

EGOISMO E PLURALISMO LOGICO IN KANT¹

Andrea Simari

(Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”)

Abstract

This essay shows the huge role played by the intersubjectivity in the Kantian Theory of Knowledge. The two concepts of egoism and pluralism, incorporated in the Anthropology from a Pragmatic Point of View, were considered both as starting point and gateway. It is well known that I is the core of knowledge. Nevertheless, it is impossible without the world and it can only know itself from the sight of others. The egoism may escalate in dream and madness. Therefore, in opposition to egoism Kant supports pluralism, which is based on the External Truth Criteria: thereby in the context of experience every sort of judgement could serve as universal validity only if it follows rules endorsed by everyone. Through the analysis of different texts, the human reason is highlighted as a community with a communicative and participatory nature.

Keywords: Egoism – Pluralism – Intersubjectivity – Truth - Judgement

Scopo del presente saggio è dimostrare come nella elaborazione gnoseologica ed epistemologica di Kant uno spazio non irrilevante spetti all'intersoggettività, che vediamo all'opera sia in generale, sia nella costruzione dell'esperienza nei suoi diversi passaggi.

¹ Avvertenza. Le opere di Kant sono citate, salvo diversa indicazione, facendo riferimento alla cosiddetta edizione dell'Accademia, *Kant's gesammelte Schriften* (abbreviata come KGS), con l'indicazione in numero romano del volume, seguita dalle pagine in cifre arabe. Con R si indica il numero delle Reflexionen manoscritte di Kant, secondo l'ordinamento proposto da Adickes, all'interno del voll. XIV-XIX dei KGS. Per le traduzioni italiane ci si è serviti delle traduzioni correnti, disponibili per la maggior parte dei testi kantiani, modificandole se opportuno. Pertanto la responsabilità delle traduzioni in ultima analisi ricade su di me.

A tal fine partendo dalla *Critica della ragion pura* e dai *Prolegomeni* è stata vagliata il più ampiamente possibile l'intera produzione kantiana in ambito logico.

Come griglia di riferimento ho adottato il binomio egoismo/pluralismo, formulato da Kant nel § 2 dell'*Antropologia pragmatica*, dove compare la locuzione “egoismo logico” e poco più avanti si parla di pluralismo², intendendo con tale espressione il punto di vista di chi crede nella coesistenza di una pluralità di “io”, o meglio, di “esseri razionali”, che tuttavia siano strutturalmente simili; invece, nell'ottica kantiana, l'egoismo è la pretesa illegittima del singolo io di affermarsi nei confronti degli altri, sottovalutandoli, non tenendone conto, fino a considerarli come non esistenti, nell'estremo caso dell'egoismo metafisico.

Kant ha di sicuro tratto l'espressione “egoismo logico” dal manuale di logica di Georg Friedrich Meier³, opera che conosceva bene per averla utilizzata per anni come testo base delle sue lezioni, nonché riempita di annotazioni, ma ne reinterpreta il concetto. Invece il pluralismo logico rappresenta un'innovazione di Kant, che ne fornisce una definizione, risalente probabilmente al 1772: «Se si confrontano le proprie convinzioni con quelle degli altri e si decide la verità in base alla proporzione dell'accordo [*Übereinstimmung*] con la ragione degli altri, questo è il pluralismo logico»⁴.

Per comprendere che cosa Kant intenda per egoismo logico e in che senso si debba perseguire un pluralismo logico, occorre partire dall'io. Vi sono dei punti da sottolineare. L'io viene tematizzato da Kant in più luoghi, innanzi tutto nella *Critica della ragion pura*, nei seguenti termini, che portano a ricondurre la psicologia razionale ad una «disciplina, la quale pone in questo campo limiti invalicabili alla ragione speculativa», più che intenderla «come dottrina, che ci procuri

² KGS VII.128-130.

³ *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, 1752. Così si esprime Meier: “egoismus logicus, quando qualcuno ritiene qualcosa dotato di perfezione logica, perché egli stesso ne è l'autore”.

⁴ *Logik Philippi* KGS XXIV 428.

un incremento alla conoscenza di noi stessi»⁵: «la rappresentazione: *io sono* [...] non racchiude in sé in alcun modo una *conoscenza* del soggetto»⁶, «mediante questo io, o egli, o esso (la cosa), che pensa, non viene rappresentato null'altro se non un soggetto trascendentale dei pensieri (=x), il quale è conosciuto solo attraverso i pensieri, che sono suoi predicati, e del quale, separatamente, non potremo mai avere il minimo concetto»⁷.

Un altro aspetto da sottolineare consiste nel fatto, che Kant evidenzia in più luoghi, dalla *Critica della ragion pura* alla *Critica del Giudizio*, che, se si prendono in considerazione di solito distintamente le diverse facoltà, come la ragione e la volontà (il numero e la denominazione presentano delle oscillazioni nei diversi testi), ciò non significa che si sta parlando di soggetti diversi, di io diversi, bensì di differenti attività dello stesso io, il quale, si ricordi, può essere percepito soltanto mediante le sue operazioni⁸ e non in se stesso, e che per poter meglio comprendere tali funzioni occorre affrontarle distintamente, ma sono da riferirsi al medesimo io.

Tenuto conto di ciò, si prenda ora in considerazione l'«io logico». Tale formula si incontra nei *Progressi della metafisica*, dove, a partire dal pensiero «io sono cosciente di me stesso», si distingue «l'io come soggetto» dall'«io come oggetto», intendendo il primo come l'«io logico», il secondo come l'«io psicologico», cioè da un lato l'io in quanto «io penso» e, come leggiamo più avanti, come «io intuisco», e dall'altro l'io come «oggetto che viene da me intuito», che «è simile agli altri oggetti fuori di me». Come si rilevava sopra, tale «io logico *indica* il soggetto come è in sé come pura spontaneità, ma per il resto non è capace di *conoscere* la sua natura»⁹. Infatti, come nella prima *Critica*, «al di fuori di questo significato logico dell'io noi non possiamo avere alcuna conoscenza del soggetto in se stesso che sta a fondamento - come substrato - di questo io, come di tutti i

⁵ KGS III, 274-275.

⁶ KGS III, 192.

⁷ KGS III, 265.

⁸ Sulla conoscibilità dell'io solo in senso operativo si veda, Stéphane Chauvier, *Kant e l'égologie*, «Archives de Philosophie» 64, 2001, pp. 647-667.

⁹ KGS XX 270-271. Evidenziazioni mie.

pensieri»¹⁰: abbiamo dunque una indicazione e non una conoscenza. Rimane chiarito che l'io logico si riferisce a quell'attività, quella “spontaneità” intesa nelle formule “io penso”, ma anche “io intuisco”, all'attività conoscitiva nel suo complesso, intellettuale in special modo, ma molto meno all'agente in quanto tale, dato che lo si identifica proprio tramite l'azione.

Giova qui ricordare che «la rappresentazione “io penso” [...] deve poter accompagnare tutte le altre»¹¹, che tale «concetto [...] è il veicolo di tutti i concetti in generale»¹², e che in nota al § 4 dell'*Antropologia* Kant afferma che «l'io come soggetto del pensiero (nella logica) [...] è una rappresentazione del tutto semplice». Insomma l'“io penso”, l'io logico, è una rappresentazione e un veicolo che accompagna gli altri concetti.

A partire da questa rappresentazione “io” che ogni uomo ha di sé e che lo rende una persona sorge l'egoismo che si mostra come una presunzione (*Anmaßung*)¹³, cioè una pretesa che va oltre ogni legittimazione.

Ma infine che cosa intende Kant per egoismo logico?

Dell'egoismo logico incontriamo diverse definizioni¹⁴ che culminano in quella dell'*Antropologia pragmatica*, rappresentando in un certo senso l'ultima parola di Kant sull'argomento. Tali definizioni provengono in prevalenza dal corpus logico; in Kant l'“io penso” della logica, sia pure trascendentale, è sì il presupposto della

¹⁰ KGS IV 221.

¹¹ KGS III 108-109.

¹² KGS III 262-263. Non stupisca l'uso del termine “concetto” per designare l'“io penso”. Sulla misura in cui l'“io penso” può essere considerato un concetto si veda la dettagliata analisi di Tobias Rosefeldt, per il quale l'io logico è semplicemente un *ens rationis*, “un oggetto di un concetto non contraddittorio, non un oggetto della percezione”, ma un “oggetto logico”, Tobias Rosefeldt, *Das logische Ich*, PHILO, Frankfurt, 2000, pp. 81-82.

¹³ KGS VII 127-128.

¹⁴ *Logik*, KGS IX 80; *Reflexionen zur Logik*, R 2563 KGS XVI 418; *Antropologie Dobna* 9; *Logik Blomberg*, KGS XXIV 150 sg., 178; *Logik Dobna-Wundlacken*, KGS XXIV 740; *Logik Wien* KGS XXIV 873-874; *Logik Pölitz*, XXIV 551; *Logik Philippi*, XXIV 427-428.

rappresentazione “io”, ma non permette conclusioni ontologiche, vietate dalla discussione dei paralogismi.

Le definizioni kantiane dell'egoismo logico concordano nel riferirlo all'espressione fondamentale del pensiero umano, il giudizio (*Urteil*): «l'egoista logico non ritiene necessario sottoporre il proprio giudizio all'esame dell'intelletto degli altri»¹⁵. Il carattere distintivo dell'egoismo logico è il rifiuto della comparazione intersoggettiva.

Ma l'io logico, che si esplica come attività, non finisce per identificarsi con l'egoismo logico? Questo sembra il percorso indicato dall'*Antropologia pragmatica*, quando afferma:

Che l'uomo possa avere una rappresentazione del proprio io, lo innalza infinitamente al di sopra di tutti gli altri esseri viventi sulla terra. Perciò egli è una *persona* [...] tale è anche quando non può ancora dire “io” [...] Dal giorno in cui l'uomo comincia a parlare dicendo “io”, egli mette in primo piano il suo caro io e l'egoismo progredisce di continuo¹⁶.

Da queste parole, si evince non solo una continuità tra il § 1 il § 2 dell'*Antropologia*, tra “Coscienza di sé” ed “Egoismo”, ma anche che l'egoismo, come la rappresentazione io, è attribuito all'uomo, «come *cittadino del mondo*»¹⁷, mentre l’“io penso” è attribuito ad un soggetto generico: «io, o egli, o esso (la cosa), che pensa, [...] un soggetto trascendentale dei pensieri (=x)». Pertanto l'egoismo, con le sue diverse presunzioni, rientra nel pragmatico, cioè in «ciò che l'uomo, in quanto essere libero, fa o può fare o deve fare di se stesso»¹⁸. Infatti la trattazione kantiana dell'egoismo logico trae spunto dall'esame dei pregiudizi, che aveva trovato ampio spazio nei manuali di logica contemporanei, e viene approfondita nelle lezioni di logica e infine nella *Logica*; Kant, però, la separa dalla logica generale, trasponendola alla antropologia, poiché la “logica

¹⁵ KGS VII 128.

¹⁶ KGS VII 127-128.

¹⁷ KGS VII 120.

¹⁸ KGS VII 119.

applicata”, in cui essa rientra, non è, come la “logica generale pura”, un “*canone dell'intelletto e della ragione*”, ma “un catartico dell'intelletto comune”, che «ha bisogno [...] di principi empirici e psicologici»¹⁹ per esercitare la sua “funzione terapeutica”²⁰.

Inoltre, poiché, secondo l'*Antropologia pragmatica*, «all'egoismo può contrapporsi solamente il *pluralismo*, cioè il modo di pensare per cui [...] ci si considera e ci si comporta semplicemente come un cittadino del mondo», l'egoista si allontana dall'immagine dell'uomo proposta nella riflessione antropologica kantiana, nella quale è implicata una stretta correlazione tra uomo e mondo, che culmina nella connotazione dell'uomo come “**cittadino del mondo**”²¹; l'egoista rinnega anche il fatto che «io sono in modo immediato ed originario cosciente di me stesso come di un ente mondano [*Weltwesen*]»²², tanto che «persino la nostra esperienza *interna* [...] è possibile solo quando si presupponga un'esperienza *esterna*»²³.

Questa situazione dell'uomo nel mondo viene specificata nell'*Opus postumum*, asserendo che «io, l'uomo, sono per me stesso un oggetto *esterno* dei sensi, una parte del mondo»²⁴. Qui si pone un'apparente contraddizione nell'approccio a me stesso e agli altri, che nella sua duplicità ci apre un campo degno di approfondimento.

Da un lato io non posso essere oggetto per me stesso di conoscenza, se non come fenomeno, poiché «io non sono in possesso di una conoscenza di me stesso quale sono, ma esclusivamente quale appaio a me stesso». Infatti «l'esperienza esterna non mi può fornire la più piccola rappresentazione

¹⁹ *Critica della ragion pura*, KGS IV 76-77.

²⁰ Mirella Capozzi, *Kant e la logica*, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 266.

²¹ Alla disamina delle figure del *Weltmann* e del *Weltbürger* dedica ampio spazio Nestore Pirillo, *L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del Moderno*, il Mulino, Bologna, 1987. In questo contesto si può condividere l'affermazione di Paolo Manganaro, secondo il quale per Kant “il mondo, in sostanza, ha un qualche significato per l'uomo, perché è mondo umano”, *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli, 1983, p.52.

²² *Loses Blatt Leningrad* 1 II 4-5.

²³ *Critica della ragion pura*, KGS III 191.

²⁴ KGS XXI 63.

concernente un essere pensante e dovrò quindi rivolgermi all'autocoscienza», che non è altro che “una forma della rappresentazione in generale”, “la percezione di un'esistenza”, “l'intuizione di me stesso”²⁵; al di là di ciò la conoscenza che io ho di me stesso non va e per preservarmi da inferenze erranee (i paralogismi) devo, assumere verso me stesso il tipo di sguardo che potrebbe rivolgermi un osservatore esterno²⁶.

D'altra parte, come afferma Tobias Rosefeldt, «mediante il senso interno ciascuno può percepire soltanto se stesso, e così l'unico essere pensante di cui si può avere esperienza (cioè un concetto collegato con l'intuizione) è se stesso»²⁷, come è mostrato anche per assurdo dal fatto che «il pensiero “io non sono” non è assolutamente possibile perché, se non sono, non posso essere cosciente di non essere [...] parlando in prima persona è contraddittorio che il soggetto *neghi* se stesso»²⁸.

Al contrario, in mancanza di una immediata²⁹ “percezione di un'esistenza”,

io non posso avere alcuna esperienza esterna di un essere pensante [...] oggetti del genere sono nient'altro che trasposizioni [...] della mia coscienza ad altre cose, che solo in tal modo possono essere rappresentate come esseri pensanti. Ma in tal caso la proposizione «io penso» è assunta solo problematicamente³⁰.

