizzarsi e moralizzarsi*.⁹⁷⁷

Per ottemperare a questa destinazione è necessario, per Kant che l'uomo sia «membro di una qualche società civile»⁹⁷⁸. Perché questa possa sussistere occorre che si costituisca un potere (*Gewalt*) tramite la giusta combinazione tra libertà e legge. Ciò avviene, per Kant, nella forma di governo della repubblica, che, come già era stato ricordato sia nell'*Idea* che in *Per la pace perpetua*⁹⁷⁹, non è da intendersi come sinonimo di democrazia (che è forma di dominio), ma come una forma di governo non dispotica, ovvero fondata sulla separazione dei poteri e il principio di rappresentanza. Il suo fine non è, lo ribadisce Kant ancora una volta, la felicità dei cittadini:

l'antica massima giuridica: *salus civitatis (non civium) suprema lex esto* [la *salvezza della città (non dei cittadini) sia la legge suprema*] non significa: il bene sensibile del corpo comune (la felicità dei cittadini) deve servire da supremo principio della costituzione statale; infatti questo benessere, che ciascuno si rappresenta in questo o quel modo secondo la propria inclinazione privata, non vale affatto come principio oggettivo, come quello che promuove la collettività, ma quella sentenza non dice altro che il bene per l'intelletto, la conservazione di una costituzione statale un tempo sussistente, è la più alta legge di una società civile in generale; quest'ultima infatti sussiste solo grazie a quella⁹⁸⁰.

⁹⁷⁷ *Ibidem*.

⁹⁷⁸ Ivi, p. 330.

⁹⁷⁹ Cfr. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, op. cit., AA VIII, pp. 351-352.

⁹⁸⁰ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, op. cit., AA VII, p. 331.

Piuttosto, il cammino accidentato ma progressivo verso la *Bestimmung* del genere umano è dato dalla sempre maggiore sottomissione degli uomini ad una legge che essi stessi si sono dati e che contribuisce a creare una società cosmopolitica, ottemperando al carattere collettivo – un carattere la cui formazione richiede il costante sforzo per il superamento delle particolarità proprie a ciascun popolo, in virtù della superiore esigenza della convivenza.

Il carattere del genere umano, così come è documentabile dall'esperienza di ogni tempo e ogni popolo è questo: esso, preso collettivamente (come l'insieme del genere umano), è una massa di persone che esistono l'una accanto all'altra, che non possono rinunciare ad una pacifica convivenza e tuttavia non possono evitare che l'una sia costantemente invidia all'altra; di conseguenza, esse si sentono destinate dalla natura, sotto una reciproca costrizione di leggi che esse stesse hanno emanato, a costituire una coalizione, costantemente minacciata dalla divisione, ma che in generale progredisce fino ad una società civile mondiale (*cosmopolitismus*); la quale è un'idea in sé irraggiungibile, nessun principio costitutivo (che consenta di aspettarsi una pace vigente al centro dell'interazione più vivace degli uomini), ma solo regolativo: ovvero quello di occuparsi assiduamente di essa come destinazione del genere umano, non senza fondata supposizione che vi sia una tendenza naturale alla stessa [...]

Dunque [occorre] presentare il genere umano non come cattivo, ma come un genere di esseri razionali che mirano, tra gli ostacoli, ad un costante avanzamento dal male al bene; benché poi il loro volere sia in generale buono, il suo compimento è così aggravato che il raggiungimento del fine non può essere atteso dal libero accordo dei singoli, ma mediante una progressiva organizzazione dei cittadini della Terra nel e per il genere come un sistema, che sia congiunto cosmopoliticamente.⁹⁸¹

5.4 Educazione estetica dei cittadini e *immunità*: Schiller

Siamo partiti dall'indicazione schilleriana delle lettere *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* di un estetico che è via del politico. Facendo ora un passo indietro, occorre considerare come una riflessione sul vissuto delle società e delle comunità politiche avvenga in Schiller anche in precedenza, per mezzo dell'incontro con la storia.

Lo studio della storia data a partire dalla scrittura del *Don Carlos* (1787) e prende corpo in saggi come *Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande* (1788); e *Geschichte des dreissigjährigen Krieges*, (1790-92). Schiller com'è noto, trasferitosi a Weimar dal 1787, ottiene nel 1789 proprio la cattedra di Storia presso l'Università di Jena.

⁹⁸¹ Ivi, pp. 331 e 333.

È per noi d'interesse, qui, la lezione inaugurale del suo insegnamento detta il 26 maggio 1789, dal titolo *Was heiß und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*

In essa, Schiller contrappone uno studio della storia inteso come mero incarico professionale, che «arresta il progresso (*Fortgang*) di utili rivoluzioni (*Revolutionen*) nel campo del sapere»⁹⁸² all'autentica ricerca, che richiede uno spirito filosofico in grado di ampliarne il dominio e d'intensificarne la connessione con le altre branche della scienza.

Volgendosi alla situazione attuale, Schiller sottolinea la «molteplicità di usi, costituzioni e costumi»⁹⁸³ che le scoperte geografiche hanno reso manifesta, a partire dalle pluralità delle lingue, «organo della tradizione»⁹⁸⁴. Ciò rende più complessa la comprensione degli eventi storici, stretta tra l'esigenza di regolarità propria al lavoro dello studioso e l'inevitabile accidentalità e singolarità con cui gli avvenimenti hanno luogo nel tempo.

Ora, è appunto con un fondamentale evento storico che il terreno degli usi, dei costumi, della costituzione di un popolo impone di fare i conti, pochi mesi dopo questa allocuzione: la Rivoluzione Francese. Nel precedente capitolo abbiamo già sottolineato come Schiller, da Jena e Weimar, segua il suo svolgersi, da un lato, come osservatore distaccato, dall'altro però, grazie soprattutto all'amicizia con J. B. Erhard⁹⁸⁵, partecipando vivamente alla discussione sul suo significato sia filosofico che politico.

Prova ne sono, come sappiamo, le lettere *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, pubblicate su «*Die Horen*», ma soprattutto la loro versione originaria, ovvero l'effettiva corrispondenza con il principe di Augustenburg. In quei testi, come è stato osservato, Schiller mette in atto una «politicizzazione dell'estetica e un'estetizzazione della politica»⁹⁸⁶.

Il documento decisivo in questo senso è la lettera del 13 luglio 1793. A tal proposito va ricordato che il 24 giugno dello stesso anno, con la promulgazione di una nuova Costituzione, era stato creato il Comitato di Salute pubblica, instaurando quella fase della Rivoluzione che va sotto il nome di «Terrore». È proprio sulla spinta di tali rivolgimenti che le lettere formulano interrogativi attuali.

⁹⁸² F. Schiller, *Was heiß und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* (1789), NA XVII, p. 359.

⁹⁸³ *Ibidem*.

⁹⁸⁴ *Ibidem*.

⁹⁸⁵ Cfr. *supra*, §4.3.1.

⁹⁸⁶ M. Foi, *La giurisdizione delle scene*, op. cit., p. 45 (in cui cita P.-A. Alt, „Arbeit für mehr als ein Jahrhundert“. *Schillers Verständnis von Ästhetik und Politik in der Periode der Französischen Revolution (1790-1800)*, JDSG 46 (2002), p. 130).

Si chiede Schiller: «Non è fuori dal tempo occuparsi delle esigenze del mondo estetico, quando gli eventi del politico offrono un interesse tanto più stringente?»⁹⁸⁷.

L'arte va, in quel momento attuale, «contro lo spirito dell'uomo in generale, e contro il tempo in particolare»⁹⁸⁸. Essa è 'inattuale'. Per Schiller il motivo fondamentale di questa non affinità dell'arte con il tempo odierno è dato dal fatto che essa è «figlia della libertà» (*Tochter der Freiheit*), mentre questo è il tempo della «necessità» (*Bedürfnis*). In tal senso, l'arte appare 'idealistica', improntata ad un ideale superiore, mentre la realtà è profondamente 'non idealistica'.

Ma questa estraneità dell'arte non implica un rifiuto della realtà. Piuttosto, per Schiller, (fedelmente all'idea che esprimerà anche in *Über die ästhetische Erziehung*, secondo cui non si può essere *Weltbürger* senza essere *Zeitbürger*), gli eventi che si stanno consumando sul finire del XVIII secolo, e in special modo la Rivoluzione, interpellano il filosofo tanto quanto chiunque altro, «laddove il grande destino dell'umanità è messo in questione, e laddove dunque, come pare, non si può rimanere neutrali senza rendersi colpevoli della più condannabile indifferenza verso quanto vi è di più sacro per l'uomo».⁹⁸⁹

Eppure, proprio l'instaurazione del Terrore è la causa per una considerazione negativa dell'evento rivoluzionario: «Certo sono così lontano dal credere all'inizio di una rigenerazione (*Regeneration*) nel politico che gli eventi del tempo piuttosto mi tolgono ogni speranza su questo secolo.»⁹⁹⁰

Per Schiller il popolo francese non è stato all'altezza di una simile possibilità di cambiamento, così come non lo è, al momento, nessun popolo in Europa. Non è tuttavia questa la sede per approfondire il rapporto del pensatore con la Rivoluzione Francese. Limitiamoci quindi agli elementi d'interesse per il nostro lavoro: la diagnosi che propone Schiller poggia sulla convinzione che la trasformazione politica di un popolo richieda come passaggio preliminare una trasformazione umana, che consenta alla generazione che si trova a vivere l'evento di una rivoluzione di essere pronta ad assumerne le conseguenze senza nocivi rovesciamenti.

Il momento era il più favorevole, ma ha trovato una generazione corrotta, che non ne era degna, e che non ha saputo né apprezzarlo né servirsene. L'uso che essa fa e ha fatto di questo grande dono del caso dimostra incontrovertibilmente che il genere umano non si è ancora affrancato dalla violenza dello stato di minorità, che il regime liberale della ragione giunge ancora troppo presto, dove non si è ancora pronti a difendersi dalla brutale

⁹⁸⁷ F. Schiller, *Brief an Friedrich Christian von Augustenburg* (13 luglio 1793), NA XXVI, p. 259.

⁹⁸⁸ *Ibidem*.

⁹⁸⁹ *Ivi*, p. 260.

⁹⁹⁰ *Ivi*, p. 262.

violenza dell'animalità, e che non è ancora maturo per la libertà civile colui a cui ancora manca così tanto di quella umana.⁹⁹¹

Il punto di partenza, per Schiller, è il convergere, potremmo dire, di due mancanze speculari. Da un lato, lo stato di «selvaggio dispotismo degli impulsi (*Triebe*)»⁹⁹² (*wilde Despotismus der Triebe*) delle classi sociali più basse. Dall'altro, l'inanità dell'*Aufklärung*, propria dei dotti: «L'Illuminismo [...] è sola cultura teorica e mostra, nel complesso, di avere un così scarso influsso sull'atteggiamento interiore, che esso piuttosto aiuta ad insinuare la degenerazione in un sistema e a renderlo insanabile.»⁹⁹³

Come anche Fichte (vitale, come si è visto, proprio per il suo uso del concetto di «*Trieb*»), Schiller ritiene che occorra subordinare la prima natura dell'uomo, il suo stato di conservazione e benessere, alla seconda (un'azione autenticamente morale sotto il dominio della ragione). Ciò, tuttavia, richiede un'opera di esercizio di sé, in cui la sensibilità non viene semplicemente accantonata, in virtù di una rarefazione intellettuale, ma educata, coltivata esteticamente.

Come ha scritto M. Rampazzo Bazzan:

Nessuna scienza, nessun sistema di garanzie formali, nessun meccanismo “garantisce” di per sé il progresso se questo viene dissociato da un'attività concreta particolare, ovvero da un esercizio determinato (autoattività su di sé) e da un incessante potenziamento delle facoltà dell'uomo. [...] Come ha ben chiarito Claudio Cesa, “lo specifico della trattazione di Fichte sta nell'illustrare come la morale non sia un'alternativa, ma una continuazione, e una trasfigurazione degli impulsi, i quali sono elementi della «costituzione» (*Beschaffenheit*) dell'uomo”.⁹⁹⁴

Per Schiller, lo sappiamo, lo 'schema' di questo esercizio su di sé che è la base per pensare questo processo di *Bildung* – con evidenti, ora lo si vede, ricadute politiche – è il gioco come esercizio estetico.

Solo la sua capacità di agire come un essere morale dà all'uomo l'esigenza di rivendicare la libertà. [...] Ogni riforma che debba avere consistenza deve partire dal modo di pensare, e dove domina la corruzione dei princîpi

⁹⁹¹ *Ibidem*.

⁹⁹² Ivi, p. 263.

⁹⁹³ *Ibidem*.

⁹⁹⁴ M. Rampazzo Bazzan, *Il prisma "Rousseau". La genesi dello sguardo di Fichte sulla politica tra Staatsrecht e Rivoluzione francese*, Franco Angeli, Milano 2017 (in corso di pubblicazione), pp. 266 e 268. Ringrazio l'Autore per avermi permesso di consultare la bozza definitiva del suo libro.

non può germogliare nulla di salutare e di benigno. Solo il carattere dei cittadini forgia e conserva lo Stato, e rende possibile la libertà politica e civile.⁹⁹⁵

L'accento, posto dalla *Spätaufklärung*, sul carattere come unità della condotta di vita, formato mediante lungo esercizio di sé, non è rilevante solo per un'etica pragmatica, ma anche per una politica che voglia prima di tutto incorporarsi e profilarsi nei cittadini stessi, trovando così un fondamento solido. Come si può vedere, tale fondamento non è dato, per Schiller, dal processo costituente (forse guardando all'incessante promulgazione di sempre nuove Carte propria alla Francia rivoluzionaria), dal dispositivo giuridico in quanto tale, ma piuttosto da una *Bildung* che è cultura dei cittadini (nel doppio senso del genitivo).

