



UNIVERSITÀ
DI PAVIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN FILOSOFIA

Vicende del senso comune. Uno studio kantiano

RELATORE

Prof. Luca Fonnesu

CORRELATORE

Prof.ssa Serena Feloj

**Tesi di Laurea di
Matteo Malinverni
Matricola n° 495827**

Anno Accademico 2023-2024

Indice

Introduzione	4
---------------------	----------

Capitolo 1. La genesi del concetto di senso comune nella filosofia di Kant

1. Il concetto di intelletto comune nella <i>Critica della ragione pura</i>	12
2. Ragione comune e morale	19

Capitolo 2. Il nuovo concetto di senso comune nella *Critica della capacità di giudizio*

1. Il Giudizio estetico	26
2. L'Analitica del bello	29
3. Universalità e comunicabilità del gusto	32
4. Il nuovo concetto di senso comune e la necessità del gusto	38
5. Senso comune e senso comune	43
6. La connotazione del senso comune	47
7. Il senso comune nella terza <i>Critica</i> : regolativo o costitutivo?	52

Capitolo 3. Il concetto antropologico di senso comune

1. *il concetto di senso comune nelle lezioni di antropologia e nell'Antropologia dal punto di vista pragmatico.* 61
2. *Senso comune, errore ed egoismo.* 73

Capitolo 4. Quando il senso comune viene meno: il sogno e la follia

1. *Gli errori del senso comune* 84
2. *Il sogno come isolamento dal mondo comune* 87
3. *L'approccio di Kant alle malattie mentali* 94
4. *Senso comune e follia* 103
5. *La filosofia come medicina dell'anima* 109
- Considerazioni conclusive** 115
- Bibliografia** 121

Introduzione

Questa tesi si propone di fornire un'esposizione della genesi e dello sviluppo del concetto di senso comune nella filosofia di Kant. Si noterà che il percorso intrapreso si configura come impervio sin dal principio, a causa della polisemia che tale concetto porta con sé, non solo nei lavori kantiani ma, come ha osservato Leonardo Amoroso¹, nell'intero sviluppo della filosofia moderna. Amoroso nota che l'ambiguità della nozione di senso comune investe anche i singoli termini che la compongono. Non è sufficiente, infatti, svincolare il termine senso da ogni legame con la psicologia razionale riconducibile alla tradizione aristotelica², la quale indicava la funzione sintetica di un senso vero e proprio in relazione agli altri sensi, e limitarsi ad una concezione di senso comune che indichi "qualcosa di comune non a più sensi, ma a più individui"³ per dissolvere le ombre che aleggiano sul concetto in esame. Anche il termine 'comune', infatti, può assumere una vasta gamma di significati: dal riferirsi ad una concezione di conoscenza acritica e non coltivata fino a connotare un sentimento comunitario⁴. È in questo ampio orizzonte

¹ L. Amoroso, *Il senso comune in Vico e in Kant, in Senso e storia dell'estetica*, Nuova Pratiche Editrice, Parma, 1995, pp. 267-286, osserva come il concetto di senso comune sia polisemico almeno quanto quello di senso in generale, e l'ambiguità che porta con sé risulta difficilmente risolvibile anche se ci si limita a considerare le teorie del senso comune che vedono la loro genesi nell'età moderna.

² La tradizione scolastica e medievale, recuperando le teorie aristoteliche, intendeva il termine senso comune per indicare la funzione sintetica di un vero e proprio senso, in rapporto con gli altri sensi. Questi ultimi sono sensi esterni, ai quali viene affiancato il senso comune, un senso interno che permette di conoscere intuitivamente sé stessi e i propri stati emotivi ed affettivi. Strettamente legato a tale concezione del senso comune è il concetto, talvolta sovrapposto a quest'ultimo, di *sensorium commune*, anch'esso di origine aristotelica e che indica un sensorio unico che presiede a ciascun senso e che rivela anche una parte comune a ciascuno degli organi di senso e garantisce la coerenza della percezione stessa. Nell'epoca moderna le accezioni menzionate sopra del termine vengono progressivamente messe in secondo piano, ed il termine passa dall'indicare una facoltà soggettiva dell'esperienza e del conoscere ad un riferimento a quei contenuti della conoscenza ritenuti acquisiti universalmente e non problematizzati nel conoscere comune.