Se ne potrebbe concludere che l'attribuzione della qualifica di

²⁵ *Critica della ragion pura* A, KGS IV 347.

²⁶ “An die Stelle jedes andern intelligenten Wesen”, KGS IV 223; “in dem Standpunkte eines Fremden”, KGS IV 229. Questo aspetto è stato rilevato da Carol A. van Kirk, *Kant and the Problem of Other Minds*, «Kant-Studien», vol. 77, pp. 41-58, in part. pp. 48 sgg.

²⁷ Op. cit., p. 25.

²⁸ *Antropologia*, § 27, KGS VII 167.

²⁹ Infatti “la rappresentazione: io sono [...] è ciò che racchiude immediatamente l'esistenza di un soggetto” (*Critica della ragion pura*, KGS III 192).

³⁰ *Critica della ragion pura* A, KGS IV 347.

pensante ad un altro ente consista in una *Übertragung*, una identificazione analogica, un passaggio, un esperimento mentale.

In ogni caso rimane da scandagliare le implicazioni cognitive dell'egoismo logico e comprendere come il pluralismo logico restituisca il soggetto alla sua vera dimensione di *Weltwesen*, anzi di *Weltbürger*, esercitando la funzione terapeutica di cui si parlava.

Si è detto che l'egoismo logico rinuncia al confronto con il giudizio altrui, mentre il pluralismo logico prevede il confronto almeno, se non l'accordo con il giudizio degli altri. Tale comparazione assurda a “criterio di verità”, anzi, si precisa, “*criterium veritatis externum*”³¹. La questione che si pone è: nell'ambito della concezione kantiana della verità, quali criteri si danno? Vi è una gerarchia tra tali criteri? In che senso si concepisce un criterio esterno? Che ruolo svolge un simile criterio?

Kant riprende la tradizionale concezione della verità come corrispondenza, *adaequatio rei et intellectus*, formulandola così: «la verità consiste nell'accordo di una conoscenza con il suo oggetto». Tale definizione è - dice Kant - “nominale”, cioè descrive analiticamente il concetto, ma non permette di riconoscere la verità di un giudizio³²; infatti per lui la verità si predica solo dei giudizi, non di cose, stati, sensazioni³³. Per stabilire la verità di un giudizio occorre pertanto individuare dei criteri in base ai quali sottoporre ad esame la relazione fra l'atto cognitivo e l'oggetto della conoscenza, oggetto che nella prospettiva kantiana subisce nel suo statuto una torsione, grazie all'impostazione programmatica nota come rivoluzione copernicana, enunciata nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*: l'Estetica e l'Analitica trascendentale, adempiendo a tale compito, mostrano come l'oggetto dell'esperienza, dato dalla sensibilità mediante le forme

³¹ *Antropologia*, KGS VII 128.

³² *Critica della ragion pura*, KGS III 79 (ma anche, sulla definizione di verità, si veda KGS III 169); *Logica* KGS IX 50. Diverso valore ha la definizione reale: cfr. KGS IV 158 nota.

³³ KGS III 234. Cfr. *Logik Philippi* KGS XXIV 386.

dell'intuizione, venga pensato in base alle regole dell'intelletto³⁴.

All'interno di questa complessiva concezione kantiana della verità, Kant distingue una "verità trascendentale", ovvero l'espressione del rapporto universale delle percezioni con la forma di un'esperienza in generale (*überhaupt*)³⁵, dalla "verità empirica", relativa invece ad esperienze determinate. Soprattutto, accanto alla "verità materiale (oggettiva)", consistente nell'"accordo di una conoscenza con il suo oggetto determinato", nella *Logica* non a caso, viene introdotta una "verità formale", o "verità logica", cioè «l'accordo della conoscenza con se stessa, astraendo completamente da tutti gli oggetti e dalle differenze tra loro»³⁶: i diversi concetti di verità non si escludono, ma rappresentano livelli diversi di accertamento della verità, dei quali ciascuno richiede specifici criteri.

Ma è ponendo attenzione alla tematica dei criteri della verità che individuiamo il luogo dell'intersoggettività. Innanzi tutto si dà un «criterio semplicemente logico della verità, cioè l'accordo di una conoscenza con le leggi universali e formali dell'intelletto e della ragione», che è «la *conditio sine qua non* [...] la condizione negativa della verità», sufficiente per i giudizi analitici³⁷; invece «un criterio materiale universale della verità non è possibile»³⁸, dipendendo dal

³⁴ Si vedano, p. es., i seguenti passi: «Oggetto è ciò nel cui concetto viene unificato il molteplice di un'intuizione data» (KGS III 111); «L'oggetto è, nell'apparenza, ciò che contiene la condizione di questa regola necessaria dell'apprensione [...] una regola che distingue tale apparenza da ogni altra apprensione e renda necessario un modo di congiunzione del molteplice» (KGS III 169). Sulla concezione kantiana della verità esiste ormai una letteratura piuttosto vasta. Mi limito a citare, senza alcuna pretesa di esaustività: Gerold Prauss, *Zum Wahrheitsproblem bei Kant*, «Kant-Studien», 1969, pp. 166-182. Sul dibattito suscitato da questo articolo fornisce un ampio resoconto Paul Natterer, *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, de Gruyter, Berlin, 2003, pp. 101 sgg.; si vedano anche: Alberto Vanzo, *Sull'interpretazione coerentista della concezione kantiana della verità*, «Studi kantiani», 2008, pp. 77-95; Véronique Zanetti, "Kants Auffassung von Wahrheit", *Atbenäum. Jahrbuch für Romantik*, 2002, pp. 92-110; Mirella Capozzi, *Kant e la logica*, Bibliopolis, Napoli, 2002; Mariannina Failla, *Verità e saggezza in Kant*, Franco Angeli, Milano, 2000.

³⁵ Cfr. KGS III 139 e 187.

³⁶ KGS IX 51.

³⁷ KGS III 142.

³⁸ *Logica*, KGS IX 50.

suo specifico oggetto, quindi si potranno solo individuare criteri particolari per le diverse tipologie di oggetti; per il resto i criteri generali di verità, integrandosi fra loro, ci avvicinano ad essa, senza dare una risposta definitiva.

Di particolare interesse è un'altra dicotomia che Kant utilizza nel classificare i criteri di verità: quella tra criteri interni ed esterni. Egli presenta a due livelli una distinzione tra criteri esterni ed interni: la prima, inclusa nella verità logica, tra il “criterio della verità logica *interna*”, ovvero il principio di non contraddittorietà dei giudizi, e il “criterio della verità logica *esterna*”³⁹, cioè la verifica se il giudizio dato «può stare in collegamento logico con *altre* conoscenze»⁴⁰. Si tratta comunque di “criteri interni, cioè logici, della verità”⁴¹. Da questi si differenzia – siamo al secondo livello - il contrassegno esterno (non logico) della verità. Non esistendo un criterio materiale della verità applicabile in generale, il criterio esterno non può essere materiale. Otteniamo così un terzo tipo di criterio, né propriamente formale, né propriamente materiale, la cui collocazione appare piuttosto incerta, ma non per questo esso è meno rilevante. Tale criterio è certo insufficiente, come i criteri logici; è perciò necessaria una cooperazione tra i tre tipi di criteri per approssimarsi alla verità.

Il terzo tipo di criterio, che potremmo dire dell'intersoggettività, viene esposto due volte nella *Logica*, la prima quando, trattando della verità, si enunciano i metodi per evitare l'errore⁴², la seconda proprio a riguardo dell'egoismo logico, come pregiudizio da evitare⁴³. Nella *Critica della ragion pura*, invece, tale criterio è affrontato verso la fine, nella terza sezione del Canone, dedicata ai gradi del tener per vero. Questa collocazione instabile e in apparenza periferica si potrebbe interpretare come sintomo di scarsa rilevanza. Di certo l'importanza di questo criterio, come anche degli altri, va commisurata al tipo di giudizi in questione, ma si può innanzi tutto affermare che evitare l'errore è già un passo verso la verità, considerando che uno dei

³⁹ KGS IX 51-52.

⁴⁰ Mirella Capozzi, Op. cit., p. 434.

⁴¹ R. 2185 KGS XVI 261.

⁴² KGS IX 57.

⁴³ KGS IX 80.

compiti della *Critica* è di individuare gli inganni che la ragione umana procura a se stessa. Non si creda che Kant destini le ultime sezioni della prima ad una raccolta di paralipomeni, al contrario, esse costituiscono uno sguardo metodologico retrospettivo sull'impresa compiuta, come una presa di coscienza delle modalità del lavoro, che scopre alcuni aspetti che in corso d'opera sono passati in secondo piano, ponendo così le premesse per svolgimenti futuri.

Si potrebbe obiettare che il passo in questione⁴⁴, proprio in quanto tratto dal Canone, che riguarda l'indagine dell'«uso pratico della ragione»⁴⁵, non è attinente allo studio dell'uso teoretico della ragione stessa; ma, se, nelle pagine successive, il tener per vero in genere è discusso in vista dell'approfondimento del concetto di fede, prima si coglie l'occasione per precisare l'aspetto soggettivo della verità. A riprova di ciò si veda anche il parallelismo tra questo brano e il § 18 dei *Prolegomeni*, stavolta nel cuore dell'argomentazione.

Da tutti i passi sin qui analizzati sembra emergere il costituirsi, a ricomprendere le precedenti dicotomie, di una vera e propria tricotomia: si ha da una parte il criterio materiale, riguardante l'oggetto della conoscenza, il referente del giudizio, dall'altra il criterio formale, attinente alla correttezza e coerenza del giudizio in se stesso e all'interno del discorso che lo contiene, e infine, dato che il giudizio come atto comunicativo presuppone un soggetto giudicante, ma anche inscindibilmente una platea di altri soggetti implicitamente o esplicitamente impegnati nel contesto dialogico, un criterio che si può anche definire soggettivo nel suo insieme, ma presenta due versanti, uno dal lato di chi formula il giudizio, l'altro dal lato di chi ne è il destinatario, effettivo o ipotetico.

Una siffatta convergenza, volta a volta necessaria, auspicabile, presumibile, possibile, tra verifica oggettiva (materiale) e soggettiva-intersoggettiva viene testimoniata con continuità nelle diverse opere di Kant. Rammentando che «il giudizio è l'unione delle rappresentazioni in una coscienza» (*Prolegomeni* § 22⁴⁶), si può

⁴⁴ KGS III 531-533.

⁴⁵ KGS III 518.

⁴⁶ KGS IV 304.

infine riportare ed esaminare il passo dalla terza sezione del Canone:

Il tener per vero è un evento nel nostro intelletto, che può basarsi su fondamenti oggettivi, ma richiede altresì cause soggettive nell'animo di colui che giudica. Se tale giudizio è valido per chiunque possiede ragione, allora il suo fondamento è oggettivamente sufficiente, ed in tal caso il tener per vero si chiama *convinzione*. Se il tener per vero trova il suo fondamento soltanto nella natura particolare del soggetto, si chiama allora *persuasione*.

La persuasione è una semplice illusione, in quanto il fondamento del giudizio – che si trova nel soggetto – viene considerato come oggettivo. Un tale giudizio, perciò, ha una validità soltanto privata e questo tener per vero non si può comunicare. La verità, peraltro, si fonda sulla corrispondenza [*Übereinstimmung*] con l'oggetto, rispetto al quale, quindi, i giudizi di tutti gli intelletti devono essere d'accordo [*einstimmig*] (*consentientia uni tertio consentiunt inter se*). Quando si tiene per vero qualcosa, il criterio esterno per determinare se si tratta di convinzione, oppure di semplice persuasione, consiste dunque nella possibilità della comunicazione, e nel trovare il tener per vero valido per la ragione di ogni uomo. In tal caso, difatti, vi è almeno una presunzione [*Vermutung*], che l'accordo fra tutti i giudizi – nonostante la diversità dei soggetti – si baserà su un fondamento comune, cioè sull'oggetto, col quale tutti i giudizi si accorderanno, dimostrando così la verità del giudizio.

[...]

Il tener per vero – ossia la validità soggettiva del giudizio in riferimento alla convinzione (che al tempo stesso vale oggettivamente) – ha i tre gradi seguenti: *opinare, credere e sapere*. [...] il tener per vero, che sia sufficiente tanto soggettivamente quanto oggettivamente, si chiama *sapere*. La sufficienza soggettiva si chiama *convinzione* (per me stesso), quella oggettiva si chiama *certezza* (per chiunque).

Mi si scusi l'aver riportato così per esteso il brano, ma ci troviamo in un passaggio cruciale.

Pare che l'argomento qui non sia tanto la verità, quanto il tener per vero, quasi un gradino inferiore rispetto alla verità. Anche il termine “evento” può far pensare a qualcosa di contingente. Invero il tener per vero è una componente necessaria in ogni giudizio

assertivo, che possiede gradi diversi. La locuzione “tener per vero” mostra l'aspetto irrinunciabilmente soggettivo della verità, non perché il giudizio sia relativo ad ogni singolo soggetto, ma perché la verità si trova in un giudizio che non ha vita autonoma, piuttosto va posto in rapporto ad un soggetto che lo pensa, lo pronuncia. Pertanto il tener per vero è qualcosa che si verifica nel nostro intelletto⁴⁷ e non altrove. La validità, la verità di un giudizio non dipendono dalla sua inevitabile connessione con il soggetto, ma dalle ragioni, dai motivi determinanti di quel giudizio. Poiché qui l'esame parte dai motivi fondati nel soggetto stesso, ciò che è richiesto necessariamente sono le cause soggettive, mentre le basi oggettive possono esservi, oppure no. In vista della verità, tuttavia, le cause soggettive, finché il giudizio ha solo una validità privata, limitata al singolo individuo, non sono sufficienti. Ecco perché Kant mette in guardia dallo scambiare il fondamento soggettivo con quello oggettivo, che si collega direttamente con la nota definizione della verità, qui riproposta con l'aggiunta che l'accordo della conoscenza con l'oggetto implica che l'atto conoscitivo di ciascun soggetto conoscente includa il medesimo contenuto.