Se dunque, Grazioso Principe, mi è lecito dire la mia opinione sulle necessità e le aspettative politiche del presente, confesso di ritenere ogni tentativo di una costituzione statale a partire da princîpi [...] così per lungo tempo inopportuna, e ogni speranza fondata su di essa così fanatica, finché il carattere dell'umanità non sarà sollevato dal suo profondo decadimento – un lavoro per più di un secolo.⁹⁹⁶

La libertà politica e civile resta sempre il più sacro dei beni, il più degno obiettivo di ogni sforzo, e il grande centro di ogni cultura – ma potremo produrre questo superbo edificio solo sulle stabili fondamenta di un carattere nobilitato; dovremo iniziare a forgiare dei cittadini per la costituzione prima di dare ai cittadini una costituzione.⁹⁹⁷

Qui Schiller intravede due alternative: o soccorrere lo Stato, senza implicare un ricorso alla formazione del carattere, oppure approntare il carattere, senza la necessità di uno Stato.

Se la prima opzione, per le ragioni dette, è contraddittoria, la seconda appare a Schiller percorribile, ovvero «per elevare il modo di pensare si possono aprire delle fonti che non sono tratte dallo Stato e che si conservano perciò scevre da tutte le sue mancanze.»⁹⁹⁸

Il cambiamento della mentalità, proprio dell'Illuminismo (e qui una notazione critica a Kant appare evidente) è condizione necessaria, ma non sufficiente. Ad esso va collegata una 'riforma' della sensibilità, giacché «[la] maggior parte degli uomini è determinata all'azione dalle

⁹⁹⁵ F. Schiller, *Brief an Friedrich Christian von Augustenburg*, op. cit., NA XXVI, p. 264.

⁹⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁹⁷ *Ivi*, p. 265.

⁹⁹⁸ *Ibidem*.

sensazioni»⁹⁹⁹. Il rischiaramento dell'intelletto deve dunque essere integrato dalla nobilitazione dei sentimenti e della purificazione morale del volere.

Perciò, secondo Schiller, è necessaria una «cultura estetica» – che, per questa ragione, è intesa come un programma di formazione di tutti, che tiene conto dell'inclinazione agli impulsi e alle passioni di molta parte dei cittadini – viceversa, la sola *Aufklärung* sarebbe sufficiente a soddisfare un'esigenza tutta intellettuale di rifondazione.

La *Kultur* della sensibilità è dunque per Schiller «lo strumento più efficace della formazione del carattere (*Karakterbildung*), e al contempo quello che va conservato perfettamente indipendente dalla condizione politica, e dunque anche senza l'aiuto dello Stato.»¹⁰⁰⁰

Ciò cui mira Schiller è perciò una *Verfassung* che è prima di tutto culturale (come la *Verfassung des Volkes* di Herder), un cambiamento etico prima che politico, fondato sulla *Beschaffenheit* dell'uomo, sulla sua compiuta *valutazione antropologica*, e che avviene a monte dell'istituzione statale. Il punto non è tanto il rifiuto dello Stato quanto la necessità di permettere una trasformazione dell'uomo, che prepari quella più propriamente politica, in un tempo in cui la libertà individuale sembra minacciata. Un problema che troverà la sua più compiuta formulazione, nella *Spätaufklärung*, con W. von Humboldt, come vedremo *infra*.

Qui basti evidenziare un ultimo, decisivo punto teorico: nell'ulteriore elaborazione dei *Briefe* effettivamente apparsi su «*Die Horen*», Schiller definisce questa indipendenza dell'arte e dell'educazione estetica non con «autonomia» (come potremmo aspettarci da un post-kantiano) ma con un altro termine giuridico, più preciso e forte: «immunità».

Da tutto ciò che è positivo e che le convenzioni umane hanno introdotto, l'arte, come la scienza, è assolta, ed entrambe godono di un'assoluta *immunità* (*absolute Immunität*) dall'arbitrio dell'uomo. Il legislatore politico può serrare il loro territorio, ma non può dominare su di esso. Può bandire gli amici della verità, ma la verità sussiste; può umiliare gli artisti, ma non può falsificare l'arte.¹⁰⁰¹

Così commenta queste parole M. Foi:

Si parla di immunità come di garanzia, di tutela legale, di prerogativa. Una scelta terminologica che non può non essere consapevole, dato che Schiller marca la parola in corsivo nel testo, una scelta che riverbera di particolari connotazioni l'assunto stesso. La via del rinnovamento politico-culturale è quella dell'educazione estetica. Il suo

⁹⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰⁰ Ivi, p. 266.

¹⁰⁰¹ F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, op. cit., NA XX, p. 333 (lettera IX).

presupposto è il riconoscimento l'autonomia dell'arte. Non si tratta di prevenire la rivoluzione o di renderla superflua, ma in primo luogo di rivendicare un ambito di azione indipendente e autolegittimato. In virtù dello status di immunità che lo contraddistingue, esso può anche offrirsi ad accogliere le aspirazioni e gli sforzi di chi auspicerebbe una trasformazione politica e perciò può trovarsi in difficoltà.¹⁰⁰²

Con un interessante paradosso, dunque, è per il tramite di un concetto giuridico che Schiller delimita uno spazio non opposto, ma resistente al giuridico, uno spazio non privo di norme, ma fondato sull'assunzione in prima persona del compito di produrre la propria regola di vita, riformando la mentalità ed elevando gli impulsi.

L'educazione estetica è dunque formazione alla politica, preparazione umana e culturale dell'uomo in vista di un'azione collettiva consapevole. Non essendo né fuga dalla politica né necessariamente nell'élitarismo, la *Bildung* che Schiller ha in mente è esercizio costante di sé nella sfera pubblica, preparatorio alla rifondazione della comunità anche per il tramite di un processo costituente. Il gioco, come libera e creativa pratica di sé, antidoto all'automatismo e alla degradazione del soggetto a ingranaggio di una macchina industriale e burocratica, allude ad una pratica sociale che ricava uno spazio immune dal potere delle norme, mediante la creazione di una normatività differente, fondata sulla ricerca dell'equilibrio tra materia e forma, tra ragione e sensibilità, tra singolo e collettivo.

Estetizzando la politica, Schiller non rifiuta la sfida della modernità, ma la assume compiendo il movimento opposto: politicizzando l'estetica, ovvero affidando alla cultura di sé il compito di far diventare gli uomini dei cittadini.

5.5 *Charakterbildung*, antropologia e limiti dello Stato: Humboldt

Nell'ambiente di Jena e Weimar in cui prende corpo il progetto culturale di Schiller (e Goethe), la grande stagione della *Klassik* tedesca, e da cui si pensa la situazione attuale, a partire da eventi di soglia come la Rivoluzione francese, si sviluppa, come sappiamo, il programma antropologico di Wilhelm von Humboldt.

Ci troviamo ormai al limite del campo concettuale da noi descritto, sul bordo che porta a congedarsi dalla *Spätaufklärung* e a percorrere un'età successiva (scandita dalla *Romantik* e

¹⁰⁰² M. Foi, *La giurisdizione delle scene*, op. cit., p. 62.

dall'Idealismo). Humboldt avrà una produzione scientifica ed un'attività politica molto ampia nel secolo successivo – e senz'altro più studiata degli scritti di cui ci stiamo occupando.

Accanto ai suoi importanti studi sul linguaggio, infatti, la vita pubblica di Humboldt lo vedrà ricoprire per oltre 15 anni il ruolo di diplomatico in diverse sedi europee. In più, dal gennaio al dicembre 1819 assumerà l'incarico di *Minister für Ständische Angelegenheiten* per la Prussia, durante il quale attuerà una riforma dell'istruzione, e in particolare la fondazione della Università di Berlino, che porta ancor oggi il suo nome. Tale incarico è spesso interpretato come una contraddizione delle sue tesi contrarie all'educazione pubblica, espresse in età giovanile. Non va però dimenticato non solo il mutamento del contesto e la brevità del suo mandato ministeriale, ma anche che, per la maggior parte del tempo dedicato agli studi, Humboldt è stato un *Privatgelehrter*. In questo paragrafo, come nei precedenti, considereremo solo i suoi scritti pensati e redatti negli anni '90 del Settecento.

Egli si trova per noi a rappresentare, in conclusione del nostro studio, in un certo senso il collettore ultimo dei motivi e dei concetti propri al tardo Illuminismo tedesco, meditandoli in un modo che allude già ad un orizzonte nuovo. Per quel che è di nostro interesse, tuttavia, e come il metodo concettuale che abbiamo adottato dovrebbe aver mostrato, egli è pienamente inserito nel dibattito del suo tempo, in una fase ormai postkantiana. Direttamente, egli condivide infatti aspetti del pensiero di Kant e del punto di vista di Schiller su quest'ultimo. Ma è altrettanto evidente che le sue riflessioni sono più o meno debitorie anche alla riflessione di Mendelssohn e di Herder.

Prova ne è proprio il concetto di «*Bildung*», che, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, acquista in Humboldt tutto lo spettro dei suoi significati antropologici, dalle sue ricerche psicofisiche giovanili alla considerazione pragmatica dell'uomo, fino a consentirgli di porre, lo vedremo ora, i problemi più schiettamente politici della formazione dell'uomo e del cittadino.

Ancora nel 1789, agli inizi della Rivoluzione, Humboldt si era recato in visita a Parigi. A differenza di intellettuali tedeschi come Georg Forster, già a questo punto la sua posizione è improntata ad un certo scetticismo. Scrive un primo saggio, *Ideen über die Staatsverfassung, durch die neue französische Constitution veranlasst*, che pubblica in modo anonimo nel 1791. Il punto di vista (che è certo quello di un aristocratico) si attarda soprattutto su una questione, che emergerà, due anni dopo, nei *Briefe* di Schiller: il rapporto tra popolo e processo costituente. Scrive Humboldt:

La ragione ha certo la capacità di formare (*bilden*) la materia esistente, ma non la forza di generarne di nuova. Questa forza risiede soltanto nell'essenza delle cose; queste operano, mentre la ragione propriamente le stimola (*reizt*) solo all'attività, e cerca di indirizzarla. A tal proposito essa rimane defilata. Le costituzioni degli Stati non

si possono far sbocciare dagli uomini come germogli dagli alberi. Dove il tempo e la natura non hanno operato in precedenza è come legare dei fiori con il filo. Il primo sole meridiano li arde¹⁰⁰³.

Fedelmente al suo concetto innanzitutto psicofisico di «*Bildung*», Humboldt ritiene, come scrive M. Dreyer, che «i filosofi nei loro *salons* non possono escogitare nessuna costituzione coronata da successo; queste devono svilupparsi per mezzo di un'evoluzione organica.»¹⁰⁰⁴ La ragione non assicura l'efficacia vitale della costituzione, che, come produzione che entra nella connessione degli accadimenti, deve seguire, in analogia con la natura, un processo progressivo di sviluppo, scandito dall'applicazione di forze.

Ora, proprio il *focus* sul processo di formazione delle individualità del soggetto e della società di cui fa parte, per mezzo della *Übung der Kräfte*, conduce Humboldt a porre, o meglio, a riproporre un problema fondamentale della discussione politica del suo tempo, ovvero l'influsso e i limiti dell'azione dello Stato.

Questo è, come il titolo un po' contorto evidenzia, lo scopo del saggio, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, del 1792. Esso prende le mosse dalla stretta connessione tra lo sviluppo delle forze nella pluralità delle *Begebenheiten* e l'esigenza di libertà perché tale sviluppo avvenga:

[...] la ricerca del fine e dei limiti dell'azione (*Wirksamkeit*) dello Stato [ha] una grande importanza e forse una maggiore di ogni altra questione politica. [...] Essa] deve condurre ad una più elevata libertà delle forze e ad una maggiore molteplicità delle situazioni. Ora, la possibilità di un più alto grado di libertà richiede però sempre un grado altrettanto elevato della formazione (*Bildung*)¹⁰⁰⁵

La *Bildung* è data dalla composizione, dal concorso o interazione (*Zusammenwirken, Wechselwirkung*) delle forze. Dagli studi antropologici di Humboldt sappiamo che *Bildung* è innanzitutto *Erweckung*, risveglio delle forze per la formazione dell'individuo¹⁰⁰⁶.

Ogni uomo ha facoltà di operare solo con una forza per volta, o piuttosto il suo intero essere si accorda solo con un'attività alla volta. Pertanto l'uomo appare determinato all'unilateralità (*Einseitigkeit*), mentre indebolisce la

¹⁰⁰³ W. von Humboldt, *Ideen über die Staatsverfassung, durch die neue französische Constitution veranlasst* (1791), GS I, p. 36.

¹⁰⁰⁴ M. Dreyer, *Humboldts Konzept der Freiheit und die Politik der Bildung*, in Id. - Forster - K.U. Hoffmann - K. Vieweg (a cura di), *Die Bildung der Moderne*, Francke, Tübinga 2013, p. 42.

¹⁰⁰⁵ W. von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (1792), GS I, pp. 100-101.

