

Metafisica e antropologia nella dottrina kantiana del carattere

Metaphysics and Anthropology in Kant's doctrine of Character

RICCARDO MARTINELLI*

Università di Trieste, Italia

Abstract

Il presente lavoro considera le tesi kantiane sul carattere esposte nella prima *Critica* e nell'*Antropologia pragmatica*. Il problema filosofico principale sollevato dal concetto di carattere è quello della sua controversa mutabilità: noi ereditiamo un carattere invariabile, oppure l'educazione o altri fattori possono influenzarlo? La risposta di Kant, altamente complessa, coinvolge la metafisica e l'antropologia. La prima afferma che il carattere è la regola dell'azione causale, che altrimenti sarebbe casuale e imprevedibile. La seconda stabilisce che il carattere non è né ereditario e immutabile, né influenzabile dall'educazione. Kant pensa invece a una improvvisa rivoluzione che conduce alla formazione del carattere morale. Grazie allo studio del carattere empirico dell'uomo, considerato senz'altro come essere libero, l'antropologia indirizza pragmaticamente la ricerca al miglioramento dell'essere umano, dal singolo alla specie.

Parole chiave

Carattere, Terza antinomia, Antropologia pragmatica, Caratteristica antropologica, Schleiermacher

Abstract

This paper assesses Kant's ideas on character, as exposed in the *Critique of pure reason* and in *Pragmatic Anthropology*. The main issue raised by the modern concept of character concerns its disputed mutability: do people inherit an unchangeable character, or can education and circumstances influence it significantly? Kant's answer is a highly complex one. He deals indeed with the concept from both a metaphysical and an anthropological point of view. Metaphysically, character accounts for the regularity of any causal action, which would otherwise be random and unpredictable. This holds for intelligible causes and for phenomenal ones as well. Anthropologically, character is neither merely inherited, nor effectively influenced by education.

* Professore dell'Università di Trieste. E-mail di contatto: martinel@units.it

Rather, moral character is forged by a sudden revolution. Studying the empirical side of the human character, whose freedom is taken from granted, anthropology addresses the empirical research on human beings to a pragmatic scope.

Keywords

Character, Third Antinomy, Pragmatic Anthropology, Anthropological Characteristic, Schleiermacher

1. Il “*La Bruyère dei tedeschi*”

Nella sua biografia di Immanuel Kant, Ludwig Ernst von Borowski segnala un episodio curioso relativo alle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* del 1764. In una recensione allo scritto, apparsa nelle *Lindausche Nachrichten*, Immanuel Kant fu definito il “*La Bruyère dei tedeschi*” (Borowski 1804, p. 29). Nelle intenzioni del recensore, il paragone col grande moralista francese del secolo passato doveva evidentemente avere un carattere elogiativo. Nel 1688, Jean de La Bruyère aveva tradotto in francese i *Caratteri* di Teofrasto, integrando il volume con un saggio di proprio pugno intitolato *Les Caractères, ou Les mœurs de ce siècle*, che era presto diventato un grande successo editoriale tradotto in diverse lingue (La Bruyère 1688). Benché complessivamente marginale, il rimando di Borowski segnala la presenza quanto meno latente del tema del carattere fin dagli anni sessanta del Settecento in Kant, vale a dire un lustro prima della “grande luce” e diciassette anni prima della *Critica della ragion pura*. D'altra parte è ben noto (Zammito 2014, p. 237) che, per l'articolazione dei temi, le *Osservazioni* richiamano la *Caratteristica antropologica* dell'*Antropologia pragmatica*, di cui tratterò nel prosieguo.

La presente ricognizione sul concetto di carattere in Kant richiede una breve ricostruzione contestuale. Non intendo trattare in modo esauriente della storia del concetto di carattere (cfr. Pongratz 1971), ma solamente chiarire quali sono le principali opposizioni filosofiche che in esso si annidano, in modo da poter apprezzare e comprendere il valore della soluzione kantiana. Il sostantivo greco *charaktēr* deriva da un verbo (*charassein*) che rimanda all'azione dell'incidere oppure togliere del materiale grezzo per mettere in risalto qualcosa. Si tratta dello scalfire o dell'imprimere, ad esempio per ottenere un bassorilievo, oppure monete o medaglie (di qui anche l'uso moderno del termine ‘carattere’ in tipografia). Teofrasto, il successore di Aristotele al Liceo, fu tra i primi a utilizzare sistematicamente il termine in senso morale, riferendosi alla tempratura psicologica degli

uomini. I suoi *Caratteri* (Teofrasto, 1989) sono brevi pezzi descrittivi di una ben precisa attitudine psicologica (l'adulatore, il seccatore, ecc.), in certo modo analoga a quella espressa dalle maschere della commedia. Non stupisce che l'opera abbia potuto fungere da modello per un vero e proprio genere letterario, dall'antichità a tempi recenti (Smeed 1985). Naturalmente, il moderno termine 'carattere' rende anche – o soprattutto – il greco *ēthos*, un concetto che Aristotele riconduce anche etimologicamente a quello di abitudine.¹ Frutto di un insieme di pratiche o forme di vita individuale o collettiva, che sedimentano in una certa disposizione generale, l'*ēthos* si contrappone diametralmente al *charaktēr*, che evoca da contro una qualità spesso negativa e sempre assai rigida, per così dire moralmente anelastica, la quale è simile a un timbro o sigillo imposto all'anima una volta per tutte.

