

FOGLI DI FILOSOFIA

Fascicolo 1

2010

Numero monografico: ARCHEOLOGIA DEL NON CONCETTUALE
a cura di Giuseppe Di Salvatore

Pubblicazione della Scuola Superiore di Studi in Filosofia
Università di Roma Tor Vergata
Università della Tuscia – Viterbo
Università di L'Aquila

INDICE

PREMESSA

Giuseppe di Salvatore

IMPOSSIBILITÀ DI «IMMAGINARE» E DIFFICOLTÀ DI «INTENDERE». IL CONTRIBUTO DI VICO AD UN'ARCHEOLOGIA DEL NON CONCETTUALE, pp. 1-16

Pierpaolo Ciccarelli

KANT E LE CAPACITÀ CONOSCITIVE DEGLI ANIMALI, pp. 17-83

Chiara Fabbrizi

L'OMBRA DEL CONCETTO: LA RIFLESSIONE KANTIANA DI FRONTE AL NON-CONCETTUALE, pp. 84-113

Gualtiero Lorini

FIGURE DEL NON CONCETTUALE IN FICHTE, pp. 114-136

Federico Ferraguto

L'USO DELL'IDEA DI "CONTENUTO" NELLA PSICOLOGIA DI BRENTANO, pp. 137-165

Federico Boccaccini

CONTENUTO E PSEUDO-OGGETTO IN ALEXIUS MEINONG, pp. 166-187

Alessandro Salice

SULL'IPOTESI DI UN LINGUAGGIO NON CONCETTUALE: L'INDICAZIONE E I SUOI 'FANTASMI' IN KARL BÜHLER, pp. 188-214

Giuseppe Di Salvatore

WIE, WIE, WIE ET... WIE! ANALYSE DE PHÉNOMÉNOLOGIE LINGUISTIQUE: À LA RECHERCHE D'UNE ÉCRITURE NON-CONCEPTUELLE CHEZ E. HUSSERL, pp. 215-234

Javier Bassas-Vila

ELEMENTI DI NON CONCETTUALE IN ADOLF REINACH: GLI ATTI DI INTENDERE SPONTANEO (*MEINEN*), pp. 235-261

Francesca De Vecchi

FREGE E IL CONCETTO DI CONTENUTO CONCETTUALE, pp. 262-277

Jocelyn Benoist

WITTGENSTEIN E IL PROBLEMA DEL CONTENUTO NON CONCETTUALE, pp. 278-300

Chiara Pastorini

KANT E LE CAPACITÀ CONOSCITIVE DEGLI ANIMALI

Chiara Fabbrizi

Universita La Sapienza di Roma
(chr@fastwebnet.it)

«Thierseele gegen Menschen, so dass vielleicht beide erklärt werden»
(*Metaphysik Herder*, AA XXVIII: 115)¹

Per chiarire la posizione di Kant sul tema del concettuale e non concettuale ritengo che sia particolarmente utile prendere come filo conduttore dell'indagine il confronto tra l'uomo e gli animali non

¹ Per le opere di Kant il testo di riferimento è *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (e successori), Berlin 1900 sgg., indicato con "AA" seguito dal numero del volume in cifre romane e dalla pagina in cifre arabe (ho tenuto conto anche di I. Kant, *Werke in 12 Bände*, W. Weischedel (a cura di), Frankfurt am Main 1968 sgg.); per la *Kritik der reinen Vernunft* (d'ora innanzi "KrV") si indica la paginazione delle edizioni originali (A per la prima, B per la seconda edizione) annotata in AA (e nella trad. it. di P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, Milano 1996). Le traduzioni italiane quando non sono segnalate sono mie, quando sono citate da edizioni disponibili sono spesso modificate senza segnalazione. Per un quadro delle *Vorlesungen* metafisiche, cfr. K. Ameriks-S. Naragon, *Translators' Introduction*, in *The Cambridge edition of the Works of Immanuel Kant. Lectures on metaphysics*, Cambridge 1997 (pp. XIII–XLVI), p. XXII; G. Lehmann, *Einleitung*, in AA XXVIII: 1338-1372, AA XXIX: 1083-1103. Queste le lezioni citate, con le datazioni ricavate dai testi suddetti: *Metaphysik Herder* (1762-1764), *Metaphysik L1* (metà degli anni settanta?), *Metaphysik Mrongovius* (1782-1783), *Metaphysik Volkemann* (1784-1785), *Metaphysik L2* (1790-1791), *Metaphysik Dobna* (1792-1793).

umani, un confronto attuale all'epoca di Kant e che Kant stesso utilizza in varie occasioni².

Quello che intendo mostrare con questa analisi è che per Kant il discrimine tra la capacità conoscitiva degli uomini e degli animali è lo stesso che c'è tra un contenuto conoscitivo concettuale (o potenzialmente tale) e uno non concettuale, e che la *conditio sine qua non* dei concetti (cioè l'appercezione) è quella proprietà che distingue l'uomo dall'animale e le capacità umane da quelle animali³.

Inizierò analizzando da un punto di vista kantiano il paragone tra facoltà animali e umane [1], reso possibile dalla comune capacità di avere rappresentazioni [1.1] e valido sulla base dell'analogia [1.2]. Quindi, individuate le facoltà sensibili (cioè inferiori) come facoltà comuni a uomini e animali [2], analizzerò il ruolo del contenuto non concettuale nella conoscenza [3]. Questa analisi verterà sul contenuto *oggettivo* della conoscenza. Ne emergerà che la natura del soggetto che conosce influisce sul tipo di rappresentazioni che sono ad esso attribuibili (i concetti sono propri solo degli uomini) [3.1]. In particolare mi soffermerò sulla possibilità di avere rappresentazioni non concettuali 'comprese' (cioè sulla possibilità di operare una sintesi a prescindere dall'appercezione) [3.2], sulla differenza tra rappresentazioni non concettuali umane e animali [3.3], e, sia pure brevemente, sul linguaggio [3.4]. Completerò poi il quadro delle facoltà legate alla sensibilità, che uomo e animale condividono, seppure con alcune

² Per l'attualità del dibattito sulla possibilità che gli animali conoscano nel Settecento basti pensare all'attenzione rivolta a H. Rorarius, *Quod animalia bruta ratione utantur melius nomine*, (1547¹ con numerose ristampe) Paris 1648 [rist. anast. in C. Wolff, *Gesammelte Werke*, J. Ecole *et alii* (a cura di), Hildesheim-New York 1965 sgg. (d'ora innanzi GW), serie III: *Materialien und Dokumente*, vol. 93]. Questo saggio viene ripreso da R. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam 1715³ (1697-1698¹), s.v. "Rorarius" e citato criticamente più volte da Wolff (cfr. Ecole, *Préface*, in GW III, vol. 93, pp. 5*-6*). Interessante anche la ricostruzione delle posizioni offerta da J.C. Hennings, *Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere. Pragmatisch entworfen*, Halle 1774. Su Hennings, contemporaneo di Kant e professore a Jena, cfr. *Allgemeine Deutsche Biographie*, Berlin 1875-1912, vol. 11, p. 780-781.

³ Di questo argomento mi sono già occupata nei saggi *Intuizione, conoscenza di sé e linguaggio in Kant. Il paragone con gli animali*, «Studi Kantiani», XVI (2003), pp. 23-52; e *Consapevolezza, coscienza morale e imputabilità. Alcuni spunti dal paragone tra l'uomo e l'animale*, «Studi Kantiani», XIX (2006), pp. 31-48.

differenze importanti, trattando di immaginazione, memoria e previsione [4]. Passerò infine a un altro tipo di rappresentazioni sensibili non concettuali condivise da uomini e animali: i sentimenti [5]. Anche in questo ambito, che è meramente *soggettivo* e non produce conoscenza, potremo riscontrare una differenza tra uomini e animali in virtù della possibilità di riflettere sul sentimento. In particolare mi soffermerò sulla differenza tra piacevole e bello [5.1] e sulla possibilità di orientarsi grazie al sentimento [5.2].

1. Premessa: il paragone tra uomo e animale

Perché ha un senso interrogarsi sulle capacità degli animali? Perché secondo Kant se si vuole rispondere alla domanda fondamentale «che cosa è l'uomo?»⁴ il confronto con gli animali è di fatto l'unico possibile, poiché:

«per poter caratterizzare una certa specie di esseri, è necessario che essi siano compresi con altri a noi noti sotto un medesimo concetto; quello poi per cui essi si distinguono fra loro è dato e adoperato come proprietà (*proprietas*) differenziale. – Ma se si paragona una specie di esseri, che noi conosciamo (A) con un'altra di esseri che non conosciamo (non-A), come si può allora attendere e pretendere di dare un carattere dei primi, dal momento che ci manca il termine medio di paragone (*tertius comparationis*)? – Se il concetto generico supremo fosse quello di un essere razionale *terrestre*, allora noi non potremmo indicare nessun carattere di esso, poiché non abbiamo nessuna conoscenza di esseri razionali non terrestri, di cui si possa presentare la proprietà, e così caratterizzare gli esseri terrestri sotto gli esseri razionali in generale»⁵.

⁴ Domanda che nella *Logik Jäsche* riassume le tre domande fondamentali della filosofia, nelle quali si concentra l'interesse della ragione tanto pratica che teoretica. Cfr. *Immanuel Kant's Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen* (d'ora innanzi: *Logik Jäsche*), AA IX: 25; trad. it. di M. Capozzi, *Logica. Un manuale per le lezioni*, Napoli 1990, p. 33; cfr. KrV, A805 B833, dove non è riportata la quarta domanda riassuntiva.

⁵ Cfr. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (d'ora innanzi: *Anthropologie*), AA VII: 321 [B312-313]; trad. it. di G. Vidari, rivista da A. Guerra (quasi sempre modificata), *Antropologia pragmatica*, Roma-Bari 1994, p. 216 (ho tenuto conto anche della traduzione a cura di P. Chiodi, Torino 1970 sgg.

Quindi, possiamo dire – per ora in via del tutto generica – che piuttosto dobbiamo assumere come concetto generico quello di animale e distinguere in questo genere tra animali razionali e non razionali.

L'uomo, dunque, può paragonarsi solo agli animali non umani. Ma come è possibile il paragone? A questo proposito bisogna distinguere due questioni, una riguardo il merito (ovvero: *perché* è possibile il paragone, cioè cosa accomuna tutti gli animali), l'altra riguardo il metodo (ovvero: *come* è possibile il paragone). Queste due questioni risultano strettamente legate poiché il paragone è possibile se e nel modo in cui viene rispettata la regola fondamentale che consente di fare *analogie* e l'analogia è stabilita sulla base di ciò che viene riconosciuto comune a uomo e animale.

1.1. Perché è possibile il paragone: gli animali non sono macchine e possiedono la facoltà di rappresentare

Il paragone tra le capacità conoscitive nell'uomo e nell'animale è possibile in quanto secondo Kant gli animali non possono essere considerati mere macchine, come voleva Descartes: l'idea cartesiana degli animali-macchina nella *Metaphysik Herder* viene definita una opinione paradossale («hat Cartesius die paradoxe Meinung von Thiermaschinen»)⁶.

che, come l'edizione Weischedel, reca in margine la paginazione della seconda edizione originale dell'opera – che riporto come [B]).

⁶ *Metaphysik Herder*, AA XXVIII: 116. Ancora nell'*Opus Postumum*, AA XXII: 369 (Zehntes Convolut) Kant scrive «Thiere sind nicht bloße Maschinen aber doch belebt (*animalische* von *vegetirenden* unterschiedene Körper)». Cfr. R. Descartes, *Passions de l'Âme* (1649), in *Oeuvres*, C. Adam-P. Tannery (a cura di), Paris 1902 (d'ora innanzi AT volume: pagina), vol. XI, pp. 293-487 (art. 50). La posizione di Cartesio era rifiutata già dal padre dell'Illuminismo tedesco, C. Thomasius, secondo il quale gli animali non hanno il senso comune, cioè il pensiero di vedere e udire, e tuttavia non sono macchine, pur essendo inconsapevoli e immemori delle loro azioni, come nottambuli (cfr. F. Tomasoni, *Christian Thomasius. Spirito e identità culturale alle soglie dell'illuminismo europeo*, Brescia 2005, p. 71). Per un'analisi della critica di Kant a Descartes, soprattutto in base alle *Vorlesungen* meta-

Bisogna dunque innanzitutto stabilire come vada distinta, secondo Kant, la natura animata da quella inanimata. A tal fine è utile l'apporto delle *Vorlesungen* di Metafisica, e quindi è inevitabile fare riferimento ai testi che Kant ha utilizzato per le proprie lezioni di metafisica. Prima di diventare *magister*, sappiamo da Kant stesso che nei semestri estivi 1757-1758 adotta come manuale le *Institutiones metaphysicae*, di Baumeister.⁷ In questo testo si sostiene che gli animali hanno sensazioni, immaginazione, memoria e seguono la legge dell'immaginazione, non hanno invece le idee distinte, non possono fare astrazione, non hanno la ragione ma solo un analogo della ragione (pp. 516-521). Le loro anime sono enti semplici ma non sono spiriti, pertanto sono molto differenti da quelle umane (pp. 523 sgg.), tuttavia secondo Baumeister bisogna dire che gli animali pensano (*cogitant*) in quanto sono consapevoli di sé e delle cose esterne (p. 515).

Successivamente, invece, Kant adotta la *Metaphysica* di Baumgarten⁸, in attesa di poter utilizzare un proprio testo, e in virtù della «ricchezza e precisione del suo insegnamento»⁹. È dunque soprattutto su questo manuale che deve concentrarsi la nostra attenzione.

fisiche, cfr. S. Naragon, *Kant on Descartes and the Brutes*, «Kant-Studien» 81 (1990), pp. 1-23.

⁷ F.Ch. Baumeister, *Institutiones metaphysicae, ontologiam, cosmologiam, psychologiam, theologiam denique naturalem complexae, methodo Wolffii adornatae*, Wittenberg u. Zerbst 1738 (rist. anast. in GW, serie III, vol. 25). Che Kant abbia inizialmente adottato questo testo lo si evince da *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst dem Anhang einer kurzen Betrachtung über die Frage: Ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein großes Meer streichen* (1757), AA II: 9, e da *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe* (1758), AA II: 25.

⁸ A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, Halle 1739¹, (1757⁴ rist. in AA XVII: 5-226 e AA XV: 5-54).

⁹ *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre, von 1765-1766*, AA II: 308. Sull'insegnamento all'Albertina nel periodo di attività di Kant cfr. M. Oberhausen-R. Pozzo, *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720-1804), mit einer Einleitung und Registern herausgegeben von Michael Oberhausen und Riccardo Pozzo*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999, pp. XXIV-XXVIII; dal *Catalogus Praelectionum Academiae Regimontanae (Sommersemester 1770-Wintersemester 1803-1804)*, (*ivi*, pp. 305, 311) risulta solo un primo semestre estivo nel 1770 nel quale Kant per le sue lezioni di Metafisica adotta come libro di testo il compendio di J.G.H. Feder, *Grundriß*

Secondo Baumgarten, l'anima, insieme al corpo al quale è legata in commercio strettissimo, costituisce l'animale e quindi l'anima umana unita al corpo umano in commercio strettissimo, costituisce l'animale umano (*Metaphysica*, §740). Inoltre, come si legge nella sezione dedicata alle anime dei bruti, gli animali che hanno solo la facoltà conoscitiva inferiore sono i bruti, quelli che hanno un'anima che è spirito (che ha anche le facoltà conoscitive superiori) sono animali razionali (§792)¹⁰. Infine, le anime degli animali attuano le facoltà inferiori che sono loro accordate attraverso una capacità rappresentativa, senza cognizione distinta (§793).

La posizione di Baumgarten rispetto alla distinzione interna al mondo animale tra uomo e animale può dunque essere riassunta con il seguente schema:

der philosophischen Wissenschaften nebst der nöthigen Geschichte, Coburg 1769; dal 1771 invece Kant adotta il testo di Baumgarten (*ivi*, pp. 318 sgg.). L.E. Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's*, Königsberg 1804 (rist. Bruxelles 1968); trad. it. di E. Pocar, in L.E. Borowski-R.B. Jachmann-E.A.Ch. Wasianski, *La vita di Immanuel Kant narrata da tre contemporanei*, Bari 1969, pp. 16-17, racconta che nel 1758 Schulz avrebbe voluto per Kant la cattedra di Logica e Metafisica che andò invece a Buck, da più tempo insegnante privato; Buck nel 1770 ottenne la cattedra di matematica e quella di Logica e Metafisica fu assegnata dal 31 marzo a Kant. Dal *Catalogus Praelectionum*, risulta che Buck adottò come libro di testo proprio quel Feder che nel primo semestre fu il libro scelto anche da Kant (con l'avvicendamento tra Buck e Kant potrebbe dunque spiegarsi l'adozione del testo di Feder, testo adottato da Kant successivamente, ad esempio nel 1785-1786, per le sue lezioni di Enciclopedia filosofica).

¹⁰ Cfr. A.G. Baumgarten, *Metaphysica cit.*, §792 (riporto tra parentesi quadre i termini tedeschi posti in nota da Baumgarten): «Omnis anima cum sit id in ente, quod sibi alicuius esse potest conscium, [...], habet facultatem cognoscitivam, [...], eamque vel inferiorem tantum, vel etiam superiorem, [...]. Prior erit ANIMA MERE SENSITIVA [eine bloss sinnliche Seele]. Animal, quod animam habet mere sensitivam, BRUTUM [das Vieh] est; cuius anima spiritus est, est ANIMAL RATIONALE [ein vernünftiges Thier]. Ergo homo est animal rationale».

ANIMAL	
BRUTUM (<i>das Vieh</i>)	ANIMAL RATIONALE (<i>ein vernünftiges Thier</i>)
Anima mere sensitiva (<i>eine bloss sinnliche Seele</i>) (facultas cognoscitiva inferior)	Spiritus ¹¹ (facultas cognoscitiva superior et inferior)

Nel pensiero kantiano si evince uno sviluppo, o meglio un maggiore approfondimento rispetto alla proprietà fondamentale che secondo Kant deve essere attribuita a un animale, cioè a un essere vivente. Negli anni Settanta questa proprietà fondamentale è l'arbitrio (*Willkür*), come si legge nella *Metaphysik L1*¹² e nei *Träume*. Nel saggio contro Swedenborg infatti, interrogandosi sulla possibilità che esistano nature immateriali nel mondo, tra le quali starebbe l'anima umana, Kant annota che questa questione è «molto oscura» e riguarda anche l'essere senziente degli animali: il punto è che, dato che la vita si fonda sulla capacità di autodeterminazione mediante l'arbitrio, allora tale natura spontanea e attiva difficilmente può essere materiale, poiché ciò che è materiale è esteriormente dipendente e costretto (*äußerlich abhängig und gezwungen*). A tal proposito Kant conclude che tuttavia è poi molto difficile capire quali specie stiano nell'insieme delle nature immateriali, perché in gran parte sono conosciute solo ipoteticamente (*nur hypothetisch*): «per lo meno quegli esseri immateriali che contengono il principio della vita animale,

¹¹ È con Leibniz che “spirito” diviene un termine tecnico e assume il senso di anima razionale perdendo l'originaria connotazione fisica e materialistica che aveva fino al sedicesimo secolo. Per una panoramica sull'evoluzione del termine “spiritus” e delle voci a esso correlate, cfr. M. Fattori-M. Bianchi (a cura di), *Spiritus. IV colloquio internazionale. Roma, 7-9 gennaio 1983*, Roma 1984. Sulla concezione leibniziana degli animali rispetto all'appercezione cfr. M. Kulstad, *Leibniz, Animals, and Apperception*, «Studia Leibniziana», XIII (1981), pp. 25-60.

¹² Cfr. *Metaphysik L1*, AA XXVIII: 275, dove si legge che percepisco un granello di polvere (*ein Stäubchen*) sul foglio e osservo se si muove: se non si muove volontariamente, allora è inerte, ed è una materia priva di vita (*so halten wir es für leblose Materie, die iners ist*), se invece vedo che il granello di polvere si muove e lo fa volontariamente dico che è animato (*es ist belebt*) ed è un animale («ein Thier ist also eine belebte Materie; denn Leben ist das Vermögen, sich selbst aus dem innern Princip nach Willkühr zu bestimmen»).

differiscono da quelli che nella loro spontaneità comprendono la ragione e sono detti spiriti»¹³.

Kant però non è molto soddisfatto della conclusione a cui è giunto: afferma infatti che il movimento libero, che cade sotto i nostri sensi, lascia presupporre la sua origine dall'arbitrio e pertanto è una «caratteristica indubitata di vita», ma se da una parte ci permette di riconoscere una prerogativa della vita animale, dall'altra non è sufficiente a discriminare ciò che è vivo. Le piante infatti non hanno la disposizione a muoversi liberamente, eppure si accrescono e si nutrono. Bisognerebbe trovare allora un principio più ampio per definire la vita, ma tutte le teorie in proposito, secondo Kant, poiché restano solamente congetture, «come vecchi capricci impolverati, hanno ancora contro di sé lo scherno della moda»¹⁴.

Per un verso, infatti, non si può dare più peso alla tesi di Boerhaave¹⁵ che l'animale stesso sia come una pianta che ha nel proprio stomaco la sua radice, rispetto alla posizione opposta, che la pianta sia un animale che ha il proprio stomaco all'esterno; e, per altro verso, restano indimostrabili le dottrine che tripartivano le specie della vita in vegetale, animale e razionale. L'indimostrabilità di questi tre principi immateriali infatti non significa che la tripartizione di origine aristotelica sia assurda, tuttavia:

«il ricorso a principi immateriali è rifugio della filosofia pigra, e perciò, per quanto è possibile è anche da evitarsi una spiegazione di tal fatta, acciòché siano conosciuti in tutto il loro ambito quei principi dei fenomeni cosmici, che si basano sulle leggi di moto della pura materia, e che unici e soli sono capaci di comprensibilità»¹⁶,

¹³ *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766; d'ora innanzi: *Träume*), AA II: 327 nota; trad. it. di P. Carabellese (riv. e accresciuta da R. Assunto e R. Hohenemser, ampliata da A. Pupi), in *Scritti precritici*, Roma-Bari 1990 (pp. 347-408), *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*, p. 359.