¹⁰⁰⁶ Cfr. *supra*, §1.2.5 e §1.3.3.

sua energia non appena si diffonde su più oggetti. Egli si sottrae a tale unilateralità soltanto quando aspira (*strebt*) ad unificare le singole forze, spesso esercitate (*geübt*) singolarmente [...], a moltiplicare nel collegamento, invece degli oggetti sui quali opera, le forze con le quali opera. Un po' come il collegamento di passato e futuro opera con il presente, così qui agisce nella società il legame con gli altri.¹⁰⁰⁷

L'esercizio delle forze del singolo è unilaterale, si direziona verso un solo oggetto. Per far fronte ad una molteplicità di oggetti e di forze che si inseriscono nella sua interazione con il mondo l'individuo deve operare insieme ad altri, nel collegamento dato dalla società. La *Gesellschaft* è dunque prima di tutto unità organica data dal concorso di più forze che lavorano insieme, dispiegando la propria energia.

È a partire da questa composizione che si articola la *Charakterbildung* dell'individuo, che contribuisce a formare il carattere della società e del genere umano nel suo complesso. La comunità umana (il cui caso fondamentale per Humboldt, lo ricordiamo, è il connubio tra uomo e donna) è affinità nella differenza, è unione di diversi. Essa non può dunque annullare, ma semmai esaltare, l'originalità, l'*Eigentümlichkeit* propria di ciascuno: «il più alto ideale della coesistenza degli esseri umani sarebbe per me quello in cui ciascuno si sviluppasse soltanto a partire da sé e per sé.»¹⁰⁰⁸

A partire da questa comprensione organica ed energetica della società, per Humboldt lo Stato può proporsi due obiettivi alternativi: il benessere (*Wohlstand*) e la felicità dei cittadini, oppure la loro sicurezza (*Sicherheit*). Il primo è un compito positivo, che prevede di favorire, di promuovere una certa forma di vita; il secondo è piuttosto negativo, implica cioè che lo Stato si limiti ad evitare pericoli e danni, lasciando agli individui collegati nella società il compito di progredire nel proprio perfezionamento.

Naturalmente queste due forme basilari presentano in concreto delle sovrapposizioni, tali per cui vi sono istituzioni statali che perseguono in misura diversa entrambi gli obiettivi. Vale tuttavia per Humboldt un principio: «il [...] potere dello Stato [ostacola] il libero gioco delle forze (*das freie Spiel der Kräfte*). [...] Quanto più lo Stato coopera, tanto più si uniforma non solo ciò che agisce, ma tutto ciò che viene agito»¹⁰⁰⁹.

Il libero gioco delle forze (concetto kantiano caro a Schiller) è la condizione necessaria perché si dia *Selbsttätigkeit*, spontanea attività formatrice. È questa che permette di acquisire delle abitudini in grado di formare il carattere dell'uomo.

¹⁰⁰⁷ W. von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch*, op. cit., GS I, p. 106.

¹⁰⁰⁸ Ivi, p. 109.

¹⁰⁰⁹ Ivi, p. 113.

Quanto più l'uomo è abituato a vivere con idee e sensazioni, quanto più forte e fine è la sua forza intellettuale e morale, tanto più egli cerca di scegliere soltanto quelle condizioni esteriori che al contempo diano più consistenza all'uomo interiore, o perlomeno di prevalere su quelle in cui il destino lo getta.¹⁰¹⁰

L'uomo è in grado di formarsi incontrando ostacoli che vengono dalla natura e degli altri, dalla *Wechselwirkung* con la *connessione degli accadimenti*. Tale libero sviluppo della *Selbsttätigkeit*, che procura la *Charakterbildung*, richiede tuttavia una cornice di pacifica convivenza, in cui vengano messe il più possibile fuori gioco le dinamiche distruttive che pure possono originare dagli uomini. Ciò richiede un'autorità statale in grado di assicurare la precondizione della libertà.

Tuttavia la libertà è la condizione necessaria senza la quale pure l'occupazione più appassionata non permette di produrre alcun effetto benefico di questo tipo. [...] Se ora lo Stato esercita una cura (*Sorgfalt*) positiva come quella di cui qui parlo, esso può indirizzare il suo punto di vista solo ai risultati e stabilire le regole la cui osservanza è la più appropriata al perfezionamento (*Vervollkommnung*).¹⁰¹¹

Tale cornice statale è esercitata tramite la legge, che ha uno scopo eminentemente negativo, deterrente, non produttivo di un cambiamento nelle condizioni di vita. La vera e propria attività di collegamento tra gli individui, necessaria a che la *Bildung* dei singoli e della comunità (*Nationalbildung*) avvenga, è data non dal *Gesetz*, dalla legge, ma dai *Sitten*, dai costumi.

Pertanto gli uomini si devono legare l'uno con l'altro, non per perdere la propria individualità (*Eigentümlichkeit*), ma il proprio sbiadito isolamento; il collegamento non deve trasformare (*verwandeln*) un essere in un altro, ma per così dire aprire l'accesso dell'uno all'altro; ciò che ciascuno possiede per sé lo deve confrontare con ciò che riceve dall'altro e modificarlo secondo questo, senza tuttavia reprimerlo¹⁰¹².

Come già si è visto in Schiller, Humboldt riflette sull'esistenza di un apparato burocratico e amministrativo che impedisce tale libero confronto. Il suo obiettivo polemico più diretto è lo *Stato di polizia* settecentesco, il dispositivo di controllo autoritario e paternalistico che si afferma in Germania tra XVII e XVIII secolo, in cui il sovrano è sottratto ai limiti dello *Stato di diritto*, ed esercita un dominio illiberale sui sudditi. Esso si serve di una poderosa *Verwaltung*, come organizzazione dei compiti dello Stato in vista del benessere dei cittadini, che appare a Humboldt un apparato regolatorio e omologante che riduce lo spazio di libertà dei singoli: «tramite esso le

¹⁰¹⁰ Ivi, p. 117.

¹⁰¹¹ Ivi, pp. 118-119.

¹⁰¹² Ivi, p. 122.

occupazioni divengono quasi pienamente meccaniche, e gli uomini delle macchine: e la vera abilità e rettitudine diminuiscono sempre assieme alla fiducia. [...] Gli uomini [...] vengono trascurati a vantaggio delle cose, delle forze e dei risultati.»¹⁰¹³

Siamo alle origini del pensiero liberale (com'è noto J. S. Mill riconoscerà in *On Liberty* il suo debito verso Humboldt).

Lo Stato si astenga da ogni cura per il benessere (*Wohlstand*) positivo dei cittadini e non proceda oltre ciò che è necessario per renderli sicuri verso se stessi e verso nemici esterni; per nessun altro fine ultimo limiti la loro libertà. [...] Quanto più l'uomo opera per sé, tanto più si forma (*sich bildet*). In una grande unificazione egli diviene troppo facilmente uno strumento.¹⁰¹⁴

Come ha scritto S. Chignola, per Humboldt la *Verwaltung* «produce conseguenze nefaste tanto sul piano politico, quanto su quello sociale, innescando una mutazione antropologica dell'uomo, che lo spoglia delle sue caratteristiche di autentico soggetto della storia e lo 'minorizza' in oggetto di cura e di tutela paternale da parte delle istituzioni.»¹⁰¹⁵

Accantonata dunque l'opzione del *Polizeistaat*, qual è dunque la possibile *Wirksamkeit* di uno Stato? Esiste un mezzo attraverso cui esso potrebbe procurare le condizioni per il libero sviluppo degli individui senza effettuare quest'ultimo direttamente: l'*educazione* dei cittadini.

Ma a sua volta ciò può avvenire o negativamente, concedendo quella libertà che implica che i cittadini debbano affrontare da soli gli ostacoli che essa comporta, e la cui rimozione fa loro guadagnare forza e abilità, oppure mediante una «effettiva educazione nazionale (*Nationalerziehung*)»¹⁰¹⁶.

Humboldt formula questo problema chiedendosi se l'educazione faccia parte dell'assicurazione, da parte dello Stato, della «sicurezza interna». È dunque possibile una *öffentliche Erziehung*, ovvero un'educazione ordinata e guidata dallo Stato? Il tema è cruciale nel tempo presente, in quanto non è più possibile, per Humboldt, vivere in una nazione *unkultiviert*, ma «il genere umano [si trova] ora su un gradino della cultura dal quale può sollevarsi solo tramite la formazione (*Ausbildung*) degli individui»¹⁰¹⁷.

¹⁰¹³ Ivi, pp. 125-126.

¹⁰¹⁴ Ivi, pp. 129 e 132.

¹⁰¹⁵ S. Chignola, *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004, p. 203.

¹⁰¹⁶ W. von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch*, op. cit., GS I, p. 115.

¹⁰¹⁷ Ivi, pp. 142-143.

Humboldt ritiene tuttavia che la vera *Ausbildung* sia possibile nel confronto e nel libero scambio tra gli uomini, perché essi possano divenire cittadini, piuttosto che seguendo un unico modello prestabilito dall'autorità statale.

Pertanto, a mio parere, ovunque la formazione più libera e il meno possibile già rivolta alle relazioni civili dovrebbe avere la priorità. L'uomo così formato (*gebildet*) dovrebbe poi fare il suo ingresso nello Stato e per così dire provare su di sé la costituzione statale. Solo con una tale lotta (*Kampf*) spererei con certezza un reale miglioramento della costituzione attraverso la nazione e non mi preoccuperei di un influsso dannoso dell'istituzione civile sugli uomini. [...] Ogni educazione pubblica però, poiché in essa domina sempre lo spirito del governo, dà all'uomo una certa forma civile.¹⁰¹⁸

In Humboldt ci troviamo ancora una volta davanti alla distinzione tra *Bildung des Menschen* e *Bildung der Bürger*, differenza che egli articola come due momenti consecutivi di confronto-conflitto (*Streit*): il primo tra gli uomini nella società, il secondo tra cittadini verso lo Stato.

L'educazione pubblica al contrario trapassa tale differenza, confonde i due momenti; immaginando di intervenire sulla formazione dei cittadini come se questi fossero già divenuti uomini, li uniforma ad una regola omologante, che non è mirata al singolo come l'educazione privata. Per Humboldt, invece, si diviene cittadini solo nel confronto-conflitto, nel corpo a corpo con le istituzioni esistenti, saggiando in quale misura esse sono adeguate al proprio sviluppo personale.

Se la formazione del cittadino non avviene con l'ingresso libero nella vita pubblica si tratta di un'irregimentazione. Questo implica anche un danno per i costumi, in quanto l'educazione gestita dallo stato ne distruggerebbe la specificità, operando una «trasformazione (*Umformung*) dei costumi secondo il modello che lo Stato ritiene il più adeguato per sé»¹⁰¹⁹.

Il compito di trasformare i costumi è ben al di là dei limiti dello Stato e non è implicato dalla sicurezza interna. Si tratta di un fine più complesso, che si gioca nello spazio non statale, ma sociale, in cui gli individui vivono insieme e perseguono la propria *Bildung*.

Vi è senz'altro l'obiettivo di una *Sittenverbesserung*, di un miglioramento dei costumi. Ciò ha a che fare con la cultura della sensibilità, con il suo influsso «sulla vita, la formazione, l'attività e la felicità degli uomini»¹⁰²⁰. A proposito della rivalutazione del sentire, ricordiamo come Humboldt, fin dai suoi studi psicofisici, abbia fatto proprio il concetto blumenbachiano di «*Bildungstrieb*». La sensibilità, così, sprona all'esercizio (*Ausübung*) per la *Bildung der Seele*.

¹⁰¹⁸ Ivi, p. 144.

¹⁰¹⁹ Ivi, p. 145.

¹⁰²⁰ Ivi, p. 165.

Il nucleo fondamentale è, di nuovo, quello dell'«energia»: «energia [...] e la prima e unica virtù dell'uomo. Ciò che eleva la sua energia ha più valore di ciò che gli mette a disposizione materia per l'energia.»¹⁰²¹

In tal senso per Humboldt sono fondamentali le arti, e in particolare la musica, la cultura sonora avendo un privilegio su quella visiva. Riprendendo una suggestione già propria a Herder e Schiller, Humboldt ritiene poi che sia l'arte plastica quella che può esibire l'analogia più precisa con la *Bildung* dell'uomo, un prender forma ordinato ad una bellezza delle proporzioni spirituali. Per questo, pur riconoscendo, kantianamente, la differenza tra sentimento morale ed estetico, ritiene, altrettanto kantianamente¹⁰²² che il bello sia «simbolo» del bene.

Ora, se la legge morale necessita di considerare ogni uomo come un fine in sé, si unisce ad essa il sentimento del bello, che insuffla volentieri la vita a quella polvere per godere anche in lui di una propria esistenza. [...] La commistione del sentimento del bello sembra attentare alla purezza del volere morale, e tuttavia essa lo potrebbe e lo diventerebbe anche in effetti, se questo sentimento dovesse essere per l'uomo sprone alla moralità.¹⁰²³

Certamente Humboldt non si nasconde che la sensibilità, sia pur educata e formata, può condurre ad eccessi che recano danno ai costumi. La moralità è in ultimo riportata ad una volontà con cui il soggetto si determina.

La via dell'abitudine, dunque, è una delle possibili strade da percorrere per raggiungere la *Bildung*. Essa però non è altrettanto elevata e non permette di conseguire la perfezione morale come la via della virtù, della forza morale intesa come obbedienza alla volontà. Humboldt, come Schiller, sembra cercare un modo per «dare la parola alla sensibilità» senza abbandonare la posizione kantiana di una legge morale pura, di una libertà intesa innanzitutto come libertà dagli impulsi naturali.