Per molti versi, quello che rende interessante il concetto moderno di 'carattere' è proprio la compresenza di entrambe queste matrici contrapposte. Non è qui possibile cercare di ricostruire questa vicenda nella sua interezza. Piuttosto, nel presente lavoro richiamerò l'attenzione su due aspetti particolarmente originali della trattazione kantiana del carattere: la sua riflessione *metafisica* (§ 2) e la trattazione del tema nella seconda parte (detta Caratteristica antropologica) dell'*Antropologia pragmatica* (§ 3). Queste considerazioni offriranno infine l'occasione di riconsiderare il senso del progetto antropologico kantiano, anche alla luce di una critica di Schleiermacher (§ 4). La domanda principale alla quale cercherò di dare risposta prende l'avvio dalla dicotomia sopra rilevata: Kant ritiene che il carattere si formi in seguito a un insieme di abitudini, o sia qualcosa di innato? O indica forse una terza via, alternativa a entrambe queste tradizioni?

2. *Metafisica del carattere*

Un primo elemento che rende assolutamente unica l'analisi kantiana del carattere consiste nel fatto che Kant offre una trattazione *metafisica*, oltre che antropologico-morale, del concetto. Kant, cioè, non si pone solamente il problema del carattere dell'essere umano, ma riflette su quale significato possa avere parlare di carattere di un ente in generale. Questo aspetto del problema viene trattato nella *Critica della ragion pura*. Il carattere di una certa cosa, scrive Kant, è la "legge della sua causalità, senza di cui essa non sarebbe

¹ Aristot., *Eth. Nicom.* 1103a.

affatto una causa”.² Kant si riferisce al problema della regolarità nel tempo dell’azione causale. Pare necessario ammettere che gli effetti che derivano un dato ente debbano aver luogo secondo una qualche legge, se non devono essere affidati al caso: e questa legge può essere appunto ricondotta al carattere di quell’entità. Nella *Critica della ragion pratica* (questa volta specificamente in relazione all’uomo) Kant ribadisce la relazione tra causa momentanea e permanenza del carattere: l’azione appartiene al “fenomeno unico del carattere”, che l’essere razionale “conferisce a se stesso e in base al quale attribuisce a sé, come a causa indipendente da ogni sensibilità, la causalità di quegli stessi fenomeni”.³

Queste definizioni mostrano lo sforzo fatto da Kant per definire adeguatamente il concetto di carattere: sforzo che è per lo più assente in autori precedenti, come ad esempio in Hume, che pure ne fa largo uso (cfr. McIntyre 1990). In questo, Kant appare ben consapevole del fatto che il carattere si situa in un ambito problematico – quello della Terza antinomia – che per lui è addirittura cruciale, essendo lo snodo attraverso il quale si articola il rapporto tra natura e libertà. Il seguente passaggio è estremamente indicativo sotto questo profilo:

L’Analitica trascendentale ha già stabilito la correttezza del principio della connessione completa di tutti gli accadimenti nel mondo sensibile, secondo leggi immutabili della natura, e l’ha fatto senza ammettere alcuna eccezione. La domanda, dunque, sarà solo se, nonostante ciò, rispetto allo stesso effetto determinato secondo la natura, possa aver luogo anche la libertà, o se questa sia certamente esclusa da quella regola inviolabile. E qui il presupposto comune, ma ingannevole, dell’*assoluta realtà* dei fenomeni mostra tutto il suo influsso nocivo nel confondere la ragione. Infatti, se i fenomeni sono cose in se stesse, non si potrà salvare la libertà.⁴

Quest’ultima frase, molto esplicita, esprime e compendia la posizione di Kant: solo la filosofia trascendentale consente di risolvere lo spinosissimo problema della possibilità della libertà in un mondo che è regolato da leggi fisiche, senza eccezione. Viceversa, se si commette l’errore di considerare che la conoscenza riguardi le cose in sé, non c’è alcuna possibilità di risolvere il problema. Prosegue Kant:

Al contrario, se i fenomeni sono considerati niente di più di quello che sono di fatto – cioè non cose in sé, ma semplici rappresentazioni connesse secondo leggi empiriche –

² KrV, AA 03: 366.28-29; trad. it. Kant 2004, p. 567. In quanto postula un’azione causale conforme a principi, l’affermazione non è priva di rischi per Kant: cfr. Kitcher 2006, p. 188.