¹⁴ *Träume*, AA II: 331; trad. it. p. 363.

¹⁵ Il riferimento di Kant è a H. Boerhaave, *Elementa chemiae*, Leiden 1732. Per un quadro generale su Boerhaave cfr. H. Metzger, *Newton, Stahl, Boerhaave et la doctrine chimique*, Paris 1930, pp. 191-305; F. Duchesneau, *La Physiologie des Lumières. Empirisme, Modèles et Théories*, The Hague-Boston-London 1982, pp. 103-126.

¹⁶ *Träume*, AA II: 331; trad. it. p. 363.

Non resta dunque che attenersi ai principi *meccanici* per spiegare la vita organica, come fanno Hoffmann¹⁷ e Boerhaave, poiché tale metodo è «di utile applicazione nella scienza, laddove dell'influsso di esseri di natura incorporea si può tutt'al più riconoscere che vi è, ma non mai dire come avvenga e fino a qual punto si estenda la sua attività»¹⁸, sebbene si possa – come Kant stesso fa – accordare una preferenza per posizioni animiste, come quella di Stahl¹⁹.

Un passo avanti rispetto a questa disamina avviene nelle *Vorlesungen* degli anni Ottanta, nella quali Kant sembra trovare quel principio più ampio per definire la vita che mancava ancora nei *Träume*: ciò che distingue l'animato dall'inanimato è la capacità di rappresentare.²⁰ Bisogna notare che nei *Träume*, sia pure solo in riferimento a un incompiuto pensiero di Leibniz (che però Kant sembra voler appoggiare), la facoltà rappresentativa era attribuita alla *sostanza* come principio interno dei suoi rapporti esterni e dei suoi mutamenti²¹. Questo deciso spostamento, per cui non si deve attribuire la facoltà rappresentativa alla materia, consente di accettare la definizione baumgarteniana di anima come *vis repraesentativa*²², o meglio una *vis repraesentationis*²³. A tale capacità di avere rappresentazioni

¹⁷ F. Hoffmann, medico, autore ad esempio del *Medicinae rationalis systematicae tomus primus quo philosophia corporis humani vivi et sani ex solidis physicommechanicis et anatomicis principiis methodo plane demonstrativa per certa theoremata ac scholia traditur*, Halle 1707.

¹⁸ *Träume*, AA II: 331; trad. it. p. 363.

¹⁹ Il riferimento è a G.E. Stahl, *Theoria medica vera*, Halle 1708. Per un quadro generale su Stahl cfr. H. Metzger, *Newton, Stahl, Boerhaave et la doctrine chimique cit.*, pp. 93-188; F. Duchesneau, *La Physiologie des Lumières. Empirisme, Modèles et Théories cit.*, pp. 1-31.

²⁰ Cfr. *Metaphysik Volckmann* (1784-85), AA XXVIII: 448-49; in questa occasione Kant ribadisce che l'idea cartesiana degli animali-macchina non è accettabile.

²¹ Cfr. *Träume*, AA II: 328 nota; trad. it. p. 360.

²² Cfr. A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, cit., §741.

²³ Nella *Metaphysik Mrongovius*, AA XXIX: 906 (datata agli inizi degli anni Ottanta), si legge infatti una polemica con Baumgarten perché dall'affermazione “*anima est vis repraesentativa*” segue che l'anima può essere considerata solo *eine Grund Kraft* (e *mehrere Grund Kräften würden auch mehrere Seelen ausmachen*); secondo Kant, dunque è meglio definire l'anima una *vis repraesentationis*, in modo tale che “*anima*” e “*vis*” non si equivalgano, ma “*vis*” sia l'effetto dell'anima secondo una causalità (*auf eine Causalität*).

andrà collegato anche il movimento libero e l'arbitrio, che potrà essere meglio distinto in arbitrio bruto (cioè istinto) e arbitrio libero (quello umano)²⁴.

Ma *come* è possibile arrivare ad affermare che gli animali non sono macchine e possiedono la facoltà di rappresentare, e quali facoltà connesse alla capacità di rappresentare possono essere riconosciute all'animale? È necessario dunque chiarire la questione relativa al *metodo*.

1.2. Come è possibile il paragone: l'analogia tra uomo e animale

È lecito domandarsi se parlare di capacità conoscitive degli animali non rientri in un campo meramente psicologico – ed è ben noto che secondo Kant la psicologia empirica è priva di uno statuto scientifico²⁵. Se ci limitassimo a *osservare empiricamente* il comportamento animale per comprenderne le facoltà conoscitive, ne otterremmo solo un elenco di annotazioni senza un solido fondamento scientifico.

Tuttavia il fondamento non ci manca nel caso dell'assunzione delle facoltà conoscitive umane, per la quali Kant ritiene di aver

²⁴ Tornerò su questo punto nell'ultima sezione dedicata al sentimento.

²⁵ A differenza di quanto sostenevano Wolff e i wolffiani, che dividevano la metafisica in *ontologia*, *cosmologia*, *psicologia (empirica e rationalis)* e *theologia*, secondo Kant «la psicologia empirica dev'essere rigorosamente bandita dalla metafisica» (KrV, A848-849 B876-877). La nuova divisione della metafisica che propone Kant (KrV, A845 B873 sgg.) comprende la filosofia trascendentale (ontologia) e, all'interno della fisiologia, la fisica razionale e la psicologia razionale (secondo l'uso immanente della ragione), la cosmologia trascendentale e la teologia trascendentale (secondo l'uso trascendente della ragione). Non c'è invece la psicologia *empirica*, in quanto essa non produce conoscenze sintetiche *a priori*. Kant torna su questo punto in varie occasioni: nella KrV (A381, A347 B405-406), nei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (AA IV: 471; trad. it. di P. Pecere, *Principi metafisici della scienza della natura*, Milano 2003, p. 105), nella *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (§X, AA XX: 237; trad. it. di P. Manganaro, *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, Roma-Bari 1984, p. 120).

trovato i principi *a priori* nelle tre Critiche²⁶. Nel caso dell'uomo dunque il punto di partenza non è la psicologia, né la fisiologia, poiché, come scrive nella *Anthropologie*, chi investiga le cause naturali «in questo gioco delle sue rappresentazioni [...] è un puro spettatore e deve lasciar agire la natura, poiché non conosce i nervi cerebrali e le fibrille, né può servirsene per i suoi fini, onde ogni sottigliezza teorica a questo riguardo è in pura perdita»²⁷. L'impresa critica garantisce invece la legittima assunzione delle facoltà dell'animo umano, che consentono di indagare per analogia il modo di conoscere degli animali. L'uomo si pone così come punto di paragone: «possiamo giudicare qualsiasi intelletto solo tramite il nostro, e così pure qualsiasi intuizione solo tramite la nostra»²⁸ e quindi possiamo conoscere gli animali solo per via analogica e attribuire agli animali un *analogo* delle strutture che permettono all'uomo di conoscere.

Ma su quale base è lecito fare analogie? L'esempio kantiano più celebre del modo in cui si inferisce per analogia, riguarda proprio il confronto tra uomo e animale: mi riferisco al passo della *Critica della facoltà di giudizio* in cui si legge che si arriva a presupporre un *analogon rationis* negli animali (i castori) osservando le loro opere (le dighe) che giudichiamo come 'fatte ad arte', ma se l'inferenza secondo l'analogia deve essere corretta, è necessario applicare una limitazione:

«per il fatto che l'uomo nel suo costruire ha bisogno di una facoltà razionale, [non si deve inferire] che anche il castoro debba avere una facoltà del genere e chiamare ciò un'inferenza *secondo l'analogia*. Ma, dal modo simile di produrre effetti da parte degli animali (di cui non possiamo percepire immediatamente la ragione) in confronto a quello degli uomini (di cui siamo immediatamente consci), possiamo del tutto giustamente inferire secondo l'analogia che anche gli animali agiscono secondo *rappresentazioni* (non sono, come vuole Descartes, macchine) e, senza tener conto della loro differenza specifica, sono identici agli uomini secondo il genere (in quanto esseri viventi)»²⁹.

²⁶ Cfr. *Briefwechsel*, a C.L. Reinhold, 28 e 31 dicembre 1787, AA X: 514-515; trad. it. (parziale) di O. Meo, *Epistolario filosofico 1761-1800*, Genova 1990, p. 164.

²⁷ *Anthropologie*, AA VII: 119; trad. it. p. 3.

²⁸ *Briefwechsel*, a M. Herz, 26 maggio 1789, AA XI: 51; trad. it. p. 208.

²⁹ *Kritik der Urteilskraft* (d'ora innanzi: KU), §90, AA V: 464 Anm., [B449]; trad. it. di E. Garroni-H. Hohenegger, *Critica della facoltà di giudizio*, Torino

Il punto di partenza è dunque sia l'osservazione degli effetti prodotti dagli animali, sia la nostra consapevolezza 'immediata' del modo di procedere umano, e da questi due dati è possibile inferire per analogia, ma affinché l'inferenza sia valida, è necessario possedere la *paritas rationis* che accomuni i due oggetti dell'inferenza in una determinata proprietà; e solo rispetto a quella proprietà per la quale si ha una *par ratio*, evitando di compiere «salti formidabili»³⁰, si può considerare valida l'analogia.

A questo punto sorge una domanda: non si genera un circolo vizioso tra il fatto che l'uomo può paragonare sé stesso solo agli animali e tuttavia può dire qualcosa delle capacità conoscitive animali solo in analogia alle proprie capacità conoscitive? O quantomeno il paragone non è così piuttosto sterile e banale? Il circolo non appare più vizioso se teniamo conto dello *scopo* del paragone: come abbiamo visto il paragone è possibile solo con gli animali proprio perché uomini e animali possono essere considerati come appartenenti a uno stesso concetto generico (esseri viventi, capaci di avere rappresentazioni) nel quale si distinguono per avere proprietà diverse;

1999 (che reca in margine la paginazione della seconda edizione che riporto come [B]). L'esempio dei castori era presente anche in C. Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'ame*, Genève 1970 (1760¹), cap. XVI, §268, per dimostrare che si possono educare gli animali a legare un'azione o un oggetto ad un suono, e ciononostante l'assenza di progressi nel loro modo d'agire testimonia che essi non sono capaci di generalizzare. Anche nella *Metaphysik Herder* (AA XXVIII: 115-117) si trova un passo simile in cui si parla, sull'esempio dei castori, del fatto che l'attività degli animali non viene migliorata ma resta sempre uguale nel tempo, e si definisce il giudizio sugli animali come una inferenza secondo l'analogia: «Bei den Thieren finden wir viel Menschenähnliches: also nach dem Schluss der Analogie, aber dieser kann trügen z.E. Schlaueigkeit: der Hund, der den Drücker aufmacht, Schmerzen zeigt – Biber, die hinter einem Wall von 12 Fuss lang und 6 breit bauen – Biene ihre 6eckigen Bienenzellen – Ordnung im Stock: aber da diese ihre Kunst nie gebessert wird und gleich bei dem Ursprung z.E. Bienen sie ihnen eingepflanzt ist», badando a non essere tratti in inganno dall'osservazione dei prodotti di tale istinto programmato, poiché tutte le azioni degli animali possono essere spiegate senza la coscienza, presupponendo una semplice capacità (*Kraft*).

³⁰ Cfr. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, AA VI: 65 Anm.; trad. it. di A. Poggi, riv. da M.M. Olivetti, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Roma-Bari 1995, p. 69 nota.

quindi la possibilità di indicare un concetto generico che includa uomini e animali rende possibile l'analogia, e solo rispetto all'ambito delimitato da quel concetto generico è possibile inferire per analogia. Allora se il fine del paragone è quello di chiarire le proprietà che condividono la specie umana e la specie degli animali non umani (accomunate nello stesso genere), è chiaro che in questo modo è possibile porre in luce la natura delle facoltà e delle rappresentazioni che possono essere attribuite anche agli animali e il limite che segna le facoltà solo umane³¹. Come si legge nella frase che ho citato in esergo, dal paragone tra anime – o meglio capacità – genericamente animali o solo umane può arrivare un chiarimento sia relativo agli animali, sia relativo agli uomini.

Poiché, come vedremo, una fondamentale proprietà umana è la capacità di avere concetti (connessa all'appercezione), il paragone è particolarmente funzionale a questa indagine, poiché permette di chiarire la differenza tra concettuale e non concettuale. Tra concetti e rappresentazioni non concettuali risulterà infatti una differenza di specie e non solo di grado: proprio come la differenza che c'è tra l'uomo e l'animale non è per Kant semplicemente di grado ma di specie (*Art*)³².

2. Le facoltà inferiori (sensibilmente condizionate) che uomo e animale condividono (in parte)

Appurato che all'animale va concessa la facoltà di avere rappresentazioni, bisogna indagare quali tipi di rappresentazioni e quindi quali facoltà si possano attribuire ad esso in analogia agli uomini. Nella *KrV* Kant scrive esplicitamente che «nella natura inanimata o semplicemente animale, non c'è fondamento per pensare a una fa-

³¹ Cfr. *Menschenkunde*, AA XXV: 859, in cui si legge che se voglio conoscere l'uomo non posso confrontarlo con gli animali perché esso si distingue da essi, né con altri esseri razionali perché non mi sono noti. Ma, aggiungo, se la questione è ciò che possono condividere uomini e animali (come è nel caso delle rappresentazioni non concettuali, come vedremo), allora il paragone con l'animale può risultare fruttuoso. La *Menschenkunde* fa parte delle *Vorlesungen* sull'antropologia ed è datata al 1781-1782; in proposito cfr. l'introduzione di R. Brandt e W. Stark in AA XXV: VII-CLI.

³² Cfr. *Metaphysik Mrongovius*, AA XXIX: 906.

coltà non sensibilmente condizionata»³³. Infatti, come si legge nella *Metaphysik Mrongovius* seppure non ci è possibile provare che gli animali non hanno le facoltà superiori, non dobbiamo fare delle assunzioni non necessarie per spiegare ciò che appare³⁴. Dunque, se ciò che possiamo attribuire a tutti gli esseri viventi è la facoltà di avere rappresentazioni, questo non significa attribuire agli animali la ragione o l'intelletto.

Il punto di partenza è dunque quanto animali non umani e umani hanno in comune. Proprio per la base comune delle facoltà sensibili Kant può affermare nella *Metafisica dei costumi* che coltivando la propria perfezione si passa dall'animalità all'umanità:

«la facoltà di porsi in generale uno scopo è ciò che caratterizza l'umanità (la distingue dall'animalità – *Thierheit*). Allo scopo dell'umanità nella nostra propria persona è dunque anche connessa la volontà razionale, quindi il connesso dovere, di renderci meritevoli dell'umanità mediante la cultura (*Cultur*) in generale e di procurarci o di favorire la *facoltà* di conseguire tutti gli scopi possibili, nella misura in cui la si può rintracciare nell'uomo stesso. In altri termini è un dovere dell'uomo la cultura (*Cultur*) delle disposizioni grezze della propria natura; come ciò attraverso cui principalmente l'animale si eleva a uomo»³⁵.

Questo passaggio dall'animalità all'umanità mediante la coltura delle proprie facoltà viene trattato da Kant rispetto alla *perfezione fisica*, quindi può essere visto in generale nell'ambito della sensibilità, come un passaggio da un uso inconsapevole delle facoltà al loro uso consapevole e perfezionato. Tale passaggio presuppone che ci siano delle facoltà comuni all'animale e all'uomo e che sia possibile un livello superiore (solo umano) di esse. Come Kant scrive nella stessa opera, infatti, l'uomo deve coltivare le proprie capacità naturali (*Naturkräfte*), siano esse le capacità dello spirito, dell'anima e del corpo (*Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte*)³⁶. Certamente le *Geisteskräfte*, che possono essere esercitate solo mediante la ragione³⁷, sono solo umane, mentre le *Leibeskräfte* sono quelle più legate all'animalità

³³ KrV, A546 B574.

³⁴ Cfr. *Metaphysik Mrongovius*, AA XXIX: 906.

³⁵ *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, AA VI: 392 (trad. it. di riferimento, dalla quale mi discosto spesso, di G. Landolfi Petrone, *La metafisica dei costumi*, Milano 2006, con indicazione delle pagine di AA VI in margine).

³⁶ Cfr. *Ibid.*, AA VI: 444.

³⁷ Cfr. *Ibid.*, AA VI: 445.

dell'uomo (tanto che del perfezionamento di queste capacità Kant parla in termini di un «rinvigorimento dell'animale nell'uomo» – *Belebung des Thieres am Menschen*³⁸), ma la vera comunione e differenza si delinea proprio rispetto alle *Seelenkräfte* (che «stanno a disposizione dell'intelletto e delle regole che esso usa per il soddisfacimento di scopi qualsivoglia» – *zu Befriedigung beliebiger Absichten*³⁹), che, come emergerà meglio nel seguito dell'indagine, sono proprio quelle facoltà sensibilmente condizionate che uomo e animali condividono e che tuttavia nell'uomo raggiungono un grado qualitativamente superiore grazie al legame tra esse e l'autocoscienza.

Poiché abbiamo detto che nel paragone tra uomo e animale dobbiamo partire dalle facoltà umane, per analizzare le facoltà inferiori dovremo partire dalle facoltà superiori che Kant indaga nelle opere critiche e per le quali Kant ritiene di aver trovato i principi *a priori*⁴⁰.

L'insieme delle facoltà dell'animo (*gesamte Vermögen des Gemüts*) secondo la KU è composto da facoltà conoscitiva, il sentimento di piacere e dispiacere e la facoltà di desiderare. Esse, considerate come superiori, «tali cioè da contenere una autonomia»⁴¹, sono l'intelletto, la facoltà di giudizio e la ragione. In quanto le facoltà superiori contengono un'autonomia, esse non sono sensibilmente condizionate e quindi non possono essere attribuite all'animale.

Ma le stesse tre facoltà dell'animo genericamente intese (facoltà conoscitiva, sentimento di piacere e dispiacere, e facoltà di desiderare) possono essere considerate anche rispetto al loro essere sensibilmente condizionate e quindi in quanto esse non sono autonome. In tal caso non si identificano più con intelletto, facoltà di giudizio e ragione, ma con facoltà *inferiori e sensibili* (in qualche modo esse diventano cioè mere *Seelenkräfte*, ovvero in quanto capacità dell'*anima*, proprie di ogni *animale*).

Non è facile stabilire quali e quante siano le facoltà inferiori. L'indagine di queste facoltà infatti non può avvenire *a priori* ma è

³⁸ *Ibid.*, AA VI: 445.

³⁹ *Ibid.*, AA VI: 445. La strumentalità delle facoltà sensibili (inferiori) rispetto alle superiori, determina la necessità di esercitarle: cfr. *Über Pädagogik* (a cura di F.T. Rink, 1803), AA IX: 472.

⁴⁰ Cfr. KU, §IX, AA V: 197-198 [BLVIII].

⁴¹ KU, §IX, AA V: 196 [BLVI].

oggetto della psicologia, o meglio, secondo Kant, dell'antropologia, poiché non possiamo considerare semplicemente la mente dell'uomo, prescindendo dal fatto che la nostra sensibilità è sempre legata anche al corpo, come è ben spiegato da Kant in un appunto legato ai *Fortschritte*:

«anche se anima e corpo sono considerati come due sostanze specificamente distinte la cui comunione costituisce l'uomo, rimane impossibile per ogni filosofia, e specialmente per la metafisica, stabilire in che cosa e in che misura l'anima da un lato e il corpo stesso dall'altro contribuiscano alle rappresentazioni del senso interno, e addirittura se per caso l'anima non perderebbe completamente ogni sorta di rappresentazioni (l'intuire, il sentire e il pensare) ove una di queste sostanze fosse separata dall'altra»⁴².

Possiamo supporre di individuare anche al livello della sensibilità tre ambiti distinti, legati alla facoltà di conoscere, di provare piacere e dolore e di desiderare, come Kant fa nella prima parte dell'*Anthropologie*. Inizieremo dunque dall'analisi della facoltà di conoscere inferiore, ovvero sensibilmente condizionata. Potremo così

⁴² *Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (d'ora innanzi: *Fortschritte*), AA XX: 308; trad. it. di G. De Flaviis in *Scritti sul criticismo*, Roma-Bari 1991 (pp. 149-238), *Sul tema del concorso bandito dalla Reale Accademia delle Scienze di Berlino: Quali sono i reali progressi compiuti dalla metafisica in Germania dai tempi di Leibniz e Wolff?*, p. 204. Secondo Kant la psicologia empirica deve dunque darsi come antropologia, cfr. KrV, A848-49 B876-77. Sulla differenza tra psicologia e antropologia cfr. *Anthropologie*: nel caso dell'antropologia «si prescinde dalla questione se l'uomo abbia o non abbia un'anima (come sostanza incorporata)» invece nel caso della psicologia «si crede di cogliere una tal cosa in sé, e l'animo (*Gemüt*), il quale è rappresentato come una semplice facoltà di sentire e di pensare, viene considerato come una particolare sostanza risiedente nell'uomo» (*Anthropologie*, AA VII: 161; trad. it. pp. 45-46). Ma l'anima non può essere considerata una sostanza che risiede nell'uomo, dunque l'antropologia acquista un vantaggio sulla psicologia. Per questo, come testimoniato dal *Catalogus Praelectionum Academiae Regimontanae*, a partire dal 1773 Kant tenne regolarmente anche l'insegnamento di antropologia, oltre a quello di metafisica, adottando la parte dedicata alla psicologia empirica nella *Metaphysica* di Baumgarten (M. Oberhausen-R. Pozzo, *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720-1804) cit.*, p. 353). Di questo mi occupo in maniera estesa in C. Fabbrizi, *La logica applicata. Logica e condizioni empiriche soggettive nella filosofia di Kant*, cap. 2 (in via di pubblicazione).

analizzare se e come c'è un contenuto non concettuale nella conoscenza (oggettiva).

