

La Filosofia e l'“uomo” nelle scienze umane*

Emmanuel Chukwudi Eze

1. Il cogito

I maestri dell'età moderna in occidente hanno affrontato il problema della natura dell'“uomo” in modo tenace e, a volte, stravagante¹. Nel *Discorso sul metodo* pubblicato nel 1637, René Descartes pone la questione concernente l'essenza dell'uomo come il “principio primo” della filosofia. Le riflessioni metafisiche di Descartes sulla natura dell'anima, nel *Discorso* così come nelle *Meditazioni*, sono in primis un'impresa filosofico-antropologica – una preoccupazione dettata dalla necessità di determinare con certezza di ragione la natura dell'umano. Nella lettera d'apertura delle *Meditazioni*, formulata con prudenza e indirizzata alla Facoltà di Teologia di Parigi (“agli uomini più educati e illustri, il Decano e i Dottori della Sacra Facoltà Teologica di Parigi”), Descartes dichiara:

* Emmanuel C. Eze, 'Philosophy and the “Man” in the Humanities'. *Topoi* 18, 1999: 49-58. Traduzione italiana a cura di Lucia Oliveri.

¹ Anche io potrei usare il termine “uomo” senza le virgolette quando questo si riferisce chiaramente all'uso classico. L'articolo è tratto da un progetto per un libro dal titolo *Achieving our Humanity*.

“Signori: la mia ragione per offrire a Voi questo mio lavoro è così logica, e, una volta conosciuto il suo intento, ne sono sicuro, Voi avrete una ragione così logica per prenderlo sotto la vostra protezione che niente più serve a raccomandarlo che un breve discorso su cosa mi sono proposto di fare qui. Io ho sempre pensato che le due questioni, quella concernente Dio e quella concernente l’anima, siano le questioni principali tra quelle che devono essere dimostrate dalla filosofia razionale piuttosto che dalla teologia”². Di conseguenza, nel famoso passaggio che annuncia il cogito leggiamo:

Mi accorsi però subito dopo che, mentre in tal modo volevo pensare che tutto fosse falso, occorreva necessariamente che io, che lo pensavo, fossi qualche cosa. E notando che questa verità *Io penso, dunque io sono* era così ferma e certa che tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici non erano in grado di scuoterla, ritenni che potevo accoglierla, senza scrupolo, come il primo principio della filosofia che cercavo. Poi, esaminando con attenzione ciò che ero, e vedendo che potevo fingere di non avere alcun corpo, e che non vi fosse alcun mondo, né alcun luogo in cui fossi, ma che non potevo fingere, per questo, di non essere; e che al contrario, per il fatto stesso che pensavo di dubitare della verità delle altre cose, seguiva in tutta evidenza e certezza che ero; invece se avessi solo cessato di pensare, quand’anche tutto quanto avevo mai immaginato fosse stato vero, non avevo alcuna ragione di credere che sarei esistito: da ciò conobbi che io ero una sostanza la cui intera essenza o natura non è che pensare³.

Per Descartes, l’essenza dell’umano, ciò che unicamente ne segna la specie e anche fonda ogni progetto di sapere scientifico e filosofico, il lavoro della

² Descartes 1951, 3-5, *Lettera dedicatoria*. (Dove non altrimenti indicato, i testi citati sono resi in italiano dalla traduttrice del presente saggio.)

³ Descartes 1951, 19 (trad. Italiana in: Descartes 2009, 61/ AT VI 32-33).

cultura, è la capacità di pensare. Sebbene molte delle considerazioni di Descartes su Dio verranno refutate, la sua definizione essenzialistica dell'uomo come essere la cui propria funzione è semplicemente quella di pensare rimarrà difficilmente negoziabile. Pascal, un contemporaneo decisamente anti-cartesiano, approva che “si può facilmente concepire un uomo senza mani, piedi, testa (poiché solo l'esperienza ci insegna che la testa è più necessaria dei piedi). Tuttavia, io non posso concepire un uomo senza capacità di pensiero (*thought*); questa cosa sarebbe una pietra o un brutto”⁴. Nel nostro secolo, Paul Ricoeur scrive che *l'io penso dunque sono* di Descartes “è la fondazione riflessiva di ogni proposizione concernente l'uomo”⁵. Da Pascal a Ricoeur, la verità della proposizione di Descartes sull'uomo, e le conseguenti questioni che questa genera, rimane centrale per la filosofia moderna – come mostrano questi esempi.

Nelle diverse opere che Kant avrebbe pubblicato con il titolo di *Logica*, lo troviamo intento a riformulare la tesi cartesiana, e tuttavia vi ci resta immerso. La *Logica* colleziona materiali usati da Kant negli anni per insegnare corsi introduttivi di filosofia. Lì ritroviamo questa singolare classificazione di tutti i problemi della filosofia:

1. Cosa posso conoscere?
2. Cosa devo fare?
3. Cosa posso sperare?
4. Cosa è “uomo”?

Kant spiega che la prima questione appartiene al dominio della metafisica, la seconda a quello della morale, la terza a quello della religione e la quarta a quello dell'antropologia. “In fondo”, però, tutte le questioni “possono essere ricondotte all'antropologia perché le

⁴ Pascal 1995, no. 59.

⁵ Ricoeur 1970, 419.

prime tre questioni sono collegate a questa”. Come per Descartes, il problema definitivo della filosofia è di determinare che cos'è l'uomo⁶.

L'importanza di questa questione per il resto dell'opera filosofica di Kant si può dedurre dalla *Antropologia da un punto di vista pragmatico*, un libro che pubblica in vita in due edizioni, una del 1798 e l'altra nel 1800. Nella prefazione alla prima edizione Kant scrive:

Tutti i progressi nella cultura, mediante i quali l'uomo compie la propria educazione, hanno per fine l'applicazione delle conoscenze e delle abilità così acquisite al loro uso nel mondo; ma nel mondo *l'oggetto più importante* a cui rivolgere questa applicazione è l'uomo, perché l'uomo è il fine ultimo di se stesso. Quindi la conoscenza dell'uomo, nella sua qualità di essere terrestre dotato di ragione, merita in modo particolare di esser detta conoscenza del mondo, benché l'uomo sia solo una parte delle creature terrestri⁷.

L'antropologia è supposta spiegare la costituzione interna ed esterna di “quell'essere mondano dotato di ragione”; essa consisterebbe in un “trattato sistematico comprendente il nostro sapere sull'uomo”⁸.

L'orientamento “pragmatico” dell'Antropologia è in continuità con – e non opposto a – l'approccio teoretico della *Critica della ragion pura*. Nei passaggi decisivi sull'appercezione, Kant offre un'immagine dell'unità trascendentale della coscienza umana:

il pensiero: le rappresentazioni date nell'intuizione appartengono tutte quante a me è ... equivalente al pensiero che: io le unifico tutte in un'autocoscienza, o che io possa almeno unirle in questa. ... In altre parole, solo fintanto che io posso cogliere la molteplicità

⁶ Kant 1974a, AA IX, 25 corsivo mio.