³ KpV, AA 05: 98.9-12; trad. it. Kant 2006, p. 241.

⁴ KrV, AA 03: 365.8-18; trad. it. Kant 2004, p. 791.

allora essi stessi devono avere a loro volta dei fondamenti (*Gründe*) che non sono fenomeni. Tuttavia, una tale causa (*Ursache*) intelligibile non viene determinata, nella propria causalità (*Kausalität*), mediante ciò che appare, sebbene i suoi effetti appaiano e dunque possano essere determinati tramite altri fenomeni.⁵

Il passaggio solleva diversi problemi. A colpire il lettore è soprattutto il riferimento di Kant alla causa intelligibile, che appare un concetto per lui difficilmente sostenibile e che, non a caso, ha dato molto da discutere. Non è questa la sede, chiaramente, per poter dirimere una questione di questa portata. Conviene invece insistere su un punto significativo: il pericoloso slittamento della causalità verso la dimensione noumenica viene tenuto per così dire sotto controllo da Kant (o almeno, questo è il tentativo) grazie alla celebre dicotomia da lui introdotta in seno al concetto di carattere, le cui potenzialità vengono qui a manifestarsi in modo particolarmente evidente.

Kant distingue infatti tra il *carattere empirico*, ossia il “carattere della cosa nel fenomeno”, e il *carattere intelligibile*, ossia il “carattere della cosa in se stessa”.⁶ Il *détour* kantiano attraverso questo duplice aspetto del carattere contribuisce così alla soluzione di uno dei problemi più spinosi dell’intera opera: “libertà e natura – egli scrive – ognuna nel suo significato compiuto, si incontrerebbero simultaneamente e senza alcun conflitto proprio nelle medesime azioni, a seconda che le si riporti alla loro causa intelligibile o a quella sensibile”.⁷ Naturalmente, resta il problema che il carattere intelligibile è sconosciuto, anzi inconoscibile “se non in quanto esso viene indicato solo grazie al carattere empirico, come dal suo segno sensibile”.⁸ Kant potrebbe intendere che il carattere sensibile è come lo “schema” del carattere intelligibile, il che consentirebbe una sorta di mediazione tra i due ambiti (Watkins 2005, p. 327). Quel che è certo, comunque, è che l’onere teoretico notevolissimo del rapporto tra natura e libertà viene scaricato sul concetto di carattere nella sua duplice articolazione: di conseguenza, il rapporto tra carattere sensibile e carattere intelligibile diviene decisivo e merita qui la massima attenzione.

3. Antropologia del carattere

⁵ KrV, AA 03: 365.18-28; trad. it Kant 2004, p. 791.

⁶ KrV, AA 03: 366.30, 367.1-5; trad. it Kant 2004, p. 795.

⁷ KrV, AA 03: 368.10-13; trad. it Kant 2004, p. 797.

⁸ KrV, AA 03: 370.30-32; trad. it Kant 2004, p. 803.

Kant specifica ulteriormente il suo pensiero nel momento in cui, sotto il profilo antropologico, identifica il carattere empirico col “modo di sentire” (*Sinnesart*) e il carattere intelligibile col “modo di pensare” (*Denkungsart*).⁹ La questione verrà ripresa molti anni dopo la prima *Critica*, nell’*Antropologia pragmatica* del 1798. Le affermazioni più rilevanti a riguardo si trovano nella seconda parte dell’*Antropologia pragmatica*, intitolata significativamente Caratteristica antropologica.¹⁰ Sulla struttura di quest’opera si è scritto molto, per lo più mettendone in questione la tenuta e la coerenza interna (cfr. per es. Hinske 1966, p. 418). Tuttavia il progredire degli studi in anni più recenti sembra avere imboccato una strada diversa (Brandt e Stark 1999; Brandt 1999; Sturm 2009), tanto che l’opera appare assai più omogenea di quanto non fosse dato intendere alcuni decenni or sono.