Tuttavia, egli riconosce un posto ad un'etica pragmatica dell'abitudine, all'elevazione, non alla rimozione di impulsi e sensibilità. La *Kultur* della *Sinnlichkeit* e l'acquisizione di una *Gewohnheit* rimangono una delle soluzioni adottabili nello sforzo collettivo di elevare i costumi; un esercizio individuale e sociale cui lo Stato non deve contribuire.

Che lo Stato si astenga assolutamente da ogni ambizione di agire, direttamente o indirettamente, sui costumi e sul carattere della nazione, se non in quanto questa sia inevitabile come naturale e implicita conseguenza delle sue necessarie sanzioni disciplinari (*Maßregeln*); tutto ciò che può promuovere questa finalità, soprattutto ogni

¹⁰²¹ Ivi, p. 166.

¹⁰²² Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, op. cit., AA V, pp. 351-354.

¹⁰²³ W. von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch*, op. cit., GS I, pp. 172-173.

particolare controllo sull'educazione, gli enti religiosi, le leggi sul lusso ecc., si trova assolutamente al di fuori dei limiti della sua azione.¹⁰²⁴

Lo Stato humboldtiano appare quindi uno spazio in un certo senso residuale, che scaturisce dalla limitazione della propria azione: esso viene privato del potere di controllo ispettivo proprio del *Polizeistaat* così come del compito di favorire positivamente il benessere e il legame sociale.

Ciò implica un processo di giuridificazione dello Stato (derivante dal formalismo giuridico kantiano), una sua riduzione ad apparato di una legge deterrente, cui, tuttavia, è in ultima analisi consegnato il compito forse più importante, la garanzia stessa della libertà dei singoli e della società, *conditio sine qua non* della *Bildung*.

Chignola ha ben evidenziato l'aporia insita in questa posizione humboldtiana:

Da un lato l'impossibilità di sottrarsi ad un dispositivo logico che fa dipendere comunque dallo Stato, pensato secondo caratteristiche di assoluta sovranità che restano indispensabili per definire la possibilità della stessa libertà privata dei soggetti, il concretizzarsi dell'umana autodeterminazione. Dall'altro il prodursi di una razionalità discorsiva avversa alla monarchia assoluta, portata a sostenere, sul piano politico-costituzionale, il tentativo dei ceti di sottrarsi alla tutela degli apparati dello Stato per guadagnare ambiti di autonomia relativa a discapito dell'ordinamento complessivo che li ricomprende assieme al monarca, e quindi portata a «svuotare» dall'interno, limitandola ai soli compiti di sicurezza, quella stessa nozione di Stato cui ascrive un compito comunque decisivo per la realizzazione delle condizioni di obbligazione universale, a partire dalle quali soltanto può essere modernamente immaginata la libertà individuale.¹⁰²⁵

Lo Stato quindi appare in Humboldt al contempo fondamentale per garantire la libera *Bildung* dei cittadini e oggetto di una riduzione del suo potere: la sua sovranità è al contempo ridotta e considerata inevitabile.

L'aporia può forse non essere superata, ma resa più leggibile se si centra l'obiettivo del *Versuch* di Humboldt non su una rifondazione dello Stato ma sull'obiettivo della *Bildung* della società. Come Herder e Schiller, anche Humboldt sembra alludere ad una costituzione politica del popolo che non prende le mosse dal modello della sovranità, ma dalla formazione umana e solo in un secondo momento civile degli individui.

Essa tratteggia una società fondata sul miglioramento dei costumi e sulla cultura di saperi che rifuggono al controllo della legge, e focalizzata sul compito del perfezionamento. Si tratta, quindi, di quella che potremmo chiamare una «politica dell'esercizio».

¹⁰²⁴ Ivi, p. 177.

¹⁰²⁵ S. Chignola, *Fragile cristallo*, op. cit., p. 207.

Affinché essa sia possibile, per Humboldt (come, a modo loro, anche per Herder e per Schiller, e diversamente da Kant) è preconditione essenziale l'antropologia. Nel suo frammentario *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, scritto 3 anni dopo il *Versuch*, Humboldt quasi riannoda le fila del suo intero pensiero degli anni '90.

Egli sostiene che «solo socialmente l'umanità può raggiungere il suo più alto vertice»¹⁰²⁶. Esiste un compito politico di *formare l'uomo*, che non è proprio solo al legislatore, all'educatore ma a tutti e a ciascuno: «così egli [= l'uomo], accanto alle altre occupazioni, che deve comunque proseguire, ha al contempo l'onere di prestare rispetto pratico alla formazione intellettuale e morale sua e degli altri.»¹⁰²⁷

Il legislatore ha il compito di «agire sugli uomini»¹⁰²⁸; si tratta tuttavia di un incarico che contrasta con il punto di vista proprio alla politica in senso stretto, che per Humboldt si limita, come già sappiamo, a garantire la sicurezza dei cittadini.

Così essa [=la politica] deve chiedersi in ogni manifestazione che propone, soltanto dell'influsso che la stessa eserciterà (*ausüben*) sul carattere dei cittadini, in quanto uomini, e saggiare ciascuna secondo questo criterio. Poiché però oltre a questo entrambi i punti di vista quasi ovunque devono condurre a risultati del tutto contrapposti, quello puramente politico alla costrizione, quello morale allargato alla libertà, diviene per essa l'incarico più difficile quello di unificare queste pretese tra loro in conflitto l'una con l'altra, e questa difficoltà aumenta non appena si parla di applicarla alla cura e alla guida di un carattere individuale, in cui deve prendere in considerazione ancora più circostanze.¹⁰²⁹

In più, Humboldt nota come il moderno uomo di Stato si trovi dinnanzi ad un problema inedito, quello di una pluralità di nazioni che non soltanto devono trovare una forma di collegamento, ma «agire come una massa (*Masse*)»¹⁰³⁰. La politica si trova dunque, dal punto di vista dello Stato, stretta al limite della *Sicherheit*, garantita seguendo la legge; dall'altro, si confronta all'aspirazione degli uomini alla libertà, alla trasformazione dei costumi, nonché alla dimensione sovranazionale del collegamento sociale.

¹⁰²⁶ W. von Humboldt, *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, op. cit., GS I, p. 379.

¹⁰²⁷ Ivi, p. 381.

¹⁰²⁸ *Ibidem*.

¹⁰²⁹ Ivi, pp. 381-382.

¹⁰³⁰ Ivi, p. 382.

La soluzione, per l'Humboldt del *Plan*, non sta in un ritorno al modello della sovranità, ma nel ricorso ad un sapere esterno alla potestà della legge, quello offerto dall'antropologia, ovvero da «lo studio più esatto dell'effettiva individualità dei soggetti, che egli [=l'uomo di Stato] deve trattare.»¹⁰³¹

In questa messa a punto, quindi, Humboldt assegna all'antropologia un ruolo preparatorio alla politica. La conoscenza delle «individualità» dei singoli e delle comunità appare l'unico mezzo per un governo che riesca a comporre la frattura tra punti di vista politico e morale, costrizione in virtù di una legge e libertà di agire degli individui.

Lo studio e la formazione del carattere sono al cuore di questa 'antropologia politica', che prelude ad una 'politica dell'esercizio' fondata su una pragmatica del carattere intesa come appropriazione individuale di usi, come assunzione di un *habitus*.

Come ha notato L. Marino, all'antropologia è assegnato un doppio movimento:

[...] da una parte l'uomo deve conservare il suo proprio carattere perché solo in questo può essere attivo e felice, dall'altra egli deve soddisfare a quelle che sono le esigenze universali dell'umanità, proprio in vista di un arricchimento delle sue *Eigentümlichkeiten*. Questo equilibrio che bisogna mantenere (e lo devono mantenere l'uomo politico, l'educatore ecc., ed anche l'antropologo in quanto ha come oggetto di studio l'uomo) costituisce la legge universale che la ragione prescrive ad ogni comunità: reciproco rispetto della moralità e della cultura, ma anche, dove è possibile, purificazione e innalzamento di questa comunità.¹⁰³²

Ci si potrebbe chiedere se il ruolo di sapere dettagliato, individualizzato dell'antropologia non finisca per reduplicare, ad un altro livello, l'invasività propria alle scienze di polizia, se cioè infine esso non annunci già quel ricorso del potere (ora giuridificato nello stato di diritto) a saperi extragiuridici per un controllo capillare e degli individui e delle collettività. Se non vi sia già, in esso, il passaggio dal concetto di «popolo» a quello di «popolazione».

Il *piano* antropologico di Humboldt si situa così su una soglia: da un lato, seguendo il pensiero della *Aufklärung*, cerca di contenere i rischi insiti nell'intervento dello Stato riducendolo a garante giuridico della libertà dei cittadini, che si limita ad offrire il quadro in cui può pacificamente dispiegarsi l'esercizio delle forze, la *Charakterbildung* e la *Umformung* dei costumi, e, infine, la *Nationalbildung*.

Dall'altro, preannunciando l'età moderna, al cospetto di rivoluzioni sociali ed economiche e di scoperte geografiche ed etnologiche di estremo rilievo, Humboldt sembra intuire l'emergenza di un problema attuale, quello della coesistenza tra classi in un popolo e tra popoli e culture, da cui

¹⁰³¹ *Ibidem*.

¹⁰³² L. Marino, *Wilhelm v. Humboldt e l'antropologia comparata*, op. cit., p. 18.

provengono potenziali conflitti e in cui si presenta il fenomeno inedito della «massa» – insolubili oramai nell'assetto dell'Antico Regime. L'antropologia è chiamata quindi a offrire gli strumenti conoscitivi, propri ad un sapere pervasivo, per garantire la sussistenza di libertà e di ordine, di differenza e di uniformità, di legge universale e di costumi particolari.

È la sfida che la modernità lancia all'ideale della *Menschenbildung*.

Considerazioni finali

Il concetto di «*Bildung*», che emerge nella poliedricità dei suoi sensi in corrispondenza del periodo in esame e grazie al contributo fondamentale degli autori considerati, ha permesso di ricostruire la tensione presente all'interno del campo dell'antropologia della *Spätaufklärung* in relazione al suo portato più precipuamente politico, per mezzo di termini come «*Aufklärung*», «*Kultur*» e «*Erziehung*».

Possiamo, a tal proposito, parlare di una «politica dell'esercizio»? L'antropologia ci pare infatti delineare una forma di *normatività* dell'agire umano che si fonda sull'esercizio delle proprie disposizioni naturali in seno ad un mondo artificiale costituitosi nel tempo, di cui fanno parte le comunità politiche.

Il campo concettuale considerato non dà una risposta univoca al rapporto tra costumi, tradizioni e legge, ma pone, da un lato, il problema di una possibilità di regolazione delle condotte che non si ancora alle norme giuridiche; dall'altro, invece, mediante un riferimento alla legge in senso universalistico, pone la questione del progresso dell'uomo inteso come superamento dei particolarismi e l'impossibilità, nel mondo moderno, di pensare una comunità culturale e politica al di fuori di una cornice globale.

CONCLUSIONE

La ripetizione, secondo i pensatori religiosi, è serietà. Lavorare, mangiare, dormire, implicano ripetizione. Il sole che sorge, le fasi lunari, le rivoluzioni dei pianeti e delle stelle, tutto nell'universo si ripete. Tutto è rituale. Cessare di ripetere equivale a morire – non il contrario.

L. Michaels, *Sylvia*

Raccogliendo le fila del campo concettuale che abbiamo cercato di descrivere in questo studio, possiamo cogliere come i diversi usi dei suoi *Leitbegriffe* ruotino in fondo attorno a due poli: *finitezza e ripetizione*.

La totalità empirico-pratica del *ganzer Mensch* su cui si fonda il discorso antropologico della *Spätaufklärung* è una totalità finita, un'individualità (di un singolo o di una collettività). Tuttavia essa non è staticamente intesa, ma qualificata come dinamica, in divenire, soggetta al mutamento nel tempo. La prassi dell'esercizio su cui fa leva la comprensione di tale mutamento consegna la finitezza dell'uomo alla ripetizione, ad una reiterazione di atti abituali (produttiva di consuetudini e usanze), in grado di costituire le abilità che permettono all'uomo di interagire con un mondo che progressivamente fa.

Se tale finitezza è sfondata da un pensiero che trascende il *focus* sull'uomo e mira a ben altra totalizzazione, il discorso antropologico si annulla o perde rilevanza. Ma entro la sua parabola, che abbiamo ricostruito nella sua emergenza tedesca tardo-settecentesca, l'antropologia ha consegnato concetti che fungono da importanti indicatori della modernità. Proprio la ripetizione appare in grado di diagnosticare sia l'aspetto produttivo dell'iterazione, che consente di introdurre nuovi usi, di rivendicare uno spazio di azione autonomo, sia il decadere del comportamento a meccanismo in una società industriale organizzata.

L'esercizio reiterato è infatti, da un lato, prassi di sé che istituisce una condotta sulla base di una regola di vita, appropriata e incorporata fino ad improntare l'intero carattere (dell'individuo, della

comunità). L'esercizio, pur lasciando progressivamente da parte la sua origine religiosa e spirituale, conserva la forma di un rituale.