³ L. Amoroso, *Il senso comune in Vico e in Kant*, p. 267.

⁴ Savi (M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, Franco Angeli, 1998, Milano, pp. 11-19) propone una breve quadripartizione generale delle determinazioni del senso comune nella storia della filosofia che ritengo utile riproporre. Dalla menzionata tradizione aristotelico-tomistica si arriva alla rideterminazione propria dell'umanesimo settecentesco che vedeva nel senso comune un senso comunitario. Nella filosofia scozzese, poi, esso indicava le credenze che si considerano immediatamente certe, mentre nella tradizione razionalistica riconducibile a Cartesio indicava la ragione stessa.

concettuale che, come si è detto, si inseriscono le diverse accezioni kantiane del senso comune, anche se è bene premettere che le occorrenze testuali sono tutt'altro che numerose. Per non dire del fatto che è raro che le diverse sfumature del termine proposte da Kant vengano confrontate tra di loro e che, quindi, emergano chiaramente le differenze che intercorrono tra queste ultime.

Nel primo capitolo si tenterà di inquadrare la posizione della nozione di senso comune, considerando principalmente alcuni passi della *Critica della ragione pura*, dei *Prolegomeni* e, successivamente, della *Critica della ragione pratica*. I termini utilizzati nel contesto della prima *Critica* sono *gemeiner Menschenverstand* e *gesunder Menschenverstand*, traducibili alla lettera rispettivamente con le espressioni italiane comune e sano intelletto umano, ed indicano quella forma non coltivata, elementare, di conoscenza teoretica, alla portata di ciascun uomo. Questa prima occorrenza nell'ambito delle *Critiche* è sostanzialmente negativa e costituisce una risposta polemica alla filosofia scozzese del *common sense* e ai suoi seguaci di lingua tedesca⁵. Kant rifiutava l'idea che la suddetta forma di conoscenza teoretica, che viene anche tradotta con la più generica espressione italiana buon senso, potesse contribuire all'indagine filosofica ed in particolare intervenire nelle questioni metafisiche, compito che nell'ottica kantiana spetta solamente alla critica della ragione. Solamente quest'ultima è, anzi, in grado di guidare il comune intelletto umano e di mantenerlo al riparo dall'influsso negativo dei pregiudizi e quanto più possibile lontano dall'errore. Nella seconda *Critica* compare invece un concetto affine a quello appena esposto, quello di comune ragione umana⁶, che riceve però una valutazione diametralmente opposta, come accade nella filosofia kantiana quando si confronta l'ambito teoretico con quello pratico. Se è vero, infatti, che il comune intelletto umano non dispone, da solo, dei mezzi per procedere alla costruzione dell'edificio del sapere speculativo, è altrettanto vero che per i principi della morale vale il contrario. Data la loro origine razionale, essi sono già presenti nella coscienza di ciascun uomo e a disposizione

⁵ Ibid. p. 12.

⁶ I termini utilizzati sono *gemeiner Vernunft* e *gemeiner Menschenvernunft*.

per la loro applicazione concreta, per questo, la ‘semplicità’ della ragione umana comune è elogiata da Kant in sede morale. Quest’ultima cede il passo alla *Critica* non perché questa possa trovare qualcosa in ambito pratico che essa già non conosca, ma affinché esibisca astrattamente le leggi del dovere, cosa che, questa sì, la *gemeine Vernunft* non è in grado di fare. Il ruolo principale della *Critica* è, in ultima analisi, almeno parzialmente coerente con quello che ricopriva nell’ambito teoretico, quello di arginare l’influsso di errori e pregiudizi.