Proverò a tratteggiare sinteticamente alcuni risultati che spingono verso un’interpretazione di questo genere (cfr. Martinelli 2010). Kant, come è noto, non è particolarmente affezionato alla psicologia: né in quanto psicologia razionale, né in quanto psicologia empirica (cfr. Frierson 2014). D’altronde, fin dalla *Critica della ragion pura*, Kant afferma che la materia della psicologia empirica, e cioè la “conoscenza empirica dell’uomo”,¹¹ è troppo importante per poter essere semplicemente lasciata cadere. Al contrario, va cercata per essa una nuova forma: il che per Kant equivale a dire che si deve trovare una più adeguata “idea” attorno alla quale costruire la scientificità della disciplina, così da organizzare di conseguenza non solo i dati esistenti, ma anche la futura raccolta del materiale, prevedibilmente assai ricca.¹² Ora, l’antropologia è la soluzione che Kant trova per questo spinoso problema architettonico.¹³ In conseguenza della filosofia critica e in particolare della Dialettica trascendentale, la conoscenza empirica dell’uomo non può più essere aggregata attorno all’idea di “anima”, foriera di paralogismi. Essa deve dunque fuoriuscire dalla metafisica per organizzarsi invece, quale antropologia, attorno all’idea di uomo, inteso come essere dato in senso empirico e non in quanto dotato di anima:

⁹ KrV, AA 03: 373.19-21; trad. it. Kant 2004, p. 809.

¹⁰ A partire dal 1772-73 Kant tenne regolarmente corsi universitari di antropologia. Le trascrizioni delle lezioni mostrano che la struttura bipartita della disciplina è assai antica, benché si presenti con titolature diverse da quelle dell’opera del 1798. Sulla questione cfr. Brandt 1999, pp. 94 sg.; sulle lezioni kantiane in relazione al concetto di carattere cfr. Jacobs 2003, pp. 123 sgg.

¹¹ KrV, AA 03: 549.19-20, trad. it. Kant 2004, p. 1193.

¹² Cfr. KrV AA 03: 539.28-34; trad. it. Kant 2004, 1171.

¹³ KrV, AA 03: 548.26-28; trad. it. Kant 2004, p. 1191.

Persino la conoscenza dell'uomo può dunque essere concepita come conoscenza scolastica oppure come conoscenza del mondo. Quest'ultima è l'antropologia pragmatica. Essa studia che cos'è l'uomo solamente per desumere delle regole in merito a ciò che egli può fare di sé, o a come può servirsi di altri. Non è psicologia, la quale invece è una conoscenza scolastica.¹⁴

Da un punto di vista strettamente architettonico, questo significa che il materiale empirico della psicologia viene riconsiderato da un altro punto di vista: è questa l'origine e la funzione dell'antropologia. In concreto, il piano di Kant rimonta al considerare l'uomo non per come la *natura* ce lo consegna, bensì in quanto egli come essere libero “può e deve” fare un qualche uso di se stesso.¹⁵ L'antropologia pragmatica risolve dunque il problema di cosa fare della conoscenza empirica dell'uomo, rimandando al fatto che l'uomo non è un essere la cui natura sia fissata una volta per tutte, ma è capace di agire su se stesso secondo le condizioni date, che non possono essere conosciute se non empiricamente.

Per realizzare questo progetto, come si è detto, Kant articola la disciplina in due parti: la prima, la Didattica antropologica, studia empiricamente ciò l'uomo è. Kant riprende qui la dottrina tradizionale delle facoltà, sia pure modificandola al punto da introdurre il “piacere e dolore” quale terza facoltà, intermedia tra la facoltà conoscitiva e quella appetitiva. Ma soprattutto, Kant si concentra su *quale uso* faccia l'uomo delle proprie facoltà: e qui il quadro appare decisamente desolante. Per diverse ragioni (non tutte controllabili: è il caso della durata della vita) l'uomo ne fa in generale un uso pessimo, il che pone il problema “pragmatico” di come elevare il livello di questa modesta prestazione.¹⁶

A questo scopo risponde la seconda parte dell'opera, la Caratteristica antropologica. Esclusa una determinazione del carattere intelligibile, la conoscenza dell'uomo culmina nella determinazione quanto più possibile esatta del carattere empirico, determinazione che però – questo aspetto è essenziale – non è fine a se stessa ma viene messa *al servizio* dello sviluppo del carattere morale (intelligibile). Non cogliere questo punto significa non solo obbligarsi a leggere le osservazioni empiriche di Kant della Didattica come un'oziosa aneddotta, ma soprattutto precludersi la comprensione dello sforzo fatto da Kant, a partire dalla *Critica della ragion pura*, per confrontarsi con la dottrina del carattere.

¹⁴ HN, AA 15: 800.

¹⁵ Anth, AA 07: 119.13-14; trad. it. Kant 2001, p. 3.

¹⁶ Sull'aspetto “negativo” della Didattica antropologica cfr. Brandt 1999, pp. 13 sgg. Sul concetto di pragmatico, inteso in modo non univoco da Kant, cfr. R. Louden 2000, p. 69 sgg.; Frierson 2003, pp. 50 sgg.