Ogni rituale implica una concezione dell'accadere, come anche del processo specifico che dev'essere influenzato dall'incantesimo [...] ma quanto più scompare l'illusione magica, e tanto più spietatamente la ripetizione, sotto il nome di legalità, fissa l'uomo nel ciclo avendo oggettivato il quale nella legge di natura egli si crede garantito come libero soggetto. Il principio d'immanenza, la spiegazione di ogni accadere come ripetizione, che l'illuminismo sostiene contro la fantasia mitica, è quello stesso del mito.¹⁰³³

L'esercizio, nella *Spätaufklärung*, si situa ancora sul crinale tra rito e procedura: è una pratica *disincantata* ma che costantemente tenta di non diventare meccanismo.

L'antropologia dell'esercizio allude ad una trasformazione di sé, secondo una regola di vita che il soggetto si dà. Giocando la ripetizione assieme alla finitezza, essa propone un soggetto dinamico e processuale, aperto all'interazione con altri perché esso stesso, in primo luogo, corpo e anima, è principio vitale di *Wechselwirkung*.

Mettendo in tensione «*Vernatürllichung*» e *Verzeitlichung*, il soggetto non è inabissato nella legalità naturale, né si astrae completamente da essa, ma è il risultato continuamente negoziabile di uno scambio con il mondo – tra impulso e ragione, tra materia e forma.

Il soggetto come individualità storica, equilibrio precario tra ideale e materiale, sia come singolo sia come collettività, è il prodotto dell'esercizio, e a sua volta produce abitudini e usi, trasformandoli e trasmettendoli ad altri.

La *Übung* è la trama di una costituzione della società che si distingue dalla sua costituzione giuridica e dall'esecuzione del potere statale: non si contrappone ad essi, ma individua una sfera di (tras)formazione libera degli individui.

E tuttavia l'esercizio, dall'altro lato, può avere un risultato che è altro da sé, ossia la manipolazione dell'oggetto ed un'estraniamento in esso, in una società retta dalla divisione del lavoro e dall'industria: convergono così progressivamente i fini e gli sforzi dell'esercizio, nonché il senso della stessa *Bestimmung des Menschen*, in una pratica più che terrena – il lavoro come *Beruf*.

L'ascesi di origine monacale, gli *exercitia spiritualia*, trapassati nelle diverse forme del protestantesimo (calvinismo, puritanesimo, pietismo – quest'ultimo terreno fertile dei pensatori della *Spätaufklärung*), sono, quanto alla loro *forma*, regolazione della condotta di vita secondo l'ideale di un controllo compiuto di sé e del proprio tempo:

¹⁰³³ M. Horkheimer - Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947), tr. it. a cura di R. Solmi *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, pp. 16 e 20.

Questa *razionalizzazione* della condotta della vita entro il mondo e con riguardo all'aldilà era l'effetto della *concezione della professione* propria del protestantesimo ascetico. [...] Ma il destino ha voluto che il mantello si trasformasse in una gabbia di durissimo acciaio. In quanto l'asceti imprendeva a trasformare il mondo e a influire nel mondo, i beni esteriori di questo mondo acquistavano un potere sugli uomini crescente e infine ineluttabile – quale non c'era mai stato prima nella storia.¹⁰³⁴

La modernità s'incarica di portare a compimento tale processo di esteriorizzazione e oggettivazione dell'esercizio, da pratica di sé a pratica sulle cose, da rituale a procedura, attribuendo infine non alla *Übung* in quanto tale, ma una sua specifica espressione, la *Arbeit*, il ruolo di operatore dello *Zusammenhang* insito nel soggetto e della *Wechselwirkung* tra questi e il mondo, qualificando il lavoro come «condizione d'esistenza dell'uomo, indipendentemente da tutte le forme della società, [...] una necessità eterna della natura che ha la funzione di mediare (*vermitteln*) il ricambio organico (*Stoffwechsel*) fra uomo e natura, cioè la vita degli uomini.»¹⁰³⁵

A monte di questo processo, l'ideale della *Bildung* come modalità di salvare la cultura dell'esercizio e l'esigenza della libera autotrasformazione richiama l'attenzione sullo statuto propriamente sociale e politico di una prassi di sé che permette di acquisire una condotta mediante un'abitudine al contempo ereditata e trasmessa nel contesto dato e suscettibile di una scelta, di un'opzione.

Così, la *Bildung* indica la possibilità di una ripetizione che non è tautologia, ma variazione creativa: che non annulla l'individualità di ogni finitezza e al contempo invita allo scambio reciproco tra le stesse e all'incorporazione sempre di nuovo e sempre in modo nuovo di una *regola di vita*.

L'applicazione della regola nell'esercizio non è semplice riproposizione dell'identico, ma è *applicazione viva*, in cui l'esercitante si soggettiva proprio assumendo su di sé e quindi ri-formando la regola pragmatica del proprio agire.

Appunto per questo la liquidazione dell'antropologia dell'esercizio comporta quindi anche il rovesciamento dell'applicazione viva in una *pietrificazione meccanizzata*:

Nessuno sa ancora chi, in futuro, abiterà in quella gabbia, e se alla fine di tale sviluppo immane ci saranno profezie nuovissime o una possente rinascita di antichi pensieri e ideali, o se *invece* (qualora non accadesse nessuna delle due cose) avrà luogo una sorta di pietrificazione meccanizzata, adorna di una specie di importanza convulsamente, spasmodicamente autoattribuitasi. Poiché invero per gli «ultimi uomini» dello svolgimento di questa

¹⁰³⁴ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905), tr. it. a cura di A. M. Marietti *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR, Milano 1991, pp. 214 e 240.

¹⁰³⁵ K. Marx, *Das Kapital* (1867); tr. it. *Il Capitale. Libro I*, a cura di A. Aiello, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 17.

civiltà potrebbero diventare vere le parole: «Specialisti senza spirito, edonisti senza cuore: questo nulla si immagina di essere asceso a un grado di umanità non mai prima raggiunto.»¹⁰³⁶

Forse tale profezia è stata fin troppo generosa, ritenendo che competenza e specializzazione, maturati a partire da una formazione di lunga lena, comunque configuratasi, avrebbero continuato ad agire al fondo della modernità. Con il declinare dell'antropologia dell'esercizio pare invece venir meno la stessa centralità della *Bildung*, a favore di un ideale (pseudo-rousseauiano) di ritrovata innocenza e originarietà insite nell'essere *ungeübt, ungebildet* – attraversati da infinite informazioni senza giungere mai ad assumere una forma. Ma queste considerazioni travalicano il compito del nostro studio.

Resta però che l'antropologia dell'esercizio della *Spätaufklärung*, pur recando in sé, in quanto soglia della modernità, l'ambivalenza della *Übung*, e quindi anche il suo rovesciamento in meccanismo pietrificato, può essere oggi doppiamente riattivata: da un lato, per contrasto, come diagnosi del presente; dall'altro lato, proponendo a quest'ultimo una normatività alternativa, quella appunto dell'esercizio, che comporta una forma di regolazione e costituzione politica della finitezza per mezzo della ripetizione, non coincidente con il dispositivo giuridico della legge.

¹⁰³⁶ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, op. cit., pp. 240-241.

BIBLIOGRAFIA

A. LETTERATURA PRIMARIA

A.1 J. G. Herder

- *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), SW V, pp. 1-147
- *Fragmente zu einer «Archäologie des Morgenlandes»* (1769), SW VI, pp. 1-131
- *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts* (1774), SW V, pp. 475-586
- *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799), SW XXI
- *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit: Erster und zweiter Teil* (1784-1785), SW XIII; *Dritter und vierter Teil* (1787-1791), SW XIV
- *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, SW IV, pp. 343-461
- *Plastik. Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pigmaliions bildendem Traume* (1778), SW VIII, pp. 1-87
- *Politik und Naturlehre des Gefühls*, in Id., *Studien und Entwürfe zur Plastik (1768-1769)*, SW VIII, p. 97
- *Problem: wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann* (1765), SW XXXII, pp. 31-61
- *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume* (1778), SW VIII, pp. 165-235
- *Vom Einfluß der Regierung auf die Wissenschaften und der Wissenschaften auf die Regierungen* (1779), SW IX, pp. 307-408
- *Von der Verschiedenheit des Geschmacks und der Denkart unter den Menschen* (1766), SW XXXII, pp. 18-28

A.2 W. von Humboldt

- *Das achtzehnte Jahrhundert* (1796-1797), GS II, pp. 1-112

- *Ideen über die Staatsverfassung, durch die neue französische Constitution veranlasst* (1791), GS I, pp. 33-42
- *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (1792), GS I, pp. 97-254
- *Plan einer vergleichenden Anthropologie* (1795), GS I, pp. 377-410
- *Theorie der Bildung des Menschen. Bruchstück* (1793), GS I, pp. 282-287
- *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluß auf die organische Natur* (1794), GS I, pp. 311-334
- *Über die Gesetze der Entwicklung der menschlichen Kräfte. Bruchstück* (1791), GS I, pp. 86-96
- *Über die männliche und weibliche Form* (1795), GS I, pp. 335-369

A.3 I. Kant

- *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt* (1755), AA I, pp. 215-368
- *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), AA VII, pp. 117-333
- *Anthropologie-Busolt* (1788/89), AA XXV.2, pp. 1431-1532
- *Anthropologie-Collins* (1772/73), AA XXV.1, pp. 1-238
- *Anthropologie-Friedländer* (1775/76), AA XXV.1, pp. 465-728
- *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), AA VIII, pp. 33-42
- *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), AA II, pp. 205-2
- *Brief an Marcus Herz* (gegen Ende 1773), *Briefwechsel I (1747-1788)*, AA X, pp. 143-146
- *Brief an Samuel Thomas Soemmerring* (10. August 1795), *Briefwechsel III (1795-1803)*, AA XII, pp. 30-35
- *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), AA II, pp. 385-420
- *Die Metaphysik der Sitten* (1797), AA VI, pp. 203-495
- *Entwürfe zu dem College über Anthropologie aus den 70er und 80er Jahren*, AA XV, pp. 655-901
- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, pp. 385-464
- *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), AA VIII, pp. 15-32
- *Kritik der reinen Vernunft*, (2. Aufl. 1787), AA III
- *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, pp. 1-164
- *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V, pp. 165-487
- *Logik* (1800), AA IX, pp. 1-150
- *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*, AA XX, pp. 253-332

- *Menschenkunde* (1781/82), AA XXV.2, pp. 849-1204
- *Pädagogik* (1803), AA IX, pp. 439-500
- *Physische Geographie* (1802), AA IX, pp. 151-436
- *Recensionen von J.G.Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785), AA VIII, pp. 43-66
- *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), AA II, pp. 315-374
- *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), AA VIII, 273-314
- P. Menzer (a cura di), *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Pan Verlag Rolf Heise, Berlino 1924

A.4 M. Mendelssohn

- *Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften* (1764), JubA II, pp. 267-330
- *Briefe über die Empfindungen* (1755), JubA I, pp. 41-124
- *Die Bestimmung des Menschen* (T. Abbt, *Zweifel an die Bestimmung des Menschen*; M. Mendelssohn, *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend*) (1763), JubA IV.1, pp. 9-25
- *Jerusalem* (1783), JubA VIII
- *Rhapsodie oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen*, 1761 (in *Philosophische Schriften, Zweyter Theil*, Berlino, pp. 1-66), (1771), JubA I, pp. 379-424
- *Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing*, JubA II, pp. 81-96
- *Über das Sittlich- und Physisch-Gute* (1784), JubA VI.1, pp. 91-97
- *Über die beste Staatsverfassung* (1785), JubA VI.1, pp. 143-148
- *Über die Frage: Was heißt Aufklären?*, (1784), JubA VI.1, pp. 113-120
- *Über die Grundsätze der Regierung* (1784), JubA VI.1, pp. 125-136
- *Verwandtschaft des Schönen und Guten* (1757-1760), JubA II, pp. 179-185
- *Von der Herrschaft über die Neigungen* (1756), JubA II, pp. 147-156

A.5 F. Schiller

- *Briefe an Friedrich Christian von Augustenburg* (1793), NA XXVI, pp. 183-187, 257-268, 295-333, 337-338
- *Die Räuber* (1781), NA III
- *Don Karlos* (1787), NA VI
- *Philosophie der Physiologie* (1779), NA XX, pp. 10-29
- *Über Anmut und Würde* (1793), NA XX, pp. 251-308

- *Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten* (1796), NA XXI, pp. 28-37
- *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1795), NA XX, pp. 309-412
- *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* (1780), NA XX, pp. 37-74
- *Was heiß und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* (1789), NA XVII, pp. 359-376

A.6 Altre fonti

- T. Abbt, *Zweifel über die Bestimmung des Menschen* (1763), JubA VI.1
- Aristotele, *Ethica Nicomachea*
- A. G. Baumgarten, *Æsthetica*, Frankfurt a. d. Oder 1750-1758; tr. it. a cura di S. Tedesco, *L'Estetica*, Aesthetica Edizioni, Palermo 2000
- J. F. Blumenbach, *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*, «Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Literatur», 1781
- E. Bonnot de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746
- Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*
 - Id., *De natura deorum*
- J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Meiner, Amburgo 1956
- C. W. Gatterer, *Vom historischen Plan, und der darauf sich gründenden Zusammenfügung der Erzählungen*, «Allgemeine historische Bibliothek», 1767
- A. von Haller, *Elementa physiologiae corporis humani*, 8 voll., 1757-66
- G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in Id., *Gesammelte Werke*, vol. 20; tr. it. di V. Cicero, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), Bompiani, Milano 2015
- D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739), tr. it. a cura di P. Guglielmoni, *Trattato della natura umana*, Bompiani, Milano 2001
 - Id., *Of National Characters* in Id., *Essays, Moral, Political, and Literary* (1758), parte I, saggio XXIV, pp. 119-129
- J. C. Lavater, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe* (1775), Reclam, Stoccarda 2004
- G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, §33; tr. it. a cura di S. Cariati, *Discorso di metafisica*, Rusconi, Milano 1999
 - Id., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*