Bisogna sottolineare alcuni punti: l'uso di espressioni simili ma non identiche nel testo tedesco e nella citazione latina che non la traduce ma ne espone il fondamento logico. La *Übereinstimmung* indica quella che secondo la tradizione è l'*adaequatio* tra facoltà cognitiva ed oggetto, che restano irriducibili l'uno all'altra, mentre *einstimig* indica la relazione fra i soggetti conoscenti, posti su un piano di parità; infatti in ciascun soggetto si trova un giudizio equivalente. Pertanto alla relazione verticale tra oggetto e facoltà si affianca quella orizzontale tra i soggetti, che o si fonda sulla prima o la lascia arguire: si badi infatti che nel primo caso l'inferenza è necessaria («tutti gli intelletti devono essere d'accordo»), nel secondo è semplicemente congetturale («vi è almeno una presunzione [*Vermutung*]»). La frase latina non si può tradurre con l'espressione tedesca che la precede, ma in italiano suona così: «le cose che si accordano con una terza concordano tra loro». Anche in questa espressione troviamo un piano verticale, segnato dal dativo,

⁴⁷ Per KGS III 532 «nel nostro animo [*Gemüth*]».

indicante un riferimento, ed uno orizzontale, segnato dall'uso della preposizione “*inter*”, indicante una relazione di reciprocità. Tuttavia non sembra qui essere in questione una differenza qualitativa, tra soggetti ed oggetto, tra i tre termini di questa equivalenza, che presenta ora un senso logico-ontologico. Si può quindi leggere questo “principio” come un “frammento di logica”⁴⁸. Interpreto così l'espressione latina nel contesto: la somiglianza tra i soggetti è dimostrata a partire dai contenuti mentali simili da essi esperiti. Infatti un giudizio (esclusivamente o prevalentemente) soggettivo, privato, tende a sottolineare le differenze, l'irriducibilità dei soggetti, la non comunicabilità dei giudizi, mentre invece l'ancoraggio all'oggetto consente l'accordo e la comunicazione tra i soggetti.

Si noti che i termini usati si riallacciano all'ambito giuridico-politico del consenso, posto all'origine di ogni pattuizione già nel diritto romano, le cui formulazioni trovano eco nel testo kantiano⁴⁹. Infatti l'assenso in merito all'oggetto determina il consenso dei soggetti tra loro, ne rinsalda il patto comunicativo, rende possibile il reciproco riconoscimento come membri di una comunità di ragione e comunicativa⁵⁰.

Dall'applicazione del principio della concomitanza dell'accordo con l'oggetto e fra i soggetti, Kant desume come la possibilità effettiva della comunicazione e la corrispondenza nell'uso delle facoltà intellettive mostrino di norma che il fondamento del giudizio non è solo «basato sulla natura particolare del soggetto», ma è comune [*gemeinschaftlich*], basato sulla verità, in quanto accordo con l'oggetto. L'argomento del consenso non garantisce la verità del giudizio, che richiede il riferimento all'oggetto, ma ne costituisce un indizio. Se un giudizio «è valido per *chiunque* possieda ragione, allora il suo fondamento è oggettivamente sufficiente»⁵¹: il consenso di alcuni, o di molti, della maggioranza persino, non basta, occorre sia

⁴⁸ Christian Helmut Wenzel, *An Introduction to Kant's Aesthetics: Core Concepts and Problems*, Blackwell, Oxford, 2005, p. 32.

⁴⁹ Cfr. *Digesto* 2.14.1.3, Ulpiano 4.

⁵⁰ Si ricordi che, diversamente dall'italiano, in tedesco i termini “comunità” (*Gemeinschaft*) e “comunicare” (*mitteilen*) non presentano una radice comune.

⁵¹ Evidenziazione mia.

valido nella misura in cui ciascuno ha la ragione, «la ragione di ogni uomo», che è il vero giudice e seguendo la quale «tutti i giudizi», «tutti vanno d'accordo». Proprio il fatto che tutti insieme si esprimono ad una voce, con voto unanime (*zusammenstimmen*), costituisce la dimostrazione della verità del giudizio, quel criterio esterno della verità, la pietra di paragone che andiamo cercando, che in questa sede Kant spiega come lo strumento per distinguere la persuasione, che ha validità privata, dalla convinzione, che è valida per tutti. Tuttavia tale criterio vale come congettura, cioè non come una evidenza, ma in quanto inferenza, ragionamento.

Importante è un inciso: «nonostante la diversità dei soggetti l'uno dall'altro». Esso innanzi tutto invita, proprio nel momento in cui chiede di non tenerne conto, ad avere considerazione del fatto che i soggetti non sono uguali tra loro, ma sono differenti, anche in ambito cognitivo, come si apprende già dal § 18: «uno congiunge la rappresentazione di una certa parola con una cosa, un altro con un'altra cosa»⁵². I soggetti non sono diversi solo numericamente, ma sono irriducibili l'uno all'altro. Inoltre queste differenze non impediscono l'accordo fra i soggetti, purché vi sia un comune fondamento. Si può aggiungere che, se non ci fossero differenze rilevanti tra i soggetti, non si porrebbe neanche l'esigenza di un accordo, ma vi sarebbe semplicemente un'identità tra individui che presentano discrepanze trascurabili. Pertanto la concordia è resa possibile dalla diversità, nella comunanza della ragione.

L'ultimo capoverso citato, dopo la discussione del criterio esterno della verità e dopo la distinzione tra persuasione e convinzione, torna sul tema del tener per vero, individuandone tre gradi: *opinare, credere e sapere*, il primo insufficiente sia in riferimento al soggetto che all'oggetto, il secondo sufficiente per il soggetto ma non in relazione all'oggetto, il terzo sufficiente sotto tutti i rispetti⁵³. La conoscenza si mostra come frutto della sinergia dei due aspetti,

⁵² KGS III 113. Ma già nella Dissertazione del 1770, § 4 (KGS II 392).

⁵³ Un ipotetico quarto caso, la sufficienza oggettiva ma non soggettiva non viene qui preso in considerazione, forse proprio perché si sta esaminando il versante soggettivo. Uno studio più approfondito dei tre gradi del tener per vero si avrà più avanti.

cioè l'unione della convinzione, come sufficienza soggettiva, con la certezza, in quanto sufficienza oggettiva e quindi universalmente valida. Perché tale simultaneità si realizzi, il tener per vero, dal punto di vista del soggetto, si deve identificare non come persuasione, ma come convinzione. Per riconoscere se il giudizio si fonda su una persuasione, legata alla particolarità del soggetto, illusoria, ingannevole, privata, non comunicabile, “un'apparenza del suo proprio animo [*Erscheinung seines eigenen Gemüths*]”⁵⁴, oppure su una convinzione, «valida per chiunque possiede la ragione», occorre verificare se lo «posso *asserire* – cioè dichiarare come un giudizio necessariamente valido per chiunque», «sforzandoci di vedere se sulla ragione altrui essi [i fondamenti del nostro giudizio] abbiano lo stesso effetto che sulla nostra», altrimenti «posso tenere per me tale persuasione, se con essa io mi sento bene»⁵⁵. Pertanto devo fornire delle argomentazioni e non fare appello ad una sensazione personale; bisogna ricercare un'efficacia razionalmente condivisa.

In conclusione, per Kant il criterio esterno della verità ha un duplice uso: uno positivo, basato sull'accordo di tutti, che dimostra la verità di un giudizio, accordo che non può essere pensato empiricamente come consenso effettivo di tutti, ma come possibilità di una concordia; uno negativo, con il quale sottopongo un mio giudizio alla prova, reale o ipotetica, della sua compatibilità con l'intelletto altrui, e in tal modo con le regole universali dell'intelletto.

Veniamo ora al passo parallelo dei *Prolegomeni*:

Quando un giudizio concorda con un oggetto, tutti i giudizi sullo stesso oggetto devono anche concordare tra loro [...] Ma anche inversamente [...] non vi sarebbe ragione perché dovessero i giudizi degli altri concordare necessariamente col mio, se non vi fosse l'unità dell'oggetto, al quale tutti si riferiscono e col quale concordano; tutti quindi devono essere d'accordo insieme tra loro.

⁵⁴ KGS III 532. Dal punto di vista kantiano tutto ciò che conosciamo è *Erscheinung*, ma si riferisce, se esperito per mezzo del senso esterno, a un dato posto fuori di noi. L'inganno costituito dalla persuasione può essere molteplice: scambiare un'apparenza interna per esterna, un fondamento soggettivo per oggettivo, un motivo privato per un motivo comune.

⁵⁵ “Wenn ich mich dabei wohlbefinde”, KGS III loc. cit..

E così riprende il ragionamento l'esordio del § 19: «Validità oggettiva e validità necessaria e universale (per ognuno) sono concetti reciproci»⁵⁶.

Se ci troviamo in un contesto diverso rispetto all'analogo passo della *Critica della ragion pura*, visto che il tema è la differenza tra giudizi di esperienza e giudizi di percezione, anche qui la questione riguarda la possibilità di una unità intersoggettiva della conoscenza, a prescindere dalle diversità individuali, come è chiarito nel seguito del § 19: «Che la camera sia calda, lo zucchero dolce, l'assenzio disgustoso sono giudizi validi solo soggettivamente. Io non pretendo affatto che io debba in ogni momento trovare ciò così e che ogni altro debba trovarlo allo stesso modo che lo trovo io». Ma d'altra parte «ciò che l'esperienza mi insegna sotto certe circostanze, essa deve sempre insegnarlo a me ed anche ad ogni altro»⁵⁷. Si tratta di trovare un terreno comune senza rinunciare alla particolarità dei singoli individui; come ciò è reso possibile dallo statuto dell'oggetto, che permette di oltrepassare l'intuizione come evento puntuale, con il contributo dell'intelletto. D'altronde, si è visto, se tutti, nei loro giudizi, concordano, il giudizio in quanto comune a tutti non è solo un mio giudizio, ma ha senso in rapporto ad un oggetto comune, cui tutti i soggetti si riferiscono, e ciò fornisce validità al giudizio così formulato; si noti l'insistenza sul fatto che il consenso deve investire tutti i soggetti coinvolti.

Nel cuore del processo della conoscenza si colloca dunque la divaricazione tra egoismo e pluralismo, discussa nel Canone della *Critica della ragion pura* e di cui il presente brano dei *Prolegomeni* ci mostra un aspetto importante, ma non l'unico, relativo alla determinazione della percezione ad esperienza.

Dei chiarimenti sulle questioni evocate dai testi fin qui esaminati vengono offerti dalla *Critica del Giudizio*, la cui importanza nella ridefinizione della problematica kantiana, anche a livello logico-epistemologico, è stata messa in luce da Emilio Garroni.

⁵⁶ KGS IV 298.

⁵⁷ KGS IV 299.

Innanzitutto, nel § VII dell'Introduzione si ribadisce che il consenso di tutti è legato ad un referente, anzi si specifica che «un giudizio singolare di esperienza [...] esige con ragione di essere condiviso da tutti, perché esso è stato dato secondo le condizioni generali del Giudizio determinante, sotto le leggi di una esperienza possibile in generale»⁵⁸, cioè in rapporto con un oggetto, costruito in conformità alle regole dell'intelletto umano. Infatti «ogni giudizio *oggettivamente universale* è anche sempre soggettivo, cioè, quando il giudizio vale per tutto ciò che è compreso in un dato concetto, esso vale anche per ognuno, che si rappresenti un oggetto secondo quel concetto» (§ 8)⁵⁹.

Si evidenzia inoltre che, mentre «il giudizio di gusto, per se stesso, non **postula** il consenso di tutti [...] ciò può [...] farlo un giudizio logico, che fornisce ragioni»⁶⁰: un giudizio logico, basandosi su fondamenti che si possono spiegare, non esige, né si attende il consenso di tutti, ma lo postula, lo presuppone, senza bisogno di ricercarlo, perché viene da sé, riferendosi ad un oggetto, in connessione con regole dell'intelletto ugualmente valide per tutti. Lo si desume dal § 9, per il quale «nulla può essere comunicato universalmente se non la conoscenza e la rappresentazione, in quanto è conoscenza. Perché solo in questo caso la rappresentazione è puramente oggettiva ed ha perciò un punto di riferimento oggettivo, con il quale la capacità rappresentativa di tutti deve concordare»⁶¹. Si ribadisce qui l'interrelazione tra comunicazione, conoscenza e consenso universale.

Con il § 21 si compie più di un passo avanti. In esso come premessa alla trattazione del giudizio di gusto, troviamo un richiamo alla teoria della conoscenza: «Le conoscenze e i giudizi, con la convinzione che li accompagna, debbono poter essere comunicati universalmente, altrimenti non si accorderebbero per nulla con l'oggetto; sarebbero tutti un gioco puramente soggettivo delle

⁵⁸ KGS V 191.

⁵⁹ KGS V 215.

⁶⁰ KGS V 216.

⁶¹ KGS V 217.

facoltà rappresentative, proprio come vorrebbe lo scetticismo»⁶². Riprende la questione alla fine del paragrafo: «l'universale comunicabilità della conoscenza dev'essere presupposta in ogni logica e in ogni principio della conoscenza che non sia scettico»⁶³.

Un primo tratto da sottolineare è l'asserzione che la convinzione accompagna le conoscenze e, in generale, i giudizi. Ciò vuol dire che, anche se non esplicitamente, a tutti i giudizi si affianca il versante soggettivo della convinzione. Che l'"io penso" allora accompagni ogni nostra rappresentazione significa anche che «ogni pensiero della forma: "Questo A è P" non è possibile che sulla base di un "io penso che questo A è P"»⁶⁴, ma anche più in generale di un «"io X che P", dove X sta per il tipo di operazione cognitiva che sto compiendo e P per il suo contenuto intenzionale, p. es.: "Io vedo che piove", "Io credo che poverà"»⁶⁵. Insomma ad ogni giudizio si accompagna l'atto cognitivo del soggetto e insieme la convinzione, con i suoi gradi, come si apprende dal Canone della ragion pura.

Il passaggio successivo è che i giudizi, in quanto enunciati e contenuto degli atti cognitivi, devono essere comunicabili, soprattutto viene stabilita una implicazione reciproca tra la possibilità della comunicazione universale e l'accordo con l'oggetto. Tale stretto nesso induce a tornare sull'interrogazione sullo statuto dell'oggetto da un lato, dall'altro sulla radice della concordia tra i soggetti. Offrono un contributo al chiarimento di queste problematiche per un verso la lettera di Kant a Beck del 1 luglio 1794, per l'altro il concetto di ragione umana universale.

Ma intanto ritorniamo alla *Critica del Giudizio*, in cui con più forza rispetto ad altri testi gnoseologici kantiani, viene affermata la contrapposizione tra giudizio soggettivo, nel senso di privato⁶⁶, e giudizio oggettivo, ma anche intersoggettivo, in quanto

⁶² KGS V 238.

⁶³ KGS V 239.

⁶⁴ Stéphane Chauvier, *Kant e l'égologie*, cit., p. 662.

⁶⁵ Ivi, p. 650; cfr. p. 666.

⁶⁶ Si veda in proposito l'ampio brano citato dal *Canone della ragion pura* ed il relativo commento.

universalmente comunicabile, e contemporaneamente anche soggettivo, perché proprio del soggetto umano, di ciascun soggetto. Mentre lo scetticismo ritiene che ogni giudizio abbia una validità esclusivamente privata, la logica contiene in se stessa (e non lo cerca all'esterno, in sentimenti vaghi) il presupposto della comunicabilità universale della conoscenza, cioè la logica postula l'intersoggettività.