L'assetto pragmatico consente a Kant di neutralizzare il problema dell'inconoscibilità del carattere intelligibile, evitando uno sganciamento completo dell'antropologia dalla morale, ma anche il predominio della prima sulla seconda. Così come una facoltà quale la memoria può essere studiata in senso "fisiologico", inseguendo le tracce delle sensazioni nel cervello, oppure in senso "pragmatico" studiandosi di individuare cosa giovi al mantenimento e al miglioramento delle doti di memoria: così può e deve farsi per ogni altra facoltà dell'uomo e per le varie forme che il suo carattere può assumere.¹⁷ Rinunciando a una metafisica dell'umano che potrebbe facilmente scadere in una fisiologia prona a certificare il primato degli istinti sulla ragione, l'antropologo pragmatico sarà invece attento a raccogliere i dati senza alcun ingenuo ottimismo, ma anzi guidato dall'idea di trovare un rimedio all'aspetto sul quale si può intervenire, ossia sull'uso che l'uomo fa delle proprie facoltà. Con ciò siamo rimandati al punto centrale della visione kantiana del carattere, e dunque al problema posto in apertura. Per Kant la formazione del carattere non coincide né col lento effetto dell'abitudine, né con l'idea di una sorta di predestinazione alla virtù o al vizio. In materia di carattere Kant indica una terza via: la sua proposta fa appello a una improvvisa "rivoluzione" del modo di pensare, sui cui caratteri ci soffermeremo più avanti, dopo aver illustrato qualche aspetto qualificante della Caratteristica.

Secondo Kant, nel quadro di "ciò che vi è di caratteristico" (*das Charakteristische*) relativamente alla "facoltà di desiderare (al pratico)", dobbiamo distinguere tre aspetti:

(a) *naturale* [*Naturell*] o disposizione di natura [*Naturanlage*]; (b) *temperamento* o modo di sentire [*Sinnesart*]; (c) *carattere* in senso assoluto o modo di pensare [*Denkungsart*].¹⁸

Precisa Kant: "[l]e prime due disposizioni indicano quello che si può fare dell'uomo; l'altra (morale) quello che l'uomo è capace di fare di se stesso".¹⁹ La novità che salta maggiormente agli occhi è l'introduzione di un terzo termine, anteposto al "modo di sentire", che Kant chiama il *Naturell*. L'esame kantiano degli elementi legati a quello che può esser fatto dell'uomo (il naturale e il temperamento) contiene numerose osservazioni che mettono capo alla mutevolezza e all'elevata influenzabilità della natura umana a questo

¹⁷ Anth, AA 07: 119.15-27; trad. it Kant 2001, p. 3.

¹⁸ Anth, AA 07: 285.18-19; trad. it Kant 2001, p. 177.

¹⁹ Anth, AA 07: 285.20-21; trad. it Kant 2001, p. 177.

livello. Nel parlare del naturale, ad esempio, Kant descrive una natura originaria dell'uomo complessivamente mansueta, ma anche credulona e pronta a lasciarsi ingannare.²⁰

Su questo materiale, in verità piuttosto povero, si innesta l'anzidetta possibilità di una "rivoluzione del modo di pensare", a partire dalla quale si costituisce il vero e proprio carattere. Questa rivoluzione avviene (*se* avviene) molto tardi: non prima dei trent'anni e spesso dopo i quaranta, quando forse è persino troppo tardi e l'individuo ha già sprecato in dissolutezze i propri anni migliori. Una simile rivoluzione, insiste Kant, non può essere anticipata o preparata, né dipende in alcun modo dall'educazione o dall'esempio.

Si può anche ammettere che l'atto che fonda il carattere, simile a una specie di nuova nascita, costituisca per così dire una promessa solenne che l'uomo fa a se stesso, rendendo per lui indimenticabile, come un'epoca nuova, il giuramento e il giorno in cui questa svolta si produsse in lui. Educazione, esempi, insegnamento non possono in genere produrre a poco a poco una tale fermezza e saldezza di principi, ma queste possono prodursi solo per mezzo come di un'esplosione, che a un tratto succede al disgusto per l'instabile condizione dell'istinto. Forse son pochi quelli che hanno tentato questa rivoluzione prima dei trent'anni, e ancor meno quelli che l'hanno stabilmente compiuta prima dei quaranta.²¹

Naturalmente non può essere dettata alcuna semplice ricetta per innescare la rivoluzione che dà origine al carattere. Il carattere ha natura formale, non contenutistica: esso è come la proiezione sul piano empirico dell'imperativo categorico (cfr. Munzel 1999, p. 336). Nondimeno, si vede bene la natura pragmatica dell'intero impianto. Kant non propone affatto una sorta di fisiognomica morale, una dottrina che consenta di divinare la presenza (o meno) della virtù a partire dal carattere empirico come segno. E' vero, piuttosto, che il carattere è quanto consente di indovinare la "destinazione" di un determinato essere.²² Kant studia le condizioni alle quali è comunque possibile l'insorgere del carattere morale, non ostante tutte le limitazioni dell'uomo impietosamente illustrate dalla prima sezione, la Didattica antropologica.