Nel secondo capitolo verrà posta l’attenzione sulla trattazione probabilmente più ampia del concetto di senso comune nelle opere kantiane, espressa nella *Critica del Giudizio*. Qui Kant distingue e, per certi aspetti, contrappone, il comune ed il sano intelletto umano ad una formulazione inedita della nozione di senso comune, il *Gemeinsinn*. A differenza dei primi due, quest’ultimo pertiene ad un differente ambito filosofico, quello estetico, e, cosa non da poco, è parte integrante dell’indagine critica, essendo una componente essenziale del principio di determinazione dei giudizi di gusto. All’espressione tedesca Kant affianca la locuzione latina *sensus communis*, anch’essa mai utilizzata almeno nei testi a stampa. Anche per questo motivo, il termine italiano senso comune viene generalmente riservato a questa accezione del termine, mentre le restanti, come si è accennato, vengono tradotte con la più generale espressione ‘buon senso’. È in questa stessa sede, però, che Kant costruisce un ponte tra questi due concetti riconoscendoli come due sfumature di uno stesso concetto. Il titolo del § 40⁷ propone di interpretare il gusto come una specie di *sensus communis* e, nello svolgimento del paragrafo, poi, cercando di chiarire la connotazione del senso comune in ambito estetico, afferma che le massime che valgono per il comune intelletto, altro elemento introdotto nell’opera in questione, possono considerarsi una valida guida anche per il senso comune stesso. Viene quindi espressamente riconosciuto un legame tra i due concetti, quantomeno per quel che riguarda le massime che sovrintendono al loro corretto funzionamento. Tale legame viene approfondito e definitivamente esplicitato in una nota del medesimo § 40, dove si

⁷ KU § 40 A 156, tr. It. p. 389.

legge che “si potrebbe designare il gusto *sensus communis aestheticus* e il senso comune *sensus communis logicus*”⁸. Come si vedrà, quanto detto non risolve affatto le ambiguità del concetto in esame, nemmeno all’interno della *Critica del Giudizio*, offre però, oltre alla possibilità di gettare un ponte tra l’accezione estetica e quella teoretica del senso comune, l’occasione di fornire, indirettamente, a quegli stessi concetti di *gemeiner Menschenverstand* e *gesunder Menschenverstand* una connotazione più dettagliata rispetto a quella ricevuta nelle opere precedenti.

La nozione di buon senso, che appartiene soprattutto al contesto della prima *Critica*, viene ulteriormente approfondita da Kant nel contesto antropologico, dove viene messo in risalto il ruolo positivo che essa ricopre, configurandosi come la capacità propria dell’uomo di applicare le regole in concreto. Quest’ultima connotazione, che si ritrova nelle lezioni di antropologia⁹ e nell’opera antropologica del 1798, completa, per così dire, quella negativa che era propria della *Critica della ragione pura* e dei *Prolegomeni*, atta ad escludere il buon senso dall’indagine speculativa. È questo il proposito principale dell’analisi del terzo capitolo del presente lavoro, dove si prenderà in esame anche la funzione delle massime del buon senso, nell’applicazione concreta stessa dei principi, per prevenire l’errore ed evitare di cedere ai pregiudizi e all’egoismo, i quali contribuiscono a deviare lo stesso buon senso dal sentiero sicuro della critica della ragione. Ritengo opportuno notare che a quest’altezza Kant utilizzi il termine *Gemeinsinn*, fino ad ora unicamente utilizzato nell’ambito estetico, per indicare ciò che prima era indicato solamente come buon senso, suggerendo forse la definitiva assimilazione di quest’ultimo nel più ampio orizzonte concettuale del senso comune, Nell’*Antropologia*, infatti, i termini risultano di fatto intercambiabili e si può dire che le tre massime del comune intelletto umano, che risultano essere utili, come si è

⁸ KU § 40 A 161, tr. It. p.395, n.11.