La contrapposizione ora formulata viene spiegata nel § 40, dove si definisce il *sensus communis*. Prima di esaminarne l'aspetto estetico, Kant afferma che il senso comune consiste in ciò: che esso

tiene conto a priori del modo di rappresentare di tutti gli altri, per mantenere in certo modo il proprio giudizio nei limiti della ragione umana nel suo complesso [*gesamte Menschenvernunft*] e per evitare così l'illusione, che, a partire da condizioni soggettive private, che facilmente potrebbero essere ritenute come oggettive, potrebbe aver un influsso negativo sul giudizio. Ora ciò avviene quando si paragona il proprio giudizio con quello degli altri e piuttosto con i loro giudizi possibili che con quelli effettivi, e ci poniamo al posto di ogni altro, astraendo soltanto dalle limitazioni che sono attinenti in maniera casuale al nostro proprio giudicare; il che si ottiene rigettando ciò che nel proprio stato rappresentativo è materia, cioè sensazione⁶⁷.

Se ritroviamo qui temi ed espressioni già incontrati, come la necessità del confronto con il giudizio altrui, l'ingannevole scambio tra motivi soggettivi e oggettivi, intendo ora sottolineare la contrapposizione tra giudizio a matrice privata⁶⁸ e giudizio nei limiti della *gesamte Menschenvernunft*.

Kant precisa che il confronto non deve essere necessariamente con i giudizi effettivi ma con quelli possibili: non si tratta di

⁶⁷ KGS V 293-294.

⁶⁸ Purtroppo non tutti i traduttori italiani colgono l'importanza del termine "privato" sia in questo contesto, dove "privato" non è riducibile a "particolare", in quanto le particolarità individuali possono contraddistinguere anche esseri viventi, a prescindere dalla coscienza, e oggetti, sia in generale, come caso di quell'applicazione di termini e concetti giuridico-politici ad ambiti apparentemente estranei: il giudizio privato si sottrae implicitamente ma inevitabilmente a quella dimensione pubblica del giudicare che, ad ogni livello, costituisce una caratteristica del criticismo kantiano, come si sta dimostrando.

realizzare empiricamente quello che noi chiameremmo un sondaggio il più ampio possibile, ma di elaborare un giudizio che tutti potrebbero condividere, mediante un esperimento mentale, metodo che Kant applica spesso, ad es. nel Corollario alla seconda parte del saggio *Sul detto comune*⁶⁹. Egli indica la procedura per evitare di ricadere nella privatezza del giudizio: astrarre da ciò che in esso è legato a condizioni personali, casuali, contingenti, a sensazioni, emozioni, stimoli, così da purificarlo da quanto non può essere condiviso da altri. In tal senso, di nuovo adottando un tipico artificio kantiano, «occorre che si rigetti ciò che è materia [...] portando unicamente l'attenzione sulle proprietà formali della nostra rappresentazione o del nostro stato rappresentativo», cioè, come interpreta Josef Simon, «sulla *forma* (apriorica) e così anche allora sul *modus* del tener per vero altrui, chiedendosi se la costruzione del giudizio dell'altro possa rappresentarsi semplicemente come un'opinione, una credenza o un sapere»⁷⁰. In altre parole ciò che conta per Kant, è quanto rientra nella dimensione spazio-temporale o nelle categorie, insieme, come si diceva, con la convinzione e il suo grado. Quanto, invece, non fosse esprimibile in queste coordinate, resta confinato nel privato, fino a ricadere nel «gioco puramente soggettivo delle facoltà rappresentative», stigmatizzato al § 21, perché, fondato su istanze individuali, dà adito allo *scetticismo*, condannato⁷¹ come «principio di un agnosticismo tecnico e scientifico, il quale scalza le fondamenta di ogni conoscenza», contrariamente al *metodo scettico*, che «tende alla certezza»⁷².

Veniamo ora al passaggio della lettera del I Luglio 1794 a Jacob Sigismund Beck, uno dei principali corrispondenti di Kant, in cui torna sul rapporto tra oggetto e intersoggettività, sulle condizioni

⁶⁹ KGS VIII 297. Il lessico utilizzato in questo brano presenta delle così grandi affinità con quello riscontrato nello studio dell'egoismo e pluralismo logico, da rendere desiderabile un ulteriore approfondimento.

⁷⁰ Josef Simon, *Kant: die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, de Gruyter, 2003, Berlin, p. 161.

⁷¹ Nella *Critica della ragion pura*, sezione «Sull'impossibilità di un appagamento scettico per una ragione pura in dissidio con se stessa», KGS III 495-502.

⁷² KGS III 292.

della comunicazione tra soggetti; le osservazioni di Kant traggono spunto dal tentativo di venire a capo del concetto di “*ursprüngliche Beylegung*”⁷³, che Beck aveva posto al centro della sua interpretazione del criticismo. Per Kant è qui in questione la «relazione di una rappresentazione, in quanto determinazione del soggetto, con un oggetto da essa distinto; relazione mediante la quale la rappresentazione diventa un elemento di conoscenza e non è un mero sentimento»⁷⁴. Egli afferma che ad una rappresentazione

si addice una relazione con qualcos'altro (che non è il soggetto a cui inerisce), mediante la quale la rappresentazione diventa comunicabile ad altri, perché altrimenti apparterebbe al sentimento [...], che in sé non è comunicabile. Ma noi possiamo comprendere e comunicare agli altri solo ciò che noi stessi possiamo fare, premesso che il modo in cui intuiamo qualcosa, [...] può essere ammesso come unico in tutti.

[...] non possiamo percepire la composizione come data, ma dobbiamo necessariamente produrla noi: dobbiamo comporre, se dobbiamo rappresentarci qualcosa come composto. In relazione a questa composizione possiamo quindi comunicare gli uni con gli altri. La comprensione (*apprehensio*) del molteplice dato e la sua assunzione nell'unità della coscienza (*apperceptio*) è ora identica con la rappresentazione di un composto (cioè di ciò che è possibile solo mediante composizione), se la sintesi della mia rappresentazione nella comprensione e la sua analisi, nella misura in cui è un concetto, danno una e la stessa rappresentazione (si producono reciprocamente); poiché tale accordo non risiede né soltanto nella rappresentazione né soltanto nella coscienza, e tuttavia è valido per ognuno (*comunicabile*), esso è riferito a qualcosa di valido per ognuno, distinto dai soggetti, cioè ad un oggetto.⁷⁵

Il complesso: da un lato Kant, in un contesto epistolare, sta

⁷³ KGS XI 514. Il curatore dell'edizione italiana della corrispondenza di Kant, Oscar Meo, a causa della polisemia del termine *Beylegung*, forse scelto per questo da Beck, rinuncia a tradurlo (Kant, *Epistolario filosofico 1761-1800*, il melangolo, Genova, 1990, n. 1, pp. 331-334). Potremmo intenderlo come “attribuzione originaria” o “composizione originaria”.

⁷⁴ KGS XI 514.

⁷⁵ KGS XI 515.

affronta un colloquio a distanza, confrontandosi con l'interlocutore, dal quale, pur con affettata delicatezza⁷⁶, si allontana in maniera sostanziale; dall'altro conclude le sue note con un'espressione che desta un certo turbamento e che egli non avrebbe utilizzato in pubblico: «Scrivendo queste cose, noto che neppure io riesco a capire sufficientemente me stesso e Le farò le mie congratulazioni, se sarà in grado di mettere in chiara luce uno ad uno questi esili fili della nostra facoltà conoscitiva»⁷⁷.

Timorosi per tale dichiarazione, che pare mettere in dubbio l'impresa che si va affrontando, ma sollevati dall'ironia di Kant, che ben due volte accampa la vecchiaia⁷⁸ come motivo per differire la sua risposta alle questioni poste dal Beck, quando è noto che negli anni 1793-1798, tra i sessantanove e i settantaquattro anni, egli produce opere di grande valore, tentiamo di riprendere i fili sottili della matassa aggrovigliata della conoscenza umana.

Innanzitutto qui Kant sta analizzando il rapporto tra la rappresentazione e l'oggetto cui essa si riferisce. Senza dubbio si risente della riflessione maturata con la *Critica del Giudizio*, non solo riguardo al tema del sentimento, ma soprattutto in merito al ripensamento del quadro epistemologico complessivo, all'approfondimento di aspetti in precedenza almeno apparentemente marginali della teoria della conoscenza.

Nel caso in cui la rappresentazione non si possa riferire ad un oggetto da essa distinguibile ma sia soltanto riconducibile ad un soggetto, la rappresentazione non contribuisce alla conoscenza e, come sentimento individuale, non può essere comunicata. Ma in che cosa consiste tale oggetto, distinto dal soggetto? Se deve essere un oggetto che possiamo intendere (*verstehen*), un oggetto per l'intelletto (*Verstand*), deve essere in qualche modo fatto da noi, e ciò avviene mediante la composizione. Poiché inoltre «la maniera in cui noi *intuiamo* qualcosa, per portare questo o quello in una

⁷⁶ Così Kant introduce le sue considerazioni: «non ho niente da replicare [...] se non le seguenti piccole osservazioni», KGS XI 514-515.

⁷⁷ KGS XI 515.

⁷⁸ 3/7/1792, KGS XI 346; 18/8/1793 KGS XI 441.

rappresentazione, può essere assunta come unica presso tutti⁷⁹, la comunicazione diviene possibile. L'espressione “portare questo o quello in una rappresentazione” si può intendere o nel senso che un qualsiasi dato del molteplice (sensoriale) può essere portato a rappresentazione (per l'io) oppure che la molteplicità (“questo o quello”) può essere ricondotta ad una (sola, unificante) rappresentazione. In ogni caso, spiega successivamente Kant, «noi dobbiamo comporre, se dobbiamo rappresentarci qualcosa come composto,» cioè il comporre è una nostra operazione mentale, già all'opera nell'intuizione di un oggetto come *un* oggetto (e non un fascio incoerente di sensazioni puntuali).

Tale *modus operandi* essendo simile per tutti i soggetti, la comunicazione diventa possibile, trattandosi di attivare processi essenzialmente ripetibili, tramite due vie che giungono allo stesso risultato: o partire dalla «comprensione [*Auffassung*] del dato molteplice» e quindi dalla «sua assunzione nell'unità della coscienza», ossia seguendo il processo dell'intelletto descritto nella Deduzione trascendentale della *Critica della ragion pura*, oppure prendere in esame la “rappresentazione di un composto”, cioè non l'attività della coscienza che afferra il molteplice e lo porta nella coscienza ad unità, ma il risultato dell'atto stesso inteso nella sua distinzione dalla coscienza che lo ha prodotto; il composto c'è, ma solo grazie alla composizione (*Zusammensetzung*)⁸⁰ che lo ha reso possibile. Le due vie saranno convergenti allorché la sintesi del molteplice sensibile operata dalla *Auffassung* e l'analisi del concetto dell'intelletto riferito alla rappresentazione stessa saranno giunte al medesimo risultato. Pertanto, se questo duplice percorso, dalla sensibilità o dall'intelletto, si rivela in realtà un circolo percorribile in entrambi i sensi senza deragliare, vuol dire che la ragione di questa sovrapposibilità non risiede solo nella rappresentazione concettuale prodotta o nell'azione di sintesi della coscienza e neppure in entrambi congiuntamente, ma in qualcosa d'altro, cioè l'oggetto. Infatti, aveva

⁷⁹ KGS XI 515.

⁸⁰ Il concetto di *Zusammensetzung*, definito nella *Critica della ragion pura* (nota in KGS III 148) come una specie della “congiunzione”, intesa come “sintesi del molteplice”, viene ripreso e sviluppato a partire da questo presupposto in una precedente lettera allo stesso Beck (20/1/1792, KGS XI 313-315).

scritto Kant a Beck il 4/12/1792: «rappresentazione significa una determinazione in noi che riferiamo a qualcosa d'altro (il cui posto essa, per così dire, rappresenta in noi)»⁸¹.

Ma, se l'oggetto per un verso è altro dalla rappresentazione, d'altronde esso esiste per noi, è conoscibile e comunicabile, perché in qualche misura è frutto di una composizione operata da noi stessi. Tuttavia la circolarità delle facoltà conoscitive, specifica Kant, in quanto è valida per ognuno, rende possibile ancora una volta per ognuno la validità dell'oggetto. Così che la ripetibilità dell'esperienza da parte dei diversi soggetti prova la validità dell'esperienza non perché empiricamente la maggioranza prevale, ma perché assicura la correttezza del procedimento, che invece una rappresentazione privata potrebbe estromettere dall'ambito della conoscenza per confinarlo nel territorio più impervio del sentimento. In questa lettera Kant insomma riprendendo nel dialogo con Beck temi affrontati nella *Critica della ragion pura*, ripensati attraverso la *Critica del Giudizio*, radica l'oggettività nell'intersoggettività. Si chiarisce anche attraverso questo testo come tra il “noi”, il “tutti”, gli “altri” e il “per ciascuno” si instauri una reciprocità, per cui il “noi”, che spesso si incontra nel periodare kantiano, non si riferisce enfaticamente all'autore o ad un io generico oppure ad una umanità indistinta, bensì alla pluralità e alterità dei diversi soggetti umani, accomunati, però, da comparabili strutture mentali.

Il percorso compiuto attraverso i testi presi in esame permette di cogliere l'attenzione costante, anzi crescente, di Kant per la presenza dell'altro nella convalida dei giudizi e di focalizzare il ruolo decisivo che l'intersoggettività gioca a proposito della verità.

La verità, infatti, si realizza nell'accordo fra tre elementi, distribuiti su due poli: da un lato il giudizio, determinato dall'unione, secondo le regole universali dell'intelletto, delle rappresentazioni in una coscienza, congiunzione espressa concettualmente e verbalmente in un rapporto di predicazione; ad esso si accompagna inscindibilmente l'assenso del soggetto; dall'altra parte vi è l'oggetto,

⁸¹KGS XI 394-396; il passo cit. è a p. 395.

costruito dall'intelletto, a partire dai dati sensibili.

Accanto al criterio formale ed ai criteri materiali della verità si dà un criterio soggettivo e intersoggettivo insieme, consistente nel confrontare il giudizio, prodotto da strutture cognitive tipicamente umane, con i giudizi altrui, espressi o potenziali, per verificare se esso sia realmente valido per ciascun soggetto giudicante, effettivo o ipotetico, validità che si consegue rimuovendo ogni elemento che influenzi il giudizio fino a ridurlo a giudizio privato, individuale.

In tal modo l'approccio alla verità è divenuto il discrimine tra egoismo e pluralismo logico, che si declinano diversamente nei diversi contesti in cui di volta in volta il giudizio viene esercitato.