²⁰ Sul naturale cfr. Martinelli 2017; sul rapporto di Kant con la tradizione dei "temperamenti" Larrimore 2001.

²¹ Anth, AA 07: 294.24-33; trad. it Kant 2001, p. 186.

²² Anth, AA 07: 329.14-15; trad. it Kant 2001, p. 224.;

4. La dottrina del metodo dell'Antropologia

In più di un'occasione²³ Kant descrive il rapporto tra le due sezioni dell'opera sulla scia del modello da lui tante altre volte utilizzato: la dicotomia di dottrina degli elementi e dottrina del metodo.

Prima parte dell'antropologia, *Didattica antropologica*. Che cos'è l'uomo? / Seconda parte dell'antropologia, *Caratteristica antropologica*. Da dove si riconosce la peculiarità di ciascun uomo? / La prima è per così dire la dottrina degli elementi, la seconda la dottrina del metodo della conoscenza dell'uomo [*Menschenkunde*].²⁴

Questo schema, che mi sembra rappresentare adeguatamente il senso dell'opera, consente al tempo stesso di apprezzare il ruolo filosofico del concetto di carattere. Nella *Didattica antropologica* Kant illustra i materiali sui quali si può fare conto: l'uomo, considerato dal punto di vista psicologico, con tutte le sue enormi limitazioni e col suo uso tipicamente ambiguo e parziale delle facoltà di cui è dotato. Solo a titolo di esempio – ma si tratta di un esempio tutt'altro che casuale: parlare di ragione *in senso antropologico* significa osservare quanto tardi giunga l'effettivo esercizio della ragione nell'uomo: forse coi sessant'anni, vale a dire quando ormai è troppo tardi per una piena messa a frutto della ragione da parte del singolo e della società.²⁵ Non a caso un lettore d'eccezione come Goethe ravvisava un tono eccessivamente pessimistico nel lavoro, duplicemente “senile” di Kant: scritto da un anziano, e tendente a rappresentare la ragione come qualcosa che emerge solo nell'ultima parte della vita umana, per chi ha la ventura di raggiungerla (Goethe 1798, p. 336). Coerentemente, con una formula che mi è sempre parsa sottovalutata dalla critica, Kant sottopone la classica definizione aristotelica dell'uomo a un leggero ma significativo indebolimento.

Per poter, dunque attribuire all'uomo il suo posto nel sistema della natura vivente, e così caratterizzarlo, non rimane altro che dire che ha quel carattere che egli stesso si procura, in quanto sa perfezionarsi secondo fini liberamente assunti; onde egli come animale capace di ragione (*animal rationabile*) può fare di se stesso un animale razionale (*animal rationale*).²⁶

²³ VBusolt, AA XXV 1530; Refl, AA XV 661. Cfr. Brandt-Stark 1999, p. xxx.

²⁴ Anth, AA 07: 412.

²⁵ Anth, AA 7: 201.1-6; trad. it. Kant 2001, p. 87.

²⁶ Anth, AA 07: 321.29-35, trad. it.(modif.), Kant 2001, p. 216.

Da ciò si evince quanto poco l'uomo sia degno, nella prassi empirica, di venir detto un essere effettivamente dotato di ragione.

Tuttavia, giunti a questo punto non bisogna dimenticare di insistere sul significato della seconda parte dell'opera, la dottrina del carattere intesa come *Methodenlehre* volta a riflettere su cosa possa essere fatto a partire dal debole materiale umano. Questo rende necessario introdurre un elemento di riflessività (presente anche in altre opere kantiane), poiché l'agente di questo effetto sull'uomo è l'uomo stesso. Per esprimere il punto più chiaramente: lo studio di ciò che *può esser fatto* dell'uomo è soggetto all'ulteriore clausola: “*da parte dell'uomo stesso*”. L'uomo è l'essere che agisce e l'essere che è agito, nella biografia individuale e nella storia.

Per questo motivo la dottrina antropologica del metodo è una dottrina del “carattere”. Perché il carattere – lo si è visto – è strutturalmente duplice: è carattere innato (naturale e temperamento), sul quale non si può intervenire; ma è anche carattere che l'uomo dà a se stesso con un atto improvviso e perentorio. Naturalmente, un'analisi esaustiva di questa *Methodenlehre* antropologica imporrebbe di passare allo studio delle applicazioni sovra-individuali del carattere: il carattere del genere (uomo/donna), del popolo, della specie. Basti dire solamente, in questa sede, che Kant considera non solo l'azione che l'uomo può esercitare su se stesso, ma anche quella che gli uomini possono esercitare gli uni sugli altri nelle diverse forme dell'aggregazione storico-sociale. Si noti che il problema qui non è solamente quello politico del rapporto tra individuo e stato. Dal punto di vista antropologico conta invece molto, ad esempio, la presenza di un genere maschile e femminile per i rapporti reciproci degli esseri umani gli uni sugli altri, e in particolare per quanto riguarda l'incidenza di questo fattore sull'incivilimento.²⁷ Inizia qui ad affacciarsi all'interno dell'*Antropologia pragmatica* quel concetto teleologico di natura, già elaborato da Kant nella *Critica della facoltà di giudizio* e negli scritti di filosofia della storia. La natura, personificata a incarnare la provvidenza²⁸ che siamo autorizzati a sperare presieda allo svolgimento dei fenomeni mondani, “sa” meglio dell'uomo quel che è bene in vista