⁷ Kant 1974b, p. 3/ Kant 2003, 427 /AA 7 119.

⁸ Ibid.

delle rappresentazioni in una coscienza, io le chiamo singolarmente e insieme mie. Altrimenti avrei un io (*self*) tanto variopinto e differenziato quante sono le rappresentazioni di cui sono conscio.

E ancora:

questo principio della necessaria unità dell'appercezione è anch'esso un principio identico, e dunque costituisce una proposizione analitica. ... Mediante l'“io”, inteso come rappresentazione singola, non è dato alcun molteplice. ... Una intellesione (*understanding*) in cui, con l'autocoscienza stessa fosse dato tutto il molteplice *allo stesso tempo* sarebbe intuitiva; il nostro intelletto può solo pensare⁹.

C'è una differenza significativa tra “l'io penso dunque sono” formale di Cartesio e la versione kantiana “sintetica” di tale dottrina del soggetto (L'“Io” rivela “la necessità di una sintesi della molteplicità data nell'intuizione senza la quale la fondamentale identità dell'autocoscienza non potrebbe essere pensata”; “per conoscere qualsiasi cosa

⁹ Kant 1929; B134 and B135 (trad. italiana Kant 2004, leggermente modificata per essere uniformata alla versione inglese). Kant riferisce esplicitamente sul tema anche in B138: “per conoscere qualcosa nello spazio (per esempio una linea), la devo tracciare, e così devo realizzare, sinteticamente, una combinazione determinata del molteplice dato, così che l'unità di questo atto è al contempo l'unità della coscienza (come nel concetto di linea); è attraverso questa unità di coscienza che un oggetto (uno spazio determinato) viene innanzitutto conosciuto. L'unità sintetica della coscienza è dunque una condizione oggettiva di ogni conoscenza. Non è semplicemente una condizione richiesta da me nel conoscere l'oggetto, ma è una condizione a cui ogni intuizione deve sottostare per poter diventare un oggetto per me.... Sebbene questa proposizione rende l'unità sintetica una condizione del pensiero, è, come già detto, essa stessa analitica, perché non dice niente più che tutte le mie rappresentazioni in ogni intuizione data devono essere soggette a quella sola condizione sotto la quale io posso attribuirle a quell'io identico come mie rappresentazioni e così le posso comprendere come combinate sinteticamente in una appercezione attraverso l'espressione generale, “io penso” (trad. italiana Kant 2004, leggermente modificata).

... devo ... Sinteticamente produrre (*bring into being*) una combinazione determinata del molteplice dato, così che l'unità di questo atto è insieme l'unità della coscienza”¹⁰; ma ciò che più colpisce è il privilegio accordato da ognuno di questi pensatori alla facoltà intellettuale come ciò che fonda l'identità dell'“Io”. Come afferma Kant, in modo pregnante, nella *Critica della ragion pura*:

L'uomo è uno dei fenomeni del mondo sensibile, e, così, una delle cause naturali che devono sottostare alle leggi empiriche. ... L'uomo, però, che conosce l'intera natura solamente attraverso i sensi, si conosce anche attraverso l'appercezione pura; e proprio questo atto e interna determinazione non possono essere riguardati come impressioni dei sensi. Lui è così per sé da una parte un fenomeno e, dall'altra, riguardo a certe facoltà la cui azione non può essere ricondotta alla ricettività dei sensi, un oggetto puramente intelligibile. Chiamiamo queste facoltà intelletto e ragione¹¹.

All'interno di questa corrente della filosofia moderna, la posizione assegnata alla ragione, la posizione del soggetto, è quella attraverso cui l'“uomo” costituisce se

¹⁰ Inoltre, Kant stesso spiega come il suo approccio si relaziona a quello di Descartes: l'antropologia “può acquisire sia un punto di vista fisiologico che prammatico. – La conoscenza fisiologica sull'uomo indaga quello che la natura fa di esso: la conoscenza prammatica quello che l'uomo fa, o potrebbe o dovrebbe fare, di sé come agente libero. Se consideriamo le cause naturali – per esempio le possibili cause naturali della memoria – possiamo speculare, come ha fatto Descartes, a partire dalle tracce che rimangono nel cervello delle impressioni lasciate dalle sensazioni che abbiamo esperito. Ma siccome non conosciamo i nervi e le fibre cerebrali, né capiamo come usarle per i nostri scopi, dobbiamo ancora ammettere che siamo spettatori in questa messa in scena delle nostre idee e lasciare che la natura faccia il suo corso.... Ma quando usiamo le nostre osservazioni di cosa si è scoperto impedire o stimolare la memoria in modo da accrescerne il suo scopo o efficienza, e serve conoscenza dell'uomo a questo proposito, questo fa parte dell'antropologia per scopi prammatici, e questo è precisamente quello che ci occupa in queste pagine” (Kant 1974b, 3).

¹¹ Kant 1929, 472, B574 (trad. Italiana Kant 2004, modificata).

stesso e rende stabili stati dell'essere altrimenti dispersi e contraddittori. Il lavoro di David Hume costituisce un avanzamento all'interno di questa tradizione.

Collocato cronologicamente tra il francese Descartes e il tedesco Kant, lo scozzese David Hume, nell'opera dettagliata e comprensiva *Trattato sulla natura umana*, stabilisce, come il titolo già evidenzia, una “scienza rigorosa dell'uomo”¹². In un breve resoconto del *Trattato*, Hume scrive: “può essere affermato con sicurezza che quasi tutte le scienze sono comprese dalla scienza dell'uomo e da essa dipendono”¹³. Il compito, di conseguenza, è di gettare le fondamenta di questa imprescindibile (*fundamental*) scienza – una scienza che “considera la natura umana come un soggetto di speculazione, e che un'analisi più sottile la esamina così da trovare quei principi che regolano il nostro intelletto, eccitano i nostri *sentiments*, e ci fanno approvare o condannare un particolare oggetto, azione o comportamento”¹⁴. La filosofia della natura umana ci aiuterebbe così a capire non solo l'uomo, ma anche i processi scientifici e la morale.

Un esame del tentativo di Hume, e una conoscenza di Descartes e Kant, rivelano una continuità programmatica sia tra Hume e Kant che tra Hume e Descartes. Per esempio, come Kant nella *Logica*, Hume argomenta: “Questo è evidente, che tutte le scienze hanno una relazione, più o meno forte, con la natura umana; e che per quanto lontano ognuna di essa cerca di sfuggire a questa relazione, ci ritorneranno in un modo o nell'altro. Persino le Matematiche, la Filosofia Naturale e la Religione

¹² Hume 1978, xv; xvi; xviii; 273, 645; etc.

¹³ Hume 1962, 290.

¹⁴ Hume 1962, 273.

Naturale sono in qualche misura dipendenti dalla scienza dell'Uomo”¹⁵. Così il fine è questo:

la mia sola speranza è di poter contribuire almeno un po' all'avanzamento della conoscenza imprimendo su alcuni particolari un taglio diverso dalla speculazione dei filosofi e indicandogli in modo più chiaro quei campi dove solo possono aspettarsi sicurezza e convinzione. *La natura umana è la sola scienza dell'uomo* e, nonostante ciò, è stata finora la più negletta. Questo per me è sufficiente, che io possa renderla un po' più in voga¹⁶.