3. Contenuto non concettuale e conoscenza oggettiva

Dopo aver stabilito che le rappresentazioni che possono essere concesse anche all'animale sono necessariamente sensibili, dobbiamo indagare più precisamente quali rappresentazioni sensibili appartengono alla capacità di conoscere inferiore.

Già in epoca precritica Kant distingue la capacità di avere rappresentazioni che viene concessa all'animale, dalla capacità di conoscere umana: nella *Saggio sulla falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche* del 1762 Kant critica alcune affermazioni di Meier che non fa differenza tra avere rappresentazioni distinte e conoscere, e arriva così a concedere concetti distinti agli animali⁴³. Kant cita l'argomentazione meieriana secondo la quale se un bue (*ein Ochs*) si rappresenta la porta della stalla, ha con ciò una chiara rappresentazione di una nota della rappresentazione della stalla, e quindi ha un concetto distinto della stalla. Ma secondo Kant la distinzione (*Deutlichkeit*) di un concetto non sta nel fatto che ciò che è una nota della cosa venga rappresentata chiaramente, ma nel fatto che essa venga riconosciuta (*erkannt*) come nota della cosa: l'animale può rappresentarsi chiaramente la porta come parte della stalla ma non può riconoscerla come nota del concetto di stalla. Per quest'ultima operazione infatti è necessario possedere la facoltà di giudicare (*Vermögen zu*

⁴³ Il riferimento di Kant è a G.F. Meier, *Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere*, Halle 1749, p. 29 sgg. (cfr. AA II: 467). Anche nella *Vernunftlehre* meier accomuna uomini e animali come *denkende Wesen* fin dal primo paragrafo: «Alle denkende Wesen, der Mensch und der Wurm, und wenn er in unsern Augen auch noch so schlecht sein sollte, sind auf eine unwirdertreibliche Art genötiget, das Weltgebäude sich vorzustellen. Ein Wesen, das Augen hat, muß das Licht und die Geschöpfe desselben, die Farben, sehen. Ein Wesen, das Ohren hat, muß die melodiereichen Bewegungen der Luft hören. [...] das Vieh ist alsdenn ein eben so würdiger Einwohner des Weltgebäudes. Der Mensch muß demnach sich bestreben, diese Welt sich auf eine viel vollkommenere, viel bessere Weise, vorzustellen» (G.F. Meier, *Vernunftlehre*, Halle 1752, rist. a cura di G. Schenk, Halle 1997, §1).

urtheilen), poiché la possibilità di *riconoscere* è attuata solo nel giudizio, e la facoltà di giudicare, che è alla base della capacità conoscitiva superiore, è propria solo degli uomini. «Solo un essere che formula il giudizio: “questa porta appartiene a questa stalla” ha un concetto distinto della costruzione, e questo è certamente al di là della capacità degli animali»⁴⁴. L'animale può distinguere fisicamente (*physisch unterscheiden*) una cosa da un'altra – per esempio, scrive Kant, un cane distingue il pane dall'arrosto, perché alla rappresentazione delle due cose sono legate diverse sensazioni che fondano desideri differenti – ma non può distinguere logicamente (*logisch unterscheiden*), cioè non può riconoscere (*erkennen*) che una cosa A non è B. Quindi, aggiunge Kant, il problema della differenza tra animali razionali e non razionali sarebbe risolto, se si giungesse a comprendere in cosa consista quella segreta facoltà (*geheime Kraft*) mediante la quale è possibile giudicare (*das Urtheilen*)⁴⁵.

Secondo il giovane Kant, dunque, la differenza tra le rappresentazioni sensibili e i concetti è di specie e non dipende dal grado di distinzione (cioè di chiarezza delle note). Questa posizione viene mantenuta e ribadita con forza da Kant anche negli anni successivi. Nella *Dissertazione* si legge:

«male si spiega il sensibile come ciò che è conosciuto *confusamente* e l'intellettuale come ciò di cui si ha una cognizione *distinta*. Queste sono infatti soltanto differenze logiche che assolutamente non toccano i *dati* che sono messi a disposizione di ogni comparazione logica. I dati sensibili

⁴⁴ *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* (d'ora innanzi *Falsche Spitzfindigkeit*; 1762), AA II: 59. Secondo la distinzione di matrice leibniziana delle conoscenze in oscure e chiare (confuse o distinte), nel caso di una nozione chiara e distinta si ha un concetto fondato mediante note ed osservazioni sufficienti a distinguere la cosa da tutti gli altri corpi simili (cfr. G.W. Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritatis et ideis* del 1684, in G.W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, a cura di C.I. Gerhardt, Hildesheim 1961-1962, vol. IV, pp. 422-26).

⁴⁵ Cfr. *Falsche Spitzfindigkeit*, AA II: 60. Cfr. *Metaphysik Herder*, AA XXVIII: 79: «Vieh nach unterschiedenen Rührungen unterschiedene Vorstellungen: unterschiedene Handlungen; nicht aber erklärt durch Unterscheidung – es hat nicht den innern Sinn sich seinen status repräsentationis vorzustellen». Cfr. *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764), AA II: 284.

possono essere del tutto distinti e quelli intellettuali invece massimamente confusi»⁴⁶.

Confusione e distinzione riguardano dunque la logica e non la *natura* delle rappresentazioni. Si legge nella *Logik Jäsche*: «se abbiamo coscienza dell'intera rappresentazione, ma non del molteplice in essa contenuto, la rappresentazione è indistinta»⁴⁷ e questo vale sia nel caso di un intero rappresentativo intuitivo, sia in uno concettuale (di cui propriamente si occupa la logica). Se aumenta la distinzione di una rappresentazione sensibile oggettiva (per esempio se si vedono anche i particolari della stalla, come la porta) si ha una *intuizione distinta* e non un concetto, come spiega Kant nella *Risposta a Eberhard*:

«vi è infatti anche una distinzione nell'intuizione [...] che viene chiamata estetica (come quella che si darebbe se a un selvaggio neozelandese capitasse di vedere per la prima volta una casa e vi fosse abbastanza vicino da distinguerne tutte le parti, senza averne però il minimo concetto), ed è del tutto differente da quella *logica*, mediante concetti; ma essa certamente non può rientrare in un manuale di logica. Pertanto non è lecito assumere [...] invece della definizione dell'intelletto come *facoltà della conoscenza mediante concetti*, data dalla *Critica*, la definizione di esso come facoltà della conoscenza distinta»⁴⁸.

Presumendo che il selvaggio non abbia mai visto una casa e non ne abbia già un concetto, se ne osserva tutti i particolari, ne ha una intuizione distinta. Dunque è ben diverso avere coscienza delle note intuitive di una rappresentazione sensibile (questa mano con cui scrivo) o delle note concettuali di una rappresentazione concettuale (“avere mani” come nota del concetto di corpo umano)⁴⁹. Le rappresentazioni sensibili (intuizioni) e quelle concettuali vanno separa-

⁴⁶ *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), AA II: 394; trad. it. in *Scritti precritici cit.* (pp. 419-461), *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, p. 430 (proprio la metafisica, aggiunge Kant nel medesimo luogo, offre vari esempi di concetti confusi).

⁴⁷ *Logik Jäsche*, AA IX: 33; trad. it. p. 42.

⁴⁸ *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790), AA VIII: 217 nota; trad. it. di C. La Rocca, in *Contro Eberhard. La polemica sulla Critica della ragion pura*, Pisa 1994, *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica*, p. 97.

⁴⁹ L'esempio è presente nella *Reflexion* 2282, AA XVI: 298; cfr. M. Capozzi, *Kant e la logica*, vol. 1, Napoli 2002, pp. 368-369.

te non in base alla indistinzione e distinzione, ma in base alla differente fonte (sensibilità e intelletto) e forma (la forma dei concetti è *fatta*, quella delle intuizioni è *data*).

Dunque non è possibile attribuire agli animali la capacità di avere concetti e giudizi. Però va riconosciuta anche all'animale una forma di conoscenza – sia pure in senso debole – che è solamente sensibile e che può raggiungere il grado della distinzione. Quindi c'è un tipo di conoscenza che prescinde dal concetto. Dobbiamo analizzare allora quali siano i possibili tipi di rappresentazioni e quindi i possibili gradi della conoscenza oggettiva.

3.1. Il contenuto oggettivo della conoscenza e la natura del soggetto che conosce

Nella *Logik Jäsche* e nelle trascrizioni che ci sono giunte delle lezioni di logica, sono esposti i diversi tipi di rappresentazioni secondo il loro contenuto oggettivo. Il riferimento va ancora a Meier, autore del testo che Kant adotta per le proprie lezioni di logica per tutti i suoi anni di insegnamento⁵⁰. Nell'esposizione di questa scala delle rappresentazioni, che vede la capacità di rappresentare, e dunque la rappresentazione, come grado zero, il paragone con gli animali ha un ruolo importante⁵¹.

Il punto che qui ci interessa è che il grado immediatamente successivo alla rappresentazione è la rappresentazione con coscienza (percezione), dopo di che il riferimento va di nuovo alla coscienza

⁵⁰ Cfr. G.F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle 1752 (rist. in AA XVI). Sulle lezioni e sui corsi tenuti da Kant sulla logica, cfr. M. Capozzi, *Kant e la logica cit.*, vol. 1, capp. III- V.

⁵¹ Che la rappresentazione sia il genere, il grado zero, è vero anche per Meier, ma Kant contesta la natura figurativa che Meier attribuisce alla rappresentazione. Per Kant la rappresentazione è una semplice modificazione dell'animo e non è già una figura, perché se così fosse essa occuperebbe uno spazio, pertanto si dovrebbe dare un luogo in cui stanno le rappresentazioni, e soprattutto, se tutte le rappresentazioni fossero legate allo spazio, il termine rappresentazione non godrebbe più di quella genericità che permette di utilizzarlo anche per rappresentazioni che non hanno la forma dello spazio (in proposito cfr. M. Capozzi, *Kant e la logica cit.*, vol. I, pp. 343 sgg.).

per distinguere il terzo e il quarto grado, ovvero il *kennen* (avere nota) e l'*erkennen* (conoscere, avere nota con coscienza). Qui interviene il paragone con l'animale poiché a commento dell'*erkennen* nella *Logik Jäsche* si legge: «anche gli animali hanno nota degli oggetti ma non li conoscono»⁵², ovvero possono raggiungere solo il grado del *kennen* ma non quello dell'*erkennen*. Esattamente come nel saggio sulla falsa sottigliezza, dunque, l'*erkennen*, che nella polemica con Meier veniva collegato alla capacità di giudicare e di distinguere logicamente, è il discrimine.

Ma in che senso l'*erkennen* implica la coscienza e non il *kennen*? Entrambi i gradi infatti prevedono già la coscienza, in quanto percezioni. È chiaro che non si tratta di semplice *Bewußtsein*, in questo caso, ma della coscienza di sé, dell'appercezione, che è necessaria per conoscere e non è attribuibile all'animale.

La coscienza di sé è necessariamente presupposta per i gradi seguenti, a partire da quello immediatamente successivo: *verstehen* (*intelligere*), ovvero «conoscere o concepire con l'intelletto per mezzo dei concetti» (*durch den Verstand vermöge der Begriffe erkennen oder concipiren*)⁵³ (che va distinto dal *Begreifen* (*comprehendere*) che è un *erkennen* con la ragione o *a priori*, in modo sufficiente al nostro scopo, che è l'ultimo grado, dopo l'*einsehen* (*perspicere*), che è conoscere con la ragione).⁵⁴ Con il *verstehen*, dunque, passiamo a un livello chiaramente concettuale, ma già l'*erkennen* richiede un di più che l'animale non ha e che è strettamente connesso al concetto: l'appercezione.

Nel caso di Kant, dunque, in riferimento alla scala delle rappresentazioni, è possibile schematizzare in questo modo la differenza tra uomini e animali:

concetto generico: <i>essere vivente, capace di avere rappresentazioni</i>
--

⁵² «Der dritte [Grad ist]: etwas kennen (*noscere*) oder sich etwas in der Vergleichung mit andern Dingen vorstellen sowohl der Einerleiheit als der Verschiedenheit nach; Der vierte: mit Bewußtsein etwas kennen, d.h. erkennen (*cognoscere*). Die Thiere kennen auch Gegenstände, aber sie erkennen sie nicht» (*Logik Jäsche*, AA IX: 65; trad. it. p. 77).

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ In una riflessione a margine della KrV Kant scrive: «Wir können Noumena nur denken, aber nicht erkennen» (*Ref.* CVII E 38 - A235; AA XXIII: 34), il che fa pensare all'*erkennen* come conoscenza effettiva, cioè legata all'esperibile.

BRUTUM	ANIMAL RATIONALE
Facoltà: <i>sensibilmente condizionate</i>	Facoltà: <i>sensibilità, intelletto, ragione</i>
Vorstellen	Vorstellen
Wahrnehmen	Wahrnehmen
Kennen	Kennen
	Erkennen
	Verstehen
	Einsehen
	Begreifen

Nella *Ref.* 4440 datata all'inizio degli anni Settanta, distinguendo le capacità fisiologiche dell'anima umana, i modi conoscitivi e gli usi della ragione Kant afferma:

«Es giebt dreyerlei physiologische Wirkungen der Menschlichen Seele.

1. die bloße Vorstellungen, 2. die Verknüpfung, 3. die Vergleichung.

Drey Erkenntnisarten [d.i.] und objective unterschiede:

1. Empfindung, 2. Form der Erscheinung, 3. Begriff.

Dreyerley Gebrauch der Vernunft:

1. Innerer Sinn oder Anschauung seiner selbst und seiner Gedanken. 2. Allgemeine Vorstellungen und das Verhältnis ihrer Sphären (Logischer Gebrauch). 3. Die Form der thesis und synthesis. Der Gebrauch der reinen Vernunft enthält entweder absolute oder Verhältnisbegriffe»⁵⁵.

In un'aggiunta posteriore (datata agli anni 70 o 80) a questa riflessione Kant scrive: «Die Thiere haben auch facultatem diiudicandi (iudicium sensitivum), aber nicht iudicandi (iudicium intellectuale)». Si tratta della stessa differenza che Kant delineava nel saggio sulla falsa sottigliezza rispetto alla possibilità di *discriminare sensibilmente* e di *giudicare* in senso proprio. La prima forma di discriminazione può essere anche definito un "giudizio sensibile", ma è solo

⁵⁵ AA XVII: 547-548; si tratta di un commento ai §§655-662 della *Metaphysica* di Baumgarten, relativi a «voluptas et taedium» (che Kant però riformula come piacere e dispiacere: cfr. *Metaphysik Mrongovius*, AA XXIX: 890: «Durch das Gefühl der Lust oder Unlust ist das Erkenntniß Vermögen mit dem Begehrungs Vermögen verbunden. Der Autor nennt es voluptas und taedium. Das ist falsch, denn dies gilt nur vom sinnlichen Wohlgefallen»).

un analogo del vero giudizio⁵⁶. Cioè, in assenza di una definizione più pregnante è possibile definire “giudizio” anche la semplice capacità di distinguere il pane dall’arrosto in base a sensazioni e desideri differenti. Sempre meglio che ritenere che il cane sia capace di *inferire*. Rispetto al testo della *Refl.* 4440, si può accordare infatti all’animale solo la capacità fisiologica di avere mere rappresentazioni, e il modo conoscitivo della sensazione (*Empfindung*), che sarebbe la base del “giudizio sensibile”, e non l’uso della *ragione* nel sillogismo (secondo tesi e sintesi).

Il discrimine fondamentale tra uomo e animale non umano non è dunque la possibilità di avere una qualche forma di conoscenza, ma è l’*appercezione*: l’appercezione non può essere attribuita all’animale, ma solo se si ha l’appercezione si possono avere concetti e si può giudicare in senso proprio, e pertanto l’animale non ha concetti e non ha la facoltà di giudizio (tantomeno ha la ragione e la possibilità di inferire). Per questa indagine dobbiamo restare dunque esattamente a questo livello inferiore, per esaminare se tra preconcettuale e non concettuale ci sia un legame. Questo problema può essere riportato a quest’altro: se l’ambito concettuale è precluso all’animale (poiché per possedere concetti è necessaria l’appercezione, e quindi il campo dei concetti e l’insieme delle operazioni che ne derivano, non può essere attribuito agli animali), ma all’animale va riconosciuta una capacità di rappresentare (e in senso debole di conoscere) è possibile attribuirgli l’intuizione, in quanto essa è una componente della conoscenza ed è ‘altro’ dal concetto? Come vedremo subito, Kant lo fa.

3.2. Il contenuto non concettuale della conoscenza: l’intuizione e la sintesi non concettuale

Sono vari i punti del *corpus* kantiano in cui si parla di intuizione per gli animali. Per esempio: in un passo della *Menschenkunde* si legge che nell’intuizione la rappresentazione di una cosa è singolare, e

⁵⁶ Anche in una aggiunta alla *Refl.* 414, AA XV: 167, Kant sostiene che gli animali hanno un analogo dell’intelletto, della facoltà di giudizio e della ragione.

anche gli animali, che non hanno il concetto (che è generale e richiede la facoltà di pensare), hanno intuizione⁵⁷.

In un quaderno di trascrizioni delle lezioni logiche (posto tra i più tardi), la *Logik Dobna-Wundlacken*, si legge che gli animali hanno intuizione, ma non concetti, per cui non c'è gradualità tra gli animali e l'uomo, in quanto «la coscienza è una dimensione completamente a sé stante della capacità conoscitiva»⁵⁸. Quest'ultima affermazione concorda con quanto abbiamo visto esponendo i gradi del conoscere rispetto al contenuto oggettivo, con in più l'esplicita attribuzione dell'intuizione agli animali: esattamente come nella divisione tra *kennen* e *erkennen*, infatti, questa 'diversa dimensione' della coscienza è l'appercezione.

L'idea dell'appercezione come una 'dimensione' viene ripresa con esplicito riferimento alle dimensioni dello spazio negli appunti (degli anni Novanta) della *Metaphysik L2*. Vi si legge infatti che l'animale ha vita in quanto ha la *vis repraesentativa* così come i sensi, l'immaginazione riproduttiva e la *praevisio*, mentre manca del *Vermögen des Bewusstseins*: a causa di questa mancanza gli animali hanno solo l'intuizione; e così come se io estendo all'infinito una linea retta non otterrò mai un piano, l'*analogon rationis* che va attribuito all'animale è mero istinto (*ein bloßer Instinct*) dal quale, per quanto io lo estenda, non verrà mai fuori una ragione (*Vernunft*)⁵⁹. Come non si otterrà

⁵⁷ «Bei der Anschauung ist die Vorstellung eines Dinges immer einzeln; die Anschauung kann also auch ein Thier haben, aber der allgemeinen Begriffe ist das Thier nicht fähig, welche das Vermögen zu denken ausmachen» (*Menschenkunde*, AA XXV: 1033, corsivo mio).

⁵⁸ *Logik Dobna-Wundlacken*, AA XXIV: 702: «In dem Gedanken, daß der Mensch sagen kann: ich bin – liegt ausnehmend viel. Das Bewußtsein unserer Begriffe ist immer schwer. Es wird vorzüglich dazu erfordert. Aus dem Mangel des Bewußtseins sind auch Tiere keiner Begriffe fähig – Das Bewußtsein ist eine ganz aparte Dimension des Erkenntnisvermögens (daher nicht Gradation von den Tieren zum Menschen stattfindet)». Cfr. in proposito M. Capozzi, *Kant e la logica cit.*, cit., pp. 529-530. Sulle 'dimensioni' degli essere viventi cfr. anche *Metaphysik Herder*, AA XXVIII: 117.

⁵⁹ *Metaphysik L2*, AA XXVIII: 594: «Thiere können sich nicht Begriffe machen, es sind lauter Anschauungen bei ihnen. Wir können den Thieren also auf keinerley Weise Vernunft beimeßen, sondern nur analogon rationis. Dies ist ein bloßer Instinct, wo sie keine Vernunft brauchen, sondern eine höhere Vernunft die Einrichtung gemacht hat. Wenn wir auch diesen Instinct noch so sehr verlängern, so wird doch niemals eine Vernunft

mai un concetto semplicemente aumentando la distinzione di una intuizione, così dalla facoltà di avere rappresentazioni degli animali non si otterrà mai una ragione.

Possiamo dunque dire che tra l'animale non umano e l'uomo c'è la medesima differenza che c'è tra intuizione e concetto. L'animale sta all'intuizione come l'uomo sta al concetto, nel senso di una differenza *radicale*, sia pure all'interno di un genere comune. Ma se è così, allora uomini e animali non umani condividono la capacità di avere rappresentazioni, e anche la capacità di avere intuizioni. Bisogna dunque approfondire quale sia la natura dell'intuizione.

Abbiamo appena visto che nella *Menschenkunde*, l'intuizione è attribuita anche all'animale in quanto rappresentazione *singola* (*einzel*). La singolarità dell'intuizione, ovvero il suo riferirsi a *un* oggetto, segna la differenza con il concetto che invece è una rappresentazione *generale* (*allgemein*), cioè è comune a più oggetti e può essere contenuta in molte altre⁶⁰.

Un'altra caratteristica dell'intuizione che è emersa poco sopra è che essa comprende delle note (intuitive), per cui se si ha consapevolezza di queste note (che sono poi le parti della cosa) l'intuizione è distinta. Ma se l'intuizione contiene delle note, allora essa è una rappresentazione che è legata a una qualche forma di sintesi di questo molteplice, e questa sintesi, se deve essere autonoma dall'intelletto, deve avvenire a prescindere dall'unità del concetto e dell'appercezione. Tuttavia secondo Kant ogni congiunzione (*Verbindung*) e dunque ogni sintesi (*Synthesis*) è sempre opera di una spontaneità⁶¹, e se questa spontaneità è legata all'appercezione che viene negata all'animale, come fa l'animale a sintetizzare la sua rappresentazione? E come fa l'intuizione a contenere un molteplice? Ovvero: come avviene questa forma di sintesi non concettuale attribuibile anche all'animale?

daraus entstehen, eben so wenig, wie, wenn eine Linie unendlich verlängert, eine Fläche daraus entstehen könnte». Negli stessi anni, nella *Metaphysik Dobna*, AA XXVIII: 690, questo istinto viene definito «la facoltà di agire senza coscienza» (*das Vermögen ohne Bewusstseyn Handlungen auszuüben*).