²⁷ Parlando dei generi maschile e femminile, Kant osserva che il saggio “scopo della natura” si serve occasionalmente anche della “follia umana” in quanto è volto a “un'intenzione più alta riguardante il genere umano [...]: I. La conservazione della specie; II. la cultura della società e il raffinamento di essa per mezzo della femminilità”. Anth. AA 07: 305.30-36 - 306.1; trad. it. Kant 2001, pp. 198-199.

²⁸ KU, AA 05: 426, trad. it. Kant 1999, pp. 259 sgg.

della diffusione su tutto il pianeta del portatore della ragione.²⁹ Sempre in quest'ottica può intendersi il ruolo che i diversi caratteri nazionali possono esercitare nella storia (cfr. Martinelli 2016), il che conduce Kant fino ad analizzare il carattere della specie umana, alla ricerca della sua destinazione: una destinazione che indubbiamente è quella della ragione, ma intesa più come ideale tendenziale che non come acquisizione storica da ascrivere senz'altro alla specie.

L'analisi fin qui delineata, se corretta, contiene diversi elementi che impongono di attribuire al concetto di carattere e alla Caratteristica antropologica un ruolo molto più significativo di quanto non sia riconosciuto dalla critica. Se è vero che l'Antropologia pragmatica e in generale gli scritti antropologici di Kant hanno suscitato maggior interesse in tempi recenti, è pur vero che questo fenomeno ha coinvolto in maniera parziale proprio la Caratteristica antropologica (Sturm 2009, p. 509).

Questa impostazione consente di comprendere diversamente, e in certo modo di volgere in positivo, il contenuto di una stroncatura di Friedrich Daniel Schleiermacher all'*Antropologia pragmatica* di Kant. Paradossalmente, Schleiermacher insiste infatti come nessun altro sulla presenza dell'elemento *caratteriale* nel testo kantiano. Tuttavia, questo avviene in una maniera esclusivamente negativa. Per Schleiermacher l'*Antropologia pragmatica* ci parla delle idiosincrasie individuali *dell'uomo Immanuel Kant*, non già dell'uomo in generale, come dovrebbe accadere in un'antropologia. Per questo motivo, osserva ironicamente il recensore, più che di un'antropologia si dovrebbe parlare di una "Kantologia", una disciplina da suggerirsi solamente ai più "ciechi adoratori del grande uomo" (Schleiermacher 1799, p. 369). Schleiermacher difende questa tesi con diversi ordini di argomenti. Minando alla base il metodo adottato da Kant, egli afferma che "il fisiologico e il pragmatico sono una sola cosa": la presunta "natura" dell'uomo è infatti il libero arbitrio. Non riconoscendo alcuna natura all'io, Kant è cieco alla vera dimensione dell'antropologia, quella *ascetica* che implica il rigoroso dominio dello spirituale sul corporeo. Egli si ferma invece a una dimensione prosaicamente "dietetica" che sfocia in precetti banali come il riposo dopo il lavoro, o nell'identificazione del "sommo bene fisico-morale" col desinare in compagnia. Per questo motivo Kant inanella una collezione di banalità (Schleiermacher 1799, p. 365) che è il contrario di ogni antropologia.

²⁹ Scrive Kant nella *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*: "L'uomo vuole la concordia, ma la natura sa meglio di lui ciò che è buono per la sua specie: essa vuole la discordia". IaG, AA 08: 21.29-31; trad. it. Kant 1965, p. 128.