Questa ricerca per “sicurezza e convinzione” – molto simile alla ricerca di Descartes per le idee “presenti alla mia mente in modo così chiaro e distinto da escludere ogni genere di dubbio”¹⁷ – conducono Hume a uno scetticismo radicale intorno alle – ai suoi tempi – convenzionali teorie del sé e dei “fondamenti” della conoscenza oggettiva. Tale scetticismo, che Hume caratterizza come “accademico”, è incongruente con l'approccio di Kant, ma in continuità con il dubbio iperbolico cartesiano. Al centro di entrambi i dubbi vi sono questioni concernenti lo scopo e la costituzione interna dell'uomo ridotto essenzialmente a “intelletto e ragione”.

Perché la questione di dare una definizione di uomo è stata così centrale nella filosofia di questo periodo? Cosa spiega il tono di urgenza con cui i principali filosofi affrontano la questione? Per dare una risposta a queste domande, gli storici della filosofia ricorrono a delle rivoluzioni nella scienza e nella cultura, rivoluzioni a cui ci si riferisce collettivamente con il nome di Rinascimento, occorso, approssimativamente, tra il 1300 e il 1500. Secondo Vincent Potter: “Come risultato

¹⁵ Hume 1978, xv.

¹⁶ Hume 1978, 273; corsivo mio.

¹⁷ Descartes 1951, *parte seconda, regola n. 1.*

della rinascita della cultura (il ‘Rinascimento’) che accadde principalmente in Italia con la riscoperta della civiltà classica, l'uomo e le cose umane divennero il centro dell'attenzione”¹⁸. In questo senso la filosofia, per esempio, era interessata a determinare la natura della mente umana per avanzare e stabilire i progetti della scienza moderna. In questo stesso contesto la concezione cartesiana di uomo come “la sostanza la cui intera essenza ... è semplicemente di pensare” non è solo un tentativo di descrizione, ma piuttosto un inno alla “competenza della ragione umana nel gestire le faccende umane e risolvere i problemi umani”¹⁹. L'ideologia e i successi del Rinascimento in Italia, sotto questa comprensione di storia, costituirono le radici di successivi movimenti in Inghilterra, Francia, Germania, così come dei movimenti illuministici del diciassettesimo e diciottesimo secolo.

Il mio intento è di completare le ragioni per le quali la definizione della natura umana è divenuta una questione centrale per i filosofi moderni. A tal fine ho intenzione di sondare varie fonti di informazioni che sono normalmente ignorate, come gli incontri razziali. La sfida di comprendere il significato e l'importanza delle varietà razziali è stato un fattore determinante nel bisogno di stabilire quale sia la natura “essenziale” dell'essere umano – opposta alle sue qualità naturali. Accanto e in aggiunta alla riscoperta rinascimentale della civiltà classica greca e della sua attenzione per “l'uomo e le cose umane”, c'è stata un altro tipo di scoperta rinascimentale: la scoperta del Selvaggio.

Il Selvaggio del Rinascimento e, in seguito, dell'Illuminismo è una categoria parallela a, e tuttavia differente da, quella del “Barbaro” o del “Gentile”

¹⁸ Potter 1993, xii.

¹⁹ Potter 1993, xii.

prevalenti nel Medioevo. Il Barbaro o il Gentile era l'altro in opposizione a cui la civiltà medievale latina e la civiltà cristiana rispettivamente si definivano. Anche semplicemente il titolo della *Summa contro i Gentili* di Tommaso D'Aquino ne è testimone. I barbari, d'altro canto, sono così perché hanno vissuto fuori dalla cultura latina; come espresso da un commentatore, “le loro lingue suonavano come bar-bar alle orecchie latine”²⁰. Per il latino medievale o il cristiano, tuttavia, vi era poco contenuto storico in questa categoria dell'“altro”. La mancanza di incontri e di conoscenza ha lasciato ampio spazio alle speculazioni, alle leggende e alle fantasticherie, limitate solo dagli insegnamenti della Bibbia. Evidenze di ciò sono rintracciabili nella *Città di Dio* di Agostino:

per quanto concerne la favola che vi siano antipodi, ovvero uomini dall'altra parte della terra, dove il sole sorge là dove per noi tramonta, uomini che camminerebbero con i piedi opposti ai nostri, ciò non è credibile sotto alcun aspetto. E infatti non è stato affermato che ciò è stato appreso da sapere storico, ma solo da una congettura scientifica basata sul fatto che la terra sia sospesa nella concavità del cielo e che abbia così tanto spazio da una parte quanto ne ha dall'altra: quindi – dicono – la parte sottostante deve essere anche abitata. Ma questi non notano che anche se fosse dimostrato che il mondo sia di forma rotonda e sferica, non segue ancora che l'altra parte sia libera dalle acque; né segue immediatamente che, anche se fosse libera, sia abitata. Poiché la Scrittura, che prova la verità delle sue affermazioni storiche dall'avverarsi delle sue profezie, non dà false informazioni; e sarebbe troppo assurdo dire che alcuni uomini avrebbero potuto prendere delle navi e attraversare l'immenso oceano e giungere così da questa parte del mondo all'altra e che quindi anche gli abitanti di quelle regioni distanti discendano dal primo uomo²¹.

²⁰ Patrick J.; Ryan S. J. 1998, 14–24; 15.

²¹ Agostino (Sant') 1934, II, 118–119; Libro xvi. Cap. 9 (trad. italiana Agostino 2017, 760, modificata).

Questo passaggio dà un'idea della concezione medievale della geografia, della storia, dell'uomo e della verità storica.

Nel Rinascimento, tuttavia, la “parte opposta” della terra sconosciuta di Agostino, così come la sua idea di discendenza e la condizione del sapere si erano disintegrate. Alla fine del dodicesimo secolo, esploratori avevano infatti “preso le navi e attraversato l'immenso oceano” e, da quel momento in poi, per spiegare e dare ragione dell'uomo e del mondo, inclusa la loro varietà, una nuova geografia e etnografia, basata su una nuova cosmologia, si impose al posto della Scrittura, delle sue profezie e della conoscenza autoritativa.