⁶⁰ Cfr. *Logik Jäsche*, AA IX: 91.

⁶¹ Cfr. KrV B130.

In una lettera a Marcus Herz del 1789, Kant scrive che se, per ipotesi, io fossi un animale «in quanto rappresentazioni, i *data* sarebbero collegati in me secondo la legge empirica dell'associazione e così avrebbero anche influsso sul sentimento e sulla facoltà di desiderare»⁶², che vanno ammessi anche per gli animali. La legge dell'associazione infatti dice semplicemente che «rappresentazioni sensibili che si sono succedute spesso, producono nell'animo l'abitudine di richiamare la seconda quando si produce la prima»⁶³.

E tuttavia, continua Kant:

«in me, senza coscienza della mia esistenza (posto anche che io fossi conscio di ogni singola rappresentazione, ma non della loro relazione con l'unità della rappresentazione del loro oggetto mediante l'unità sintetica dell'appercezione), le rappresentazioni potrebbero nondimeno eseguire regolarmente il loro gioco, senza che in virtù di esso io conoscessi mai minimamente qualcosa, nemmeno questo mio stato»⁶⁴.

Il *gioco* di rappresentazioni intuitive (i *data*) è possibile anche a prescindere dall'appercezione: nella prima edizione della KrV i fenomeni stessi erano definiti come «semplice gioco delle nostre rappresentazioni»⁶⁵ e in altri passi comuni alle due edizioni Kant specifica che si può parlare di un semplice gioco di rappresentazioni ogni qualvolta non ci sia una regola che vada oltre la mera *apprensione*

⁶² *Briefwechsel*, a Marcus Herz, 26 maggio 1789, AA XI: 52; trad. it. pp. 208-209.

⁶³ *Anthropologie*, AA VII: 176 [B82]. trad. it. p. 61.

⁶⁴ *Briefwechsel*, AA XI: 52; trad. it. pp. 208-209. La relazione delle rappresentazioni con l'unità della rappresentazione del loro oggetto mediante l'unità sintetica dell'appercezione sarebbe invece la coscienza delle parti della rappresentazione quali note del concetto. P. Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge 1987, pp. 142-143, e A. Brook, *Kant and the Mind*, Cambridge 1994, p. 59, ritengono che in questo passo Kant riconosce che la coscienza non è sempre autocoscienza, dopo averle identificate nella KrV. Rispetto a questo punto, ritengo che sia normale che trattando della possibilità della conoscenza dal punto di vista trascendentale se si parla di *Bewußtsein* si intende con ciò anche un *Selbstbewußtsein*. Solo quando si è sotto il livello dell'*erkennen* – e quindi sotto il livello più tipicamente umano (nonché l'unico trattato nella KrV) – infatti ha senso la distinzione tra semplice coscienza e autocoscienza.

⁶⁵ KrV, A101.

soggettiva⁶⁶. Tanto è vero che nell'*Anthropologie* Kant spiega che anche il bambino di pochi mesi che non ha ancora acquisito la piena coscienza di sé (non sa parlare e soprattutto non sa esprimersi con la prima persona), quando «cerca di seguire con gli occhi gli oggetti luminosi che gli sono presentati» ha delle «percezioni (apprensione della rappresentazione sensibile – *Apprehension der Empfindungsvorstellung*)»⁶⁷, e questo è il rozzo inizio (*rohe Anfang*) del processo che si sviluppa poi fino alla conoscenza degli oggetti sensibili, cioè all'esperienza.

Ma per la verità ogni processo conoscitivo (empirico) ha un inizio rozzo e confuso (*rob und verworren*), e tale inizio è la sintesi del molteplice «che raccoglie gli elementi per la conoscenza, e li unifica (*vereinigt*) in un certo contenuto»⁶⁸. Questo inizio, questa prima sintesi – o meglio questa apprensione solamente estetica, a carico della sensibilità – legata all'immaginazione, può essere attribuita anche agli animali.

Bisogna dunque distinguere tra *Einheit* e *Zusammenfassung* (o *Zusammennnehmung*): mentre l'unità (*Einheit*) è la «sintesi di [...] [una] (possibile) coscienza»⁶⁹, col che bisogna intendere una coscienza trascendentale e non solo empirica, la *Zusammenfassung* è possibile come semplice *comprensione estetica*⁷⁰. Quindi l'animale ha rappresentazioni comprese (che vengono definite intuizioni) pur essendo privo di appercezione.

Cercherò di analizzare brevemente questo punto, pur senza entrare nella discussione della differenza tra la prima e la seconda edizione della KrV.

Nella *Deduzione* del 1781 Kant parlava di una *sintesi dell'apprensione* nell'intuizione, e sosteneva che l'intuizione offre un molteplice ma

⁶⁶ Cfr. KrV, A194 B240 e A202 B247 (in tal caso, però, come sottolinea Kant non c'è garanzia che non ci troviamo in un sogno collettivo).

⁶⁷ *Anthropologie*, AA VII: 127-128 [BA4]; trad. it. p. 9.

⁶⁸ KrV, A77-78 B103. Prosegue Kant che se vogliamo giudicare quale sia la prima origine della nostra conoscenza dobbiamo iniziare dal prestare attenzione a questo.

⁶⁹ KrV, B131, nota.

⁷⁰ H.J. De Vleeschauwer, *La Dédution transcendentale dans l'œuvre de Kant*, Antwerpen-Paris-'s Gravenhage 1934-1937 (rist. anast. New York 1976), vol. II, p. 238, parla della *Zusammenfassung* come stadio iniziale della conoscenza «identifié souvent avec la réception des perceptions».

non è in grado di costituirlo come un'unica rappresentazione (*in einer Vorstellung*) senza l'intervento della sintesi dell'apprensione nell'intuizione.⁷¹ Il raccoglimento del molteplice è definito *Zusammennehmung*. Questa sintesi dell'apprensione è legata strettamente con la *sintesi della riproduzione nell'immaginazione* (che appartiene alle operazioni trascendentali dell'animo)⁷².

Nella versione del 1787 la comprensione estetica è posta a carico della immaginazione riproduttiva: ma l'immaginazione «appartiene alla sensibilità»⁷³, e la sintesi dell'immaginazione *riproduttiva* obbedisce semplicemente alle leggi *empiriche* dell'associazione (*Assoziation*), quindi «non è in grado di dare alcun contributo alla spiegazione della possibilità della conoscenza *a priori*, e rientra, anziché nella filosofia trascendentale, nella psicologia»⁷⁴ e il suo prodotto è l'immagine⁷⁵. Sarebbe a dire che l'apprensione estetica dell'intuizione non è più una questione da trattare nella KrV: l'unità dell'immagine dipende solamente dalla *coscienza empirica* ed è una sintesi empirica, sensibile, pertanto propriamente questa sintesi non rientra nella filosofia trascendentale ma nella psicologia.

Il tema della *apprehensio* e *comprehensio aesthetica* è presente anche nella *Reflexion* 5661 (ovvero il primo dei cosiddetti *Sieben kleine Aufsätze*, datati al 1788–1790) dove si legge che l'apprensione dell'immaginazione è l'*apprehensio aesthetica*, la comprensione (*Zusammenfassung*) della stessa è una «*comprehensio aesthetica (ästhetisches Begreifen)*», mediante cui io comprendo il molteplice in una rappresentazione intera (*in eine ganze Vorstellung*) che così riceve una certa forma (*Form*)⁷⁶.

⁷¹ Cfr. KrV, A99.

⁷² Cfr. KrV, A102.

⁷³ KrV, B151.

⁷⁴ KrV, B152.

⁷⁵ Cfr. KrV, A141 B181. Sul fenomeno come immagine cfr. C. La Rocca, *Strutture kantiane*, Pisa 1990, pp. 36-41.

⁷⁶ Cfr. *Sieben kleine Aufsätze* (AA XIV: 495-97; XVIII: 318-320 e 607-612; XIX: 636-38; trad. it. di H. Hohenegger *Sette piccoli saggi degli anni 1788-90*, «Il Cannocchiale», 1/2 (1986), pp. 5-27; si rimanda all'introduzione alla traduzione italiana per i problemi di datazione e autenticità), *Refl.* 5661, AA XVIII: 320. Sull'ambiguità della natura dell'apprensione cfr. R. Daval, *La métaphysique de Kant*, Paris 1951, pp. 72 sgg.

Infine nella KU il problema è di nuovo affrontato nell'*Analitica del sublime*, in cui si parla (§26) del fatto che l'apprensione (*Auffassung* – *apprehensio*) può andare avanti all'infinito, ma la comprensione estetica (*Zusammenfassung* – *comprehensio aesthetica*) diventa sempre più difficile man mano che l'apprensione procede, e si può arrivare a un massimo (che è la misura base esteticamente massima di valutazione della grandezza). Scrive Kant:

«poiché, quando l'apprensione è giunta fino al punto che le rappresentazioni parziali dell'intuizione sensibile, che sono state apprese per prime, già cominciano a svanire nell'immaginazione, procedendo questa all'apprensione di ulteriori rappresentazioni parziali, allora l'immaginazione perde da un lato quanto guadagna dall'altro, e nella comprensione c'è un massimo oltre il quale quella non può andare»⁷⁷.

Ciò che voglio sottolineare qui non è la possibilità di una misura estetica, ma proprio quel processo di apprensione e comprensione che permette di avere un 'quadro' intuitivo unitario, una *immagine empirica*. L'immaginazione riproduttiva consente dunque una apprensione delle rappresentazioni che prescinde dall'autocoscienza e che è attribuibile anche agli animali.

Questo punto trova riscontro in alcuni appunti del lascito manoscritto kantiano: in una riflessione degli anni Settanta Kant scrive infatti che gli animali hanno apprensioni ma non appercezioni, per cui non possono rendere generali le loro rappresentazioni⁷⁸; in un'altra riflessione sulla medicina si legge che uomini e animali condividono l'apprensione e «l'io che raccoglie, comprende» (*das Auffassende Ich*):

«Das Auffassende Ich (der apprehension), welches der Mensch mit den Thieren gemein hat. Und das denkende ich (der apperception), welches ihn von allen anderen Thieren unterscheidet und sich selbst zum Gegenstande seiner Vorstellungen macht und sich der Verknüpfung seiner Vorstellungen bewusst ist. – Das letztere laßt sich nicht weiter erklären Es ist Spontaneität des Vorstellungsvermögens, woraus mit jenem Verbunden Erkenntnisvermögen entspringt»⁷⁹.

⁷⁷ KU, AA V: 252 [B87].

⁷⁸ *Refl.* 411, AA XV: 166: «Die Thiere haben auch apprehensiones, aber nicht apperceptiones; mithin können sie ihre Vorstellungen nicht allgemein machen».

⁷⁹ *Refl.* 1531 (datata probabilmente al 1797), AA XV: 958.

Riassumendo: attraverso l'immaginazione riproduttiva è possibile che si compia un gioco delle rappresentazioni senza la regola concettuale, ed è possibile ottenere una immagine compresa dei fenomeni. Poiché le nostre percezioni oggettive vengono sempre dai sensi, e i fenomeni sono l'oggetto indeterminato dell'intuizione⁸⁰, questa immagine può essere chiamata anche intuizione. A questo gioco e alla produzione di immagini, però, Kant nega la natura di conoscenza nella lettera a Marcus Herz (esso infatti ha luogo «senza che in virtù di esso io conosca mai minimamente qualcosa»). L'intuizione e la sintesi non concettuale delle rappresentazioni è dunque una forma di conoscenza debole (in quanto può entrare a far parte della conoscenza) e non una vera e propria conoscenza (se con ciò si intende una rappresentazione che può essere generale, cioè predicabile di varie rappresentazioni, condivisibile e comunicabile).

Solo quando la prima sintesi del molteplice effettuata dall'immaginazione è ricondotta ai concetti, infatti si ha una vera e propria conoscenza:

La sintesi in generale [...] è il semplice affetto della facoltà dell'immaginazione, di quella funzione cieca sebbene indispensabile dell'anima, senza la quale non avremmo in assoluto nessuna conoscenza, ma della quale solo raramente siamo coscienti. Ricondurre però questa sintesi *ai concetti*, è una funzione che spetta all'intelletto, ed è per mezzo di essa che l'intelletto ci procura, per la prima volta, la conoscenza, nel senso proprio di questo termine⁸¹.

L'intuizione separata dal concetto quindi non può *determinare* un oggetto (in tal senso è cieca)⁸² ma non è impossibile, tanto quanto

⁸⁰ Cfr. KrV, A20 B35.

⁸¹ KrV, A78 B103.

⁸² Mi riferisco alla celebre affermazione in KrV, A51 B75. A tal proposito nota J. Benoist, *Kant e il contenuto non concettuale. Concetti e intuizioni nel discorso critico*, «Fenomenologia e società», 2 (2005), p. 95: «in effetti, la formula è fortissima perché si deve pensare all'etimologia della parola "intuizione": intueri, mirare. Che cosa potrebbe essere un'intuizione "cieca"? è una vera e propria *contradictio in adjecto*, come uno sguardo che non vede niente. In fondo, l'idea è che delle intuizioni senza concetti non vedono perché non vedono niente: con altre parole, non sanno ciò che vedono, sono incapaci di determinarlo».

non è impossibile un concetto senza intuizione⁸³. L'intuizione senza il concetto è cieca perché cieca è la facoltà dell'immaginazione che la comprende, e delle operazioni di questa indispensabile e cieca facoltà dell'animo siamo solo raramente coscienti.

Ciò che qui ci interessa è però che nell'ambito intuitivo è possibile sia 'notare' le parti costitutive di un fenomeno o di un 'panorama' percettivo, per così dire (la porta della stalla dell'esempio meieriano), ma anche tenere insieme questo stesso panorama in una immagine. Benché dunque, secondo Kant, «la congiunzione (*Verbindung* – *coniunctio*) di un molteplice in generale non può mai venirci dai sensi» (KrV, B129-130) e «noi non possiamo rappresentarci nulla di congiunto nell'oggetto senza averlo prima congiunto in noi stessi» (KrV, B130), è tuttavia possibile assumere una «comprensione (*Zusammenfassung*) estetica» di un molteplice.

Sembrerebbe tutto chiaro se non si inserisse qui un ulteriore elemento di difficoltà rispetto all'apprensione semplicemente estetica: in un progetto di lettera a Beloselsky dell'estate del 1792 Kant scrive infatti che anche per l'uomo l'apprensione di un insieme rappresentativo può essere «bruta», senza coscienza, ovvero non riferita all'appercezione, ma, aggiunge, ciò accade propriamente *solo nel caso dell'animale*⁸⁴. Se lo scopo è distinguere concettuale e non concettuale, possiamo dunque fare tutt'uno dell'immagine e dell'intuizione e attribuire l'intuizione anche agli animali, tuttavia la differenza radicale tra uomo e animale, sembra avere un peso anche nel caso dell'intuizione qualora essa appartenga a un animale o a un uomo.

⁸³ Cfr. KrV A258 B314.

⁸⁴ *Briefwechsel*, AA XI: 345 («Zuerst die Eintheilung des Vorstellungsvermögens in die der bloßen Auffassung der Vorstellungen apprehensio bruta ohne Bewusstseyn, ist lediglich für das Vieh und die sphaere der apperception, d. i. der Begriffe, die letztere macht die sphaere des Verstandes überhaupt»), trad. it. p. 290. Cfr. P. Lachièze-Rey, *L'idealisme kantien*, Paris 1931, pp. 253-4 (dove tuttavia l'indicazione è scorretta).

3.3. L'apprensione bruta e l'intuizione: ancora sul contenuto oggettivo della conoscenza e la natura del soggetto che lo conosce

Secondo l'esposizione kantiana dei tipi di rappresentazione riportata nella KrV, l'intuizione è una conoscenza (*Erkenntnis*) oggettiva e cosciente⁸⁵. Senza dubbio, dunque, per Kant essa è già una conoscenza, seppure in senso debole, e ad essa va riconosciuta una dignità propria, come abbiamo già visto sopra nell'esempio del selvaggio che vede una casa riportato nella *Risposta a Eberhard*. Un esempio simile si trova nella *Logik Jäsche*:

«In ogni conoscenza si devono distinguere *materia*, cioè l'oggetto, e *forma*, cioè il *modo in cui* conosciamo l'oggetto. Ad esempio, se un selvaggio vede da lontano una casa di cui non conosce l'uso, egli ha certo davanti a sé nella rappresentazione esattamente lo stesso oggetto che ha davanti a sé un altro che lo conosca con certezza come un'abitazione destinata agli uomini. Ma, quanto alla forma, questa conoscenza di un medesimo oggetto è diversa nei due: per l'uno è *mera intuizione*, per l'altro è insieme *intuizione e concetto*»⁸⁶.

Il selvaggio non ha già il concetto di casa, quindi osservando l'oggetto ne ha solo una rappresentazione intuitiva. Se il selvaggio si avvicina ottiene una intuizione distinta, se invece avesse già un concetto (cioè se non fosse così selvaggio da non averne uno), presupporrebbe le parti che non vede distintamente già in lontananza. Infatti si legge ancora nella *Logik Jäsche*:

«Scorgiamo in lontananza una casa di campagna. Se siamo coscienti che l'oggetto intuito è una casa, dobbiamo avere necessariamente anche una rappresentazione delle diverse parti di questa casa, delle finestre, delle porte, ecc. infatti se non vedessimo le parti non vedremmo nemmeno la casa stessa. Ma noi non siamo coscienti di questa rappresentazione del molteplice delle sue parti»⁸⁷.

⁸⁵ KrV, A320 B377. Potremmo risolvere il problema che ci stiamo ponendo notando che se una intuizione (umana) è definita *Erkenntnis* allora con essa già siamo nel livello dell'*erkennen*, per riferirci a quanto detto sopra. Ma bisogna approfondire meglio questo punto.

⁸⁶ *Logik Jäsche*, AA IX: 33; trad. it. p. 42.

⁸⁷ *Logik Jäsche*, AA IX: 34; trad. it. p. 43.

Vale a dire che in questo caso abbiamo una intuizione indistinta della casa che vediamo da lontano, ma ne supponiamo le parti perché ne abbiamo già un concetto (distinto), quindi “essere coscienti che l’oggetto intuito è una casa” significa riportare la nostra rappresentazione sensibile indistinta a un concetto (cioè *giudicare* che quell’oggetto in lontananza è una casa, determinandolo). Ovviamente questo non significa che per ottenere una intuizione distinta sia necessario avere un concetto empirico sotto il quale riportare l’intuizione, piuttosto bisogna *tornare* sulla rappresentazione per notare nuove note. E questo sarebbe quello che fa il selvaggio che non ha ancora il concetto di casa e può osservarla nei suoi particolari ottenendone una rappresentazione sensibile distinta – dalla quale poi, dopo aver visto diverse case, può ottenere un concetto.

Sembrerebbe dunque che anche nel caso dell’uomo l’intuizione, separata dal concetto, abbia uno statuto autonomo. Ma perché Kant scrive nella lettera destinata a Beloselsky che l’apprensione bruta, senza coscienza, si ha propriamente *solo nel caso dell’animale*? Dobbiamo dunque supporre che ci sia una differenza tra l’intuizione umana e quella animale; si spiegherebbe così perché nella KrV B ogni sintesi viene detta intellettuale, senza che si parli più della sintesi dell’apprensione nell’intuizione. È possibile rintracciare almeno due motivi per cui le cose stanno così.

3.3.1. Le intuizioni come materiale per i concetti empirici

Il primo motivo fondamentale per cui le intuizioni umane non possono essere del tutto equiparate a quelle animali è legato al fatto che, come ho già accennato nel caso del selvaggio, le intuizioni offrono il materiale per poter ottenere i concetti empirici attraverso i tre atti logici (comparazione, riflessione e astrazione). Se si tiene conto di come si ottengono i concetti empirici diventa chiaro che l’appercezione *già* si accompagna o si deve poter accompagnare alle intuizioni nel caso dell’uomo. È noto infatti che secondo Kant «l’io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»⁸⁸. Quest’ultima affermazione non impedisce di parlare di rappresentazioni (non concettuali) non direttamente legate all’io penso nel caso

⁸⁸ KrV, B131-132.

dell'uomo (che secondo Kant può avere anche rappresentazioni oscure)⁸⁹, ma significa che tutte le rappresentazioni (umane) devono poter essere portate a un livello di coscienza intellettuale, e che è necessario che io riconosca come *mie* le rappresentazioni intuitive nel momento in cui ottengo concetti⁹⁰.

Ecco perché nella lettera a Marcus Herz del 1789 che abbiamo visto sopra Kant specifica che «senza coscienza della mia esistenza» potrei essere «conscio di ogni singola rappresentazione, ma non della loro relazione con l'unità della rappresentazione del loro oggetto mediante l'unità sintetica dell'appercezione»: solo riferendo alla mia autocoscienza le singole rappresentazioni intuitive, posso riconoscere le parti dell'oggetto come *note comuni a più oggetti*. Le parti della rappresentazione possono così diventare note del concetto e la rappresentazione non è più compresa nella singola percezione, ma determinata in base al concetto.

Nella *Metaphysik Herder* si legge un passo molto interessante in cui si parla della possibilità di astrarre e fare attenzione senza coscienza:

«abstrahiren und attendiren ohne inneren Sinn? Ja, aber alsdenn unwillkürlich [...] so attendirt und abstrahirt auch das Vieh / Hund hört auf seinen eigenen Namen, noch mehr wenn ihn sein Herr nennt, aber ohne dass er auf seinen eigenen Zustand attendirt, auf seine eigene Thätigkeit. [...] attentio und abstractio per distinctiones partiales sind auch ohne inneren Sinn möglich, wenn ich die Erkenntnis mehr oder weniger auf eine Sache richte. E. Thiere oft auch menschen unwillkürlich»⁹¹.