Schleiermacher non lascia dunque nemmeno un piccolo spiraglio per poter difendere l'opera di Kant. Ma è singolare che in questa distruttiva recensione il filosofo berlinese segnali un elemento che, prendendo sul serio la dottrina del carattere, può essere volto in positivo e aggiungere non poco alla nostra comprensione dell'Antropologia pragmatica.³⁰ Sarebbe innegabile in Kant una certa ironica e disincantata misantropia, sempre riluttante a mettere l'uomo su un piedistallo di qualunque specie, che tuttavia si trova a fare i conti con l'idea illuminista del progresso del genere umano verso il meglio. Per non restare stretta nella morsa di questa opposizione, l'antropologia rinuncia a offrire qualunque teoria della *natura* umana, e si concentra invece sul delineare i tratti del *carattere* dell'uomo. In questa operazione di indebolimento, Kant può aver certamente messo qualcosa di sé: l'amore per la metafisica e quello per la libertà, i poli di una conciliazione impossibile per l'intelletto, nella cui tensione egli ha percorso la propria vicenda di pensatore e di uomo. Diversamente da quanto pensava Schleiermacher, però, questo non concerne né la dimensione dietetica né quella ascetica: non si tratta infatti né di lusingare né di mortificare la corporeità. Nell'antropologia di Kant la dimensione appare davvero *pragmatica*, tesa com'è a volgere in positivo le innegabili meschinità della vita anche quotidiana, in vista di una finalità che sfugge all'esistenza singola eppure non manca (a certe condizioni) di manifestarsi in essa quale segno di un *carattere* che è intelligibile eppure al tempo stesso – letteralmente – inintelligibile.

Riferimenti

Borowski, L.E. von (1804), *Darstellung des Lebens und des Charakters Immanuel Kants*, Königsberg, trad. it. in *La vita di Immanuel Kant narrata da tre contemporanei*, Bari, Laterza, 1969.

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

Brandt, R. - Stark W. (1999), "Einleitung der Herausgeber", in AA 25.

Frierson, P. (2014), *Kant's empirical psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.

Frierson, P. (2003), *Freedom and anthropology in Kant's moral philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

³⁰ Cfr. anche Jacobs 2003, p. 119.

Hinske, N. (1966), “Kants Idee der Anthropologie”, in H. Rombach (Hrsg.) *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie*, Freiburg-München, Alber, pp. 401-427.

Jacobs, B. (2003), “Kantian Character and the Problem of a Science of Humanity”, in B. Jacobs and P. Kain (eds.), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 105-134.

Kant, I. (2004), *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Milano, Bompiani.

Kant, I. (2001), *Antropologia pragmatica*, Bari, Laterza.

Kant, I. (1999), *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino.

Kant, I. (1965), *Scritti politici, di filosofia della storia e del diritto*, Torino, Utet.

Kitcher, Patricia (2006), “Kant's philosophy of the cognitive mind”, in P. Guyer (ed.) *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 169-202.

Goethe, J.W. (1798) “Brief and Friedrich Schiller” in I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Hamburg, Meiner, 1980 (Anhang).

La Bruyère, J. de (1688), *Les Caractères, ou Les mœurs de ces siècle*, Paris, Gallimard (1965).

Larrimore, M. (2001), “Substitutes for Wisdom: Kant's Practical Thought and the Tradition of the Temperaments”, *Journal of the History of Philosophy*, 39/2, pp. 259-288.

Louden, R. (2000), *Kant's impure ethics: from rational beings to human beings*, Oxford, Oxford University Press.

Martinelli, R. (2017), “Carattere e naturale nell'antropologia di Kant e Hegel”, *Intersezioni*, 37/1, pp. 39-58.

Martinelli, R. (2016), “On the Philosophical Significance of National Characters. Reflexions from Hume and Kant”, in G. De Anna e R. Martinelli (cur.), *Practical Rationality in Political Contexts. Facing Diversity in Contemporary Multicultural Europe*, Trieste, EUT.

Martinelli, R. (2010), “Antropologia”, in S. Besoli, C. La Rocca, R. Martinelli (cur.), *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, Macerata, Quodlibet, pp. 13-52.

McIntyre, J. (1990), “Character: A Humean Account”, *History of Philosophy Quarterly*, 7/2, pp. 193-206.

Munzel, F. (1999), *Kant's Conception of Moral Character. The “Critical Link” of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, Chicago, University of Chicago Press.

Pongratz, J. (1971), “Charakter”, in J. Ritter et al. (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe, vol 1: coll. 984-992.

Schleiermacher, Friedrich D.E. (1799), “Rezension von: Immanuel Kants Anthropologie”, in *Athenaeum*, II/2, 1799, poi in H.-J. Birkner et al. (cur.) *Kritische Gesamtausgabe*, sez. I: *Schriften und Entwürfe*, vol. 2, Berlin, de Gruyter, 1984, pp. 365-369.

Smeed, J.W. (1985), *The Theophrastan “Character”*: the History of a Literary Genre, Oxford, Clarendon Press.

Sturm, Th. (2009), *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, Paderborn, Mentis.

Teofrasto (1989), *Caratteri*, a cura di M. Vilardo, Milano, Mondadori.

Watkins, E. (2005), *Kant and the metaphysics of causality*, Cambridge, Cambridge University Press.

Zammito, J. (2014), “What a young man needs for his venture into the world: the function and evolution of the ‘Characteristics’”, in A. Cohen (ed.), *Kant’s Lectures on Anthropology. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 230-248.