⁹ Per quanto riguarda le citazioni dalle lezioni kantiane, in massima parte pubblicate postume dagli allievi, ho fatto riferimento alla traduzione inglese curata dalla Cambridge University Press (I. Kant, *Lectures on anthropology*, a cura di A. W. Wood e R. B. Loudon, Cambridge University Press, Cambridge, 2012). Nel corso del lavoro, poi, ci saranno alcuni riferimenti alle *Reflexionen* di Kant, raccolte lungo tutto il suo periodo di produzione filosofica, che saranno tratte dai lavori di letteratura secondaria riportati in bibliografia.

detto in precedenza, anche per il senso comune in generale, siano il primo e più generale garante della comunicabilità e della correttezza, dal solo punto di vista soggettivo, dei nostri giudizi. Specificare che ciò vale come una pietra di paragone soggettiva è fondamentale, poiché quanto detto nei *Prolegomeni* vale ancora; il buon senso non è un oracolo sul quale costruire una conoscenza speculativa, si configura invece come una strategia utile al fine di eliminare dalla condizione di soggettività dei giudizi, quella privatezza che costituisce la fonte dell'errore e dell'egoismo. A partire da questi assunti, si cercherà di mostrare come tra le massime che Kant propone la centralità spetti alla seconda, quella del pensare ampio che prescrive di pensare nella posizione di ciascun altro uomo. Le rimanenti, la prima e la terza che prescrivono di pensare da sé, il che significa pensare liberi da pregiudizi e dalla insidiosa abitudine di affidare ad altri il compito di ragionare, e di pensare coerentemente con sé stessi¹⁰, risultano essere propriamente caratteristiche di un intelletto sano solo se soddisfano anche la seconda massima. Infatti, come si tenterà di dimostrare considerando la posizione di Kant circa le malattie della mente, sembra essere del tutto possibile per un intelletto 'non sano' costruire un'esperienza libera da pregiudizi e che risulti al contempo coerente con sé stessa. Uno squilibrio delle facoltà non pregiudica affatto la possibilità di un'esperienza coerente, è Kant stesso a ventilare la possibilità che in alcune forme di malattia mentale il turbamento dell'animo sia così profondo da indurre nel malato una "sragionevolezza positiva"¹¹, la quale consiste nell'adozione di un'altra

¹⁰ La formulazione delle tre massime è proposta da Kant in diverse occasioni. Nella *Critica del Giudizio*, dove sono presentate come i principi che regolano il corretto funzionamento del comune intelletto umano, cioè, utilizzando un linguaggio che Kant utilizzerà a questo proposito solo in sede antropologica, nella sua efficace e comunicabile applicazione delle sue leggi in concreto. Nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, poi, esse compaiono per due volte, questa volta con una determinazione leggermente differente ma, in ultima analisi, riconducibile a quello proposto nella terza *Critica*. Qui, infatti, sono presentate come precetti per giungere alla saggezza prima e, poi, come regole generali per i pensatori. Infine, devono essere ricordate le lezioni di logica.

Ispirandomi ad una nota di Amoroso (L. Amoroso, *Senso e consenso uno studio kantiano*, Guida, Napoli, 1984, p. 151, n.6), si potrebbe notare che, se si designa la facoltà di conoscere le leggi in concreto con il nome di senso comune si intende principalmente assolvere al compito primario che Kant sembra affidare alla facoltà stessa: rifuggire da un senso privato nel giudicare, il quale crea un mondo privato e non comunicabile.

¹¹ I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Utet, Milano, 2021, B 146, tr. it. p. 637.

regola, alternativa, nell'uso della ragione. Tale regola alternativa porta con sé la possibilità di costruire un sistema della conoscenza alternativo certamente fallace, poiché fondato su un'esperienza derivante da facoltà distorte, ma coerente dal punto di vista del malato. La vera frattura avviene nel confronto intersoggettivo, l'intelletto altrui, l'intelletto comune evidenzia i limiti e le contraddizioni dell'intelletto malato, condizionato dall'adozione di una regola alternativa nell'uso della ragione.