Viene dunque ripresa qui la possibilità di notare dei particolari nell'intuizione semplicemente ponendo attenzione alla cosa (come nel caso della porta della stalla), inoltre si sottolinea che il cane può rispondere al proprio nome, tanto più se lo chiama il padrone, ma lo fa involontariamente, cioè non ha con ciò coscienza di sé, non pone attenzione a sé stesso⁹². È dunque la coscienza (qui collegata al sen-

⁸⁹ Sulla concezione kantiana dell'oscuro in epoca precritica e critica, in relazione alla concezione della sensibilità, mi sono già occupata in C. Fabbri, *Mente e corpo in Kant*, Roma 2008.

⁹⁰ Sul modo in cui si ottengono i concetti empirici secondo Kant, cfr. M. Capozzi, *Kant e la logica*, vol. 2 (in stampa), cap. XVI.

⁹¹ *Metaphysik Herder*, AA XXVIII: 79-80.

⁹² Kant potrebbe sottoscrivere quanto si legge in un frammento della *Dialettica dell'Illuminismo*: «il mondo dell'animale è senza concetto. Non ha parola

so interno) che segna la differenza tra fare attenzione e astrarre rispetto a note concettuali (o in vista della concettualizzazione) o solo inconsapevolmente, rispetto alle parti dell'oggetto percepito.

Nel passo appena citato si conclude che anche l'uomo può agire in ambito conoscitivo involontariamente, cioè senza coscienza, tuttavia difficilmente un essere razionale come l'uomo potrebbe 'accontentarsi' di intuire un oggetto senza determinarlo, cioè senza conoscere cosa esso sia, senza ottenerne un concetto o senza riportarla sotto un concetto. Anche davanti alle immagini ambigue come quella celebre della papera-coniglio, infatti, non ci si ferma all'ambiguità, ma la si riporta ora sotto il concetto di "papera", ora sotto quello di "coniglio", e se ne distinguono le parti osservate ora come "becco" ora come "orecchie".

Da questo punto di vista è possibile fare una notazione ulteriore: uno degli atti che portano alla formazione di un concetto secondo Kant è l'astrazione. Essa va intesa come astrazione da quanto hanno di diverso tra loro le rappresentazioni sensibili che sono poste in comparazione. È chiaro dunque che le intuizioni da cui parto per ottenere un concetto hanno una 'grana più fine' – per usare una definizione del lessico del dibattito attuale sul non concettuale – rispetto al concetto, hanno cioè una ricchezza di particolari superiore al concetto. Tuttavia ritengo che sia difficilmente possibile apprezzare tale maggiore ricchezza di particolari a prescindere da un concetto, e soprattutto a prescindere dall'autocoscienza che permette di riflettere su di esse comparando le rappresentazioni, notando le somiglianze e astraendo dalle differenze: solo rispetto al concetto di cane, mi sembra, è possibile notare le numerose peculiarità che può avere questo preciso esemplare che ho di fronte rispetto al concetto comune. Fuori dal giudizio e dall'ambito concettuale forse è possibile distinguere «il pane dall'arrosto», per riprendere l'esempio kantiano, ma potrebbe essere difficile apprezzare le peculiari caratteristiche di questo pane che ho di fronte.

per fissare l'identico nel flusso di ciò che appare [...] Anche se non manca la possibilità di riconoscere, l'identificazione è limitata a ciò che è prescritto dalle esigenze vitali [...] L'animale bada al nome e non ha un Sé, è chiuso in sé e tuttavia abbandonato all'esteriorità, una costrizione succede all'altra e nessuna la trascende» (M. Horkheimer-T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944); trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1997, pp. 263-64).

3.3.2. Passività e coscienza della passività

C'è un altro motivo per cui per l'uomo è possibile un'apprensione 'bruta', eppure, *propriamente*, l'uomo non del tutto potrà prescindere dall'appercezione: nell'atto di apprendere il molteplice della rappresentazione sensibile, infatti, l'uomo è cosciente anche della propria passività rispetto all'oggetto che colpisce i suoi sensi⁹³. C'è dunque una differenza tra essere semplicemente affetti da una rappresentazione, e essere coscienti di essere passivi, differenza che è anche alla base della distinzione tra l'affezione da parte delle sensazioni o la possibilità stessa dell'affezione nel suo insieme⁹⁴. Nella *Anthropologie* Kant scrive:

«se noi ci rappresentiamo l'azione [*Handlung*] interna (spontaneità) per cui è possibile un *conceito* (un pensiero), cioè la *riflessione*, e la sensibilità (recettività), per cui è possibile una *percezione* (*perceptio*) o un'*intuizione* empirica, cioè l'*apprensione*, come ambedue fornite di coscienza, allora la coscienza di se stesso (*apperceptio*) si può dividere in quella della riflessione e quella dell'apprensione. La prima è una coscienza dell'intelletto, la seconda è il senso interno; quella è chiamata l'appercezione *pura*, questa la *empirica*»⁹⁵.

L'appercezione empirica è dunque la coscienza del senso interno, cioè la coscienza dell'apprensione che rende possibile la percezione, ed è distinta dall'appercezione pura, legata all'*attività spontanea* del soggetto. Ma se il senso interno è la coscienza dell'apprensione che fonda la percezione, possiamo dire che l'animale è cosciente

⁹³ Tanto che nella percezione posso anticipare che di ciò che colpirà i miei sensi io avrò un grado di coscienza (cfr. le anticipazioni della percezione nella KrV, A166 B207 sgg.).

⁹⁴ È per questo che, anche nel caso del "senso interno", si può distinguere tra "empirico" e "trascendentale": secondo la *Metaphysik L1* a questa distinzione risale la differenza che c'è tra la psicologia empirica e la psicologia razionale, per cui la prima è semplicemente «la conoscenza degli oggetti del senso interno in quanto attinti dall'esperienza», mentre quelli della psicologia razionale «sono fenomeni del senso interno» (*Metaphysik L1*, AA XXVIII: 223; trad. it. (parziale) di G.A. De Toni, *Lezioni di Psicologia*, Roma-Bari 1986, p. 49).

⁹⁵ *Anthropologie*, AA VII: 134 Anm. [BA15]; trad. it. p. 17, nota.

dell'apprensione (dal momento che apprende le proprie rappresentazioni)? Infatti sempre nella *Anthropologie* Kant sottolinea che «il senso interno non è l'appercezione pura, cioè una coscienza di quello che l'uomo *fa*, poiché questo appartiene al potere intellettuale, ma di quello che l'uomo *patisce*, nella misura in cui egli viene affetto dal gioco del suo proprio pensiero»⁹⁶. Ma noi abbiamo attribuito anche all'animale un gioco di rappresentazioni, quindi esso ha una coscienza della propria passività, ovvero un senso interno?

La risposta a questi interrogativi la fornisce esplicitamente Kant stesso. Per Kant nel senso interno «l'animo intuisce se stesso o il suo stato interno»⁹⁷ (e non l'anima come sostanza), in quanto, come scrive nei *Progressi della metafisica*:

«“Io sono cosciente di me stesso” è un pensiero che racchiude già un doppio io, l'io come soggetto e l'io come oggetto. Come sia possibile che io che penso sia a me stesso un oggetto (dell'intuizione) e possa così distinguermi da me stesso, ecco quanto non è in alcun modo possibile spiegare, pur trattandosi di un *factum* che non viene messo in dubbio; ma ciò sta a indicare una facoltà che si eleva talmente al di sopra d'ogni intuizione sensibile che, in quanto fondamento della possibilità di un intelletto, essa ha come conseguenza il completo distacco dall'animale, al quale non abbiamo alcuna ragione di attribuire la facoltà di dire io a se stesso»⁹⁸.

Se nel senso interno io ho coscienza di me come oggetto della mia propria coscienza, senza la coscienza di me come soggetto (che è cosciente anche della propria passività), ovvero senza l'appercezione, come potrei avere coscienza della mia passività? È dunque vero che qui Kant dice che l'uomo si distacca completamente dall'animale perché l'appercezione (che si eleva sopra ogni intuizione sensibile) non può essere attribuita all'animale, ma la conseguenza è che anche la coscienza della passività non può essere concessa all'animale⁹⁹. All'animale dovremo dunque attribuire solamente un qualche sentimento di sé, ovvero dovremo dire che l'animale 'si sente' semplicemente tramite il sentimento di piacere e

⁹⁶ *Anthropologie*, AA VII: 161 [BA57]; trad. it. p. 45.

⁹⁷ KrV, A22-23 B37.

⁹⁸ *Fortschritte*, AA XX: 270; trad. it. pp. 163-164.

⁹⁹ In una riflessione giovanile, la *Refl.* 1680, AA XVI: 80, Kant attribuisce agli animali il senso esterno ma non il senso interno, identificando quest'ultimo con la coscienza: «Das Bewust seyn ist *sensus internus* [...] *animalia habent sensum externum, non internum*».

dispiacere, e tale coscienza passiva, secondo Kant, è equiparabile alla vita¹⁰⁰.

La capacità di 'subire' delle rappresentazioni stimulate dalla percezione, che uomo e animale in quanto *viventi* condividono, assume dunque un aspetto particolare nell'uomo, perché l'uomo è passivo ed è allo stesso tempo consapevole della propria passività (grazie alla propria spontaneità), mentre l'animale è semplicemente passivo. Se le cose stanno così, allora è più chiaro perché l'intuizione dell'animale, nel senso di una apprensione empirica ('bruta'), è diversa dall'intuizione umana: non a caso Kant attribuisce l'intuizione agli animali, ma non attribuisce loro una coscienza dello spazio e del tempo come forme dell'intuizione (e intuizioni formali). Proprio perché questi passi ulteriori necessitano comunque dell'appercezione¹⁰¹.

3.4. Concetti, intuizioni e linguaggio

Finora abbiamo visto la possibilità di distinguere uomini e animali in base alla natura delle rappresentazioni che possono esser loro attribuite: l'intuizione in un certo senso è comune a tutti gli animali, il concetto è solo umano in quanto solo l'uomo è autocosciente. Tradizionalmente però c'è un altro punto fondamentale posto a discriminare tra l'uomo e l'animale: il linguaggio¹⁰². È dunque lecito domandarsi se ci sia un legame tra questi due elementi discriminanti.

Come è noto, Descartes ritiene che se si riuscisse a costruire delle macchine ben funzionanti e rassomiglianti ad animali, in nulla differirebbero dagli animali veri e propri¹⁰³, ma se queste ipotetiche

¹⁰⁰ Tornerò su questo punto più avanti.

¹⁰¹ Si aprirebbe a tal proposito il tema della differenza tra forme dell'intuizione e intuizioni formali e della problematica nota a KrV B 161, che non è possibile trattare qui.

¹⁰² Cfr. G. Manetti, *Animali, angeli, macchine nella filosofia del linguaggio dall'antichità a Cartesio*, in G. Manetti-A. Prato (a cura di), *Animali, angeli, macchine*, vol. 1: *Come comunicano e come pensano*, Pisa 2007, pp. 9-55.

¹⁰³ R. Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI: 1-78; F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris 1950, ha sottolineato che la teoria degli animali macchina permette di evitare «tout vitalisme confus, dis-

macchine avessero la forma di uomini, potremmo con assoluta certezza distinguerle dagli esseri umani veri e propri, in virtù del fatto che esse «non potrebbero mai servirsi di parole, né di altri segni, componendoli, come facciamo noi, per comunicare agli altri i nostri pensieri»¹⁰⁴, ovvero potrebbero essere fatte in modo da poter proferrare parole, anche in risposta a determinate azioni particolari, ma non tanto da saperle disporre diversamente «per rispondere al senso di tutto quello che si dirà in [loro] presenza, come gli uomini più ebeti possono fare»¹⁰⁵. La lista degli autori che concordano su questo punto potrebbe essere molto lunga. Ne citerò solo qualcuno, a partire da Locke che nell'*Essay* sostiene che è la capacità di astrarre che determina tanto la possibilità di avere concetti, quanto quella di possedere un linguaggio. Agli animali manca il potere di astrarre, che fa sì che idee particolari divengano generali, e che è necessariamente collegato alla capacità di usare segni, pertanto:

«il possesso delle idee generali è ciò che pone una distinzione perfetta tra l'uomo e i bruti, è una forma di eccellenza che le facoltà dei bruti non raggiungono affatto. Poiché è evidente che noi osserviamo in loro alcuna traccia di tale capacità di far uso di segni generali per delle idee universali; e perciò abbiamo ragione di supporre che essi non abbiano la facoltà di astrarre, o di formare idee generali, poiché non hanno l'uso delle parole o di alcun altro segno in generale»¹⁰⁶.

pense de tout vain effort pour pénétrer en un domaine où les moyens et les fins ne seraient qu'un».

¹⁰⁴ R. Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI: 56; trad. it. di L. Urbani Ulivi, *Discorso sul metodo*, Milano 1997, p. 197.

¹⁰⁵ R. Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI: 57, trad. it. p. 199. N. Chomsky, *Language and Problems of Knowledge. The Managua Lectures*, Cambridge 1988, ha ripreso questo argomento definendolo «l'aspetto creativo del linguaggio».

¹⁰⁶ J. Locke, *Essay on Human Understanding*, ed. P.H. Nidditch, Oxford 1975; trad. it. di C. Pellizzi rivista da C.A. Viano, *Saggio sull'intelligenza umana*, Roma-Bari 1994, libro II, cap. 1, §10. Sulla recezione nel mondo tedesco del *Saggio* di Locke cfr. M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Hildesheim 1992 (1945!); G. Nuchelmans, *Judgment and Proposition. From Descartes to Kant*, Amsterdam-Oxford-New York 1983; J.G. Buickerood, *The Natural History of the Understanding: Locke and the Rise of Facultative Logic in the Eighteenth Century*, «History and Philosophy of Logic», 6 (1985), pp. 157-90; W. Schneiders (a cura di), *Lexicon der Aufklärung. Deutschland und Europa*, München 1995, P.A. Easton (a cura

Nell'assenza della capacità di parlare per gli animali risiede dunque il motivo per cui bisogna distinguere l'uomo dall'animale, in quanto dal linguaggio dipende la capacità di rendere generali idee tratte da esseri particolari, al fine di rappresentare tutti gli oggetti della stessa specie con un nome generale, evitando così di dover avere un nome distinto per ogni idea particolare che riceviamo, il che porterebbe ad una infinità di nomi¹⁰⁷.

Anche Bonnet scrive che si possono vedere animali che ripetono frasi, ma «la Parole ne consiste pas seulement à *prononcer* de Sons *articulés*; elle consiste principalement à *lier* à ces Sons le *Idées* qu'ils représentent»¹⁰⁸. E in maniera molto esplicita Tetens si domanda: «la lingua deve essere così antica come l'uso della ragione. Può essere pensato come possibile anche soltanto il primo passo nella transizione dallo stato semplicemente animale a quello razionale senza che una lingua sia stata inventata già prima o contemporaneamente ad esso?»¹⁰⁹. Dunque, la capacità di usare segni, e in particolare le parole, sembra strettamente connessa con la ragione, e quindi, l'incapacità di parlare degli animali sembra rispecchiare il fatto che essi non possiedono concetti.

Anche Kant concede solo all'uomo il linguaggio e lega il linguaggio ai concetti. Sostiene infatti che pensare e parlare si equivalgono, e che la parola è il «custode [*Wächter*] (*custos*)»¹¹⁰ del concetto¹¹¹.

di), *Logic and the Workings of the Mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy*, Atascadero, Calif. 1997; M. Capozzi-G. Roncaglia, *History and Philosophy of Logic from Humanism to Kant*, in L. Haaparanta (a cura di), *The Development of modern Logic*, Oxford, 2009, pp. 78-158.

¹⁰⁷ J. Locke, *Essay on Human Understanding cit.*, libro II, cap. 11, §9.

¹⁰⁸ C. Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'ame cit.*, cap. XVI, §268.

¹⁰⁹ J.N. Tetens, *Über den Ursprung der Sprachen und der Schrift* (1772), rist. in *Sprachphilosophische Versuche*, Hamburg, 1971, pp. 3-18; trad. it. di R. Ciafardone, in *Saggi filosofici sulla natura umana e il suo sviluppo. Scritti minori*, L'Aquila 1983, *Sull'origine delle lingue e della scrittura*, pp. 129-145, §I. Sull'influsso di Tetens su Kant, cfr.: H.J. De Vleeschauwer, *Déduction cit.*, vol. I, pp. 299 sgg.; J. Bona Meyer, *Kant's Psychologie. Dargestellt und erörtert*, Berlin 1870; trad. it. di L. Guidetti, *La psicologia di Kant*, Firenze 1991, pp. 79-80.

¹¹⁰ *Anthropologie*, AA VII: 191, trad. it. p. 77.

¹¹¹ Né S. Naragon, *Kant and Descartes and the Brutes cit.*, né E. De Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris 1998 (in particola-

Come si legge nella *Menschenkunde*, lo scarto tra l'animale e l'uomo è grande quanto quello tra la sensibilità e l'intelletto, e nonostante si possa trovare qualche somiglianza nel corpo – per cui per esempio lo scheletro di una scimmia è uguale a quello di un uomo¹¹² – resta pur sempre una cesura tra i due, poiché:

«l'intelletto è la facoltà delle regole *in abstracto*, e il linguaggio serve ad indicare il concetto generale di ciò che molte cose hanno in comune. Quando noi domandiamo qual è la condizione dell'intelletto, noi diciamo che questa è l'appercezione o la coscienza di sé, che è ciò che distingue l'uomo più stupido dall'animale più sottile. Se un animale sapesse dire "io", allora sarebbe un mio pari [*Camerad*]»¹¹³.

All'animale manca dunque sia il concetto, sia il linguaggio ad esso strettamente collegato (poiché solo per mezzo del linguaggio si può indicare qualcosa di generale comune a più rappresentazioni), e

re pp. 517-526, dove, nonostante il titolo dell'opera, ci si occupa soltanto di questioni inerenti piuttosto all'aspetto pratico-morale della distinzione dell'uomo dall'animale) affrontano questo tema in Kant; diversamente è particolarmente chiara l'esposizione di M. Capozzi, *Kant e la logica cit.*, pp. 503-11, a cui si rimanda per una trattazione più estesa. Di questo tema mi sono già occupata in C. Fabbrizi, *Mente e corpo in Kant cit.*, pp. 224-240. Per un quadro del dibattito sulla filosofia kantiana del linguaggio cfr. L. Forgiione, *L'io nella mente. Linguaggio e autocoscienza in Kant*, Acireale-Roma 2006, e Id., *Il caso Kant: la mente senza linguaggio?*, in S. Gensini-A. Rainone (a cura di), *La mente. Tradizioni filosofiche, prospettive scientifiche, paradigmi contemporanei*, Roma 2008, pp. 125-145.

¹¹² Probabilmente Kant si riferisce qui alle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), in maniera non dissimile da quanto fa nella *Rezension zu Johann Gottfried Herders Ideen*, del 1785, inerente alla prima e alla seconda parte dell'opera; cfr. in particolare le note sul libro IV delle *Ideen*, AA VIII: 48-49 e 52.

¹¹³ *Menschenkunde*, AA XXV: 1033: «der Verstand ist das Vermögen der Regeln in abstracto, und die Sprache dient dazu, Begriffe des Allgemeinen zu bezeichnen, was viele Dinge gemein haben. Wenn wir fragen, was ist die Grundlage des Verstandes, so sehen wir, daß das, was den dümmsten Menschen vor dem feinsten Thiere auszeichnet, die apperception oder das Bewustseyn seiner selbst ist. Wenn ein Thier ich sagen könnte, so wäre es mein Camerad». È interessante notare che anche nel dibattito contemporaneo è ancora il plesso io-autocoscienza-linguaggio a essere preso in considerazione rispetto alla possibilità di distinguere uomo e animale, cfr. ad esempio F. Cimatti, *La scimmia che si parla. Linguaggi autocoscienza e libertà nell'animale umano*, Torino 2000.

questa incapacità di comunicare un contenuto generale e di dire “io” (cioè di essere cosciente di sé) segna il limite insuperabile tra l'uomo e l'animale non umano. Anche nell'infante l'acquisizione dell'io segna un passaggio secondo Kant: il bambino inizialmente si sente solamente, poi si accende in lui una luce quando comincia a esprimersi con l'io e in questo modo pensa se stesso¹¹⁴. Certamente in questo progresso l'acquisizione dell'io è il punto fondamentale ma è difficile immaginare questo passaggio senza un linguaggio, ed è difficile pensare un linguaggio senza concetti.

Se dunque ci si vuole porre la domanda se anche un'intuizione possa essere indicata con una parola, la risposta è chiaramente negativa. Questo tema è stato recentemente sviluppato da Mirella Capozzi, ai cui studi rimando per un approfondimento della questione¹¹⁵. Il punto interessante che emerge dalle indagini di Capozzi è: se i concetti sono rappresentazioni comuni a più oggetti, e alle quali corrisponde un vocabolo, i *nomi propri* designano un concetto o una intuizione?

Secondo Capozzi per Kant i nomi propri designano “concetti singolari”, espressione che sembra eretica nel caso di Kant (poiché come abbiamo visto l'intuizione è singolare mentre il concetto è generale), ma che è documentata nei testi kantiani e che va intesa come concetto che in un giudizio può assumere solo la posizione di soggetto in quanto non possiede un'estensione o sfera¹¹⁶. Che poi un nome proprio non designi direttamente una intuizione, sottoli-

¹¹⁴ Cfr. *Anthropologie*, AA VII: 127, [BA4], trad. it. p. 9. Questo risveglio dei sensi parallelo all'appercezione di sé ricorda quanto sostenuto da C. Batteux, *Les Beaux-Arts réduits à un même principe*, Paris 1746, §X, riguardo l'iniziale stupore dell'anima nei primi giorni di vita, per poi pian piano riconoscere tutte le sue facoltà, prepararle e metterle in gioco in maniera ancora non razionale. Cfr. E. Garroni, *Estetica. Uno sguardo attraverso*, Milano 1992, pp. 179 sgg., e già G. Tonelli, *Kant, dall'estetica metafisica all'estetica psico-empirica. Studi sulla genesi del criticismo (1754-1771) e sulle sue fonti*, Torino 1955, p. 203.