- G. E. Lessing, *Über das Wörtlein Tatsache*, in Id., *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, vol. 10, *Werke 1778 – 1781*, pp. 320-321
- M. de Montaigne, *Essais*; tr. it. a cura di F. Garavini, 2 voll., Adelphi, Milano 2005
- F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (Kritische Studienausgabe 4), a cura di G. Colli e M. Montinari, de Gruyter-dtv, Monaco 1999; tr. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 1992
- Id., *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*, (Kritische Studienausgabe 6), a cura di G. Colli e M. Montinari, de Gruyter-dtv, Monaco 2004; tr. it. di R. Calasso, *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 1992
- Id., *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5); tr. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, in F. Nietzsche, *Opere.*, vol. 6, 2. Adelphi, Milano 1972
- Id., *Nachlass. 1880-1881*, (KSA 9), 1881
- E. Platner, *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, Dyck, Lipsia 1772
- J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755); tr. it. a cura di R. Mondolfo, *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza fra gli uomini di Jean-Jacques Rousseau cittadino di Ginevra*, in J. J. Rousseau, *Opere*, Sansoni, Milano 1993, pp. 31-96
- J. Ch. Schwab, *Johann Christoph Schwab an Moses Mendelssohn* (1784), JubA VI.1, p. 91
- J. J. Spalding, *(Betrachtung über) die Bestimmung des Menschen*, «Aufklärung», nr. 11/1, 1999, pp. 69-95
- Id., *Die Bestimmung des Menschen*; tr. it. a cura di L. Balbiani e G. Landolfi Petrone, *La vocazione dell'uomo*, (ed. del 1748, 1763 e 1794), Bompiani, Milano 2011
- J. G. Sulzer, *Anmerkungen über den verschieden Zustande, worinn sich die Seele bey Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen und des Vermögen zu empfinden, befindet*, in Id., *Vermischte philosophische Schriften. Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gssammelt*, Lipsia 1773
- Id., *Explication d'un paradoxe psychologique; Que non seulement l'homme agit et juge quelquefois sans motifs et sans raisons apparentes, mais même malgré des motifs pressans et des raisons convainquantes*, «Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin, 1759, pp. 433-450
- J. P. Süßmilch, *Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht von Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe*, Berlino 1766
- C. Wolff, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften*, in Id., *Gesammelte Werke*, a cura di J. École - J. E. Hofmann - M. Thomann - H. W. Arndt, Olms, Hildesheim-New York 1973, I, 9

B. LETTERATURA SECONDARIA

B.1 Contesto

B.1.1 Sull' *Aufklärung*

- F. C. Beiser, *The German Historicist Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2012
- E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tubinga 1932; tr. it. *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1936
- R. Ciafardone, *L'illuminismo tedesco*, Loescher, Torino 1983
- G. D'Alessandro, *Die Wiederkehr eines Leitwortes. Die 'Bestimmung des Menschen' als theologisches, anthropologisches, und geschichtsphilosophische Frage der deutschen Spätaufklärung*, in «Aufklärung», 11, 1999, pp. 21-47
- M. Frank, *Aufklärung als analytische und synthetische Vernunft. Vom französischen Materialismus über Kant zur Frühromantik*, in J. Schmidt, *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, pp. 377-403
- U. Hermann, *Erziehung und Unterricht als Politikum. Kontroversen über erhoffte und befürchtete Wechselwirkungen von Politik und Pädagogik im ausgehenden 18. Jahrhundert in Deutschland*, in Id. - H. E. Bödeker, *Aufklärung als Politisierung - Politisierung der Aufklärung*, Meiner, Amburgo 1987, pp. 53-71
- L. A. Macor, *Die Bestimmung des Menschen. Eine Begriffsgeschichte*, Fromman-Holzboog, Stoccarda-Bad Cannstadt 2013
- L. Marino, *I maestri della Germania*, Torino 1975
- F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Oldenbourg, Monaco 1936
- N. Merker, *L'illuminismo tedesco*, Laterza, Bari 1974
- S. Moravia, *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, Sansoni, Firenze 1982
- G. Moretto, «*Entsagung*» e «*Bestimmung des Menschen*» nell'età di Goethe, in AA. VV., *Studi di filosofia tedesca*, Cedam, Padova 1991, pp. 141-171
- P. H. Reill, *Die Historisierung von Natur und Mensch. Der Zusammenhang von Naturwissenschaften und historischem Denken im Entstehungsprozess der modernen Naturwissenschaften*, in W. Küttler - J. Rüsen - E. Schulen, *Anfänge modernen historischen Denkens (Geschichtsdiskurs, vol. 2)*, Fischer, Amburgo 1994, pp. 48-61

- G. Sola, *Umbildung. La «trasformazione» nella formazione dell'uomo*, Bompiani, Milano 2003
- G. Tonelli, *The «Weakness» of Reason in the Age of Enlightenment*, «Diderot-Studies», XIV, 1971, pp. 271-244; tr. it. *La «debolezza» della Ragione nell'età dell'Illuminismo*, in Id., *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, Prismi, Napoli 1987, pp. 19-41

B.1.2 Sull'antropologia tedesca del XVIII secolo

- H. Adler, *Fundus Animae - der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung*, «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», nr. 62, 1988, pp. 197-220
- R. Campe, *Bezeichnen, Lokalisieren, Berechnen*, in H.-J. Schlings (a cura di), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Metzler, Stoccarda 1994, pp. 163-187
- L. Fonnesu, *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1993
- H. W. Ingensiep, *Der Mensch im Spiegel der Tier- und Pflanzenseele. Zur Anthropomorphologie der Naturwahrnehmung im 18. Jahrhundert*, in H.-J. Schlings (a cura di), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Metzler, Stoccarda 1994, pp. 54-79
- A. Košenina, *Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen*, Akademie Verlag, Berlino 2008
- W. Krauss, *Die deutsche Anthropologie am Ende des 18. Jahrhunderts*, in Id., *Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts: die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung*, Ullstein, Francoforte sul Meno 1987, pp. 103-118
- W. Lepenies, *Naturgeschichte und Anthropologie im 18. Jahrhundert*, in B. Fabia - W. Schmidt-Biggerman - R. Vierhaus (a cura di), *Deutschlands kulturelle Entfaltung 1763-1790*, Kraus, Monaco 1980, pp. 211-226
- M. Linden, *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts* (Studien zur Philosophie des 18. Jahrhunderts, vol. 1), Lang, Berna 1976
- L. A. Macor, *La fragilità della virtù. Dall'antropologia alla morale e ritorno nell'epoca di Kant*, Mimesis, Milano 2011
- O. Marquard, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie» seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, in Id., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1973, pp. 122-144, 213-248
- W. Riedel, *Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft*, «Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur», Sonderheft 6, 1994, pp. 93-157

- Id., *Erkennen und Empfinden. Anthropologische Achsendrehung und Wende zur Ästhetik bei Johann Georg Sulzer*, in H.-J. Schlings (a cura di), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Metzler, Stoccarda 1994, pp. 410-439
- Id., *Philosophie an der Karlsschule. Rolle und Stellung Abels*, in J. F. Abel, *Eine Quellenedition zum Philosophieunterricht an der Stuttgarter Karlsschule (1773-1782)*, Würzburg 1995, pp. 389-450
- C. Schmölders, *Das Profil im Schatten. Zu einem physiognomischen «Ganzen» im 18. Jahrhundert*, in H.-J. Schlings (a cura di), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Metzler, Stoccarda 1994, pp. 242-259
- H. Schott (a cura di), *Der sympathetische Arzt. Texte zur Medizin im 18. Jahrhundert*, Beck, Monaco 1998
- R. Weihe, *Gesicht und Maske: Lavaters Charaktermessung*, in G. Thiele (a cura di), *Anthropometrie : zur Vorgeschichte des Menschen nach Mass*, Fink, Monaco 2005, pp. 35-63
- M. Wundt, *Das dritte Menschenalter 1750-1780*, in Id., *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung (1945)*, Hildesheim, Olms, 1992, pp. 265-274

B.2 Autori

B.2.1 Su J. G. Herder

- I. Berlin, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, Chatto & Windus, Londra 1976
- A. C. Bertino, «Noi buoni Europei». *Herder, Nietzsche e le risorse del senso storico*, Mimesis, Milano 2013
- Id., «Vernatürlischung»: *Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder*, De Gruyter 2011
- M. Bollacher, *J. G. Herder et la conception de l'humanisme*, in M. Crépon (a cura di), *Herder, «Les Études philosophiques»*, luglio-settembre 1998, pp. 291-305
- J. Brummack, *Herders Polemik gegen die «Aufklärung»*, in J. Schmidt, *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, pp. 277-293
- M. Cometa, *Il paradigma estetico dell'antropologia di Johann Gottfried Herder*, in AA.VV (a cura di), *Percorsi verso la singolarità. Studi in onore di Epifania Giambalvo*, Pisa, ETS, 2008, pp. 161-174
- U. Gaier, *Kommentar*, in J. G. Herder, *Werke in zehn Bänden: 1. Frühe Schriften (1764-1772)*, Deutscher Klassiker Verlag, Francoforte sul Meno 1985

- Id., «*Nous sommes un sensorium commune pensant*». *L'aspect anthropologique de la langue chez Herder*, «Revue germanique internationale», 20, 2003, pp. 29-45
- K. Gjesdal, «*A Not Yet Invented Logic*»: *Herder on Bildung, Anthropology, and the Future of Philosophy*, in M. Dreyer - M. Forster - K.U. Hoffmann - K. Vieweg (a cura di), *Die Bildung der Moderne*, Francke, Tübingen 2013, pp. 53-68
- L. Formigari, *Herder entre universalisme et singularité*, «Revue germanique internationale», 20, 2003, pp. 133-143
- M. Forster, *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*, Oxford University Press, 2012 (2010¹)
 - Id., *Bildung bei Herder und seinen Nachfolgern: Drei Begriffe*, in K. Vieweg - M. Winkler (a cura di), *Bildung und Freiheit. Ein vergessener Zusammenhang*, Schöningh 2012, pp. 75-90
 - Id., *Herder and Spinoza*, in E. Förster - Y. Y. Melamed (a cura di), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 59-84
- R. Häfner, «*L'âme est une neurologie en miniature*»: *Herder und die Neurophysiologie Charles Bonnets*, in H.-J. Schlings (a cura di), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Metzler, Stoccarda 1994, pp. 390-409
- R. Haym, *Herder, nach seinem Leben und seinem Werk* (Berlin 1954) vol. I, 55
- H.-D. Irmscher, *Beobachtungen zur Funktion der Analogie im Denken Herders*, «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 1981, nr. 55, 1, pp. 64-97
- K. Mommsen, *Nachwort*, in J. G. Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, Reclam, Stoccarda 2008, pp. 187-271
- I. Mülder-Bach, *Eine «neue Logik für den Liebhaber»: Herdes Theorie der Plastik*, in H.-J. Schlings (a cura di), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Metzler, Stoccarda 1994, pp. 341-370
- E. Palti, *The "metaphor of life: Herder's philosophy of history and uneven developments in late eighteenth-century natural science*, «History and Theory», vol. 38, 3, 1999, pp. 322-347
- P. Péniisson, *Trieb et énergie chez Herder*, «Revue germanique internationale», nr. 18, 2002, pp. 45-52
- W. Pross, *Herder und die Anthropologie der Aufklärung*, in J. G. Herder, *Werke*, vol. II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987, pp. 1128-1216
- G. Sauder, *La conception herdérienne de peuple/langue, des peuples et de leurs langues*, «Revue germanique internationale», 20, 2003, pp. 123-132
- S. Tedesco, *L'oscuro in Wolff, Baumgarten, Herder*, in P. Giordanetti - G. Gori - M. Mazzocut-Mis, *Il secolo dei Lumi e l'oscuro*, Mimesis, Milano 2008, pp. 225-239

- U. Zeuch, *'Kraft' als Inbegriff menschlicher Seelentätigkeit in der Anthropologie der Spätaufklärung (Herder und Moritz)*, «Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft», 43, 1999, pp. 99-122