Dopo aver appurato e determinato il carattere eminentemente intersoggettivo di ogni giudizio teoretico, bisogna vedere come tale carattere si declini con una sua specifica rilevanza nella costituzione dei giudizi fondati sull'esperienza e di conseguenza nella costruzione di una conoscenza consapevolmente scientifica.

Infatti, anche se nell'ambito della conoscenza «la concordia delle due capacità dell'animo [*Zusammenstimmung beider Gemüthskräfte*: l'immaginazione e l'intelletto] si trova legalmente sotto la costrizione di concetti determinati»⁸² e sembra superfluo l'intervento di fattori non implicati nell'autonomia dell'animo e nell'inflessibilità delle sue leggi, pure in tale territorio, la conoscenza empirica - ma non solo essa - richiede almeno per la convalida il contributo del criterio esterno dell'intersoggettività.

Così recita l'*Antropologia*: «ci sono anche dei casi in cui non ci fidiamo del giudizio dei nostri propri sensi»⁸³. Il primo problema è se i sensi giudicano o no. Infatti più avanti, al § 11, nell'ambito dell'"Apologia della sensibilità", si legge che «i sensi [...] non

⁸² *Critica del Giudizio* § 40 KGS V 295-296.

⁸³ KGS VII 129.

giudicano affatto»⁸⁴. Ma già nella *Critica della ragion pura*, al principio dell'Introduzione alla Dialettica trascendentale, si specifica che «una rappresentazione dei sensi [...] non contiene affatto un giudizio»⁸⁵.

Ma allora perché Kant parla di “giudizio dei sensi”? L'attribuzione di un giudizio ai sensi è determinata dall'«influsso inavvertito della sensibilità sull'intelletto»⁸⁶. Infatti «i sensi ci forniscono soltanto *data* per il giudizio»⁸⁷ ovvero «i sensi non giudicano, tutti i concetti non sorgono dall'intelletto, ma alcuni dai sensi, ma tutti i giudizi vengono semplicemente dall'intelletto [...] Su una sensazione non c'è contesa. Essa è un *datum*»⁸⁸. Pertanto le sensazioni offrono dati concettualizzabili. La *Logik Wien* ci è di aiuto:

Sensi e intelletto costituiscono tutte le nostre conoscenze. I sensi danno le apparenze [*Erscheinungen*]. [...] Gli uomini devono connettere *objective* le intuizioni, per potere dire qualcosa di esse. Ci sono logici che parlano [...] della certezza dei sensi, se le nostre rappresentazioni sensibili sono in se stesse vere, cioè hanno oggetti, o se principalmente sono soltanto un senso certo, che corrisponde all'oggetto. [...] né la verità né la falsità sono nei sensi, [...] entrambe risiedono nell'uso che il nostro intelletto fa delle nostre rappresentazioni sensibili⁸⁹.

Ciò significa che i dati forniti dai sensi sono per tali indubitabili; spetta all'intelletto discernere il carattere delle rappresentazioni che giungono dai sensi e in questa sede si determina il giudizio⁹⁰. Il

⁸⁴ Questa convinzione costituisce, in realtà, un luogo comune della riflessione logica e antropologica kantiana (ma non solo kantiana).

⁸⁵ KGS III 234.

⁸⁶ *Critica della ragion pura*, KGS III

⁸⁷ *Philosophische Enzyklopädie* KGS XXIX 21.

⁸⁸ *Logik Blomberg* KGS XXIV 84.

⁸⁹ *Wiener Logik* KGS XXIV 856.

⁹⁰ I momenti del passaggio dalla sensazione al giudizio di esperienza sono individuati da Ansgar Lyssy, “Subjektiv, intersubjektiv, objektiv. Über die Struktur der Erfahrungsurteile bei Kant”, in *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit, Interpersonalität, Anerkennung*, a cura di Christoph Asmuth, transcript, Bielefeld, 2007, pp. 147-162, in part. alle pp. 149-150.

“giudizio dei sensi” di cui Kant parla nell'*Antropologia* consiste nel giudicare per vere in maniera irriflessa le rappresentazioni sensoriali, così da «tenere per oggettivo l'elemento soggettivo presente nel proprio modo di rappresentare»⁹¹: «poiché noi ci siamo abituati [...] a rappresentarci tutto per mezzo dei sensi, non osserviamo le riflessioni dell'intelletto sui sensi e consideriamo le conoscenze come immediate intuizioni dei sensi»⁹².

Ma proprio l'elemento intersoggettivo costituisce uno dei tratti che rendono possibile il passaggio da ciò che è puramente soggettivo a ciò che è oggettivo nell'ambito dei giudizi sulla realtà empirica. Nei *Prolegomeni* si trova un'analisi che incide su questa tematica:

Tutti i nostri giudizi sono dapprima semplici giudizi di percezione; essi valgono soltanto per noi, cioè per il nostro soggetto, e solo dopo noi diamo loro una nuova relazione, quella cioè con un oggetto, e vogliamo che ciò debba essere anche valido per noi sempre, e perciò per ogni uomo [...]. Che la camera sia calda, lo zucchero dolce, l'assenzio disgustoso sono giudizi validi solo soggettivamente. Giacché io non pretendo che io debba sempre ritenere ciò, e che ogni altro debba ritenere come me. [...] Con il giudizio di esperienza la faccenda è completamente diversa. Ciò che l'esperienza mi insegna in certe circostanze, deve insegnarlo sempre anche a me e ad ogni altro [...] Io voglio dunque che io sempre, e come me ogni uomo, debba, nelle stesse circostanze, collegare necessariamente questa stessa percezione.

In una nota Kant spiega che esistono almeno due tipi di giudizi percettivi, quelli «che non [...] potrebbero mai diventare giudizi di esperienza» e quelli «che diventano giudizi di esperienza»: i primi, corrispondenti agli esempi riportati sopra, «riferendosi soltanto al sentimento che ognuno riconosce come schiettamente soggettivo e che quindi non può mai essere attribuito all'oggetto, non possono

⁹¹ Sull'erronea pretesa di un'attribuzione della capacità di giudizio ai sensi come scambio fra soggettivo e oggettivo, il cosiddetto *vitium subreptionis* (che si incontra già nella Dissertazione del 1770, § 24, KGS II 412), cfr. *Logik* KGS IX 53-54.

⁹² *Metaphysik L1*, p. 143.

mai diventare oggettivi»; i secondi contengono un «fondamento per la validità universale e necessaria e quindi per una relazione con l'oggetto»⁹³, come ad esempio il seguente: «quando il sole rischiara la pietra, questa diventa calda»⁹⁴. Probabilmente la questione si complica, perché nella *Critica del Giudizio* leggiamo: «il giudizio di gusto avanza soltanto la pretesa, come ogni altro giudizio empirico, di valere per ognuno [...] Un singolo giudizio di esperienza, quello p. es. di colui che in un cristallo di rocca percepisce una goccia d'acqua in movimento, esige con ragione che ogni altro debba constatare lo stesso, perché egli ha formulato questo giudizio secondo le regole universali della capacità di giudizio determinante, sotto le leggi di una esperienza possibile in genere»⁹⁵. Condivisibile appare l'osservazione di Emilio Garroni su questo passo per cui si dovrebbe parlare piuttosto di «"giudizio di percezione" [...] secondo la lettera dei *Prolegomena*»⁹⁶. Quindi Kant in questo passaggio parla dei giudizi di percezione; egli afferma che i giudizi empirici (percettivi) ambiscono a valere per ognuno, ma ciò non implica che «tutti [...] nella loro materialità e determinatezza, siano per ciò stesso validi automaticamente, anche se il giudicante soffre di presbiopia, di astigmatismo o di altri disturbi della percezione visiva»⁹⁷.

Si coglie così una sorta di tripartizione dei giudizi percettivi: alcuni si riferiscono esclusivamente al sentimento soggettivo e non ambiscono ad una validità universale, altri la pretendono, ma possono fallire, altri invece, formulati correttamente, la conseguono e divengono giudizi di esperienza. Infatti alcuni giudizi, come "l'assenzio è disgustoso", sono individuali, esprimono un sentimento (*Gefühl*)⁹⁸ più che una sensazione. Nel complesso la

⁹³ § 19 KGS IV 299.

⁹⁴ § 20 KGS IV 301.

⁹⁵ Introduzione, § VII, KGS 191.

⁹⁶ Garroni, Emilio, *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*, Laterza, Roma-Bari, 1986, p. 73.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ «Questo [il sentimento] non è affatto una capacità di rappresentare le cose, bensì si trova al di fuori di tutta quanta la capacità conoscitiva», KGS III 520 nota; cfr. *Metafisica dei costumi*, KGS VI 212 e nota. «Il sentimento ha validità privata», sentenza la R1821 KGS XVI 128, almeno nell'ambito della conoscenza.

sensibilità presenta un duplice aspetto: «qualcosa che si riferisce semplicemente all'oggetto, ed è l'intuizione, e qualcosa che è riferito al soggetto, ed è la sensazione»⁹⁹. In particolare, dei cinque sensi, «tre [...] sono più oggettivi che soggettivi, questi cioè, come *intuizione* empirica, contribuiscono alla *conoscenza* dell'oggetto esterno più di quanto non rinvigoriscono la coscienza dell'organo che subisce l'affezione; *due*, invece, sono più soggettivi che oggettivi, cioè la rappresentazione che si ottiene tramite essi è più quella del *godimento* che della conoscenza dell'oggetto esterno»¹⁰⁰. Kant include tra i primi tatto, vista e udito, e tra i secondi gusto e olfatto. In un manoscritto si specifica che i secondi «muovono la semplice sensazione vitale del soggetto (sapere che un organo subisce un'affezione), piuttosto che contribuire in qualche misura alla conoscenza dell'oggetto che provoca l'affezione [*afficirenden*]». Così prosegue il testo dell'*Antropologia*: «perciò quando si tratta dei primi, si può facilmente andare d'accordo con gli altri, mentre quando si tratta dei secondi, anche se l'intuizione empirica esterna è la stessa ed identica è la denominazione dell'oggetto, la *maniera* in cui il soggetto è affetto può essere totalmente diversa»¹⁰¹.

Pare insomma che un primo crinale tra soggettivo-privato e intersoggettivo corra lungo la distinzione all'interno della sensibilità tra sensazioni prevalentemente soggettive e puntuali e sensazioni prevalentemente oggettive, passibili di confronto con altri soggetti. Le prime soprattutto stimolano l'organo di senso, rafforzano la coscienza che il soggetto ha della propria vitalità, determinano il godimento. Con il giudizio “l'assenzio è disgustoso” e con il suo quasi simmetrico “il vino delle Canarie è gradevole”¹⁰², si presenta quello che nella *Critica del Giudizio* si definisce “giudizio estetico empirico o materiale”¹⁰³. In tal caso, annota Kant, più correttamente «si deve dire: - è gradevole per me», anche se «accade [...] di trovare anche riguardo al piacevole un certo accordo nel giudizio», ma

⁹⁹ *Wiener Logik* KGS XXIV 833-834.

¹⁰⁰ *Antropologia* KGS VII 154.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Critica del Giudizio* §7 KGS V 212.

¹⁰³ § 14 KGS V 223.

subordinato a «regole generali ([...] empiriche) e non universali»¹⁰⁴.

In tal modo l'olfatto e il gusto, con tutta la sua polisemia¹⁰⁵, stante il loro prevalente riferimento all'effetto sulla condizione del soggetto e al godimento che ne ricava, ricadono nel campo del sentimento più che in quello della conoscenza, secondo la distinzione operata nel § 3 della *Critica del Giudizio*: «Quando si chiama sensazione una determinazione del sentimento di piacere o dispiacere, la parola ha un significato del tutto diverso da quando viene adoperata ad esprimere la rappresentazione di una cosa (mediante i sensi, in quanto recettività inerente alla facoltà di conoscere). [...] la rappresentazione [...] nel primo [caso] [...] non serve ad alcuna conoscenza»¹⁰⁶. Insomma il gusto e l'olfatto, pur essendo dei sensi, sono posti al limite del territorio della conoscenza sensibile e tendono a sottrarsi al confronto intersoggettivo.

Riguardo alla sensazione del caldo e del freddo, richiamata nel primo esempio di giudizio percettivo proposto nella terna citata dal § 19 dei *Prolegomeni*, ovvero “la camera è calda”¹⁰⁷, essa per Kant non appartiene ai cinque sensi bensì al *senso vitale*, «per mezzo del quale noi sentiamo come affetta semplicemente la nostra vita»¹⁰⁸ e, se può essere «suscitata dall'animo»¹⁰⁹, può anche essere inclusa in un giudizio di esperienza, la cui costruzione è esemplificabile nei seguenti passaggi: 1) “Toccano la pietra sento caldo”; 2) “La pietra è calda”¹¹⁰; 3) “Quando il sole illumina la pietra, essa diventa calda”; 4) “Il sole riscalda la pietra”¹¹¹. In questa sequenza i passaggi 1) e 3) sono giudizi percettivi, mentre 2) e 4) sono giudizi di esperienza, perché, mentre i primi possono essere oggetto della percezione mia e di altri, ma non contengono necessità, i secondi sono universalizzabili e oggettivi. La percezione del caldo e del freddo può dunque avere un carattere soggettivo, ma in qualche modo

¹⁰⁴ *Critica del Giudizio* §7 KGS V 213.

¹⁰⁵ Cfr. *Antropologia* § 67 KGS VII 239-243.

¹⁰⁶ KGS V 206.

¹⁰⁷ KGS IV 299.

¹⁰⁸ R 1503 KGS XV 802.

¹⁰⁹ KGS VII 154.

¹¹⁰ *Logica*, KGS IX 113; R 3145 KGS XVI 678.

¹¹¹ *Prolegomeni* KGS IV 301.

generalizzabile, sostenuto dal consenso di alcuni o di molti, ma anche uno oggettivo, che richiede l'universalità del consenso.

Riguardo agli altri sensi e ai giudizi fondati su di essi, il confronto con il giudizio altrui è necessario e irrinunciabile, come per il passo citato: «ci sono anche dei casi in cui non ci fidiamo del giudizio dei nostri sensi, p. es., se un suono sia presente solo nelle nostre orecchie, oppure se esso sia la percezione uditiva dell'effettivo rintocco di una campana, ma troviamo necessario chiedere anche ad altri, se non siano a loro volta del medesimo avviso»¹¹².