¹¹⁵ Cfr. M. Capozzi, *Kant e la logica cit.*, vol. 2, cap. XVI, e M. Capozzi, *La teoria kantiana dei concetti e il problema dei nomi propri*, «Dianoia», 14 (2009), pp. 119-146.

¹¹⁶ Nel dare questa risposta l'Autrice confuta la posizione sia di un diretto interprete kantiano (Kiesewetter) sia di interpreti successivi (come Stuhlmann-Lacisz).

nea ancora Capozzi, è chiarito dall'esempio che Kant fa nell'*Unico argomento possibile per la dimostrazione dell'esistenza di dio*: Ahasvero, l'ebreo errante, è un uomo possibile, ha un nome proprio e persino una storia, non per questo esiste, cioè non per questo c'è una intuizione che gli corrisponde (è un concetto vuoto)¹¹⁷.

Sempre a tal proposito è possibile domandarsi cosa accada quando il selvaggio dell'esempio che ho citato vede per la prima volta una casa: può darle un nome? In realtà, se lo fa, ha con ciò un concetto singolare, che non è più una semplice intuizione, anche se non ha la generalità propria del concetto. Nota infatti Capozzi che è come se portasse quella intuizione semplicemente sotto il genere sommo "qualcosa" (*Etwas*)¹¹⁸.

Infine, poiché per Kant ogni giudizio è espresso con parole (su questo punto infatti Kant si oppone alla tradizionale divisione tra giudizio (*Urteil*) e proposizione (*Satz*)),¹¹⁹ la discriminazione sensibile che attua l'animale non è propriamente un giudizio. In tal senso resta valido che la differenza tra uomo e animale possa essere ricondotta alla capacità di giudicare, come fa Kant già nel saggio sulla falsa sottigliezza.

4. Altre facoltà inferiori: immaginazione, memoria e previsione

Con l'esame fin qui condotto abbiamo visto che la facoltà conoscitiva inferiore (legata all'immaginazione riproduttiva e alle leggi dell'associazione) è solo in parte identificabile con l'intuizione 'umana', poiché c'è una radicale differenza tra l'assunzione di una facoltà sensibile in vista di una conoscenza 'in senso forte', e l'assunzione della medesima facoltà solamente in base a una analogia (come è per le facoltà dell'animale).

¹¹⁷ Cfr. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), AA II: 76. Questo può valere per tutti i personaggi della letteratura, così come per figure tradizionali (Pulcinella, Babbo Natale, etc.).

¹¹⁸ Anche in questa possibilità di considerare l'oggetto indeterminato dell'intuizione come "qualcosa" è riconfermata la distanza dell'intuizione umana da quella animale.

¹¹⁹ Cfr. M. Capozzi, *Kant e la logica cit.*, vol. 1, cap. XII.

È emerso inoltre che la separazione dei tre ambiti (conoscenza, piacere e dispiacere, desiderio) a livello della sensibilità – cioè al livello delle facoltà inferiori – non è molto pregnante, poiché, come è apparso nel caso di quella ‘discriminazione sensibile’ del cane che distingue il pane dall’arrosto, è chiaro che a livello della mera sensibilità (cioè al livello delle facoltà inferiori) la percezione sensibile oggettiva e quella soggettiva sono mescolate: è infatti in base a un differente sentimento e quindi a un differente desiderio che il cane distingue l’oggetto pane dall’oggetto arrosto. Pertanto nel caso della facoltà inferiori non solo non possiamo distinguere *a priori* le diverse facoltà dell’animo in base a differenti principi, ma inoltre esse di fatto ci appaiono mescolate come condizioni di possibilità di un determinato effetto che osserviamo¹²⁰.

Resta però il fatto che possiamo assumere alcune facoltà, che possono essere attribuite anche agli animali, che talvolta sembrano possederle addirittura in un grado superiore all’uomo, così come altri sensi.

In particolare, seguendo anche in ciò una lunga tradizione, Kant riconosce certamente agli animali la memoria, la facoltà di prevedere, e l’*expectatio casuum similium*, legate all’immaginazione riproduttiva e alla capacità di avere desideri¹²¹. La differenza qualitativa che c’è

¹²⁰ V. Satura, *Kants Erkenntnispsychologie*, Bonn 1971, rileva la non coincidenza del piano delle facoltà superiori (oggetto della filosofia critica) e le inferiori (oggetto della psicologia) e a questo attribuisce i problemi relativi all’interpretazione che può essere data al rapporto tra critica della possibilità della conoscenza e psicologia come spiegazione del funzionamento empirico della conoscenza.

¹²¹ Da Sesto Empirico a Pavlov, la tradizione è concorde nell’attribuire agli animali almeno la previsione dei casi simili e la memoria (sullo *status questionis* del dibattito sul cane di Crisippo e sulla posizione di H.S. Reimarus in proposito, cfr. C. Ferrini, *Kant, H.S. Reimarus e il problema degli aloga zoa*, «Studi kantiani», XV (2002), pp. 31-63). Per esempio, per Locke la memoria, «la facoltà di raccogliere e di conservare le idee che sono trasmesse nella mente», pare trovarsi «in alto grado» in parecchi altri animali oltre che nell’uomo, come sembrano dimostrare gli uccelli che apprendono dei motivi musicali, poiché sarebbe meno plausibile spiegare questo fenomeno ritenendo che possano applicarsi a conformare la loro voce a note di cui non abbiano alcuna idea, tanto più se si pensa a quei casi in cui l’uccello è capace di riprodurre un motivo ascoltato il giorno prima; cfr. J. Locke, *Essay on human understanding cit.*, libro II, cap. 10, §10. Christian

tra un uso consapevole (che può essere solo umano) e inconsapevole di queste capacità è tuttavia facile da notare, ancor più di quanto non fosse evidente nel caso dell'intuizione: infatti una cosa è avere ricordi, una cosa è ricordare volontariamente; una cosa è prevedere, una cosa è avere la legge della causalità; una cosa è aspettarsi casi simili, una cosa è inferire che da cause simili discenderanno effetti simili.

Che la differenza sia in ogni caso il riferimento all'autocoscienza, emerge con grande chiarezza nella *Metaphysik Mrongovius*, in cui si legge che la *facultas praevisionis*, l'aspettare casi simili e il credere che avranno simili conseguenze, è solo una applicazione delle leggi dell'immaginazione riproduttiva (la stessa funzione che presiede anche alla comprensione dell'intuizione), e queste tre facoltà che l'uomo condivide con gli animali «possono essere accompagnate dall'appercezione oppure no»¹²². È quindi di nuovo la presenza o meno dell'appercezione che separa un livello solamente umano e uno comune a tutti gli animali, uomo incluso – poiché se memoria e previsione si possono attribuire anche a un animale, di converso, queste operazioni anche nell'uomo possono svolgersi senza un diretto riferimento all'appercezione come frutto di un gioco di rappresentazioni¹²³.

Wolff pone il rapporto tra memoria e immaginazione, come già nelle teorie cartesiane: cfr. *Psychologia empirica* (1738) (GW, serie II. *Lateinische Schriften*, vol. 5) §§197 sgg.; cfr. M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo prescrittivo*, GW III, vol. 9, cap. XI.

¹²² *Metaphysik Mrongovius*, AA XXIX: 884.

¹²³ Riguardo al gioco delle rappresentazioni nell'uomo, si può notare, per esempio, che nell'attività produttiva basata sul materiale offerto dai sensi l'immaginazione può produrre senza imitare, in maniera originale (e in questo caso, se si accorda con concetti (*zusammenstimmt zu Begriffen*), si chiama *genio*, altrimenti si tratta semplicemente di *Schwärmerei*); il legame dell'immaginazione con la sensibilità influenza anche un altro aspetto: poiché l'immaginazione è al servizio dell'intelletto come suo strumento, rappresentazioni mutevoli e mobili possono lasciare libera l'immaginazione di «giocare interiormente e sprofondarsi nella riflessione»: tra queste rappresentazioni, lo scorrere del ruscello, le fiamme del caminetto e la musica, rappresentazioni concomitanti, connesse al pensare tumultuoso e all'ingegno come capacità di trovare nessi, *Anthropologie*, §30; cfr. anche KU, *Allgem. Anm. zum ersten Abschnitte der Analytik*, AA V: 243-244 [B73]; §51, AA V: 325 [B213].

Vediamo brevemente cosa emerge nelle opere kantiane rispetto a immaginazione, memoria e previsione. Il punto di partenza è ancora l'immaginazione riproduttiva, che come abbiamo visto Kant attribuisce anche all'animale. Ad essa tradizionalmente veniva legata la memoria come semplice capacità ritentiva. In tal senso nella *Metaphysik der Sitten* la memoria (*Gedächtniß*) viene inclusa da Kant tra le facoltà dell'anima (*Seelenkräfte*) insieme all'immaginazione¹²⁴. Ma la memoria nell'uomo non è solo ritenzione di ricordi, è anche possibilità di accedere a quanto memorizzato, e questa azione, se è vista come azione volontaria pone di nuovo il discrimine tra l'arbitrio libero e bruto. Per questo Kant scrive nell'*Anthropologie*:

«La memoria differisce dalla semplice immaginazione riproduttiva in questo, che essa è capace di riprodurre volontariamente (*willkürlich*) la rappresentazione precedente, quindi l'animo non ne è in balia (*das Gemüth also nicht ein bloßes Spiel von jener ist*)»¹²⁵.

Bisogna dunque distinguere tra la semplice immaginazione riproduttiva e la memoria intesa come *Erinnerungsvermögen*, cioè come «facoltà di rappresentarsi volontariamente (*vorsetzlich*) il passato»,¹²⁶ che si fonda sull'associazione delle rappresentazioni del passato del soggetto con le presenti. La capacità di ricordare è legata alla facoltà di prevedere (*Vorhersehungsvermögen*), in quanto si tratta di «connettere in un'esperienza ordinata ciò che non è più con ciò che non è ancora per mezzo di ciò che è presente»¹²⁷. La volontarietà del ricordo infatti implica non solo una qualche coscienza delle proprie rappresentazioni (ovvero una coscienza empirica che può essere

¹²⁴ Cfr. *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, AA VI: 445.

¹²⁵ *Anthropologie*, AA VII: 182 [B92], trad. it. p. 68.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.* Secondo Baumgarten, che nella *Metaphysica* si occupa della *praevision* subito dopo la memoria e la *facultas fingendi*, «consciis sum status mei, hinc status mundi futuri» (§595) e la rappresentazione di questi stati nel futuro è la *praevision* che si attua attraverso la *vis repraesentativam universi pro positu corporis mei*; la legge della previsione è «ex presenti impregnato per praeteritum nascitur futurum» (§596); ovviamente è più chiara la previsione di ciò che si sente più spesso rispetto a ciò che si sente raramente (§598) e «quo fortius repraesentat, hoc maior est praevidendi facultas» (§598), inoltre le previsioni si distinguono dalle sensazioni e dalle immaginazioni per minore grado di chiarezza e per l'impossibilità di coesistenza con gli stati presenti e passati (§601).

attribuita anche all'animale), ma anche che si sia «coscienti delle proprie rappresentazioni come tali da poterle riscontrare [*antreffen*] in condizioni passate e future»¹²⁸.

All'animale va attribuita quindi la memoria solo come capacità legata all'immaginazione riproduttiva e alla legge dell'associazione, e non come *Erinnerungsvermögen* legata alla volontà. Lo stesso vale per la possibilità di prevedere eventi simili in quanto essi si identificano con la previsione empirica (*empirische Voraussehen*), cioè l'aspettarsi casi simili (*expectatio casuum similium*), capacità che «non ha bisogno di alcuna nozione razionale di cause ed effetti, ma solo del ricordo di avvenimenti osservati, come essi comunemente si susseguono»¹²⁹, per cui se ne può parlare anche per l'animale¹³⁰.

Grazie all'immaginazione riproduttiva e alla possibilità di memorizzare percezioni pregresse l'animale sarà maggiormente stimolato dalla visione dell'arrosto piuttosto che da quella del pane, potrà accorrere quando sentirà il suo nome chiamato dal padrone, e potrà temere l'arrivo del colpo quando vedrà il padrone sollevare il bastone¹³¹.

¹²⁸ *Anthropologie*, AA VII: 182 [B92], trad. it. p. 68.

¹²⁹ *Anthropologie*, AA VII: 186 [B98], trad. it. p. 72.

¹³⁰ Anche per l'uomo, se si intende la capacità di prevedere (*Vorhersagen*) come una semplice previsione (*Vorhersehen*) conforme alle leggi dell'esperienza, essa è naturale: cfr. *Anthropologie*, AA VII: 187 [B101], trad. it., p. 73.

¹³¹ In una riflessione logica giovanile, a commento del §353 dell'*Auszug aus der Vernunftlehre* di Meier sul *nexus veritatum*, ma citando piuttosto il §559 della *Vernunftlehre* dello stesso autore (entrambi riportati in AA XVI: 704-705), Kant scrive «Alle Thiere Schließen. Wenn mein Herr den Stok sucht, so will er schlagen; *atqui: ergo*» (*Refl.* 3190, AA XVI: 705; il Kant maturo non definirà più questa un'inferenza: in proposito cfr. M. Capozzi, *Kant e la logica cit.*, vol. 2, capp. XVIII-XIX). L'esempio del cane che reagisce alla vista del bastone è frequente: è presente in Leibniz (cfr. libro 2, cap. 11, §11 dei *Nouveaux Essais (Sämtliche Schriften und Briefe, Leipzig-Berlin 1923 sgg., serie VI, vol. 6, pp. 142-143)* e nel §26 della *Monadologie (Die Philosophischen Schriften, cit., vol. VI, p. 611: «quand on montre le bâton aux chiens, ils se souviennent de la douleur qu'il leur a causé et crient ou fuient»)), che lo spiega come un semplice passaggio da una immaginazione all'altra, in base a ciò che si è sentito altre volte (cfr. anche *Essais de Théodicée*, disc. prel. §65, *Die Philosophischen Schriften, cit., vol. VI, p. 87*, e E. Pasini, *Corpo e funzioni cognitive in Leibniz*, Milano 1996, pp. 153-154 e 203 – in cui sottolinea che per Leibniz ciò che manca alle bestie non è la percezione, ma la cos-*

C'è però una sostanziale differenza, come si legge nella *Metaphysik Mrongovius*, tra il *reagire* al suono della campana andando a mangiare (*facultas praevisionis*) e *inferire* che se suona la campana allora segue il pasto: «l'immaginazione che anticipa con coscienza è *praesagitio*, senza coscienza *praesensio*»¹³². Bisogna dunque distinguere la previsione empirica dal presagire (*Vorhererwartung – praesagitio*) che è la «coscienza del futuro attraverso la riflessione sulla legge della serie degli avvenimenti reciprocamente prodotti (*nach einander erzeugtes*) ([cioè la legge] di causalità)»¹³³.

Quindi se si ammette che gli animali hanno la facoltà della *praevisio* e dell'*expectatio casuum similium*, non si può però ammettere che essi abbiano il concetto di causalità, né che inferiscano, né che possano veramente apprendere, poiché non possono riflettere sullo stato presente migliorandolo¹³⁴. Per converso, anche rispetto all'uomo, va riconosciuta la natura non concettuale delle rappresentazioni legate alle facoltà inferiori che possono essere assunte, tuttavia esse entrano in un livello propriamente conoscitivo solo in quanto sono rapportate all'autocoscienza e quindi sono ricondotte al livello concettuale. È molto chiaro in proposito quanto si legge in una nota a margine alla *Logik Bauch*: «uno ha paura mentre passa accanto a una casa e non sa perché ha paura. Esamina se stesso e scopre che lì abitava il suo *Ludi magister* e che spesso conciaava per le

cienza dei pensieri passati, poiché al ricordo dei pensieri non viene unita la coscienza di sé). Lo stesso esempio si ritrova in C. Wolff, che nel §870 della *Metaphisica tedesca* (*Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen auch allen Dingen überhaupt*) (GW I. *Deutsche Schriften*, vol. 2), vi cerca le prove dell'immaginazione e della memoria per gli animali (ai quali non attribuisce la capacità di inferire). F.C. Baumeister, *Institutiones metaphysicae cit.*, p. 521, §767, invece sostiene che il cane «deduce» che sarà colpito per il fatto che il padrone solleva il bastone: la premessa maggiore (*quandocunque Dominus elevat baculum, tum vapulo*) dipende dall'immaginazione, la minore (*atqui vero nunc elevat baculum*) dal senso, quindi non è necessaria la ragione.

¹³² *Metaphysik Mrongovius*, AA XXIX: 884. Nel testo è usata anche l'espressione «anticipirende Einbildungskraft».

¹³³ *Anthropologie*, AA VII: 187 [BA100], trad. it. p. 73.

¹³⁴ Così emerge dalla *Metaphysik Herder*, AA XXVIII: 117 in cui si legge che gli animali agiscono secondo un piano determinato e non possono cambiarlo mediante la riflessione sullo stato presente: «z.E. Biber in Canada baut, obgleich er immer gestört wird».

feste»¹³⁵. Finché il ricordo resta inconscio, presente solo nella sensazione indeterminata di paura, non è legato a un concetto, però non è altro che una sensazione fisica (come vedremo meglio tra poco) di paura che poco ha a che fare con la conoscenza; esso è dunque propriamente presente come contenuto conoscitivo solo a seguito dell'esame di sé, ovvero a seguito della presa di coscienza della rappresentazione che ora viene *conosciuta* come effetto di una causa (il ricordo del maestro severo, il riconoscimento della casa).

Anche quest'ultimo caso, e in genere l'esame delle facoltà inferiori fin qui esaminate, hanno fatto emergere che in esse soggettività e oggettività sono strettamente mescolate, per cui non è molto efficace la divisione degli ambiti tra conoscenza, sentimento e desiderio. Questa divisione è però funzionale al caso umano, cioè laddove sia possibile anche un livello superiore di conoscenza, per cui il contenuto non concettuale può entrare a far parte di una conoscenza in senso forte. Come vedremo ora, infatti, ciò che è legato solamente al sentimento ed è quindi una rappresentazione solamente soggettiva non può essere una fonte di conoscenza, neanche quando si leghi all'autocoscienza.

5. I sentimenti: il contenuto non concettuale non conoscitivo

Soffermandoci sulla possibilità del contenuto conoscitivo non concettuale ci siamo occupati del contenuto *oggettivo* della conoscenza. Ma rispetto alle facoltà inferiori e alla capacità di 'conoscere' (o meglio di rappresentarsi gli oggetti e di agire in base a rappresentazioni) degli animali, come abbiamo visto, il lato oggettivo e quello soggettivo della conoscenza si presentano mescolati. Tenendo conto dell'esposizioni delle possibili rappresentazioni che Kant dà nella KrV (A320 B377), passeremo dunque ora a considerare le rappre-

¹³⁵ Cfr. *Logik Bauch*, in *Logik Vorlesung: unveröffentlichte Nachschriften*, vol. 1, a cura di T. Pinder, Hamburg 1998, p. 237, RT 63 (i RT, ovvero i *marginalia*, sono datati al 1794: cfr. *ivi*, pp. XL–XLIII); cfr. M. Capozzi, *Kant e la logica cit.*, vol 1, p. 364.

sentazioni riferite esclusivamente al soggetto cioè le sensazioni, o come sarebbe meglio dire, i sentimenti¹³⁶.

I sentimenti secondo Kant si distinguono dall'*erkennen* e sono sempre sensazioni fisiche¹³⁷. Quindi è possibile attribuirli anche agli animali ai quali va riconosciuta la capacità di sentire piacere e dolore¹³⁸. Questa capacità è già emersa sopra sia nella lettera a Herz, sia parlando dell'animale che distingue fisicamente una cosa da un'altra (il pane dall'arrosto), perché alla rappresentazione delle due cose sono legate diverse sensazioni che fondano desideri differenti.

La facoltà di desiderare e il sentimento di piacere e dispiacere (ovvero le restanti facoltà inferiori dell'anima secondo lo schema parallelo alle facoltà superiori) risultano dunque strettamente connessi e legati, come si evince anche dalla definizione kantiana di vita così come essa è esposta in una nota della KpV:

¹³⁶ Kant distingue tra sensazione (*Empfindung*) e sentimento (*Gefühl*), nella KU, §3, AA V: 206 [B8–9]: questo non esclude una soggettività di base sia della sensazione sia del sentimento, con la differenza che la *sensazione* è soggettiva (cfr. ad es. KU, §VII, AA V: 189 [BXLII], o KrV, A320 B376), ma anche reale (KU, §VII, AA V: 189 [BXLIII]; §1, AA V: 203 [B4]), mentre il sentimento è solo soggettivo, e quindi non offre alcuna base per la conoscenza. L'esempio migliore è quello portato da Kant sulla differenza che c'è tra ascoltare qualcuno e sentire il proprio dolore quando qualcuno urla: ecco come una sensazione può finire per essere solo un sentimento che non è più base di conoscenza (cfr. M. Capozzi, *Kant e la logica cit.*, vol. 1, pp. 348 sgg.).

¹³⁷ Cfr. *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, AA VI: 377: «il sentimento, in qualsiasi maniera sia stato sollecitato è sempre fisico»; KU, *Allgem. Anmerk.*, AA V 277-278 [B129]: «diletto e dolore sono sempre corporei».