B.2.2 Su W. von Humboldt

- M. Dreyer, *Humboldts Konzept der Freiheit und die Politik der Bildung*, in Id. - Forster - K.U. Hoffmann - K. Vieweg (a cura di), *Die Bildung der Moderne*, Francke, Tübinga 2013, pp. 39-52
- P. Giacomoni, *Wilhelm von Humboldt et l'anthropologie comparée*, «Revue germanique internationale», 10, 2009, pp. 45-56
- M. N. Forster, *German Philosophy of Language. From Schlegel to Hegel and Beyond*, Oxford University Press, Oxford (2011¹) 2013
- Id., *Humboldts Bildungsideal und sein Modell der Universität*, in Id. - M. Dreyer - K.U. Hoffmann - K. Vieweg (a cura di), *Die Bildung der Moderne*, Francke, Tübinga 2013, pp. 11-38
- L. Marino, *Wilhelm v. Humboldt e l'antropologia comparata*, «Lingua e stile», nr. 8, 1973, pp. 5-35
- P.H. Reill, *Science and the Construction of the Cultural Sciences in Late Enlightenment Germany: the Case of Wilhelm von Humboldt*, «History and Theory», vol. 33, 3, 1994, pp. 345-366
- H. Ritter, *Wechselseitige Ergänzung. Wilhelm von Humboldts Geschlechteranthropologie zwischen Erfahrung und Konstruktion*, in M. Beetz - J. Garber - H. Thoma (a cura di), *Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert* («Das achtzehnte Jahrhundert. Supplementa», vol. 14), Wallenstein, Göttinga 2007, pp. 175-186
- G. Zöllner, «*Mannigfaltigkeit und Tätigkeit*». *Wilhelm von Humboldts kritische Kulturphilosophie*, in J. Stolzenberg - L.T. Ulrichs (a cura di), *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*, De Gruyter, Berlino-New York 2010, pp. 171-192

B.2.3 Su I. Kant

- R. Bodei, *L'ignoto e i limiti. Kant, Novalis, Hölderlin*, in Id., *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987, pp. 61-105
- R. Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Meiner, Amburgo 2007
- Id., *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, Meiner, Amburgo 1999

- Id., *Revolution und Fortschritt im Spätwerk Kants*, in U. Hermann - H. E. Bödeker, *Aufklärung als Politisierung - Politisierung der Aufklärung*, Meiner, Amburgo 1987, pp. 211-221
- Id. - W. Stark, Introduzione a *Vorlesungen zur Anthropologie*, vol. 2 di *Kants Vorlesungen*, in I. Kant, *Gesammelte Schriften* (AA, 25.1), pp. VII-CLI
- C. D. Broad, *Immanuel Kant and Psychical Research*, in Id. (a cura di), *Religion, Philosophy and Psychical Research. Selected Essays*, Harcourt & Brace, New York 1953, pp. 116-155
- C. Cesa, *Una metafisica della morale?*, in S. Marcucci (a cura di), *Kant e la morale. A duecento anni da «La metafisica dei costumi»*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1999, pp. 17-40
- M. Cohen-Halimi, *L'Anthropologie dans la géographie physique*, in J. Ferrari (a cura di), *L'année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des Lumières. Actes du Colloque de Dijon, 9-11 mai 1996*, SEKLF, Vrin, Parigi 1997
- C. De Pascale, *Kant: la natura umana tra antropologia e criticismo*, «Filosofia politica», 4, 1990, pp. 283-304
- R. Eisler, «Gebrauch», in Id., *Kant-Lexikon*, Olms, Hildesheim-Zurigo-New York 1984, pp. 174-175
- C. Fabbri, *Dialettica, psicologia e sistema nella metafisica di Kant*, in M. Failla (a cura di), *Leggere il presente. Questioni kantiane*, Carocci, Roma 2014
- J.-F. Goubet, *La pédagogie kantienne, une science ou un art? Le statu de la discipline éducative et ses conséquences sur la formation des maîtres*, in Id. (a cura di), *Éducation, formation et lien social, Éducation, formation et lien social. Kant et l'Éducation*, Artois Presses Université, 2016, pp. 47-56
- S. Heßbrüggen-Walter, *Nur suchen, nicht finden: Kant, Tetens und die Grundkraft der Seele*, in V. Gerhard - R.-P. Horsten - R. Schumacher (a cura di), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des 9. Internationalen Kant Kongresses* (5 voll.), Berlino-New York 2011, vol IV, pp. 368-374
- N. Hinske, *Kants Idee der Anthropologie*, in H. Rombach (a cura di), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie*, Alber, Friburgo-Monaco 1966, pp. 410-427
- O. Höffe, *Urteilkraft und Sittlichkeit. Ein moralischer Rückblick auf die dritte Kritik*, in Id. (a cura di), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilkraft*, Akademie Verlag, Berlino 2008, pp. 351-366
- A. Kern, «Rezeptivität / Spontaneität», in M. Willaschek, *Kant-Lexikon*, op. cit., pp. 1975-1982
- C. La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia 2003
- R. A. Makkreel, *Kant's Anthropology and the Use and Misuse of the Imagination*, in V. Gerhard - R.-P. Horsten - R. Schumacher (a cura di), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des 9. Internationalen Kant Kongresses* (5 voll.), Berlino-New York 2011, vol. IV, pp. 486-394

- P. Manganaro, *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983
- S. Marcucci, *Etica e antropologia in Kant*, «Idee», nr. 42, 1999, pp. 9-23
- V. Mathieu, *Introduzione a I. Kant, Opus postumum*, Zanichelli, Bologna 1963, pp. 3-57
- W. Stark, *Kant über Pädagogik. Un cours comme les autres?*, in J.-F. Goubet (a cura di), *Éducation, formation et lien social. Kant et l'Éducation*, Artois Presses Université, 2016, pp. 31-45
- D. Sturma, *Was ist der Mensch? Kants vierte Frage und der Übergang von der philosophischen Anthropologie zur Philosophie der Person*, in D. Heidemann K. Engelhard (a cura di), *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, de Gruyter, Berlino 2004, pp. 264-285
- E. Watkins, *Kant's Theory of Physical Influx*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», vol. 77, 3, 1995, pp. 286-324 ;
- M. Willaschek - J. Stolzenberg - G. Mohr - S. Bacin (a cura di), «Gebrauch, praktischer» e «Gebrauch, transzendentaler», in Id., *Kant-Lexikon*, de Gruyter, Berlino-Boston 2015, vol. 1, pp. 679-681
- A. W. Wood, *Practical Anthropology*, in V. Gerhard - R.-P. Horsten - R. Schumacher (a cura di), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des 9. Internationalen Kant Kongresses (5 voll.)*, Berlino-New York 2011, vol IV, pp. 458-475

B.2.4 Su M. Mendelssohn

- A. Altmann, *Das Menschenbild und die Bildung des Menschen nach Moses Mendelssohn*, in Id., *Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischer Theorie Moses Mendelssohns*, Frommann-Holzboog, Stoccarda-Bad Cannstatt 1982, pp. 84-108
- Id., *Moses Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik*, Mohr, Tubinga 1969
- D. Bourel, *Moses Mendelssohn et l'Aufklärung*, «Dix-huitième siècle», 10, 1978, pp. 13-26
- S. Lorenz, *Skeptizismus und natürliche Religion. Thomas Abt und Moses Mendelssohn in ihrer Debatte über Johann Joachim Spaldings Bestimmung des Menschen*, in M. Albrecht - E.J. Engel - N. Hinske (a cura di), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, de Gruyter, Berlino-New York 1994, pp. 113-133.
- P. Pasqualucci, *Moses Mendelssohn sull'Illuminismo*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», serie 4, nr. 49, 1972, pp. 540-607
- A. Pollok, *Facetten des Menschen. Zur Anthropologie Moses Mendelssohns*, Meiner, Amburgo 2010

B.2.5 Su F. Schiller

- G. Cecchinato, *O impulso lúdico e o espaço político em F. Schiller*, «Ipseitas», gen-giu 2015, vol. 1, nr. 1, pp. 159-165
- M. Foi, *La giurisdizione delle scene. I drammi politici di Schiller*, Quodlibet, Macerata 2013
- H. Pfothenauer, *Anthropologische Ästhetik und Kritik der ästhetischen Urteilskraft oder Herder, Schiller, die antike Plastik und Seitenblicke auf Kant*, in Id., *Um 1800. Konfigurationen der Literatur, Kunstliteratur und Ästhetik*, Tübinga 1991, pp. 201-220
- H.-G. Pott, *Kultur als Spiel, Geselligkeit und Lebenskunst. Schillers Ästhetische Briefe und das humanistische Bildungsprogramm der Aufklärung*, in J. Stolzenberg - L.T. Ulrichs (a cura di), *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche, De Gruyter*, Berlino-New York 2010, pp. 13-28
- P. H. Reill, *Anthropology, Nature and History in the Late Enlightenment. The Case of Friedrich Schiller*, in O. Dann - N. Oellers - E. Osterkamp (a cura di), *Schiller als Historiker*, Metzler, Stoccarda 1995, pp. 243-265
- G. Schiavoni, *Si può ri-pensare un'armonia? Considerazioni su Grazia e dignità di Friedrich Schiller*, in D. Nelva - S. Ulrich (a cura di), *Sguardi sulla letteratura e sulla cultura tedesca Studi in onore di Luigi Forte*, Morlacchi, Perugia 2014, pp. 37-50

B.2.6 Su I. Kant e altri

- S. Buchenau, *Trieb, Antrieb, Triebfeder dans la philosophie morale prékantienne*, «Revue germanique internationale», nr. 18, 2002, pp. 11-24
- M. Castillo, *Pluralisme culturel et cosmopolitisme kantien*, in Y. Zarka-C. Guibert, *Kant cosmopolitique*, Éditions de l'Éclat, 2008, pp. 31-46
- L. Fonnesu, *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, Il Mulino, Bologna 2010
- P. Giordanetti, *La potenza dell'oscuro. Sulzer, Kant, Schiller*, in Id. - G. Gori - M. Mazzocut-Mis, *Il secolo dei Lumi e l'oscuro*, Mimesis, Milano 2008, pp. 241-254
- A. Wood, *Herder and Kant on History: their Enlightenment Faith*, in S. Newlands - L. M. Jorgensen (dir.), *Metaphysics and Good: Themes from the Philosophy of Robert Merrihew Adams*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 313-342
- J. H. Zammito, *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago 2002

- F. Zander, «*Freies Spiel*» und «*Spieltrieb*»: *Ästhetische Bildung bei Kant und Schiller*, in M. Dreyer - M. Forster - K.U. Hoffmann - K. Vieweg (a cura di), *Die Bildung der Moderne*, Francke, Tübinga 2013, pp. 69-82
- G. Zöllner, *Die Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn und Kant*, in V. Gerhard - R.-P. Horsten - R. Schumacher (a cura di), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des 9. Internationalen Kant Kongresses (5 voll.)*, Berlino-New York 2011, vol IV, pp. 476-489

B.3 Voci enciclopediche

B.3.1 «Antropologia»

- H. E. Bödeker, «*Anthropology*», in W. Scheiders (a cura di), *Lexikon der Aufklärung*, Beck, Monaco 1995, pp. 38-39
- O. Marquard, «*Anthropologie*», in J. Ritter e K. Gründer (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, Schwabe, Basel-Darmstadt 1971, coll. 362-374
- D. Rössler, «*Anthropologie, medizinische*», in J. Ritter e K. Gründer (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, Schwabe, Basel-Darmstadt 1971, coll. 374-376

B.3.2 Altre voci

- J. C. Adelung, «*Der Trieb*», *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, 2^a ed., 4 voll., Lipsia 1793-1801, p. 677-678
- Id., «*Weltweisheit*», in *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart* (1811), pp. 1483-1484
- H. E. Bödeker, «*Menschheit, Humanität, Humanismus*», in R. Koselleck - W. Conze - O. Brunner (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, op. cit., vol. 3, pp. 1063-1128 (in part. 1079-1107)
- G. Funke, *Gewohnheit als systematischer Grundbegriff*, «*Archiv für Begriffsgeschichte*», nr. 3, 1958, pp. 345-546
- T. Gloyna - B.-Ch. Han - A. Hügli, «*Übung*», in J. Ritter e K. Gründer (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel-Darmstadt 1971, vol. 11, coll. 78-83
- C. Grawe, «*Bestimmung des Menschen*», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, coll. 856-859
- J. e W. Grimm, «*Weltweisheit*», in *Deutsches Wörterbuch*, vol. 28, pp. 1727-1741

- F. Gschnitzer - R. Koselleck - B. Schönemann - K. F. Werner, «Volk, Nation, Nationalismus, Masse», in R. Koselleck - W. Conze - O. Brunner (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, op. cit., vol. 7, pp. 141-431
- W. Halbfass, «Tatsache», I, in J. Ritter et al. (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 10, Schwabe, Basilea 1999, coll. 913
- G. Hornig, *Perfektibilität*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 24, 1980 pp. 221 - 257
- R. Koselleck, *Einleitung*, in AA. VV., «Fortschritt», in O. Brunner - W. Conze - R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, op. cit., vol. 6, p. 352
- E. Lichtenstein, «Bildung», in J. Ritter e K. Gründer (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel-Darmstadt 1971, vol. 1 coll. 921-937
- A. von der Lühe, «Sensus communis» (Neuzeit), in J. Ritter e K. Gründer (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, op. cit., vol. 9, coll. 622-674
- L. J. Pongratz, «Charakter», in J. Ritter e K. Gründer (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel-Darmstadt 1971, vol. 1 coll. 984-992
- W. Schmid, «Selbstsorge», in J. Ritter e K. Gründer (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel-Darmstadt 1971, vol. 9, coll. 528-535
- V. Sellin, «Regierung, Regime, Obrigkeit», in R. Koselleck - W. Conze - O. Brunner (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, op. cit., vol. 5, pp. 361-421
- R. Specht, «Einfluß», in J. Ritter et al. (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, op. cit., vol. 2, coll. 396
- R. Vierhaus, «Bildung», in O. Brunner - W. Conze - R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stoccarda 1972, pp. 508 ff.
- V. Warnach, «Bestimmung, bestimmen, Determination», I, in J. Ritter et al. (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 1, Schwabe, Basilea 1999, col. 856
- W. Wieland, «Entwicklung», in O. Brunner - W. Conze - R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, op. cit., vol. 6
- P. Ziche, «Wechselwirkung», in J. Ritter et al. (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, op. cit., vol. 12, coll. 334