Questa trasformazione del sapere e della visione del mondo è dovuta a quattro uomini: il veneziano Marco Polo (c1254-1324) che giunse in Cina; il portoghese Enrico il Navigatore (1394-1460) che inviò navi verso sud, lungo la costa occidentale africana con la speranza di trovare l'India e l'oro; Bartolomeo Diaz (c1450-1500) che raggiunse il Capo di Buona Speranza e circumnavigò l'Africa nel 1485; e Cristóbal Colón (1451-1506), meglio noto come Cristoforo Colombo, che navigò verso le Americhe. Grazie al sapere etnografico acquisito in queste “scoperte»” dagli esploratori delle popolazioni in Cina, Africa Subsahariana e le Americhe, il Rinascimento – così come i movimenti illuministi che acquisirono grande fede nel progresso, oltre che riscoprire la Verità storica – riuscirono a costruire una visione del mondo e un'autocomprensione distante da quell'opposizione medievale dei Latini contro i Barbari o i Cristiani contro i Gentili. L'opposizione da questo momento in poi sarà tra i Civilizzati e i Selvaggi, gli Storicizzati e i Primitivi, i Progressisti e gli Arcaici. I viaggi e l'etnografia spalancarono le porte a una nuova filosofia delle

condizioni della verità e della storia. Così la scoperta di popoli e culture radicalmente diverse e, apparentemente, inferiori lasciarono emergere nuove questioni concernenti il destino dell'uomo. Nella formazione di diversi progetti moderni e illuministi, queste altre culture e altri popoli considerati Selvaggi²² formarono parte di una tradizione contrastante e di un'oscurità diffusa attraverso cui la luce della ragione doveva risplendere. Come spiega lo storico John Burke:

La sorpresa degli scopritori nell'incontrare i selvaggi – e *nel determinare se questi fossero umani* – è stata indubbiamente espressa dalla tradizione popolare del Medioevo. Gli storici greci e latini, come Diodoro Siculo e Plinio il Vecchio, avevano trasmesso racconti di uomini senza testa, i cui occhi e bocche erano collocate nei loro petti; uomini con uno, tre o quattro occhi; uomini con orecchie così grandi che dormivano avvolti in esse; uomini con piedi che crescevano da dietro e non davanti alle loro gambe; uomini con piedi da oca; uomini senza bocca che sopravvivevano solo grazie all'olfatto, e uomini con corpi pelosi e con facce canine. Queste finzioni erano raccolte e illustrate in diverse enciclopedie e compendi (...) del Medioevo e del Rinascimento, e avevano ampio fascino²³.

Il “selvaggio” è forse stato avvolto da un velo di fantastico nella letteratura medievale, ma i viaggi e le esplorazioni hanno permesso di togliere il velo e hanno aperto le porte a interessi più strettamente scientifici. La questione tuttavia “se questi fossero umani?” – sebbene apparentemente una questione *sull'altro* – non ha mai lasciato il lato originario di chi la pone. Essa esprime una

²² “‘Selvaggio’ dal latino *silvaticus* ... è equivalente a marginalizzazione e, dal punto di vista di uno spazio culturale normativo, designa l'‘acculturato’”. (Mudimbe 1994, 27).

²³ Burke 1972, 262.

preoccupazione: chi siamo *noi*? In termini più naturali: cosa significa propriamente essere umani?

Dove prima c'erano le favole, le investigazioni empiriche hanno offerto speranze per un sapere più profondo e affidabile in linea con un nuovo significato di storia. Facciamo un esempio. Nell'introduzione ai *Viaggi di Marco Polo*, R. E. Latham ci fa sapere che questo classico sarebbe stato inserito tra le letture pubbliche alla fine del secolo tredicesimo come «Descrizione del Mondo» (*Divisament du Monde*). Ed era infatti una descrizione di una parte del mondo sorprendentemente ampia: “dal mare polare a Java, da Zanzibar al Giappone – e una parte sorprendentemente vasta di queste osservazioni erano di prima mano”²⁴. Certo Latham mette in guardia che “il libro può essere apprezzato dal lettore moderno ... come una descrizione vivida di un mondo fantastico così lontano dalla sua esperienza che è irrilevante se egli lo ritenga fatto o finzione”. Tuttavia la sua opinione è in sintonia con quella di Polo sulla questione più importante: l'opera, ci dicono entrambi, rappresenta uno “sviluppo” storico “delle interazioni e del sapere umano”²⁵ senza precedenti.

Il problema dato ai filosofi dalle “interazioni umane” come testimoniato da Marco Polo e altri esploratori è ovvio: alla luce di questa varietà di umani, c'è qualcosa come *la natura umana*? Sono tutte le razze degne di pari valore storico? Quali sono i criteri per stabilire tale teoria del valore? Qual è la direzione del Progresso? Nell'ambito della storia naturale, il *Systema Naturae* di Carlo Linneo è un tentativo di compiere questa nuova missione della scienza. L'opera di Giovanni Battista Vico, *La scienza nuova*, nell'ambito della filosofia della storia, è anch'essa prova della crisi e delle opportunità che si presentavano

²⁴ Polo 1958, vii.

²⁵ Polo 1958, vii.

per questa nuova missione. Nell'ambito della filosofia trascendentale, tuttavia, il cogito di Descartes rappresenta la definitiva messa in atto di questa trasformazione moderna. Discutendo delle fonti storiche e culturali del dubbio cartesiano, Arendt spiega ne *La condizione umana*:

La filosofia di Descartes è tormentata da due incubi che, in un certo senso, divennero gl'incubi dell'intera epoca moderna, non perché quest'epoca fosse particolarmente influenzata dalla filosofia cartesiana, ma perché il loro emergere era praticamente inevitabile una volta comprese le vere implicazioni del mondo moderno. Questi incubi sono molto semplici e ben conosciuti. Nel primo, la realtà del mondo e della vita umana sono messi in dubbio; se né la ragione, né il senso comune sono affidabili, allora può essere che tutto ciò che crediamo vero sia un sogno. Nel secondo è a tema la condizione umana in generale per come questa è stata rivelata dalle nuove scoperte [D]a questo punto di vista, infatti, il fatto che un genio maligno, un *dieu trompeur*, inganni l'uomo volontariamente e a sua insaputa diventa molto più verosimile del fatto che Dio sia il governatore dell'universo²⁶.

Il cogito cartesiano trasformato in vari modi da Hume e Kant corrisponde a un nuovo progetto per la filosofia all'epoca della nuova scienza; segnala, in filosofia, la morte di una certa visione del mondo e la difficoltà di generarne una nuova. Segnala, soprattutto, la possibilità e l'impossibilità dell'uomo – l'uomo moderno – “di fidarsi dei propri sensi e della ragione”²⁷. Il dubbio di Descartes, palese nei lavori di Hume e Kant, è propriamente un'angoscia perché un dubbio su se stessi, provocato in parte dagli incontri con razze e culture “straniere”.

²⁶ Arendt 1958, 277.

²⁷ Arendt 1958, 277.