Il caso opposto, di chi ritiene di non aver bisogno degli altri per verificare la validità delle proprie percezioni, si trova nel § 53 dell'*Antropologia*. In quest'opera incontriamo una «lunga analisi delle deficienze e delle malattie dello spirito»¹¹³, all'interno della quale un non piccolo spazio è dedicato alla follia. In coda alla trattazione del disagio mentale Kant si interroga sul “segno generale”, sul sintomo, della follia e lo individua nella perdita «del *sensus commune* (*sensus communis*) e la sostituzione di esso con il *sensus logico individuale* (*sensus privatus*); p. es., un uomo vede in pieno giorno una luce accesa sul suo tavolo, mentre un altro che gli sta vicino non la vede, oppure sente una voce che nessun altro sente»¹¹⁴. In questo caso l'uomo al tavolo, benché abbia una o più persone vicino, non ritiene utile conoscerne il parere e comunque non ne tiene conto e rinuncia perciò ad affidarsi al *sensus communis logicus*, già evocato nel § 40 della *Critica del Giudizio*¹¹⁵, per rifugiarsi nel senso privato.

Ciò comporta agli occhi di Kant la perdita della ragione, e di conseguenza l'affidamento del soggetto in questione, classificabile come folle, se il rifiuto del giudizio altrui non è solo episodico, alla tutela di una “ragione estranea”¹¹⁶.

Tale perdita della ragione si manifesta in modi diversi, secondo

¹¹² *Antropologia* § 2, KGS VII 129.

¹¹³ Michel Foucault, *Introduzione all'“Antropologia” di Kant*, cit., p. 50.

¹¹⁴ KGS VII 219.

¹¹⁵ KGS V 295.

¹¹⁶ KGS VII 202.

una tassonomia formulata da Kant, ma in generale si rivela allorché «ci isoliamo con il nostro [*intelletto*] e nel contempo giudichiamo pubblicamente mediante la nostra rappresentazione privata», al punto che chi si «mette in testa di riconoscere come valido il senso privato senza, o perfino contro, il senso comune, è consegnato a un gioco di pensieri, per il quale egli non si comporta e giudica come chi vive in un mondo comune [*gemeinsamen*] con altri, ma si vede (come nel sogno) nel suo proprio»¹¹⁷.

Il sogno come termine di confronto ricorre con una certa frequenza nei testi kantiani, ma, come abbiamo visto, ciò che è in questione non è la validità delle singole percezioni che, in quanto tali e in quanto mie, sono indubitabili, ma la sottoposizione di esse al vaglio dell'intelletto: «le apparenze durante la veglia stanno insieme secondo regole universali»¹¹⁸. La conformità dell'esperienza alla regolarità dell'intelletto e la costituzione di un mondo comune (*gemeinsam* o *gemeinschaftlich*) vanno di pari passo. La partecipazione al mondo comune, che non vuol dire al corso ordinario delle cose, ma al mondo che costituisce luogo di incontro, di convergenza, della collettività dei soggetti, rappresenta un indice della corretta costruzione delle conoscenze, mentre il ricorso sistematico al senso privato decreta il fallimento della pretesa validità dei giudizi che sulla sua base si formulano. Anche a livello della più elementare esperienza, come quella che prende avvio dalle percezioni, il carattere comunitario e comunicativo dell'operare umano ha un rilievo imprescindibile.

Come già ampiamente in Cartesio, in Kant la follia e il sogno si collocano liminarmente rispetto alla ragione umana, ai margini di quella che potremmo chiamare con Foucault la “sragione”

¹¹⁷ KGS VII 219. Cfr. §37, KGS VII 190, dove appare come una citazione probabilmente da Eraclito (DK B89, da Plutarco, *De superstitione* 3, 166c), ma, abbozzata nelle *Bemerkungen* alle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, è utilizzata nei *Sogni di un visionario* (KGS II 342), dove è attribuita ad Aristotele (così anche nella *Menschenkunde*, 174); *Metaphysik Mrongovius* KGS XXIX 885: «Durante la veglia viviamo in un mondo comune [*gemeinschaftlicher*], ma durante il sogno nel nostro proprio»; inoltre R 394 KGS XV 158, e KGS XV 811, dove questo atteggiamento è identificato con quello di chi «pensa egoisticamente».

¹¹⁸ *Metaphysik Mrongovius* KGS XXIX 927.

(*Unvernunft*¹¹⁹, che per Kant è “assenza di regole”, come ci spiega un'annotazione all'*Auszug* di Meier¹²⁰). Si perlustrerà ora brevemente questo territorio di confine per scoprire lungo questi sentieri ciò che distingue la ragione dalla follia e la veglia dal sogno e specialmente per cogliere in essi le tracce dell'altro.

La *Critica della ragion pura*, di passaggio, ricorda che «la connessione di apparenze determinantisi a vicenda necessariamente e secondo leggi universali – connessione che si chiama natura» rappresenta il fondamento essenziale del «criterio della verità empirica, il quale distingue l'esperienza dal sogno»¹²¹. Da qui si evince che, per quanto nel sogno si abbiano delle percezioni e delle connessioni tra loro, tuttavia esse non presentano una determinazione reciproca necessaria sottoposta a leggi universali; quindi nel sogno non si ha un'esperienza, ma solo una molteplicità di percezioni più o meno collegate tra loro in maniera irregolare, alle quali non si può applicare un criterio di verità.

Qualora, dunque, ci affidiamo al senso individuale, privato, in quanto tale assimilabile al sogno, ci precludiamo ogni accesso alla verità, escludiamo ogni costituzione di esperienza, per fuggire dal mondo e cadere in un “mondo” proprio, sui generis, perché privo di regole o assoggettato a regole non codificabili: l'esperienza è di per se stessa intersoggettiva, altrimenti non si dà esperienza, ma un'accozzaglia informe di sensazioni, sentimenti, dalla quale può anche accidentalmente emergere un coacervo dotato di una minima organizzazione. Nella *Metaphysik Mrongovius* abbiamo letto infatti: «i

¹¹⁹ *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* è il titolo originale, e il tema, dell'opera meglio nota in Italia come *Storia della follia nell'età classica* (Rizzoli, Milano, 1963), la quale costituiva la tesi principale per l'abilitazione all'insegnamento, cui si affiancava come tesi complementare la curatela dell'*Antropologia pragmatica*: la lettura dell'introduzione di Foucault alla sua edizione dell'*Antropologia* ci mostra la inaspettata stretta connessione tra i due lavori, testimoniata, oltre che dall'interesse già kantiano per le patologie psichico-mentali, dall'uso da parte di Kant del termine *Unvernunft* nei §§ 52-53 dell'*Antropologia* (KGS VII 216 e 218), da cui Foucault potrebbe aver ricalcato il suo corrispondente francese.

¹²⁰ R 3323 KGS XVI 780.

¹²¹ KGS III 313.

sogni [...] sono privi di connessioni tra loro, ma io sogno ora questo ora quello, invece nella veglia le apparenze sono connesse in base a regole universali»¹²². In un altro passaggio di questo manoscritto si precisa che «proprio in questo consiste l'esperienza, che le mie percezioni vengono collegate tra loro per mezzo del rapporto tra causa e causato. Se non è così, la mia percezione non è che un sogno, che ha solo validità privata per me, ma non può chiamarsi esperienza»¹²³: nel caso del sogno, infatti «dovrei considerare la mia percezione come un semplice gioco soggettivo delle mie immaginazioni» senza poterla includere in un “giudizio empirico” (o di esperienza, secondo la terminologia dei *Prolegomeni*)¹²⁴.

Di nuovo, connessione regolata delle percezioni e validità comunitaria (versus privata) vanno insieme e si sostengono reciprocamente: il sogno è privo di universalità e perciò non esce dall'ambito individuale; se una percezione non è condivisa, si tratta di un sogno o, peggio ancora, di un sogno ad occhi aperti.

Si giunge così a quel terreno impervio che è la follia, che Kant già nel *Saggio sulle malattie della testa* del 1764 aveva assimilato al sogno, affermando che «il folle è uno che sogna durante la veglia»¹²⁵, nel senso che il folle sogna senza essere cosciente di sognare, non distingue il sogno dalla realtà, ma si segrega dalla comunità con gli altri uomini. Infatti «quando di diversi uomini, ciascuno ha il suo proprio mondo, è da presumere che essi sognino»¹²⁶. Anche in una annotazione, risalente al 1792/94, Kant pone tra i caratteri della follia da un lato, in analogia con il sogno, la mancata padronanza cosciente del corso dei pensieri, dall'altro il non ricorso agli altri per confermare e rettificare la propria esperienza¹²⁷.

Come il sogno, la follia si lega alle percezioni ed all'esperienza. Il «pazzo è colui che [...] si è spostato in un altro mondo e non può

¹²² KGS XXIX 927.

¹²³ KGS XXIX 860-861.

¹²⁴ *Critica della ragion pura*, KGS III 175.

¹²⁵ KGS II 265; *Menschenkunde* 178; *Anthropologie Dohna* 125; R 487 XV 206.

¹²⁶ KGS II 342.

¹²⁷ R 505 KGS XV 219.

giudicare dal punto di vista comunitario»¹²⁸, in particolare «una testa disturbata è colui che non ha la facoltà di giudicare il suo modo di rappresentare le cose dal punto di vista del senso *comunitario*. Ogni esperienza esige la comparazione delle nostre percezioni con gli altri»¹²⁹, cioè l'esperienza, per essere degna di questo nome, deve prendere le mosse dalle percezioni e diventa tale grazie alla mediazione delle percezioni altrui, che, oggettivandola, le assicurano un certo grado di universalità.

Infatti

noi abbiamo bisogno degli occhi degli altri per correggere i nostri. Poiché nell'esperienza noi non ci accontentiamo del senso proprio, ma abbiamo bisogno di un senso comune, veniamo così condotti a che cosa sia la condizione di un pazzo, il quale non procede in base al senso comune ma al proprio e giudica tutto solamente dal punto di vista del suo senso proprio e trova così variopinte stravaganze. Anche il giudizio dei nostri sensi deve essere verificato per mezzo del giudizio dei sensi degli altri [...] dobbiamo pertanto adottare la pietra di paragone esterna della verità, il giudizio degli altri, a cui certo non facciamo ricorso per cose con le quali abbiamo una consuetudine quotidiana, ma in cose che almeno in qualche misura sono dubbie troviamo il nostro rifugio nell'intelletto comunitario e nutriamo grande sospetto nei confronti del nostro giudizio se non si accorda con il giudizio comunitario [...] Questo richiamo interiore a determinare ogni giudizio a partire dal punto di vista del modo di pensare degli altri è nell'uomo l'intelletto sano¹³⁰.

Invece «l'uomo disturbato [...] vede cose che non si accordano con i sensi degli altri, mancanza a cui un uomo ragionevole presterebbe subito attenzione; ma egli non si lascia distogliere e non tiene conto del fatto che i suoi sensi non si accordano con quelli degli altri»¹³¹.

Comprendiamo ora come l'espressione “giudizio dei sensi”,

¹²⁸ R 487 KGS XV 207.

¹²⁹ R 1505 KGS XV 810-811.

¹³⁰ *Menschenkunde* 183-184.

¹³¹ Ivi 184-185.

utilizzata qui come altrove, vada riferita al giudizio percettivo, che per non rimanere ristretto al giudizio privato o “proprio”, secondo il lessico della *Menschenkunde*, deve ricorrere alla convalida offerta dal giudizio altrui, ricorso che a volte può sembrare superfluo, ma che si annida in realtà in una convergenza abituale e quindi data per presupposta, ma pur sempre necessaria. Tale bisogno della ragione umana si chiarisce nel confronto con il malato mentale che, quando le sue sensazioni visive si discostano da quelle altrui, non se ne cura e si intestardisce nelle sue percezioni, anche se rimangono solo sue.

Proprio nel contrasto con tale distorsione si determina l'intelletto sano, che non è quindi semplicemente l'intelletto normale in quanto ordinario, ma è l'intelletto non afflitto da quella condizione patologica che è il senso privato; non si tratta del “*bon sens*” che Cartesio colloca proprio all'inizio del *Discorso sul metodo*, dove afferma ironicamente che esso «è al mondo la cosa meglio distribuita», sicché alla «capacità di ben giudicare e distinguere il vero dal falso [...] per natura uguale in tutti gli uomini» consegue «la diversità delle nostre opinioni»¹³², ma al contrario del «*bon sens*, cioè l'accordo del modo di pensare di molti uomini l'uno con l'altro»¹³³. Mentre cioè, per Cartesio ciascuno, come titolare del *bon sens*, della ragione, ha la pretesa che la propria opinione valga quanto quella altrui, anche se se ne discosta, salvo raggiungere un consenso dopo un lungo cammino individuale, umano spirituale ed epistemologico insieme, Kant invece sottolinea il carattere intersoggettivo del *bon sens*, già a livello dell'esperienza sensibile.

Insomma, asserisce Kant con espressione felice nella sua sinteticità, «esperienza è comunità»¹³⁴; infatti una “esperienza privata”¹³⁵ non è una effettiva esperienza, poiché non corrisponde ai

¹³² Cito da René Descartes, *Opere 1637-1649*, a cura di Giulia Belgioioso, Bompiani, Milano, 2009, p. 25. Su questo passo si veda Henri Gouhier, *La pensée metaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1987 (IV ed.), p. 15-16.

¹³³ *Menschenkunde* 184.

¹³⁴ R 487 KGS XV *Anthropologie Dobna* 207.

¹³⁵ L'espressione si trova in R 1506 KGS XV 812, ma, a quanto mi risulta, si tratta di un apax nell'intero corpus kantiano.

requisiti dell'esperienza stessa¹³⁶. Pertanto la conformità alle regole dell'intelletto e il riconoscimento della validità dei giudizi da parte di una pluralità di soggetti si sostengono reciprocamente e appaiono essenzialmente intercambiabili, in quanto la “comunità” qui in questione è a priori rispetto alla comunicazione: non si tratta di una comunità che si costruisce nel medium linguistico, che al più la rivela, mentre tale comunità va individuata nella comune struttura dell'esperienza, fatte salve le ineliminabili differenze individuali, come si viene confermando di volta in volta.

Concludendo questa disamina dei giudizi percettivi, anche a confronto con le loro distorsioni, si possono trarre delle prime conclusioni: ogni giudizio percettivo, per avere una validità non semplicemente privata, deve essere almeno presupposto come condivisibile da tutti i possibili partecipanti al medesimo contesto percettivo; è lecito sognare, magari anche a occhi aperti, ma a patto di distinguere i piani e non pretendere di confonderli: la realtà empirica, il mondo, costituisce un tessuto ininterrotto e comune di connessioni regolari e regolate, che possono subire una certa sospensione solo in ambito onirico e in situazioni assimilabili, ma deve essere preservato il recupero del mondo, non deve trattarsi di un viaggio di sola andata.

Il passaggio dalla percezione all'esperienza e quindi dal giudizio percettivo al giudizio di esperienza merita un'indagine a parte, per comprendere che cosa si aggiunga in esso e che ruolo abbia l'intersoggettività in tale aggiunta. Qualche indicazione in proposito si trova nei *Prolegomeni*, ma anche nella *Critica della ragion pura*, pur non trovandosi in essa la locuzione “giudizio di esperienza”.