B.4 Altre fonti

- AA. VV, *Esercizi per cambiare la vita. In dialogo con Peter Sloterdijk*, «aut aut», nr. 355, 2012
- H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago

- 1982; tr. it. di P. P. Portinaro, *Teoria del giudizio politico*, Il melangolo, Genova 2005
- M. Rampazzo Bazzan, *Il prisma "Rousseau". La genesi dello sguardo di Fichte sulla politica tra Staatsrecht e Rivoluzione francese*, Franco Angeli, Milano 2017 (in corso di pubblicazione)
 - W. Benjamin, *Spielzeug und Spielen* (1928), in *Gesammelte Schriften III*, a cura di H. Tiedemann-Bartels, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1972, pp. 127-132; tr. it. a cura di E. Ganni, *Giocattolo e gioco*, in *Opere complete. III. Scritti 1928-1929*, Einaudi, Torino, p. 88-92
 - C. Cesa, *Der Begriff 'Trieb' in den Frühschriften von J. G. Fichte (1792-1794)*, in Id. - N. Hinske (a cura di), *Kant und sein Jahrhundert. Gedenkschrift für Giorgio Tonelli*, Francoforte sul Meno 1993, pp. 165-186
 - Id., *Sensibilité et conscience. Remarques sur la théorie des Triebe chez Fichte*, «Revue germanique internationale», nr. 18, 2002, pp. 121-132
 - S. Chignola, *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004
 - G. De Pascale, *Die Trieblehre bei Fichte*, «Fichte-Studien», VI, 1994, pp. 229-251
 - L. von Delft, *Caractères et lieux. La représentation de l'homme dans l'anthropologie classique*, «Revue de littérature comparée», vol. 57, nr. 2, 1983, pp. 149-172
 - M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-80*, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris 2012
 - Id., *Introduction à l'Anthropologie* (1963), in Id. - I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Vrin, Parigi, pp. 11-79
 - Id., *La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*, EHESS/Seuil/Gallimard, Parigi 2014
 - Id., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-84*, Seuil-Gallimard, Parigi 2008
 - Id., *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-83*, Paris, Gallimard-Seuil, 2008
 - Id., *Les mots et les choses*, Gallimard, Parigi 1966
 - Id., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Parigi 1975; tr. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976
 - Id., *Une histoire restée muette*, «La Quinzaine littéraire», nr. 8, 1-15 luglio 1966, pp. 3-4 (su E. Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Fayard, Parigi 1966); ora in Id., *Dits et Écrits I*, Quarto Gallimard, Parigi 2001, pp. 545-549

- Id., *What is Enlightenment?*, in P. Rabinow (a cura di), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984, pp. 32-50 (tr. fr. *Qu'est-ce que les Lumières?*, in M. Foucault, *Dits et Écrits I*, Gallimard, Parigi 2001, pp. 1381-1397)
- Id., *Why Study Power: The Question of the Subject*, in H. L. Dreyfus - P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983
- P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Parigi 2002 (1981¹); tr. it. di A. M. Marietti, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005
- Id., *N'oublie pas de vivre : Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Albin Michel, Parigi 2008
- M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Gesamte Ausgabe 3), Klostermann, Francoforte 1973; tr. it. *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981
- Id., *Sein und Zeit* (GA 2), Klostermann, Francoforte sul Meno 1977; tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970
- M. Horkheimer - Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947), tr. it. a cura di R. Solmi *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966
- A. Lucci, *L'animale acrobatico. Origini e sviluppo del concetto di antropotecnica nel pensiero di Peter Sloterdijk*, «Esercizi Filosofici», nr. 7, 2012, pp. 78-97
- C. Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, Parigi 1996
- K. Marx, *Das Kapital* (1867); tr. it. *Il Capitale. Libro I*, a cura di A. Aiello, Editori Riuniti, Roma 1997
- F. Moiso, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mursia, Milano 1979
- P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 2009; tr. it. di S. Franchini, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Cortina, Milano 2010
- J.-M. Vaysse, *Dynamique et subjectivité selon Fichte: effort, pulsion, aspiration*, «Revue germanique internationale», nr. 18, 2002, pp. 149-161
- M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905), tr. it. a cura di A. M. Marietti *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR, Milano 1991
- L. Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers «The Golden Bough»*; tr. it. di S. de Waal, *Note al «Ramo d'oro» di Frazer*, Adelphi, Milano 1976

C. METODO

C.1 Begriffsgeschichte

C.1.1 Fonti primarie

- H. G. Gadamer, *Begriffsgeschichte als Philosophie*, in Id., *Gesammelte Werke*, Mohr-Siebeck, Tübinga 1985–1991, pp. 78-99
- R. Koselleck, *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, in Id., *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, Francoforte 1979, pp. 107-129
- Id., *Begriffsgeschichten*, Suhrkamp, Francoforte 2006; tr. it. parz. *Il vocabolario della modernità*, Il Mulino, Bologna 2009
- Id., *Einleitung*, in Id. - W. Conze - O. Brunner (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett Cotta, Stoccarda 1972, vol. I, pp. XIII-XXVII
- Id., «Erfahrungsraum» und «Erwartungshorizont» - zwei historische Kategorien, in Id., *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1979, pp. 349-375
- Id., «Geschichte/Historie» (Einleitung, V, VI, VII), GGB; tr. it. *Storia. La formazione del concetto moderno*, CLUEB, Bologna 2009
- Id., *Una risposta ai commenti sui «Geschichtliche Grundbegriffe»*, «Filosofia politica», 3/1997, pp. 383-392
- Id., *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 2000
- H. G. Meier, «Begriffsgeschichte», in J. Ritter e K. Gründer (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, Schwabe, Basel-Darmstadt 1971-2007, coll. 788-807
- J. Ritter, *Vorwort*, in J. Ritter e K. Gründer (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, Schwabe, Basel-Darmstadt 1971, pp. V-XI
- J. Trier, «Feld, sprachliches», in J. Ritter e K. Gründer (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, II, Schwabe, Basel-Darmstadt 1971-2007, coll. 929-933

C.1.2 Fonti secondarie

- A. Biral, *Koselleck e la concezione della storia*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 251-257
- M. J. Burke, *Histories of Concepts and Histories of Ideas. Practices and Prospects*, in R. Pozzo - M. Sgarbi (a cura di), *Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte*, Meiner, Amburgo 2010, pp. 149-162

- S. Chignola, *Aspetti della ricezione della Begriffsgeschichte in Italia*, in Id. - G. Duso (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, F. Angeli, Milano 2005, pp. 65-100
- Id., *Concetti e Storia (sul concetto di storia)*, in Id. - G. Duso (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, F. Angeli, Milano 2005, pp. 195-223
- G. Duso, *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in S. Chignola - G. Duso (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, F. Angeli, Milano 2005, pp. 159-193
- L. Hölscher, *La teoria e il metodo della Begriffsgeschichte tedesca e il suo impatto sulla costruzione di un lessico politico europeo*, in S. Chignola - G. Duso (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, F. Angeli, Milano 2005, pp. 39-46
- M. Marassi, *Feld-Begriff und Problemgeschichte*, in R. Pozzo - M. Sgarbi (a cura di), *Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte*, Meiner, Amburgo 2010, pp. 163-178
- M. Richter, *Un lessico dei concetti politici e giuridici europei: opzioni ed ostacoli*, in S. Chignola - G. Duso (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, F. Angeli, Milano 2005, pp. 15-38
- M. Scattola, *Begriffsgeschichte und Geschichte der politischen Lehren*, in R. Pozzo - M. Sgarbi (a cura di), *Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte*, Meiner, Amburgo 2010, pp. 71-90

C.2 M. Foucault

C.2.1 Fonti primarie

- *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Parigi 1969
- *La philosophie analytique de la politique* («Gendai no Kenryoku wo tou»), Asahi Jaanaru, 2 giugno 1978, pp. 28-35 (conferenza tenuta il 27 aprile 1978 presso l'Asahi Kodo, centro di conferenze di Tokyo, sede del giornale Asahi); ora in Id., *Dits et Écrits. Tome III. 1976-1979*, Gallimard, Parigi 1994, testo nr. 232, pp. 534-551
- *La vie : l'expérience et la science*, in «Revue de métaphysique et de morale», anno 90, n. 1, gennaio-marzo 1985; ora in Id., *Dits et Écrits. Tome IV. 1980-1988*, Gallimard, Parigi 1994, testo n° 361, pp. 763-776
- *Le jeu de Michel Foucault* (1977), entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman, «Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien, n. 10, 62-93; ora in DEIII, pp. 298-329

- *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Hommage à Jean Hyppolite*, P.U.F., Parigi 1971, pp. 145-172; ora in Id., *Dits et Écrits. Tome 2. 1976-1988*, Gallimard, Parigi 2001, pp. 1004-1024
- *Qu'est-ce que la critique?* [Critique et Aufklärung], «Bulletin de la Société Française de Philosophie», séance du 27 mai 1978, pp. 34-63; ora in Id., *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, a cura di D. Lorenzini e A. I. Davidson, Vrin, Parigi 2015, pp. 33-80

C.2.2 Fonti secondarie

- G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006
- Id., *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008
- G. Canguilhem, *Il problema delle regolazioni nell'organismo e nella società*, in Id., *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, Einaudi, Torino 2007, pp. 61-63 (tr. it. di D. Tarizzo di G. Canguilhem, *Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société*, «Cahiers de l'Alliance universelle», nr. 92, settembre-ottobre 1955, pp. 64-73, ora in Id., *Écrits sur la médecine*, Seuil, Parigi 2002)
- S. Chignola, *La politica dei governati. Governamentalità, forme di vita, soggettivazione*, in Id., *Foucault oltre Foucault*, Ombre corte, Verona 2015
- Id., *Sobre o dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze*, «Cadernos IHU Idea», Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos, anno 12, nr. 214, vol. 12, pp. 3-23
- A. Davidson, *Foucault et l'analyse des concepts*, in P. Franche (a cura di), *Au risque de Foucault*, Éditions du Centre Pompidou, Parigi 1999, pp. 53-65
- G. Deleuze, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Seuil, Parigi 1989; tr. it. *Che cos'è un dispositivo?*, Cronopio, Napoli 2007
- H. L. Dreyfus - P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago 1982; tr. fr. *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Gallimard, Parigi 1984
- M. Forster, *Genealogy*, «American Dialectic», vol. 1, nr. 2, 2011, pp. 230-250
- P. Hadot, *Jeux de langage et philosophie*, «Revue de métaphysique et de morale», vol. LXIX, nr. 3, 1962, pp. 330-343, ora in Id., *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, Parigi 2005, pp. 83-103
- L. Paltrinieri, *L'archive comme objet: quel modèle d'histoire pour l'archéologie?* «Les Études philosophiques», nr. 153, 2015, pp. 353-376
- Id., *L'émergence et l'événement. Population et reproduction au XVIIIe siècle*, in H. Oulch'en (a cura di), *Les usages de Foucault*, P.U.F., Parigi 2014, pp. 337-354

- Id., *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Publications de la Sorbonne, Parigi 2012
- H. Putnam, *Philosophie analytische et philosophie continentale, entretien avec Joelle Proust*, «Philosophie», nr. 35, estate 1992
- L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in Id., *Werkausgabe in 8 Bänden - Band 1: Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1984

C.3 Konstellationsforschung

C.3.1 Fonti primarie

- D. Heinrich, *Konstellationen. Philosophische und historische Grundfragen für eine Aufklärung über die klassische deutsche Philosophie*, in Id., *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie 1789-1795*, Klett-Cotta, Stoccarda 1991, pp. 27-46
- Id., *Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie. Motiv - Ergebnis - Probleme - Perspektiven - Begriffsbildung*, in M. Mulsow - M. Stamm (a cura di), *Konstellationsforschung*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 2005, pp. 15-30
- M. Mulsow, *Zum Methodenprofil der Konstellationsforschung*, in Id. - M. Stamm (a cura di), *Konstellationsforschung*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 2005, pp. 74-97
- M. R. Stamm, *Konstellationsforschung - Ein Methodenprofil : Motive und Perspektiven*, in Id. - M. Mulsow (a cura di), *Konstellationsforschung*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 2005, pp. 31-73

C.3.2 Fonti secondarie

- M. Frank, *Stichworte zur Konstellationsforschung (aus Schleiermacherscher Interpretation)*, in M. Mulsow - M. Stamm (a cura di), *Konstellationsforschung*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 2005, pp. 139-148
- F. Rush, *Mikroanalyse, Genealogie, Konstellationsforschung*, in M. Mulsow - M. Stamm (a cura di), *Konstellationsforschung*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 2005, pp. 149-172
- G. Zöllner, *Aimez-vous Brahms? Fragen und Vorschläge an die Konstellationsforschung*, in M. Mulsow - M. Stamm (a cura di), *Konstellationsforschung*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 2005, pp. 181-187

C.4 Tragende Grundideen

- N. Hinske, *Le idee portanti dell'illuminismo tedesco. Tentativo di una tipologia*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia 3», serie 15, nr. 3, 1985, pp. 997-1034 (tr. ted. *Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie*, in R. Ciafardone - N. Hinske - R. Specht (a cura di), *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, Stoccarda 1990, pp. 407-458)