2. La filosofia e “Le varietà dell’uomo”

Per pensare in modo produttivo la storia della filosofia moderna in relazione alla storia dei popoli “selvaggi” – e per incalzare la filosofia moderna affinché dia come esito, per così dire, “la struttura del selvaggio” attraverso cui ha dato forma alle sue più profonde questioni sull’uomo – bisogna superare un primo ostacolo, ovvero il pregiudizio disciplinare che attualmente separa – spesso a tenuta stagna – la filosofia dall’antropologia. La distinzione tra i due ambiti di ricerca non è sempre stata così marcata. Potrebbe essere che la necessità di vedere la filosofia moderna come “pura” e affaccendata solo con “il sapere in sé” renda ciechi di fronte al fatto che le figure più venerate di questa tradizione hanno prodotto opere che, oggi, classificheremmo abitualmente come antropologiche?²⁸ Prendiamo i lavori di Hume, per esempio, dove troviamo opere con titoli chiari: *Sui caratteri nazionali*; *Di alcuni costumi degni di nota*; *L’amore tra i sessi*; *L’amore e il matrimonio*; *La castità e la modestia*; *Sugli effetti dei costumi*; e così via²⁹. Anche in Kant troviamo saggi e libri con titoli e temi simili, tra cui: *Sulla differenza delle razze*, così come ne *L’annuncio delle lezioni sulla geografia fisica per il semestre estivo 1775*; *Sulle differenti razze umane* (1785); *Congetture sull’inizio della storia umana*; *Antropologia da un punto di vista pragmatico*, e, senza ombra di dubbio, le lezioni raccolte sotto il titolo di *Geografia fisica*³⁰. Queste, e altre opere, di Hume e Kant,

²⁸ Uso la parola “antropologia” (e “antropologico”) in due modi: (a) la scienza fisica dell’“uomo” (come nell’antropologia fisica) o la sua scienza morale e psicologica (come nell’antropologia morale, razionale o filosofica; e (b) lo studio delle culture umane (antropologia culturale).

²⁹ Hume 1987.

³⁰ La *Recensione di Johann Gottfried Herder, Idee sulla filosofia della storia del genere umano* o le *Osservazioni sul sentimento del bello e del*

sono ricche fonti di osservazioni e teorie comparative sugli attributi fisici, così come sui caratteri e i costumi morali dei popoli in Europa, Africa, Americhe, Cina, Indostan e degli ebrei. Il fine, sia di Kant che di Hume, era di stabilire, attraverso questi studi comparativi, un'idea di “uomo” unitaria – e un chiaro senso del progresso nella storia.

Cosa si guadagna dal rileggere la storia della questione “che cos'è l'uomo?” nell'età moderna come avente origine dall'incontro con le razze e le culture considerate selvagge? Fa la differenza da *chi* tale ricerca è intrapresa? Può questo lavoro, se intrapreso da un filosofo nero o africano, rischiare di perdere il giusto equilibrio (*level-headedness*) offerto, per esempio, da Kwasi Wiredu agli intellettuali post-coloniali rispetto alla loro eredità moderna? Oppure si può candidamente avanzare il nostro sapere generale riguardo la costituzione dei problemi dell'età moderna?

Quando Wiredu articola la sua idea di relazione tra filosofia moderna e gli intellettuali dal punto di vista delle razze e delle culture considerate allora o adesso come selvagge, scrive:

Il filosofo africano non può certo assumere il tipo di orgoglio culturale per le conquiste filosofiche di Aristotele o Hume o Kant o Frege o Husserl che può permettersi uno studente occidentale di filosofia. Un africano ha bisogno di un certo livello di equilibrio per poter solo affrontare questi pensatori. Hume, per esempio, non ha avuto alcun rispetto per i neri. Né fu Marx, seppur in modo diverso, progressista nel rispettarli. Così, ogni tipo di parzialità che il filosofo africano può sviluppare per questi pensatori deve essere misurata principalmente su considerazioni del valore di verità³¹.

sublime da parte di Kant appartengono a questa categoria. Per una guida bibliografica agli scritti antropologici di Kant, si veda Caygill 1995, 418–427.

³¹ Wiredu 1984, 159.

La formulazione di Wiredu pone più questioni di quante ne abbiamo anticipate finora: cosa significa che il filosofo africano non può prendere parte all'“orgoglio culturale” della filosofia occidentale? Con le tecnologie per la produzione di massa di libri, il mercato internazionale, la diffusione delle lingue e delle traduzioni, e, senza dubbio, le esperienze di educazione coloniale e postcoloniale, perché la filosofia moderna non può entrare a far parte del patrimonio culturale di un ghanese contemporaneo tanto quanto, per esempio, la filosofia francese o britannica? C'è, nel ragionamento di Wiredu, una presunzione di “genetismo culturale” – la dottrina che “si ottiene il diritto a una cultura che porta il marchio della tua razza – o nazione – solo se hai con essa un'identità razziale”³²?

L'argomento di Wiredu è supportato dal fatto che sono stati Aristotele e Hume e Kant e Frege e Husserl, non Wiredu, a sospettare che gli africani fossero esseri incapaci di fare filosofia. Wiredu suggerisce ai filosofi africani: le verità nelle opere dei filosofi occidentali sono transculturali e universali, e ce ne si deve appropriare anche quando le società o le culture, o persino le persone, da cui queste idee sono esistite o si sono originate, erano o sono razzialmente ostili per gli africani. Wiredu elabora:

Nel suo saggio su *I caratteri nazionali* ... Hume ha potuto dire che: ‘Sono incline a sospettare che i ne*ri siano naturalmente inferiori ai Bianchi. Non c'è praticamente stato un individuo parimenti eminente nelle azioni o nelle speculazioni... . In Jamaica, infatti, si riferiscono a un ne*ro come a un uomo in parte e solo per apprendimento: è ammirato per piccoli risultati, come un pappagallo che semplicemente ripete una manciata di parole’. Evidentemente si richiede

³² Appiah 1996, 90–91.

all'africano una notevole maturità per poter trattare sia la mancanza di rispetto di Hume per i neri, sia il suo acume filosofico in modo imparziale, deplorando il primo e riconoscendo e assimilando il secondo.

Come questo esempio:

Un filosofo britannico contemporaneo, Michael Dummett, è stato messo in una posizione niente affatto differente quando egli, da oppositore appassionato del razzismo, ha scoperto, nel corso di scrivere una monumentale opera su Frege (...) – scrittura sospesa per un po' di tempo proprio per dedicarsi alla lotta contro la discriminazione sociale nel suo paese, l'Inghilterra –, che il suo stesso soggetto era in un certo senso un razzista ... Se avesse abbandonato il progetto per tale scoperta, questo avrebbe mostrato una mancanza di equilibrio da parte sua. Alla fine, completò l'opera e rese tutti gli studenti di filosofia della logica in debito con lui. Gli Akans del Ghana hanno un proverbio che recitò così: ‘se succede che la verità risieda nella parte più intima dell'anatomia della tua propria madre, non è un peccato estrarla con l'organo adiacente’³³.

Questa posizione nei confronti della relazione tra filosofia moderna e razza, razzialismo e razzismo è infatti temperata. Le questioni sistematiche che sorgerebbero contro una posizione così ragionata possono essere formulate solo così: come si può comprendere la “verità” o il “valore di verità”, e come possiamo estrarli al meglio da una risorsa intellettuale che può essere pregiudiziale, razzista o persino filosoficamente disonesta? Forse Wiredu presume che si potrebbero avere pochi o addirittura alcun problema nel separare transculturalmente il filosofo dalla filosofia, il messaggero dal messaggio? Questo problema può essere ricostruito come un problema epistemologico – e vi sono precedenti.

³³ Wiredu 1984, 159, note 12 e 13. Il libro in questione è: Dummett 1973.