¹³⁸ Sopra abbiamo visto che secondo Kant ciò che Baumgarten trattava sotto il nome di "*voluptas et taedium*" va riformulato come "piacere e dispiacere". Questo livello è anche animale, mentre semmai Kant concorderebbe con Baumgarten secondo il quale tra le capacità che non possono essere attribuite all'animale c'è anche l'infelicità e la felicità (cfr. A.G. Baumgarten, *Metaphysica cit.*, §795: «*Animae brutorum destituuntur intellectu*, (§792) Ergo non sunt spiritus, (§402) carent personalitate, (§641), ratione, (§640), voluntate, noluntate, (§690), et libertate (§719), nec sunt immortales, ut animae humanae, (§§781-784), nec felicitatis nec infelicitatis aut nunc, aut olim capaces (§787, §738)»). La felicità infatti «non è un concetto che l'uomo astragga dai suoi istinti, traendolo così dall'animalità che è in lui stesso, ma è una semplice idea di uno stato» (KU, §83, AAV: 430 [B388]).

«La VITA è la facoltà che ha un ente di agire secondo leggi della facoltà di desiderare. La FACOLTÀ DI DESIDERARE è la sua *facoltà di essere, mediante le proprie rappresentazioni, causa della realtà (in atto) degli oggetti di tali rappresentazioni*. PIACERE è la *rappresentazione della coincidenza dell'oggetto o dell'azione con le condizioni SOGGETTIVE della vita, ossia con la facoltà della causalità (Kausalität) di una rappresentazione rispetto alla realtà in atto del suo oggetto* (o della determinata idoneità delle forze del soggetto all'azione di produrlo)»¹³⁹.

La sensibilità, o meglio la fisicità del sentimento di piacere e dispiacere e il legame tra questo e la vita emergono anche dalla KU in cui si legge:

«[non] si può negare che in noi tutte le rappresentazioni, siano esse oggettivamente solo sensibili o affatto intellettuali, possono pur essere legate soggettivamente con il diletto e il dolore, per inavvertiti che questi siano (dal momento che tutte affettano il sentimento della vita, e nessuna di esse, in quanto modificazione del soggetto, può essere indifferente). [...] Il diletto (*Vernügen*) e il dolore (*Schmerz*) sono infine pur sempre corporei [...] perché la vita senza il sentimento dell'organo corporeo sarebbe semplicemente coscienza della propria esistenza, ma non un sentimento di benessere o malessere (*Gefühl des Wohl- oder Übelbefindens*), cioè della promozione o dell'inibizione delle forze vitali»¹⁴⁰.

Ogni animale, dunque anche l'uomo, in quanto ha un corpo prova sempre delle sensazioni di diletto o dolore in riferimento alle sue rappresentazioni, semplicemente perché è vivo. Proprio per questo Kant parla anche di un "senso vitale", che, come si legge nella *Metaphysik Mrongovius*, è:

«il senso per sentire qualcosa senza uno speciale organo. Esso è dovunque c'è vita, e poiché la vita è nel sistema nervoso, è in modo particolare nelle terminazioni esterne dei nervi. Si trova in un certo dolce benessere, nel brivido, nella ripugnanza, etc. È il sesto senso dei francesi [...]. Il senso vitale può essere anche chiamato senso vago (*sensus vagus*) di contro al fisso (*fixus*)»¹⁴¹.

Questo argomento è ripreso nella *Anthropologie* con la distinzione tra sensazione vitale e organica:

¹³⁹ *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V: 9, nota; trad. it. di G. Riconda, *Critica della ragione pratica*, Milano 1994, pp. 107-109, nota.

¹⁴⁰ KU, *Allgem. Anmerk.*, AA V: 277-278, [B129].

¹⁴¹ *Metaphysik Mrongovius*, AA XXIX: 882; in proposito cfr. W. Satura, *Kants Erkenntnispsychologie cit.*, pp. 103-104 e C. Fabbrizi, *Mente e corpo in Kant cit.* Parlando del senso interiore Kant trattava nella sue lezioni un argomento che non è presente nella *Metaphysica* di Baumgarten.

«i sensi propri della sensibilità corporea si possono anzitutto dividere in quelli della sensazione vitale (*sensus vagus*) e in quelli della sensazione organica (*sensus fixus*), e, siccome essi complessivamente presi si trovano soltanto laddove vi sono nervi, così possono dividersi in quelli che riguardano tutto il sistema nervoso oppure soltanto quei nervi che appartengono a una certa parte del corpo. – La sensazione del caldo e del freddo, compresa quella che viene destata dall'animo (per esempio da una speranza o da una paura che rapidamente cresce) appartiene al senso vitale. Il brivido, che percorre il corpo anche nella rappresentazione del sublime, e il raccapriccio, da cui sono presi di notte i fanciulli a letto dopo il racconto delle favole, sono di tal natura; e sono sensazioni che pervadono il corpo fin dove in lui c'è vita»¹⁴².

Gli esempi riportati certamente sono riferiti agli uomini, ma ne dobbiamo supporre che se un animale presenta un sistema nervoso allora anch'esso ha sensazioni corporee di piacere e dispiacere che si accompagnano alle rappresentazioni¹⁴³. E come si legge in una riflessione giovanile, proprio la forza della sensazione che si è accompagnata a una percezione può rendere la rappresentazione di qualcosa che è previsto molto vicina alla percezione reale. Scrive infatti Kant riprendendo il §597 della *Metaphysica* di Baumgarten e citando

¹⁴² *Anthropologie*, AA VII: 153 [B46], trad. it. p. 38, corsivo mio.

¹⁴³ Dal fatto che uomo e animale condividano la percezione di piacere e dolore, tanto che su questa base è possibile definire la stessa vita, nasce la domanda se secondo Kant agli animali sia dovuto lo stesso rispetto che è dovuto all'uomo. Per Kant gli animali non possono essere considerati come fini in sé, ma come semplici mezzi privi di coscienza di sé. Però, in virtù di una analogia con gli esseri umani, si deve rispetto agli animali: per esempio chi uccidesse un cane ormai vecchio dopo che questo l'ha servito per una vita, non agirebbe «contro i doveri riguardanti i cani, i quali sono sprovvisti di giudizio, ma lederebbe nella loro intrinseca natura quella socievolezza e umanità, che occorre rispettare nella pratica dei doveri verso il genere umano» (*Moral Mrongovius*, AA XXVII, pp. 1572-1573). Cfr. A. Wood, *Humanity As An End in Itself*, in P. Guyer (a cura di), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Lanham 1998, p. 171: «we sometimes do things for the sake of non-human animals, regarding them as existent ends, even though they are not (at least in Kant's view) ends in themselves and do not have absolute worth. Moreover, an end having absolute worth [come è l'uomo, fine in sé] could be both a relative end to be effected. This would happen, for instance, if there were an object of inclination to whose satisfaction we gave absolute priority over everything else in our scheme of values». Cfr. P. Giordanetti, *Etica deontologica e animalità*, «ITINERA», 2003, <http://www.filosofia.unimi.it/itineraria>.

ancora l'esempio del cane che mugola non appena vede sollevare il bastone:

«[le] presenti e previste rappresentazioni non vengono percepite con la stessa forza. Proprio come *sensationes* e *phantasmata* si distinguono rispetto alla chiarezza. Tuttavia, se la sensazione che si prevede, è molto forte e chiara, allora la previsione può andare molto vicino alla reale sensazione. Perciò un cane, che spesso è stato battuto dolorosamente, mugola già quando il bastone viene solo sollevato per colpire, e fa già percepire una manifesta prevista morte e tutta l'amarezza della stessa»¹⁴⁴.

Non solo, dunque, le rappresentazioni non ci sono indifferenti, e grazie alle sensazioni connesse è possibile prevedere sensibilmente il presentarsi di casi simili, ma la particolare forza della sensazione connessa a una rappresentazione influenza la memoria e quindi la vividezza della previsione. La sostanziale passività di questo meccanismo, determina il fatto che proprio come l'animale, anche l'uomo spesso *subisce* i sentimenti. Come si legge nella *Anthropologie*, infatti, l'uomo può essere «gioco di rappresentazioni oscure, e il nostro intelletto non può salvarsi dalle assurdità nelle quali lo getta la loro influenza, se anche ne riconosca la natura illusoria»¹⁴⁵, così come accade nel caso dell'amore sessuale. C'è infatti un legame tra l'ambito del sentimento e quello delle rappresentazioni oscure (delle quali non siamo pienamente coscienti). Scrive Kant:

«noi siamo anche, abbastanza spesso, vittime del gioco di oscure rappresentazioni, le quali non vogliono scomparire, quand'anche l'intelletto le illumini. Scegliersi la tomba nel proprio giardino, o sotto un albero ombroso, in un campo o in un terreno asciutto, è spesso una occupazione importante per un mortale, sebbene egli nel primo caso non possa sperare

¹⁴⁴ *Ref.* 377, AA XV: 151: «Gegenwärtige und vorhergesehene Vorstellungen werden nicht in gleicher Stärke wargenommen. Eben so wie sich *sensationes* und *phantasmata* in Ansehung der Klarheit unterscheiden. Dennoch, wenn die Empfindung, die man vorhersieht, sehr stark und klar ist, so kan die Vorhersehung der wirklichen Empfindung sehr nahe kommen. Daher heulet ein Hund, der oft empfindlich geschlagen worden, schon, wenn der Stock nur zum schlage aufgehoben worden, und ein Augenscheinlich vorhergesehener Tod läßt uns schon alle Bitterkeit deßelben empfinden».

¹⁴⁵ *Anthropologie*, AA VII: 136 [B18], trad. it. p. 19.

di godersi una bella vista, e nel secondo di temere un raffreddore per l'umidità»¹⁴⁶.

Come un animale scappa di fronte al bastone del padrone temendo di essere colpito, così un uomo può automaticamente difendersi da un atteggiamento aggressivo, e altrettanto automaticamente può essere vittima di ricordi inconsci, come abbiamo visto nell'esempio del *Ludi magister*.

Nonostante queste somiglianze, e proprio di fronte a questa somiglianza tra tutti gli animali dotati di un sistema nervoso e influenzati dai sentimenti, ancora una volta si può porre la differenza dell'uomo: un animale predatore che si rappresenta una preda vedendola è portato ad agire per catturarla, e in questo non fa che seguire l'istinto, l'uomo invece, pur subendo il sentimento e seguendo spesso l'istinto, può anche scegliere liberamente se assecondare o meno la sensazione provocata da una rappresentazione, ma questa libertà di seguire o non seguire un impulso segue la *coscienza* dell'impulso stesso¹⁴⁷.

La definizione della vita in base alla capacità di avere rappresentazioni, di desiderare e di sentire piacere e dolore, piuttosto che in base all'arbitrio, come ho accennato sopra, permette dunque una

¹⁴⁶ *Anthropologie*, AA VII: 136 [B19], trad. it. p. 19. La differenza tra uomini e animali dunque è semmai che l'uomo può giocare con le rappresentazioni oscure e avere desideri oziosi, in proposito cfr. *Metaphysik Mrongovius*, AA XXIX: 895, nella quale si legge che gli animali non hanno desideri oziosi (o i fantastici e i contemplativi), seppure si applicano talvolta invano, perché non possono comunque sapere che la cosa non è in loro potere; anche l'istinto ha influsso sulla facoltà di desiderare (propria dei viventi) e porta a scegliere o agire in un determinato modo, tanto quanto un giudizio, ma l'istinto sfugge alla coscienza e muove in automatico. In una nota aggiunta nella seconda edizione della KU, §III, AA V: 178 [BXXIV] Kant ritiene che la questione dei desideri oziosi può essere interpretata in ambito antropologico-teleologico come un modo per saggiare le nostre facoltà e in questo modo conoscere le nostre forze.

¹⁴⁷ Cfr. *Moralphilosophie Collins*, AA XXII: 267, in cui si porta l'esempio di un cane che se ha fame e se ha del cibo disponibile, deve mangiare, mentre un uomo può anche astenersi. Possiamo però immaginare che un uomo particolarmente affamato e quindi particolarmente sottomesso al suo istinto non rifletterebbe sulla possibilità di mangiare o meno. Infatti il bisogno e l'interesse «non fa più essere libero il giudizio sull'oggetto» (KU, §5, AA V: 210 [B16]).

precisazione nei confronti della distinzione tra libero arbitrio e istinto (o arbitrio bruto)¹⁴⁸. A tal proposito è molto chiara l'*Introduzione alla Metafisica dei costumi*:

«La facoltà di desiderare è la facoltà di essere causa, grazie alle sue rappresentazioni, degli oggetti di queste rappresentazioni. Si chiama *vita* la facoltà che un essere ha di agire in modo conforme alle proprie rappresentazioni. In *primo luogo*, al desiderio o all'avversione sono sempre collegati il *piacere* o il *dispiacere*, la cui ricettività si chiama *sentimento*. Non sempre però vale il contrario. Infatti può darsi un piacere che non è associato a un desiderio dell'oggetto (*Gegenstand*), ma alla mera rappresentazione che ci si fa di un oggetto (a prescindere se l'oggetto (*Object*) stesso possa esistere o no). In *secondo luogo*, inoltre, non sempre il piacere o il dispiacere suscitati dall'oggetto (*Gegenstand*) del desiderio precedono il desiderio, e non li si può sempre considerare come la sua causa ma anche come il suo effetto»¹⁴⁹.

Il legame tra facoltà di desiderare, facoltà di provare piacere e dolore e facoltà di avere rappresentazioni è stretto, tuttavia sono possibili delle differenziazioni, di nuovo riconducibili alla coscienza e ai concetti. Si legge infatti poco più avanti:

«La facoltà di desiderare in base a concetti, nella misura in cui il motivo determinante della sua azione va individuato in lei stessa e non in un oggetto, si chiama la facoltà di fare o di non fare a piacimento (*nach Belieben zu thun oder zu lassen*). In quanto legata alla coscienza della capacità della sua azione per la realizzazione (*Hervorbringung*) dell'oggetto, essa si chiama *arbitrio* (*Willkür*), mentre se è priva di questo legame, il suo atto si chiama desiderio (*Wunsch*)»¹⁵⁰.

Il piacere che prescinde dal desiderio dell'oggetto e il desiderio che prescinde dagli oggetti sono chiaramente solo umani; ma a questo punto dell'indagine queste distinzioni non ci stupiscono e sono

¹⁴⁸ In una riflessione precritica sull'antropologia di datazione incerta si trova questa distinzione tra arbitrio bruto e arbitrio animale: «arbitrium est vel brutum (externe necessitatum) (mere passivum) vel liberum (independentia a coactione externa (spontaneitas)); liberum vel sensitivum vel intellettuale (independentia a stimulis); et intellettuale vel secundum quid vel simpliciter; posterius purum, prius animale» (*Refl.* 1008, AA XV: 448).

¹⁴⁹ *Die Metaphysik der Sitten*, AA VI: 211.

¹⁵⁰ *Die Metaphysik der Sitten*, AA VI: 213. Da questo passo sembra che la distinzione tra *Wunsch* e *Willkür* possa essere posta in parallelo a quella tra *kennen* e *erkennen* presentata nella *Logik Jäsche*, AA IX: 64-65, trad. it. pp. 77-78; l'animale avrebbe dunque desiderio e non arbitrio.

perfettamente coerenti con quanto abbiamo già visto sopra. Specifica ancora Kant:

«l'arbitrio che può essere determinato dalla *ragione pura* si chiama libero arbitrio. Quello che si lascia determinare soltanto dall'*inclinazione* (*Neigung*) (impulso sensibile, *stimulus*), sarebbe arbitrio animale (*arbitrium brutum*). Al contrario, l'arbitrio umano è tale da venire sì *sollecitato* dall'impulso, ma non *determinato*, e non è puro di per sé (senza l'acquisita capacità della ragione (*ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft*)), ma può essere determinato ad agire dalla volontà pura. La libertà dell'arbitrio è questa indipendenza dalla sua *determinazione* dagli impulsi sensibili»¹⁵¹.

L'arbitrio animale è legato solo e sempre alla sensibilità. Il desiderio dell'animale è determinato dall'oggetto e non da concetti, pertanto è un istinto in quanto quest'ultimo viene definito da Kant «la necessità interna della facoltà di desiderare di appropriarsi di un oggetto *prima di conoscerlo*»¹⁵², o meglio, nel caso dell'animale, nell'impossibilità di conoscerlo. L'arbitrio dell'uomo invece, pur seguendo anche gli impulsi sensibili, può essere determinato anche dalla ragione pura¹⁵³. E soprattutto l'uomo cessa di seguire semplicemente l'istinto nel momento in cui *conosce* l'oggetto del desiderio, cioè ne ha un concetto, e in tal caso diviene consapevole anche del proprio agire.

Anche nel campo dei sentimenti dunque l'uomo si distingue dall'animale in quanto può raggiungere dei livelli (legati all'autocoscienza) che non possono essere attribuiti all'animale. Questo signi-

¹⁵¹ *Die Metaphysik der Sitten*, AA VI: 213.

¹⁵² *Anthropologie*, §80, AA VII: 265 [B225], trad. it. p. 156, corsivo mio (in quest'ambito Kant sta distinguendo l'istinto dalla passione che è legata al fine, poiché presuppone nel soggetto una massima dell'agire in vista dello scopo prescritto dall'inclinazione, pertanto, scrive, «non si può attribuire nessuna passione agli animali come non la si può attribuire agli esseri di pura ragione» (AA VII: 266 [B226], trad. it. p. 157).

¹⁵³ Ci si può chiedere come vada inteso l'arbitrio nel caso dei bambini, che non hanno ancora pieno possesso della ragione. Da un punto di vista il bambino che non ha ancora acquisito piena coscienza di sé e della moralità segue semplicemente l'istinto, come l'animale, tuttavia, secondo Kant il bambino deve avere fin dalla nascita una aspirazione alla libertà (della quale nessun animale ha idea). A dimostrarlo sarebbe il pianto dei bambini appena nati, che dipenderebbe «da un'oscura idea (o da una rappresentazione analoga) di libertà e di impedimento insieme» (*Anthropologie*, AA VII: 327 nota [B323-324], trad. it. p. 160, nota).

fica anche che se il sentimento può intervenire nella conoscenza influenzandola (così come influenza la memoria), anche questo è un contenuto non concettuale della conoscenza. E la differenza tra uomini e animali rispetto al sentimento sarebbe dunque riconducibile a una differenza tra concettuale e non concettuale. Tuttavia per Kant il sentimento non entra nella conoscenza, neanche quando può essere comunicato universalmente (proprio come il concetto).

5.1. Piacevole e bello

La differenza che intercorre tra un sentimento comune a tutti gli animali e un sentimento solo umano emerge chiaramente se si analizza la differenza tra piacevole e bello. Secondo Kant infatti benché sia il piacevole (*das Angenehme*) sia il bello (*das Schöne*) siano legati al sentimento di piacere e dispiacere, il piacevole («ciò che piace ai sensi nella sensazione»¹⁵⁴) vale per tutti gli animali, mentre la bellezza solo per gli animali umani¹⁵⁵. Quindi, benché il genere sia comune in quanto tutti gli animali provano piacere e dolore, solo l'uomo può giudicare della bellezza, che è legata alla riflessione e quindi alla coscienza, poiché il gusto legato al bello è «gusto della riflessione» (*Reflexions-Geschmack*), e quindi richiede la coscienza di sé, mentre quello del piacevole è «gusto dei sensi» (*Sinnen-Geschmack*)¹⁵⁶.

¹⁵⁴ KU, §3, AA V: 205 [B7]. Coloro che si limitano a considerare il soddisfacimento di un'inclinazione rispetto a qualcosa che trovano gradevole (senza giudicarne la bellezza, dunque), nota Kant, «si dispensano spesso e volentieri da ogni giudicare» (KU, §3, AA V: 207, [B10]), e potrebbero produrre semmai comunque solo un giudizio privato (cfr. KU, §7, AA V: 212, [B18-19]). Ma questo giudizio privato del tipo «il vino frizzante delle Canarie è piacevole per me» non è certamente conoscitivo.

¹⁵⁵ Cfr. KU, §5, AA V: 210 [B15]: «La piacevolezza vale anche per gli animali privi di ragione; la bellezza solo per gli uomini».

¹⁵⁶ KU, §8, AA V: 214, [B22]. L'uomo può dunque *riflettere* sul sentimento: il sentimento di sé, tramite il sentimento dell'agevolazione o dell'impedimento del sentimento vitale, ovvero tramite il gradire o lo sgradire, permette di *valutare* un oggetto. Questa valutazione non riguarda solo la bellezza dell'oggetto (che è soggettiva, sia pure con una pretesa di universalità, come Kant spiega nella KU), ma è anche alla base della possibilità di misurare esteticamente (ovvero solo sulla base della nostra capacità di apprendere una grandezza nella sensazione), alla quale ho già ac-

Il motivo per cui il caso del giudizio di gusto è particolarmente interessante è che esso presuppone la riflessione e quindi l'autocoscienza, ma non il concetto dell'oggetto. Per giudicare se qualcosa è bello infatti non se ne riferisce la rappresentazione all'oggetto ma al sentimento del giudicante: proprio per questo tale giudizio non è un giudizio di conoscenza (*Erkenntnisurteil*), non contribuisce alla conoscenza, ma «pone la rappresentazione data, nel soggetto, a fronte dell'intera facoltà delle rappresentazioni, e di ciò l'animo diviene cosciente nel sentimento del proprio stato»¹⁵⁷.

Si tratta dunque di un giudizio che non è conoscitivo, cioè legato a concetti, ma è certamente legato alla coscienza, o meglio all'autocoscienza, poiché si riproduce in tale coscienza del proprio stato la stessa divisione che abbiamo visto nel caso della coscienza della passività.