Si riprendano i paragrafi già citati dei *Prolegomeni*, concentrando l'attenzione sul riferimento al contesto percettivo ed esperienziale.

Così si legge:

¹³⁶ In tal senso Ansgar Lyssy, *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv. Über die Struktur der Erfahrungsurteile bei Kant*, cit., p. 148: “Una esperienza effettiva, al contrario dei sogni, delle allucinazioni e delle fantasie, è sempre intersoggettiva, cioè non può valere solo per me”.

Tutti i nostri giudizi sono dapprima semplici giudizi percettivi; essi valgono soltanto per [...] il nostro soggetto, e soltanto dopo noi diamo loro una nuova relazione, cioè con un oggetto, e vogliamo che ciò debba essere anche valido per noi sempre, e perciò per ciascuno. [...] Ma anche inversamente se noi abbiamo ragione di ritenere necessariamente valido in universale un giudizio (che non si fonda mai sulla percezione, ma sul concetto puro dell'intelletto, sotto cui la percezione è sussunta), dobbiamo pure ritenerlo oggettivo, ritenere cioè che esso non esprima solo una relazione della percezione con un soggetto, ma anche una qualità dell'oggetto, poiché non vi sarebbe motivo perché dovessero i giudizi degli altri concordare necessariamente col mio, se non vi fosse l'unità dell'oggetto, al quale tutti si riferiscono e col quale essi concordano; tutti quindi devono anche essere d'accordo insieme tra loro. [...] Ciò che l'esperienza mi insegna in certe circostanze, deve insegnarlo sempre a me ed anche ad ogni altro; la validità di essa non si limita al soggetto o al suo stato attuale. [...] Io voglio dunque che io sempre, e come me ciascuno, debba, nelle stesse circostanze, collegare necessariamente queste stesse percezioni. [...] Noi dovremo analizzare l'esperienza in genere per vedere [...] come sia possibile il giudizio di esperienza stesso. A fondamento vi è l'intuizione, di cui io sono consapevole, cioè la percezione (*perceptio*), che appartiene solo ai sensi. In secondo luogo poi vi appartiene anche il giudicare (che spetta solo all'intelletto). Or questo giudicare può esser duplice: in primo luogo, confronto le percezioni soltanto e le collego in una coscienza del mio stato, oppure, in secondo luogo, le collego in una coscienza in generale. Il primo giudizio è soltanto un giudizio percettivo, e, in quanto tale, ha una validità soltanto soggettiva.¹³⁷

Bisogna ora analizzare questa silloge dai §§ 18-20 dei *Prolegomeni* per scoprire il nesso tra intersoggettività e giudizi di esperienza.

Innanzitutto potrebbe stupire l'affermazione che «Tutti i nostri giudizi sono dapprima semplici giudizi percettivi», escludendo di fatto i giudizi analitici e quelli metafisici¹³⁸, tuttavia per Kant ogni attività giudicante trova origine nella percezione, a partire da cui si elabora ogni tipo di giudizio. Come si è visto, la percezione e il giudizio ad essa connesso riguardano il soggetto percipiente, in

¹³⁷ §§ 18-20 KGS IV 298-300.

¹³⁸ Su cui cfr. § 2 KGS IV 266-274.

riferimento ai sensi e allo stato del soggetto nell'atto della percezione sensoriale, che modifica il soggetto, o traendo origine da una modificazione interna del soggetto stesso o per mezzo di un agente esterno, ma non necessariamente in conformità ad esso. Per costituire l'esperienza, per dare luogo a giudizi di esperienza, occorre instaurare “una nuova relazione”.

Tale relazione ha tre caratteristiche: la prima è la relazione con un oggetto; la seconda è la costanza, al variare del tempo e delle mutevoli condizioni del soggetto e anche al variare dei diversi soggetti percipienti (si parla qui di soggetti percipienti, perché, se è vero che il giudizio di esperienza non si fonda sulla percezione, non si esaurisce, cioè, in essa, certo non vi può rinunciare ma la sussume, la accoglie in sé, la ricomprende, non senza mettervi del suo, cioè il concetto puro dell'intelletto); la terza è la necessità. Ora, se indubbiamente il sostrato di questa relazione non è la percezione, bensì l'oggetto, dotato di certe qualità e di unità, non bisogna trascurare l'elemento soggettivo, chiarito in quello che potremmo chiamare l'“imperativo dell'esperienza” o anche “legge fondamentale dell'esperienza”, nelle due formulazioni: «Ciò che l'esperienza mi insegna in certe circostanze, deve insegnarlo sempre a me ed anche ad ogni altro»; «Io voglio dunque che io sempre, e come me ciascuno, debba, nelle stesse circostanze, collegare necessariamente queste stesse percezioni».

Occorre soffermarsi su queste frasi. Il richiamo all'esperienza, al singolare, di contro alla pluralità dei soggetti e delle loro percezioni pare riportare a quanto Kant aveva scritto due anni prima nella prima edizione della *Critica della ragion pura*: «Vi è una sola esperienza, in cui tutte le percezioni sono rappresentate in una connessione completa e conforme a regole, allo stesso modo che vi è un solo tempo e vi è un solo spazio, dove tutte le forme dell'apparenza e tutte le relazioni di essere o non essere, hanno luogo. Quando si parla di diverse esperienze, si tratta soltanto di diverse percezioni, che appartengono ad una sola e medesima esperienza universale»¹³⁹. L'esperienza è - si è detto - una struttura

¹³⁹ KGS IV 83.

unitaria e continua, garante della continuità e permanenza del soggetto, come anche del mondo, comune a tutti i soggetti effettivamente o potenzialmente coinvolti¹⁴⁰.

Quelli che abbiamo chiamato imperativi o leggi non si presentano con un carattere descrittivo, come leggi di natura, ma con un carattere normativo: se l'esperienza, intesa come appena detto, insegna di fatto qualcosa a me, vi è anche un'obbligazione che le impone di insegnarlo “sempre a me ed anche ad ogni altro”, che non deriva perciò dalla presunta natura dell'oggetto come esterno al soggetto, ma si radica nella costituzione soggettiva-intersoggettiva dell'oggetto stesso e nell'esigenza del soggetto di non limitarsi a percezioni private, ma di giungere appunto ad un'esperienza universalmente valida¹⁴¹. La struttura della legge è meglio articolata nella seconda formulazione, dove si susseguono tre momenti: la mia volontà, il dovere imposto da essa a me stesso e ad ogni altro e la necessità così determinata di collegare le percezioni. Come si vede, il punto di partenza è la volontà che nella sua autonomia si impone un dovere, ma anche impone una legge valida universalmente, non quindi secondo una necessità naturale, ma secondo un atto di libertà, che rende possibile l'esercizio della ragione in maniera intersoggettiva.

Ma dove risiede la possibilità del giudizio di esperienza? Nel fatto che esso non collega le percezioni nella mia coscienza individuale e contingente, ma in una coscienza in generale.

Bisogna brevemente chiarire che cosa si debba intendere per “coscienza in generale”. In proposito appare significativa una annotazione kantiana, nella quale si legge: «La rappresentazione del modo in cui diversi concetti [...] appartengono ad una coscienza (in generale (non semplicemente alla mia)), è il giudizio. Essi

¹⁴⁰ Devo il rinvio dai *Prolegomeni* alla *Critica della ragion pura* a Stefan Gerlach, *Wie ist Freiheit möglich? Eine Untersuchung über das Lösungspotential zum Determinismusproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Francke, Tübingen, 2010, 270-271. Sulla unità dell'esperienza Kant insisterà nell'*Opus postumum*, cfr. KGS XX 62 e 85, XXII 457, 549 e 552.

¹⁴¹ KGS IV 299.

appartengono ad una coscienza, in parte secondo le leggi dell'immaginazione, pertanto soggettivamente, o secondo quelle dell'intelletto, cioè in maniera oggettivamente valida per ogni essere che abbia intelletto»¹⁴². Da ciò si evince come l'espressione “*überhaupt*” (traducibile come “in generale”) venga aggiunta per sottolineare come si stia parlando di “una coscienza” indeterminata, non di una particolare, non della mia, o della tua, della sua, ecc.. In tal senso si era espresso già Rudolf Eisler: «Coscienza in generale è la coscienza nella sua universalità, pensata a prescindere da ogni particolarità e differenza soggettiva individuale»¹⁴³.

Su tale questione rimane ancora fondamentale, per quanto datato, lo studio di Amrhein¹⁴⁴, che giunge a delle conclusioni in gran parte tuttora condivisibili. Per Amrhein con “coscienza in generale”¹⁴⁵ Kant intende «non la mia coscienza momentanea, né la mia coscienza individuale [...], bensì ciò che è comune ad ogni coscienza in quanto coscienza. [...] Non si tratta pertanto di questo o quel contenuto o grado o portatore di coscienza, ma proprio della coscienza – in generale»¹⁴⁶. Tale concezione è evidente proprio nel citato § 20 dei *Prolegomeni*, che è il luogo principale dove si usa questa espressione, ad indicare “una coscienza presupposta presso ciascuno”¹⁴⁷, una «coscienza valida per ciascuno, [...] che non è limitata da alcun tipo di determinazione empirica ed individuale»¹⁴⁸. Inoltre, secondo Amrhein, per Kant la “coscienza in generale” va anche intesa come “coscienza universale”, ovvero «il pensiero di una raccolta di tutte le singole coscienze in una coscienza più generale, che comprende gli individui e con ciò sovrasta tutti gli individui»¹⁴⁹. Già nella prima edizione della *Critica della ragion pura* si legge che «ogni coscienza appartiene ad una appercezione pura

¹⁴² R 3051 KGS XVI 633.

¹⁴³ Kant-Lexicon, s.v. “Bewusstseyn überhaupt”.

¹⁴⁴ Hans Amrhein, *Kants Lehre vom “Bewusstsein überhaupt”*, Kantstudien Ergänzungshefte, n. 10, Berlin, 1909.

¹⁴⁵ Le diverse occorrenze di “coscienza in generale” sono esaminate ivi, p. 49 sgg..

¹⁴⁶ Ivi, p. 70.

¹⁴⁷ Ivi, p. 86.

¹⁴⁸ Ivi, p. 85.

¹⁴⁹ Ivi, p. 91.

universalmente comprensiva [*allbefassenden*]¹⁵⁰, perifrasi che prelude alla compiuta menzione dell'”autocoscienza universale” sempre all'interno della deduzione trascendentale, dove si afferma che

le molteplici rappresentazioni che sono date in una certa intuizione non sarebbero tutte *mie* rappresentazioni se non appartenessero tutte quante ad una sola autocoscienza; ossia come mie rappresentazioni [...] devono di necessità essere conformi alla condizione sotto cui soltanto *possono* coesistere in un'autocoscienza universale, poiché altrimenti non apparirebbero di regola a me¹⁵¹.

Come accade in altri luoghi, anche non distanti da questo, il passo è suscettibile di diverse interpretazioni, che potrebbero anche non escludersi tra loro. In un primo caso, potrebbe trattarsi dell'«unità oggettiva di ogni coscienza (empirica) in una sola coscienza (dell'appercezione originaria)», la quale salva dal paradossale rischio «per cui si ritroverebbero nel mio animo molte coscienze empiriche, tuttavia separate e non appartenenti ad *una sola* coscienza di me stesso: il che è impossibile»¹⁵². Infatti «la coscienza empirica, che accompagna diverse rappresentazioni, è in sé dispersa e priva di riferimento all'identità del soggetto»¹⁵³. Pertanto, senza quell'unità oggettiva, «io avrei tante variopinte e differenti personalità quante sono le rappresentazioni di cui ho coscienza»¹⁵⁴.

In un secondo caso l'”autocoscienza universale” potrebbe alludere al prototipo della coscienza, alla quale ogni coscienza per essere tale deve adeguarsi, come lascia intendere il riferimento alle condizioni di possibilità che permettono alle rappresentazioni di “coesistere in una autocoscienza universale”.

¹⁵⁰ KGS IV 91.

¹⁵¹ KGS III 109. La “coscienza in generale” viene menzionata anche nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*, al § 20, KGS III 115.

¹⁵² KGS IV 90. L'ipotesi apparentemente paradossale che all'”identità logica dell'io” possa non corrispondere “l'identità numerica del mio soggetto” è riproposta con inquietante serietà in KGS IV 228-230, specialmente nella nota a p. 229.

¹⁵³ KGS III 108.

¹⁵⁴ KGS III 110.

Si tratta, per Amrhein, di una «generalizzazione concettuale [...] che è concesso formare come rappresentazione ausiliare, concetto limite, semplice idea»¹⁵⁵. «In ogni caso» - così egli a buon diritto assicura - «Kant con la “coscienza in generale” non poteva, né voleva affatto creare un concetto metafisico fondamentale»¹⁵⁶.

De Vleeschauwer nel suo ampio studio sulla deduzione trascendentale¹⁵⁷, riferendosi ai *Prolegomeni*, precisa: «Non è necessario concepire la coscienza in generale come un essere ontologico o come una facoltà psicologica. Essa è questa condizione trascendentale per cui Kant [...] postula l'identità della struttura logica in ogni essere umano».

Lugarini spiega la “coscienza in generale”¹⁵⁸, come

l'unità dei singoli soggetti particolari in quanto trascendentalmente costituiti. Psicologicamente ed empiricamente diversi, essi hanno comune la funzione a priori sintetica dell'appercepire e le forme, categoriali, di essa, e così pure le forme spazio-temporali dell'intuire. Per cui non è necessario porre alle loro spalle una coscienza o un soggetto sovraindividuale, che d'altronde finirebbe per costituire un ricorso teologico; ma l'unità della funzione appercettiva in ciascuno e in tutti determina l'unità delle rispettive esperienze per quanto in esse figura di categoriale, e questa seconda unità costituisce essa, propriamente, il mondo. Sotto questo profilo, la coscienza generica kantiana viene a designare la coscienza scientifica nella sua impersonale sovraindividualità, risultante dal lavoro delle scienze a cui i singoli soggetti individuali concorrono; non perché in essi agisca un io sovraindividuale e

¹⁵⁵ Amrhein, Op. cit, p. 92.

¹⁵⁶ Ivi, p. 93. Amrhein, nel sostenere il «significativo rifiuto di qualificare come un'essenza mistica, sostanziale, la unità formale della “coscienza in generale”» (ivi, p. 87) - rifiuto indubbiamente condivisibile - si appoggia ad una riflessione kantiana (R 224 KGS XV 85), nella quale si legge: «La forma dell'appercezione è l'unità formale nella coscienza in generale, la quale è logica». Con tutta evidenza il soggetto della relativa è “l'unità formale”, la quale necessariamente, in quanto formale, è di natura logica, ma questo non prova di per sé che la “coscienza in generale” sia di natura innanzi tutto logica.