Nel libro *T. S. Eliot, l'antisemitismo e la forma letteraria*, Anthony Julius pone la domanda della possibile relazione intrinseca e sistemica tra “forma letteraria” e “anti-semitismo”. Secondo Julius, “alcuni versi del *Gerontion* di Eliot colpiscono come un insulto. Nel credere di stare riferendosi a un solo ebreo, esse implicano il disprezzo verso tutti gli ebrei”³⁴. Quello che è contenzioso in riferimento a questo libro, e rilevante per la discussione presente, è la sua affermazione centrale: che l'antisemitismo è una parte integrante della, e inseparabile dalla, “forma letteraria” e bellezza della poesia di Eliot. Come è possibile che una forma estetica sia antisemita e razzista? Si può affermare qualcosa di analogo per la “ragione” in filosofia?

Da un punto di vista metodologico, si può difficilmente essere in disaccordo con Julius quando afferma che “l'indifferenza all'offesa data dalle poesie razziste è, tra altre cose, un fallimento interpretativo”. È un fallimento interpretativo perché le poesie in questione insultano gli ebrei, e, con le parole di Julius “ignorare questi insulti corrisponde a fraintendere le poesie”³⁵. È tuttavia più difficile essere d'accordo con Julius quando stipula, in qualche modo inversamente, che: “se un'opera o una parte importante di essa sono antisemitiche, è l'opera di un antisemita”³⁶. La difficoltà non sta nel fatto che questa opinione non è vera, ma piuttosto nel fatto che, se innalzata a principio, la sua applicazione può essere seriamente sbagliata. Per esempio, sollevare dubbi sul se un autore o un'autrice sia o non sia, in quanto persona, antisemita o razzista perché una parte della sua opera è antisemita o contro i Neri non è la stessa cosa che

³⁴ Julius 1955, (specialmente *A literary anti-Semitism*) 25–30.

³⁵ Julius 1955, 2.

³⁶ Julius 1955, 1.

chiedersi se un'opera sia antisemita e razzista, o se non c'è spazio per la domanda. Nel primo caso – dedurre cioè da parti dell'opera dell'autore o dell'autrice la sua attitudine verso la razza – si può evitare solo con difficoltà la possibilità di incappare in questioni di natura altamente soggettiva come intenzioni (autoriali), coscienza, o gradi di responsabilità. La seconda formulazione – è un'opera in sé razzista? –, d'altra parte, si focalizza sul contenuto oggettivo di un'opera d'arte o di un lavoro di ricerca, mettendo da parte in massimo grado il bisogno di investigare la soggettività dell'autore; un testo o una teoria è sottoposto qui all'esame oggettivo, all'interpretazione critica, a giudizi concernenti la rilevanza esplicita o implicita, se ve ne è alcuna, dell'opera rispetto a una serie di questioni che stanno a cuore all'esaminatore.

Il problema chiave con l'ascrizione di principio delle intenzioni razziste di un autore sulla base di pezzi del suo lavoro è anche un problema sostanziale. È un fatto noto che si tenda a definire periodi storici e culturali attraverso un set, o sistemi chiusi, di discorsi culturali, scientifici e letterari che generano un vocabolario altamente specialistico adoperato da diversi artisti e studiosi con un livello di consapevolezza sulla provenienza di tale vocabolario altamente variabile. Mi sembra che esattamente come i bambini non sono nelle condizioni di scegliere la loro prima lingua, e perciò usano quella ereditata a livelli differenti di creatività, dipendenti dalle capacità e dal talento, così artisti e studiosi sono educati a un certo vocabolario e linguaggio in cui lavorano in modo creativo, con variegati livelli di consapevolezza critica, e con una capacità variabile di – o con un successo variabile nel – trasformare la lingua ricevuta in nuove forme. Poiché anche gli artisti e studiosi più creativi non usano semplicemente la lingua, ma ne sono usati, si può

immaginare una situazione in cui uno scienziato, un poeta o un filosofo si appropriano e fanno usi produttivi delle parole, delle immagini, o delle definizioni ereditate senza un livello adeguato di consapevolezza critica dell'importo storico e culturale delle parole, immagini, definizioni presente in un lettore della stessa lingua un secolo dopo. In che misura siamo tenuti a giudicare, solamente sulla base di parti delle sue opere, se questo scienziato, poeta o filosofo è in prima persona razzista? Quanto sapere, e quanta responsabilità, bisogna attribuire alla creatività e alla capacità critica di un singolo individuo, e quanto invece al suo “tempo”?

Nel mettere da parte lo sforzo vacuo di determinare la corrispondenza sempre imperfetta tra il cuore o le intenzioni individuali di uomini e donne e le loro opere artistiche o scientifiche, il compito è piuttosto quello di collocare il problema della razza, del razzialismo o razzismo, in linguaggio moderno, a livello del linguaggio delle opere e del loro determinabile ambiente culturale e intellettuale – tramite movimenti culturali e scientifici, come l'illuminismo per esempio. Quando un “universo di discorso” in cui scienziati, poeti e filosofi vivono e scrivono, in un particolare luogo e tempo, prevede distinzioni razziali ed è razzista, i pensatori tra di loro che possono sufficientemente trascendere o trasformare positivamente un universo così moralmente vulnerabile, inventando nuovi vocabolari e nuove descrizioni del sé e degli altri, sono individui eccezionali e rari.

La questione di interesse per noi, allora, non è, per esempio, se un pensatore come Hume o Kant, come persona, era o non era razzista. È filosoficamente più rilevante, credo, chiedersi, per esempio, in che modo la filosofia moderna ha usato il discorso delle razze e a che scopo? Se Hume e Kant erano filosofi della modernità,

e dei movimenti illuministici in modo particolare, i loro scritti sono a favore o contro gli aspetti etnocentrici, razziali, e a volte razzisti delle organizzazioni politiche ed economiche che hanno promosso gli ideali Illuministici? Qual è la relazione concettuale tra i lumi e la ragione dell'Illuminismo e l'oscurità e l'irrazionalità dei “selvaggi”? L'arrivo del selvaggio, come ha influenzato le teorie filosofiche e culturali sull'“uomo”? C'è un nesso sostanziale tra la nozione di Selvaggio e queste teorie? Se è così, come rendere ragione delle teorie della conoscenza, dell'etica e della politica “universalistiche” di questi filosofi? È interessante riflettere su queste questioni perché potrebbero istruirci sugli aspetti storici della filosofia moderna, e, di certo, sui modi controversi in cui questa tradizione ha promosso le sue aspirazioni universalistiche e interculturali.