Kant specifica che il giudizio sul bello si distingue da quello sul buono, in quanto «per trovare buono qualcosa, devo sempre sapere che cosa deve essere l'oggetto, cioè averne un concetto. Per trovarvi la bellezza non ne ho bisogno»¹⁵⁸. E aggiunge: «il compiacimento per il bello deve dipendere dalla riflessione su un oggetto, che conduce a un qualche concetto (ma senza che sia determinato quale), e perciò si distingue anche dal piacevole, che riposa interamente sulla sensazione»¹⁵⁹. Il bello è «ciò che viene rappresentato, senza concetti, come oggetto di compiacimento *universale*»¹⁶⁰, poiché «non c'è

cennato sopra parlando dell'apprensione del molteplice (l'animale può apprendere il molteplice ma non riflettere su quella apprensione per determinarne i limiti). Che la prima misurazione sia su base estetica può essere confermato dalle prime unità di misura adottate dagli uomini: il piede, il braccio, etc., non solo estetiche ma addirittura fisiche (cfr. H. Svare, *Body and Practice in Kant*, Dordrecht 2006, p. 272, che cita in proposito l'*Emilio* di Rousseau).

¹⁵⁷ KU, §1, AA V: 204 [B5].

¹⁵⁸ KU, §4, AA V: 207 [B10]. Cfr. KU, §7, AA V: 213 [B21]: «il buono è rappresentato come oggetto di un compiacimento universale soltanto *mediante un concetto*, ciò che non è il caso né del piacevole né del bello».

¹⁵⁹ KU, §4, AA V: 207 [B11].

¹⁶⁰ KU, §6, AA V: 211 [B17]. L'universalità estetica del giudizio sul bello non connette il predicato della bellezza «con il concetto dell'*oggetto*, considerato nella sua intera sfera logica e invece si estende [...] all'intera sfera dei *giudicanti*» (KU, §8, AA V: 215 [B24]).

alcun passaggio dai concetti al sentimento del piacere o dispiacere»¹⁶¹.

Per giudicare del bello insomma non si ha bisogno di un concetto determinato dell'oggetto (né si ha un concetto confuso, né occorre il concetto di perfezione)¹⁶², si deve però riflettere (per cui è richiesta l'autocoscienza) e si deve arrivare a un qualche concetto indeterminato (che è legato in realtà a un'*idea*)¹⁶³.

Non a caso, allora, nella *Logik Jäsche*, si usa la bellezza come esempio di concetto non distinto:

«Ognuno ha un concetto chiaro della bellezza. Ma in questo concetto sono presenti diverse note; fra le altre, che il bello debba essere qualcosa che 1) colpisce i sensi e 2) piace universalmente. Ora, se non siamo in grado di spiegarci il molteplice di queste e di altre note del bello, il concetto che ne abbiamo resta pur sempre indistinto»¹⁶⁴.

Se le cose stanno così, viene da chiedersi se il giudizio sul bello possa essere un giudizio su una intuizione. Visto che per giudicare bello qualcosa non si ha bisogno di un concetto, il selvaggio che vede per la prima volta una casa potrebbe trovarla bella? Si pensi all'espressione non infrequente "che bello/brutto! che cos'è?". Questa domanda potrebbe non avere risposta, e tuttavia non solo potrei giudicare l'effetto che la rappresentazione sensibile fa su di me, ma potrei presupporre che faccia su tutti lo stesso effetto.

Per un verso infatti, secondo Kant:

«il giudizio di gusto è semplicemente *contemplativo*, cioè un giudizio che, indifferente all'esistenza di un oggetto, congiunge solo la sua qualità con il sentimento del piacere e del dispiacere. Ma questa contemplazione stessa non è neanche indirizzata a concetti, poiché il giudizio di gusto non è un giudizio di conoscenza (né teoretico né pratico), e perciò neppure è *fondato* su concetti, né *mira* a concetti»¹⁶⁵.

¹⁶¹ KU, §6, AA V: 211 [B18].

¹⁶² Cfr. KU, §§15-16.

¹⁶³ Per spiegare l'universalità che pretende di avere il giudizio di gusto rispetto a tutti i giudicanti, si può parlare di una «voce universale» ma essa «è soltanto una *idea*» (KU, §8, AA V: 216 [B25-26]). Un'*idea* sarà dunque anche l'archetipo del gusto, che non può essere rappresentato mediante concetti ma solo esibito in un ideale (cfr. KU, §17, AA V: 232 [B54]).

¹⁶⁴ *Logik Jäsche*, AA IX: 34, trad. it. p. 43

¹⁶⁵ KU, §5, AA V: 209 [B14].

Per un altro verso, però è un giudizio di riflessione e seppure non è conoscitivo in senso stretto, come spiega il §9 della KU, in quanto è universalmente comunicabile (caratteristica che è propria solo della conoscenza e delle rappresentazioni che appartengono alla conoscenza)¹⁶⁶ deve rispecchiare il medesimo procedimento secondo il quale è possibile la conoscenza in generale, nella quale l'immaginazione (che compone il molteplice dell'intuizione) e l'intelletto (che unifica le rappresentazioni nel concetto) devono armonizzarsi¹⁶⁷. L'unica coscienza che si può avere di questa armonia, specifica Kant, *poiché non è basata su un concetto*, è la coscienza dello stato dell'animo che produce la rappresentazione¹⁶⁸.

Non ogni sentimento umano dunque è immediatamente attribuibile anche all'animale, poiché ci sono dei sentimenti che nell'uomo sono legati all'autocoscienza, tanto che possono entrare a far parte di giudizi universalmente comunicabili pur non essendo legati a concetti – giudizi dunque legati a un contenuto non concettuale, che non producono conoscenza dell'oggetto ma presuppongono la facoltà conoscitiva in generale (rispetto alla quale si diviene consapevoli dell'armonia giudicando il bello) e un *sensu comune*¹⁶⁹.

Il caso del giudizio di gusto, dunque, rispetto alla ricostruzione di un possibile contenuto non concettuale della conoscenza è particolare: nel caso dell'intuizione e più in generale delle rappresentazioni che dipendono dall'immaginazione riproduttiva, il contenuto non concettuale viene nell'uomo riportato all'autocoscienza e così trasposto su un piano concettuale che produce conoscenza. Nel caso del giudizio di gusto invece, il concetto deve essere assente dal giudizio, e sebbene sia presente una coscienza dell'attività conoscitiva (per cui all'animale non si può attribuire un tale giudizio) il risultato non è una conoscenza.

¹⁶⁶ Cfr. KU, §9, AA V: 217 [B27].

¹⁶⁷ Cfr. KU, §21, in cui è chiarito che questo stato d'animo per essere comunicabile deve essere legato a un senso comune (cioè che tutti i giudicanti/conoscenti abbiano le medesime facoltà conoscitive che si accordano armonicamente nel medesimo modo, e che siano coscienti di tale armonia).

¹⁶⁸ Cfr. KU, §9, AA V: 219 [B31].

¹⁶⁹ Cfr. KU, §20.

Dal punto di vista conoscitivo, dunque, il giudizio di gusto è nullo (cioè non fa conoscere qualcosa), sia che si tratti di un giudizio sul piacevole (che non si discosta dal “giudizio sensibile” mediante il quale, in base ai differenti sentimenti e desideri, il cane distingue il pane dall’arrosto) o sul bello (giudizio solo umano che necessita della facoltà superiori).

5.2. Altri sentimenti: coscienza di sé e orientamento

Ci sono altri casi di sentimenti legati alla riflessione e dunque solo umani. Anche l’io, del resto, viene definito da Kant un sentimento, ma non per questo esso può essere attribuito a un animale: è infatti un sentimento su cui si riflette grazie all’appercezione¹⁷⁰, e non il semplice sentimento di sé equiparabile alla vita, come «sentimento di benessere o malessere (*Gefühl des Wohl- oder Übelbefindens*), cioè della promozione o dell’inibizione delle forze vitali»¹⁷¹. Come scrive Kant in un appunto del cosiddetto *Opus Postumum*, senza

¹⁷⁰ Ritengo che la celebre nota dei *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783; d’ora innanzi *Prolegomena*), AA IV: 334; trad. it. di P. Carabellese, riv. da H. Hohenegger, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Roma-Bari 1996, p. 311, in cui si legge: «se la rappresentazione dell’appercezione, l’io, fosse un concetto, col quale si pensasse qualcosa, potrebbe essere usato anche come predicato di altre cose, oppure conterrebbe tali predicati in sé. Ora esso è nulla più che il sentimento di una esistenza (*Gefühl eines Daseins*) senza il minimo concetto, ed è soltanto la rappresentazione di ciò con cui sta in relazione (*relatione accidentis*) tutto il pensiero», vada intesa in riferimento alla coscienza della propria passività, ovvero della coscienza di sé nel senso interno, ma come ho già detto anche per essere coscienti della propria passività è necessario rapportarla all’autocoscienza.

¹⁷¹ KU, *Allgem. Anmerk. Cit.*, AA V: 278, [B129]. Si potrebbe pensare che, in base a quanto si legge in KrV, B134, l’animale dovrebbe avere l’io «variopinto e differente» che l’uomo avrebbe se non potesse raccogliere il molteplice delle rappresentazioni in una coscienza (ovvero se oltre all’unità sintetica dell’appercezione non ci fosse anche una unità analitica dell’appercezione). Ma dato che l’animale non ha l’unità analitica né quella sintetica dell’appercezione, e non arriva a riconoscere una rappresentazione come *sua*, non si conosce quale soggetto conoscente, quindi anche l’attribuzione di un io variopinto perde di significato.

l'«*autonomia rationis purae*» «wäre ich gedankenlos selbst bey einer gegebenen Anschauung wie ein Thier ohne zu wissen das ich bin»¹⁷².

Anche la coscienza dell'io (io penso) infatti – sebbene sia la precondizione di ogni conoscenza concettuale – non è una conoscenza oggettiva (non si giunge infatti dall'autocoscienza alla conoscenza dell'anima *come sostanza*, come insegna la sezione dedicata ai paralogismi nella *Dialettica trascendentale* della KrV), ed è pre-concettuale, tanto che l'io, proprio come i concetti singolari, può essere solamente soggetto e non predicato¹⁷³.

C'è poi un caso particolare di un sentimento che sembra dare luogo a una conoscenza: l'orientamento dello spazio. Secondo Kant infatti per orientare lo spazio si parte da un sentimento che, come tutti i sentimenti, è legato al corpo, ovvero il sentimento della mano destra come diversa dalla sinistra¹⁷⁴. In epoca precritica, Kant fa esplicito riferimento all'asimmetria delle forze nel corpo umano:

«siccome il sentire diversamente il lato destro dal sinistro è così necessario per poter giudicare delle direzioni, così la natura l'ha contemporaneamente associato alla disposizione meccanica del corpo umano, per la quale un lato, cioè il destro, ha sul sinistro un indubitato vantaggio in abilità e forse anche in forza»¹⁷⁵.

Anche dopo la *Dissertatio* del 1770, dove è ripreso il tema degli incongruenti per giungere all'assunzione dell'idealità dello spazio e quindi all'assunzione dello spazio e del tempo come forme della sensibilità¹⁷⁶, rimane il riferimento al corpo nell'esame delle proprietà dello spazio con un riferimento all'intuizione (piuttosto che al

¹⁷² AA XXI: 82 (Erstes Convolut).

¹⁷³ M. Capozzi, *L'io e la conoscenza di sé in Kant*, in E. Canone (a cura di), *Per una storia del concetto di mente*, vol. 2, Firenze 2007, pp. 267-326.

¹⁷⁴ Di questo mi sono occupata già in C. Fabbrizi, *Mente e corpo in Kant cit.* Per una rassegna della letteratura critica sull'argomento e per un approfondimento dell'argomento sotto il profilo geometrico, cfr. V. De Risi, *Geometry and Monadology. Leibniz's Analysis Situs and Philosophy of Space*, Basel-Boston-Berlin 2007, pp. 291-292.

¹⁷⁵ *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (1768), AA II: 380-381; trad. it. in *Scritti precritici cit.* (pp. 409-417), *Del primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio*, p. 414.

¹⁷⁶ Cfr. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), §15. In proposito cfr. L. Scaravelli, *Studi kantiani*, Firenze 1990, p. 302.

sentimento) a fronte di una sorta di impotenza del concetto. Si legge infatti nei *Prolegomena*:

«noi non possiamo [...] rendere intelligibile la differenza di cose simili e uguali ma pur incongruenti (per esempio di chiocciole avvolte in senso opposto) mediante un concetto, ma soltanto ricorrendo al rapporto della mano destra con la sinistra, che risale immediatamente a una intuizione»¹⁷⁷.

Il riferimento al corpo infatti permette di porre attenzione al fatto che gli incongruenti non vengono conosciuti come cose in sé (il che non è dato all'uomo) ma sono fenomeni «la cui possibilità si fonda sul rapporto di certe cose in sé sconosciute con qualcos'altro, cioè con la nostra sensibilità»¹⁷⁸. Nei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Kant riprende questa argomentazione¹⁷⁹, e negli stessi anni, la questione torna anche nel saggio su cosa significa orientarsi nel pensare, per chiarire la nozione generale di orientamento:

«orientarsi significa nel senso proprio della parola: da una regione del mondo che ci viene data (noi dividiamo l'orizzonte in quattro regioni), trovare le regioni rimanenti, e in particolare l'Oriente. Ora, se vedo il sole nel cielo e so che in questo momento è mezzogiorno, io posso trovare il Sud, l'Est, il Nord e l'Ovest. Ma per fare ciò ho bisogno del sentimento (*Gefühl*) di una differenza nel mio proprio *soggetto*, alludo a quella fra mano destra e mano sinistra. Lo chiamo "sentimento" perché questi due lati non manifestano esteriormente, all'intuizione, nessuna percettibile differenza»¹⁸⁰.

Per conoscere destra e sinistra dunque non basta l'intuizione della mano destra e della sinistra, ma bisogna prima ancora avere un differente sentimento di queste due parti.

Il caso della distinzione della destra dalla sinistra è interessante, perché sembra smentire il fatto che secondo Kant non si può mai partire da un sentimento per conoscere qualcosa, e quindi in questo ambito è possibile riscontrare un legame della conoscenza con un

¹⁷⁷ *Prolegomena*, AA IV: 286, trad. it. p. 75, §13.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ Cfr. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AA IV: 484, trad. it. p. 137.

¹⁸⁰ *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, AA VIII: 134; trad. it. in *Scritti sul criticismo cit.* (pp. 13-29), *Cosa significa orientarsi nel pensare?*, p. 17.

contenuto non concettuale – come ha sottolineato R. Hanna¹⁸¹. Anche il questo caso il paragone con gli animali è utile: come negli altri casi infatti dobbiamo supporre che uomo e animale condividano il sentimento che permette di orientarsi, poiché gli animali si orientano (come e talvolta più degli umani), tuttavia questo non significa che anche gli animali possiedano l'idea di uno spazio orientato. Quindi mentre l'animale si orienta semplicemente (e inconsapevolmente), l'uomo grazie alla riflessione cosciente su tale sentimento (e tanto più sugli oggetti incongruenti) produce un elemento conoscitivo, che è un concetto¹⁸².

C'è dunque una componente non concettuale nel giudizio sulla distinzione della destra dalla sinistra (quindi delle regioni dello spazio), tuttavia senza la mediazione dell'*intuizione* di oggetti nel senso esterno (sia il corpo umano o gli oggetti incongruenti) e la creazione del concetto di destra, sinistra, etc., il mero sentimento mediante il quale ci si orienta non è diverso dall'istinto che permette di sfuggire un pericolo o della sensazione che permette di distinguere il pane dall'arrosto, o il dolce dall'amaro¹⁸³.

¹⁸¹ Cfr. R. Hanna, *Kantian non-conceptualism*, «Philosophical Studies», 137 (2008), pp. 41-64.

¹⁸² Per usare l'esempio di Hanna, è in base al *concetto* di destra e sinistra che possiamo comunicare al telefono a qualcuno come orientarsi per raggiungere un posto, seppure per distinguere originariamente la destra dalla sinistra ci si deve servire di un sentimento.

¹⁸³ Da questo punto di vista è particolarmente interessante il rimando che fa V. De Risi, *Geometry and Monadology cit.*, p. 292 a una lettera di Gauß a Schumacher dell'8 febbraio 1846. In questo luogo, infatti, Gauß scrive: «der Unterschied zwischen Rechts und Links lässt sich aber nicht definieren, sondern nur vorzeigen, so dass es damit eine ähnliche Bewandniss hat, wie mit Süß und Bitter. Omne simile claudicat aber; das letztere gilt nur für Wesen, die Geschmacksorgane haben, das erstere aber für alle Geister, denen die materielle Welt apprehensibel ist, zwei solche Geister aber können sich über Rechts und Links nicht anders unmittelbar verständigen, als indem Ein und dasselbe materielle individuelle Ding eine Brücke zwischen ihnen schlägt, ich sage unmittelbar, da auch A sich mit Z verständigen kann, indem zwischen A und B eine materielle Brücke, zwischen B und C eine andere u.s.w. geschlagen werden, oder worden sein kann» (C.F. Gauß, *Werke*, vol. 8, Göttingen 1900, p. 247). Non solo dunque c'è una somiglianza tra il modo in cui si distingue la destra dalla sinistra e il modo in cui si distingue il dolce dall'amaro – distinzione che

A partire da questo non bisogna credere che ci sia una componente non concettuale nella geometria, e che lo spazio sia orientato in sé, ma piuttosto che noi ci rappresentiamo sempre lo spazio come orientato¹⁸⁴. Anche questo sentimento, dunque, in realtà non produce una conoscenza dell'oggetto¹⁸⁵. Possiamo dire che così come l'uomo (come ogni animale) in quanto ha un corpo prova sempre delle sensazioni di diletto o dolore in riferimento alle sue rappresentazioni, allo stesso modo, in quanto sente una differenza tra destra e sinistra, orienta sempre lo spazio.

Quello del sentimento della destra e della sinistra, del resto, non è l'unico caso in cui una semplice disposizione naturale è favorevole all'acquisizione di un concetto, anche nel caso del tatto Kant ipotizza che questo senso (che sembrerebbe solo umano) sia necessario per l'acquisizione della figura che serve al concetto del corpo, intendendo il tatto non semplicemente come un modo di rilevare una presenza o di cogliere «se la superficie è liscia o no, e tanto meno se essa sia calda o fredda»¹⁸⁶. Si legge infatti nella *Anthropologie*:

«sembra che la natura abbia dato soltanto all'uomo questo organo, perché egli possa toccando tutte le parti formarsi un *concetto* della figura (*Gestalt*) di un corpo; infatti sembra che le antenne degli insetti abbiano per fine quello di rivelare soltanto la presenza non la figura del corpo. [...] Senza questo senso noi non potremmo formarci alcun *concetto* della figura dei corpi; alla sua percezione devono quindi esser riferiti da principio gli altri

apparterrebbe al campo del piacevole per Kant (a prescindere dalla possibilità di giudicare piacevole l'amaro) – ma la discriminazione della destra dalla sinistra è di tutti gli esseri che *apprendono rappresentazioni materiali*.

¹⁸⁴ Cfr. V. De Risi, *Geometry and Monadology cit.*, p. 290: «we may think that by his own reflections on incongruents Kant finally achieves the following result: Space is always however oriented, not in itself (which would be false) but in the representation that we make of it at any one time».

¹⁸⁵ Per riprendere l'esempio di Hanna (sul modo di distinguere ciò che è concettuale o no), è vero che non potrei spiegare al telefono cos'è la destra e cosa la sinistra, ma certamente posso usare questi concetti del tutto comprensibilmente rispetto a oggetti (posso dire, ad esempio, «hai presente il tal edificio? A destra»), e ancor più che nel definire qualcosa bello o dolce, posso essere sicuro che chiunque abbia le mie stesse facoltà e conosca le parole (e quindi il concetto) destra e sinistra, comprenda la mia indicazione.

¹⁸⁶ *Anthropologie*, AA VII: 154–155 [B48], trad. it. p. 39.

due sensi della prima classe [udito e vista], perché si produca la conoscenza empirica»¹⁸⁷.

Anche qui, dunque, si potrebbe parlare di un contenuto non concettuale della conoscenza di un corpo. Ma non bisogna concluderne che il concetto stesso di figura sia poi necessariamente un concetto legato al tatto.

6. Conclusione

Grazie al filo conduttore del paragone con gli animali, è possibile esaminare le facoltà inferiori (di conoscere, di provare piacere e dolore e di desiderare) comuni a uomini e animali.

Le capacità conoscitive animali rispecchiano la limitatezza della componente non concettuale della conoscenza: l'inizio «rozzo e confuso» di ogni processo conoscitivo empirico, che tuttavia è una forma di conoscenza, seppure in senso debole. Ciò nonostante appare una radicale differenza tra l'assunzione di una facoltà sensibile in vista di una conoscenza 'in senso forte', e l'assunzione della medesima facoltà solamente in base a una analogia (come è per le facoltà dell'animale). E quindi tra le intuizioni animali e quelle umane. Ogni rappresentazione umana infatti può essere riportata all'autocoscienza (persino le rappresentazioni oscure), mentre alla rappresentazione dell'animale (sia essa soggettiva o oggettiva) manca la possibilità di questa coscienza superiore.

Il potenziale riferimento all'autocoscienza nell'uomo distanzia tutte le facoltà inferiori umane da quelle animali. E quindi anche i sentimenti umani da quelli animali. Il giudizio di gusto infatti, proprio perché richiede l'autocoscienza, è solo umano. Tuttavia a differenza del contenuto non concettuale intuitivo, il sentimento non porta alla conoscenza. Quindi, se per "contenuto" della conoscenza si intende qualcosa di *oggettivo*, nel giudizio fondato su un sentimento non possiamo trovare un contenuto non concettuale, ma un giudizio non concettuale. Per un altro verso, quello sulla bellezza è un giudizio universalmente comunicabile (mentre l'intuizione senza il concetto non è comunicabile).

¹⁸⁷ *Ibid.*, corsivo mio.

Per chiudere dunque, possiamo affermare che l'autocoscienza è la peculiarità umana alla quale si lega la generalità del concetto e la possibilità di comunicare. Ma non tutto ciò che l'uomo 'conosce' è un concetto, e non tutto ciò che si può comunicare universalmente è un contenuto concettuale. Quindi, nell'esperienza c'è una parte non concettuale che è conoscitiva (seppure in senso debole) ma non è comunicabile, e una parte non concettuale che è comunicabile ma non è conoscitiva.