¹⁵⁷ H. J. De Vleeschauwer, *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*, 1934-1936, voll. 3.

¹⁵⁸ Leo Lugarini, *La logica trascendentale kantiana*, Principato, Milano, 1950, pp. 224-239.

impersonale, ma perché, tutti essendo costituiti secondo l'Analitica (e l'Estetica) insegna, operano mediante determinate funzioni logiche che in tutti condizionano egualmente il processo conoscitivo. Per cui l'esperienza dell'uno è insieme, in quanto su di esse fondata e perciò obiettivamente valida), l'esperienza di ogni altro; e nelle sue linee strutturali il mondo si presenta a tutti come egualmente costituito, pur differendo dall'uno all'altro soggetto il contenuto percettivo.¹⁵⁹

Più avanti precisa: «da coscienza generica nel senso chiarito può essere universale e sovraindividuale solo in quanto si metta a base la trascendentalità del soggetto e per lo meno si sottintenda una molteplicità di soggetti trascendentali»¹⁶⁰.

In ogni caso gli ulteriori riferimenti alla “coscienza in generale” nei *Prolegomeni* militano a screditare un'interpretazione di tipo, per così dire, “averroistico”. Infatti nel § 20 si legge: «La intuizione data deve essere sussunta sotto un concetto, che determina la forma del giudicare in generale riguardo all'intuizione, collega la coscienza empirica di quest'ultima in una coscienza in generale, e così procura la validità universale ai giudizi empirici»¹⁶¹ e nel § 22: «i giudizi sono o semplicemente soggettivi se le rappresentazioni sono soltanto riferite ad una coscienza in un soggetto e riunite in questo; ovvero oggettivi, se quelle sono unite in una coscienza in generale, cioè, in essa, necessariamente»¹⁶². Più prosaicamente si sottolinea qui il passaggio da una coscienza empirica, individuale e contingente, istantanea, ad una coscienza i cui giudizi aspirano a buon diritto all'universalità, ma tale coscienza non appare collocata altrove, ma è la medesima coscienza che opera secondo modalità differenti.

Pertanto la “coscienza in generale”, rappresenta un presupposto logico della conoscenza, che permette ad essa di non ridursi a percezione privata, pur in presenza di una moltitudine di soggetti, ma anche, si può concedere, un'idea cui approssimarsi senza mai potersi conformare in pieno: la “coscienza in generale” non si dà in alcun luogo, vi sono solo coscienze individuali che, per mezzo dei

¹⁵⁹ Ivi, p. 234.

¹⁶⁰ Ivi, p. 236.

¹⁶¹ KGS IV 300.

¹⁶² KGS IV 304-305.

loro, fondamentalmente comuni, procedimenti conoscitivi, si sforzano di rendersi “coscienza in generale”, senza disdegnare a tal fine di ricorrere al confronto come strumento di verifica.

Alcuni esempi tratti dai testi kantiani forniscono chiarimenti sull'incidenza della pluralità dei soggetti nell'ambito delle percezioni, dei giudizi percettivi e della determinazione dell'esperienza.

Il primo è evocato nella conclusione della sezione sullo spazio dell'Estetica trascendentale. Kant afferma: «i colori, il gusto, ecc., sono considerati a ragione non qualità delle cose, ma semplicemente mutamenti del nostro soggetto, che possono essere differenti in uomini differenti. [...] una rosa è intesa da un'intelligenza empirica come una cosa in se stessa, la quale tuttavia, riguardo al colore, può apparire diversa ad ogni occhio»¹⁶³. L'esempio della rosa è riportato e chiarito in un corso di lezioni: «una rosa non è rossa prima che io la guardi. Poiché il suo rossore riposa sulla natura degli occhi. Certo è in essa la causa del suo rossore, ma che essa sia effettivamente rossa si fonda sul mio occhio»¹⁶⁴. A questa problematica va ricondotto quanto si dice al § 18 della *Critica della ragion pura*: «Una persona congiunge la rappresentazione di una certa parola con una cosa, un'altra persona invece la congiunge con un'altra cosa; in ciò che è empirico, l'unità della coscienza riguardo a quello che è dato non risulta necessaria né universalmente valida»¹⁶⁵.

Proviamo a mettere ordine: si ha prima un fondamento oggettivo, la rosa, quindi l'interazione tra la rosa e il soggetto, ovvero l'atto percettivo, consistente in una modificazione del soggetto, precisamente dell'organo di senso, successivamente la concettualizzazione della qualità percepita, che si rispecchia nel rapporto tra parole e cose, infine il giudizio: la rosa è rossa¹⁶⁶. Così la stessa rosa può essere, per la stessa persona in momenti diversi o

¹⁶³ KGS III 57.

¹⁶⁴ *Metaphysik Morgovius* KGS XXIX 856.

¹⁶⁵ KGS III 113.

¹⁶⁶ La distinzione tra concettualizzazione e giudizio è asserita esplicitamente da Kant nella lettera a Beck del 1792, KGS XI, in part. 347; cfr. KGS XI 339.

per diverse persone, rosa o rossa o viola o lilla o bordeaux, ecc., secondo le condizioni di illuminazione, la capacità visiva, la raffinatezza della sensibilità, la competenza linguistica. Lo stesso colore percepito può ricevere nomi diversi, tanto che le proposizioni “x è rosso” oppure “la rosa è rossa” si possono considerare, in base alle osservazioni precedenti, giudizi percettivi (e non giudizi di esperienza) dotati di una legittimità soggettiva, per cui ciascuno può emettere in base alla propria individuale costituzione ed alle circostanze contingenti il proprio giudizio sull'oggetto colorato, fermo restando che per tutti i soggetti percipienti, pur nella variabilità delle percezioni, l'oggetto corrisponde ad una rosa, fatte salve le considerazioni relative agli esempi seguenti.

Infatti nella *Wiener Logik*, probabilmente di poco successiva alla *Critica della ragion pura*, si trova un interessante esempio: «non posso tenere per rinunciabile il giudizio degli altri. Infatti questi possono correggere il mio, p. es., se vedo qualcosa in lontananza, e dico, è un cavallo, e l'altro: è un albero. Forse io ho solo già precedentemente impresso nel profondo il pensiero del cavallo, e tramite questa illusione io credo di vedere in lontananza un cavallo»¹⁶⁷. Compare qui non solo il noto tema del confronto con gli altri come modo per sfuggire al rischio dell'illusione, sovente legato a percezioni non ben distinte¹⁶⁸, p. es. a causa della distanza¹⁶⁹, ma anche viene introdotta l'ipotesi dell'influsso sulla formulazione del giudizio percettivo di una impressione precedente del soggetto.

Si hanno dunque due soggetti che vedono qualcosa in lontananza e, a partire da una percezione imperfetta, formulano dei giudizi percettivi: il primo, che si identifica con l'io narrante, fornisce la sua versione («esso è un cavallo»), l'altro la propria. Non ci viene riferita la fine della storia, non sappiamo di che cosa si trattasse realmente, molto probabilmente non di un cavallo, ma non per questo si ha alcuna certezza che fosse un albero; non avrebbe

¹⁶⁷ KGS XXIV 874.

¹⁶⁸ Sul rapporto tra distanza e indistinzione della percezione e della conseguente rappresentazione si veda *Logica*, KGS IX 34.

¹⁶⁹ La lontananza come motivo occasionale dell'illusione ricorre nei tre esempi proposti nell'*Antropologia*, § 11, KGS VII 146.

potuto piuttosto essere un uomo o addirittura una tigre, in procinto di sbranare i due malcapitati e ancora ignari interlocutori? Quel che è certo è che l'intervento del secondo suscita il dubbio nel primo che la sua convinzione di vedere, sia pure in lontananza, un cavallo si basi non tanto sugli scarsi dati sensoriali, quanto su qualcosa che precede la percezione ed era già in lui, una impressione, un pensiero, di qualcosa che, non sappiamo come, se visto, pensato, sognato, era già radicato nella memoria, nell'animo del soggetto. Il pur breve, ma ci si augura non bruscamente interrotto, scambio di battute tra i due interlocutori, svolge ancora una volta la funzione di rendere palese l'insinuarsi nel giudizio di elementi prevalentemente soggettivi, di scoprirne l'origine e permetterne l'aggiramento, grazie al dialogo.

Un ultimo esempio su cui soffermarsi è riportato nella *Logica*:

In ogni conoscenza si deve distinguere la materia, cioè l'oggetto, e la forma. Se, p. es., un selvaggio vede da lontano una casa, il cui uso egli non conosce, certo egli ha davanti a sé nella rappresentazione proprio lo stesso oggetto che un altro, che la conosce determinatamente come una abitazione costruita per gli uomini. Ma secondo la forma, questa conoscenza di uno e medesimo oggetto è diversa tra l'uno e l'altro. Per l'uno è semplice intuizione, per l'altro intuizione e concetto insieme.¹⁷⁰

Anche in tal caso si hanno due osservatori (ma non interlocutori) che vedono la stessa cosa da lontano, ma qui la distanza non gioca un ruolo significativo, mentre invece appare rilevante una differenza fra l'esempio precedente e il presente, ovvero il contributo fornito dal retroterra, percettivo, cognitivo, culturale, del soggetto, che, se in precedenza era apparso distorsivo, inducendo uno dei due interlocutori a vedere qualcosa che era già nella sua mente, ora permette all'osservatore "civilizzato" di riconoscere l'oggetto, di dare un nome alla cosa, di passare cioè dall'intuizione al concetto. Per mezzo del concetto che già possiede l'osservatore più colto può inquadrare meglio l'oggetto; il selvaggio,

¹⁷⁰ KGS IX 33.

che nell'Illuminismo in genere e in Kant in particolare rappresenta l'emblema, volta a volta positivo o negativo, dell'alterità, si limita, invece, a constatare per mezzo della sensibilità le molteplici caratteristiche dell'oggetto, ma non riesce a fornirne una descrizione unitaria¹⁷¹, che, almeno secondo il passo citato, si fonda – occorre rilevarlo - sulla sua funzione; infatti la conoscenza di esso viene collegata con l'uso, a vantaggio degli uomini. Abbiamo così qui due soggetti che, a parità di condizioni fisiologiche e ambientali, percepiscono la stessa rappresentazione, ma l'uno vede una casa e l'altro non sa dire che cosa vede, se non forse elencandone le caratteristiche che riesce a distinguere.

Da tali esempi si comprende come la diversità, contingente o radicale, dei soggetti incida sulla coscienza delle percezioni e sui giudizi percettivi e come quindi i giudizi di esperienza siano anche il frutto di una cooperazione intersoggettiva che consente di superare i limiti soggettivi: se il selvaggio e l'uomo civilizzato troveranno il modo di comunicare, come i due interlocutori dell'esempio precedente, potranno chiarirsi l'un l'altro e pervenire ad una esperienza comune e comunicabile, come quando si concorda sul fatto che si vede una rosa (a meno che non si tratti della prima volta che la si vede, senza dimenticare che potrebbe trattarsi di un altro fiore, che non tutti necessariamente, pur avendolo visto anche più volte, saprebbero riconoscere senza una certa esperienza di giardinaggio), del cui colore si potrà poi discutere.

Abbiamo visto come per Kant, pur se non sempre resa esplicita ed immediatamente percepibile, l'intersoggettività giochi un ruolo fondamentale dal punto di vista gnoseologico ed epistemologico, sia

¹⁷¹ Nel saggio contro Eberhard, parlando della differenza tra «distinzione nell'intuizione, cioè nella rappresentazione del particolare [...], che si può chiamare estetica» e «logica, per mezzo di concetti», si reca l'esempio di un selvaggio, della Nuova Olanda: «come quella, se per la prima volta vedesse una casa e fosse abbastanza vicino per distinguere tutte le parti, senza tuttavia averne il minimo concetto», KGS VIII 217-218 nota.

pure in maniera non ingenua o estrinseca¹⁷². Infatti l'intersoggettività deve essere intesa qui come la necessaria, non perché doverosa ma in quanto costitutiva, assunzione e presenza sufficiente non solo di un unico soggetto, umano o genericamente razionale, ma di più soggetti, in relazione reciproca, per dare validamente luogo a quelle che, in termini kantiani, sono le facoltà dell'animo. In altri termini si deve precisare che, se ovviamente la compresenza (*communio*) è un requisito necessario, ad essa va aggiunta l'interrelazione (*commercium*). Per Kant ogni ente mondano in generale è in quanto è in relazione. Del resto «una cosa [...] consiste nella semplice relazione di un qualcosa in generale con i sensi»¹⁷³, e quindi già per il fatto di essere percepita si determina come relazione. Inoltre un ente appartiene al mondo, nella misura in cui si trova, rispetto agli altri enti che ne fanno parte, in una relazione non solo di *communio*, cioè di semplice coesistenza, ma piuttosto di *commercium*, di possibile, ed effettiva, influenza reciproca, talché tutti insieme formano un mondo, ovvero un intero, una totalità, una sfera¹⁷⁴, tenuta insieme da un *nexus*, e precisamente da un *nexus realis*¹⁷⁵.

In riferimento, dunque, alla facoltà della conoscenza, l'intersoggettività, come definita sopra, lo si è visto, traspone la sensazione individuale, e contingente, in una percezione, assicura quindi la determinazione del giudizio percettivo in giudizio di esperienza, forma, non metafisicamente ma trascendentalmente, la “coscienza in generale”, funge da presupposto di ogni attività

¹⁷² Kant, come in parte si è già visto, non tiene in grande considerazione i criteri che si affidano per il giudizio al consenso universale o della maggioranza, alla tradizione, al “si dice”, “si è sempre pensato o fatto così”. Torna qui a proposito quanto si legge nella Prefazione alla *Critica della ragion pratica*: «l'universalità del consenso non dimostra il valore oggettivo di un giudizio [...]; se anche quell'universalità per caso avesse luogo, non potrebbe ancora fornire una prova dell'accordo con l'oggetto; anzi soltanto il valore oggettivo costituisce il fondamento di un consenso universale necessario» (KGS V 12-13).

¹⁷³ KGS III 229.

¹⁷⁴ L'immagine della sfera viene utilizzata da Kant, per raffigurare la categoria di comunità, KGS III 96-97.

¹⁷⁵ Si veda, a titolo di esempio, il seguente passo: «Se noi pensassimo le sostanze *absque nexu reali* e senza un *Commercium*, nel caso in cui ogni sostanza fosse in e per sé stessa e non avessero nessuna comunità reciproca, ciò sarebbe in verità una *multitudo*, ma non ancora un mondo», *Metaphysik L2*, KGS XXVIII, 196.

conoscitiva, comune o scientifica che sia, giustifica e integra la molteplicità dei punti di vista e delle teorie scientifiche.