Se Wiredu ha ragione nel suggerire che non solo Hume e Kant, ma anche autori disparati come Aristotele e Marx e Husserl e Frege (a cui se ne potrebbero aggiungere certo degli altri: Hegel, Russell o Heidegger) hanno scritto annotazioni o scritto teorie che suggeriscono che non hanno avuto alcun rispetto per le persone di colore e, in certi casi, gli ebrei³⁷, non è più appropriato porre la questione concernente il rapporto tra filosofia e razza almeno anche a un livello più generale e sistematico? Come è potuto accadere che tutti questi grandi filosofi sembrano condividere attitudini simili verso le persone

³⁷ Wiredu, commentando Marx, tratto da: Hampden Jackson 1951, 144. Cfr. “è noto che Marx, in un'esplosione di ingiuria personale nei confronti di Lassalle, avverte in una lettera a Engels: ‘Questa mescolanza tra Ebrei e Tedeschi con fundamentalmente un carattere ne*ro ... l'autostima del compagno è anche ne*ra.’ ... è a volte comprensibile per un uomo rinnegare le sue origini, ma condannare un popolo oppresso come questo è più serio. Quell'uomo nero avrebbe avuto altrove più autostima di quella che Marx qui depreca” (Wiredu 1984, 159).

di colore? Cosa possiamo imparare dall'esaminare una possibile coerenza nella tradizione (o tradizioni) storico, sociale e intellettuale sul cui sfondo questi filosofi hanno operato? Questa coerenza suggerisce una convergenza di verità – o pregiudizi?

Mi si permetta di presentare tre lunghi esempi – familiari forse, ma sempre pregnanti – che ci faranno da guida per il resto di questo studio. 1754, David Hume:

Tendo a sospettare che i ne*ri, e in genere le altre specie di uomini (perché ce ne sono tre o quattro o cinque diverse), siano naturalmente inferiori ai Bianchi. Non c'è mai stata una nazione civilizzata se non formata dai bianchi, né praticamente vi è stato un individuo parimenti eminente nelle azioni o nelle speculazioni. Non ci sono stati ingegnosi produttori tra di loro, nessuna delle arti e delle scienze. D'altro canto, invece, il più rude e barbaro tra i bianchi, come gli antichi tedeschi o gli attuali tartari conservano in loro ancora qualcosa di superiore, così nel loro valore, nella forma di governo, o in altri dettagli. Una differenza così uniforme e diffusa non avrebbe potuto esserci tra paesi e epoche così diverse se la natura non avesse fatto una distinzione originaria tra queste razze di uomini. Per non menzionare le nostre colonie, e che ci sono schiavi ne*ri diffusi in tutta Europa in cui nessuno ha mai scoperto segni di ingenuità; così come presso uomini inferiori tra noi, senza educazione, iniziano a distinguersi in ogni professione. In Jamaica, infatti, si riferiscono a un ne*ro come a un uomo solo in parte e solo per apprendimento: è ammirato per piccoli risultati, come un pappagallo che semplicemente ripete una manciata di parole³⁸.

1761, Immanuel Kant:

Nei paesi più caldi l'essere umano matura prima sotto ogni aspetto, sebben non raggiunge la perfezione di quelli nelle zone temperate. L'umanità ha raggiunto la sua perfezione più alta con la razza bianca. Gli indiani

³⁸ Hume 1882, III, 253.

gialli hanno un qualche talento. I ne*ri sono molto inferiori a loro e nel punto più basso si trova una parte dei popoli delle Americhe.

I Mori e gli altri popoli tra i tropici del cancro e del capricorno possono correre in modo stupefacente. Come altri selvaggi, hanno maggior forza rispetto ai popoli civilizzati che viene ottenuta attraverso il libero movimento nell'infanzia. Gli Ottentotti possono vedere una nave a occhio nudo alla stessa distanza dalla quale un Europeo ha bisogno di un telescopio. Le donne nelle regioni più calde del mondo iniziano a generare già all'età di nove o dieci anni e finiscono prima di essere venticinquenni.

Don Ulloa nota che a Cartagine, in America e nelle aree circostanti, le persone si rivelano perspicaci molto presto, ma non continuano ad avanzare in intelligenza allo stesso modo. Tutti gli abitanti delle zone più calde sono incredibilmente letargici. In alcuni, questa pigrizia è mitigata dalle regole e dalla forza.

Quando un Indiano vede un europeo andare da qualche parte pensa che questo deve fare qualcosa. Quando rientra, pensa, ha chiuso la questione, ma se lo vede uscire una terza volta pensa che questo abbia perso la testa poiché l'europeo va fuori per una passeggiata di piacere, cosa che nessun indiano fa o è capace di immaginare. Gli indiani sono anche molto indecisi e questo appartiene alle regioni che si trovano molto distanti dal nord. La debolezza dei loro arti è probabilmente causata dal brandy, dal tabacco, dall'oppio e da altre sostanze forti. Dalla timidezza ha origine la loro superstizione, specialmente riguardo alla magia, e lo stesso per la gelosia. La loro timidezza li rende schiavi subalterni quando si trovano davanti a un re ed evoca una reverenza idolatrata in loro, esattamente come la loro pigrizia li spinge a preferire di vagare nella foresta e soccombere ai bisogni piuttosto che lavorare duro agli ordini dei loro padroni.

Montesquieu giudica correttamente la mancanza di coraggio che rende la morte così terrificante agli indiani e ai neri fa anche temere loro molte altre cose oltre la morte che invece gli europei possono sopportare. Lo schiavo nero della Guinea si affoga se costretto in schiavitù. La donna indiana si dà alle fiamme. Il caraibico si suicida alla minima provocazione. Il peruviano trema davanti al nemico e, quando condotto al patibolo, è ambivalente, come se non gli importasse niente. La sua fervida immaginazione, tuttavia, lo spinge a fare qualcosa, sebbene questo momento passi in fretta e la timidezza riprenda il posto...

L'abitante delle zone temperate del mondo, soprattutto delle zone centrali, ha un corpo più bello, lavora sodo, è più giocondo, più controllato nelle sue passioni, molto più intelligente di ogni altra razza di popoli del mondo. Ecco perché in ogni epoca storica queste persone hanno educato gli altri e li hanno controllati con armi.

1822, G. W. F. Hegel:

L'Africa ... è il paese dell'infanzia, rimossa dalla luce della storia dell'autocoscienza e avvolta nel mantello scuro della notte ... non c'è soggettività, solo una serie di soggetti che si distruggono a vicenda... la coscienza degli abitanti non ha ancora raggiunto alcuna consapevolezza di un'esistenza sostanziale e oggettiva. Sotto il titolo di oggettività sostanziale dobbiamo includere Dio, l'eterno, la giustizia, la natura...ma gli Africani non hanno ancora raggiunto questo riconoscimento dell'universale, la loro natura è ancora compressa in loro stessi: e ciò che chiamiamo religione, lo stato, tutto questo non è ancora presente a loro. Tutte le nostre osservazioni dell'uomo africano lo descrivono come vivente in uno stato di ferocia e barbarie, e egli vi resta fino al tempo presente. Il ne*ro è un esempio di uomo animale in tutta la sua ferocia e assenza di legge, e, se desideriamo comprenderlo, prima di tutto dobbiamo mettere da parte le nostre attitudini europee. Non dobbiamo pensare a un Dio spirituale

o alle leggi morali; per comprenderlo correttamente, dobbiamo astrarre da ogni reverenza e dalla morale, e da tutto ciò che chiamiamo sentimento (*feelings*). Tutto ciò è estraneo all'uomo nella sua essenza immediata, e niente consonante con l'umanità può essere trovato nel suo carattere...non possiamo propriamente sentire noi stessi nella sua natura, non più che in un cane¹.

Le filosofe e i filosofi spesso si sbarazzano di queste e altre opere antropologiche simili considerandole “non critiche”², un eufemismo per “irrilevanti filosoficamente”. Sono vari i fattori che spiegano una tale mancanza di interesse. Prima di tutto, diversamente dal XVIII secolo, la divisione del lavoro in dipartimenti nell'università, come già notato, dilaga: lascia l'antropologia al dipartimento di antropologia, lascia che i filosofi si occupino dell'analisi logica, che gli esperti di etica si preoccupino di faccende e pratiche mediche, etc. In secondo luogo, alcune delle opere in questione sono considerate ora opache, spesso imbarazzanti. Perché compromettere l'integrità della filosofia?

Il modo sbagliato di proteggere la filosofia sarebbe proprio quello d'ignorare un'interrogazione responsabile di tutti i suoi possibili aspetti e storie semplicemente perché argomenti poco piacevoli, come il pregiudizio razziale, l'etnocentrismo e la colonizzazione, devono essere affrontati. Inoltre, anche se questa ignoranza fosse desiderabile, si può evitare di porre la questione se le “pure” teorie della mente, della conoscenza, del bene, della libertà, della bellezza, della natura umana ecc...ereditate dalla filosofia moderna sono, di fatto, sistematicamente disconnesse dagli aspetti “impuri” e “acritici”? Invece di ignorare o di passare al più specializzato dipartimento di

¹ Gli estratti di Kant (*Physische Geographie*, AA IX 316) e Hegel (124-5) si trovano in Eze 1997, cap. 4 e 10.

² Arendt 1982, 7.

antropologia o storia gli aspetti più etnici e culturali del lavoro di Hume o di Kant, non ci si dovrebbe chiedere cosa queste opere possono insegnarci riguardo alle più rarefatte e astratte dottrine di questi pensatori in metafisica o antropologia?

Se uno volesse considerare l'idea che la razza o la “nazione” è una categoria intrusiva ma stabile nella filosofia moderna, ci sono ragioni di aspettarsi che lo studio della logica della sua persistenza potrebbe dirci qualcosa riguardo alla natura della filosofia stessa? Un critico potrebbe chiedersi: perché prendere in considerazione la razza tra tutte le categorie sociali ed identitarie come un fattore privilegiato che costituisce la filosofia moderna? La mia risposta è: non considero la razza né una categoria prioritaria, né superiore tra diversi segni delle diverse forme di inclusione o esclusione determinate dalla filosofia; è infatti semplice vedere che, quando la filosofia è stata piegata o ha piegato se stessa a fini razziali o razzisti, le questioni razziali tendono ad essere inseparabili da più ampi motivi economici, politici e culturali. Analizzare la questione della filosofia e della razza può essere un modo di esaminare la relazione tra filosofia e competizione sociale o culturale, e, in certi casi, cooperazione³.

³ Ci sono buone ragioni per riesaminare la saggezza di opere antropologiche marginalizzate o trivializzate come “non-critical” dalla maggior parte delle figure filosofiche della modernità. Possiamo formulare queste questioni come guida: (a) che tipo di interconnessioni concettuali esistono tra le opere critico-filosofiche e le non-critico-antropologiche o storiche della modernità? (b) Quando studiamo dell'“uomo” di Hume o *La critica della ragion pura* di Kant con un apprezzamento inadeguato degli estesi interessi antropologici e storici, stiamo distorcendo il nostro senso del significato generale e culturale di queste opere? (c) Se prestassimo seria attenzione alle idee di controllo “natura umana”, “uomo”, “razza” nelle opere di Hume e Kant, cosa impareremo sulle esagerazioni che caratterizzano le considerazioni tradizionali di Hume come scettico irredimibile o Kant come purista?

Bibliografia

- Appiah K. A. 1996. 'Race, Culture, and Identity: A Misunderstood Connection.' In *Color Conscious: The Political Morality of Race*. A cura di Kwame A. Appiah, Amy Guttmann, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Arendt H. 1958. *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.
- 1982. *Kant's Political Philosophy*, a cura di Ronald Beiner, Chicago: University of Chicago Press.
- Agostino (Sant') (2017) *La città di Dio*, Milano: Bompiani
- 1934. *Works of Aurelius Augustine*. A cura di Marcus Dods, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Burke J. 1972. 'The Wild Man's Pedigree.' In *The Wild Man Within. An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*. A cura di Edward Dudley, M.E. Novak, pp. 259-81, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press
- Caygill H. 1995. *A Kant Dictionary*, Oxford: Blackwell
- Descartes R. 1951. *Meditations on First Philosophy* [1461]. A cura di Lawrence J. Lafleur, New York: Library of the Liberal Arts, Macmillan Publishing Company.
- Dummett M. 1973. *Frege: Philosophy of Language*, London: Duckworth.
- Eze E. C. 1997. *Race and the Enlightenment: A Reader*, Oxford: Blackwell.
- Hampden Jackson J. 1951. *Marx, Proudhon and European Socialism*, London: English Universities Press.
- Hume D. 1978. *Treatise of Human Nature*. A cura di Selby-Bigge, Oxford: The Clarendon Press.
- 1962. *On Human Nature and the*. A cura di Anthony Flew, New York: Collier Books.
- 1987. *Essays Moral, Political, and Literary*. A cura di E. F. Miller Indianapolis: Liberty Fund

- . 1882. *The Philosophical Works*. A cura di T. H. Green, T.H. Grose, London.
- Julius A. 1955. *T. S. Eliot, Anti-Semitism and literary form*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant I. 2003. *Critica della ragion pratica*. A cura di Pietro Chiodi, Torino: UTET
- . 2004. *Critica della ragion pura*. A cura di Costantino Esposito, Milano: Bompiani
- . 1974a. *Logic*. A cura di Robert S. Hartman, Wolfgang Schwarz, New York: The Library of Liberal Arts, Bobbs-Merrill Company.
- . Kant I. 1974b. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. A cura di Mary J. Gregor, L'Aia: Martinus Nijhoff.
- . Kant I. 1929. *Critique of Pure Reason*. A cura di Norman Kemp Smith, New York: St. Martin's Press.
- Mudimbe V. Y. 1994. *The Idea of Africa*, Bloomington: Indiana University Press
- Pascal B. 1995. *Pensées and Other Writings*. A cura di Honor Levi, New York: Oxford University Press.
- Ryan, P. J. 1998. 'Sailing Beyond the Horizon.' *America*, 178 (Maggio 23).
- Polo M. 1958. *The Travels of Marco Polo*. A cura di R. E. Latham, New York: Penguin Classics.
- Potter V. 1993. *Readings in Epistemology: from Aquinas, Bacon, Galileo, Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Kant*. New York: Fordham University Press.
- Ricoeur P. 1970. *Freud and Philosophy*, New Haven: Yale University Press.
- Wiredu K. J. E. 1984. 'How not to compare African thought with Western thought.' In *African Philosophy: An Introduction*. A cura di R. Wright, New York: University Press of America.