In continuità con quanto detto, il quarto ed ultimo capitolo considererà quegli aspetti dell'esistenza umana nei quali i presupposti del senso comune vengono meno del tutto: il sogno e, appunto, la follia. Entrambe le questioni, assieme alla medicina in generale, sono un interesse di Kant sin dal periodo precritico. In questa direzione, un saggio riguardante le malattie mentali¹², largamente ispirato alla filosofia di Rousseau, precede di due anni il noto scritto polemico nei confronti del filosofo e mistico Swedenborg, intitolato *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*¹³, evidenziando come la genesi stessa di queste due tematiche sia, almeno in una certa misura, intrecciata. Nel Saggio, infatti, si assiste ad un primo riferimento della condizione del malato a quella del sognatore, mentre nei *Sogni* la *Schwärmerei* è di fatto presentata come una forma di delirio. A partire da queste due occorrenze, i temi in questione riappaiono lungo tutto il percorso del pensiero kantiano. Ciò che accomuna questi due momenti - e che rende sensato il loro confronto con il concetto di senso comune - è una delle loro caratteristiche principali: la costruzione di un mondo privato, dove la comunicazione con gli altri soggetti si configura come impossibile. La questione verrà approfondita e resa esplicita soprattutto nell'*Antropologia*, dove si legge che il tratto comune alle varie malattie mentali, che Kant espone lì ed in pochi altri luoghi, è proprio la sostituzione del *sensus communis* con un *sensus privatus*¹⁴. Il malato si isola, involontariamente

¹² I. Kant, *Saggio sulle malattie della mente*, Ibis, Como-Pavia, 2009.

¹³ I. Kant, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in I. Kant, *Scritti precritici*, Laterza, Bari-Roma, 1982.

¹⁴ Si noterà come progressivamente, nel susseguirsi dei tentativi kantiani di connotare le malattie mentali, la trattazione di stampo antropologico prenderà il sopravvento su quella di tipo fisiologico, pur tentata dal filosofo in più occasioni.

nella maggior parte dei casi, ingannato dal malfunzionamento delle proprie facoltà conoscitive; ognuna di esse, a differenti livelli, può essere soggetta a turbamenti. Il malato, in sostanza, incarna ciò che nei *Sogni*, parafrasando un'aforisma epicureo, Kant riteneva essere la condizione del sognatore; egli sosteneva, infatti, che qualora un uomo abitasse un mondo soggettivo e privato, ci sarebbe da presumere che stia sognando¹⁵.

Ci sarà spazio, infine, per considerare il ruolo che Kant riserva al filosofo nella cura delle malattie della mente e, si potrebbe dire, delle malattie in generale. Naturalmente, anche nel saggio precritico sulle malattie mentali, dove il sentimento rousseauiano di diffidenza nei confronti del progresso civile era preponderante, egli non intende certo sostituire o equiparare il ruolo del filosofo a quello del medico. Kant pensa, invece, che la posizione del filosofo nell'affrontare le malattie della testa sia complementare a quella del medico; il primo si deve concentrare sulla cura della mente, il secondo sulla cura del corpo. Questa convinzione generale resta coerente dal periodo precritico fino alle ultime opere kantiane: nello *Streit der Facultäten*¹⁶ affronterà esplicitamente la questione, riprendendo tra l'altro una lettera inviata due anni prima a Hufeland, medico ed amico di Kant, il quale aveva chiesto un parere al filosofo su un testo riguardante la possibilità di prolungare la vita umana. Proprio questo sarà il compito del filosofo: mediante l'esercizio dell'arte della dietetica egli sarà impegnato a preservare l'equilibrio nell'elemento pratico della vita umana, dalla gestione delle passioni all'equilibrio tra le facoltà, elementi questi che, se lasciati al loro destino, possono causare malattie dell'animo. Per questo, nelle forme più lievi il filosofo può affiancare il medico nel tentativo di curare i disturbi dell'animo, che però, è il caso di anticipare, nella maggior parte dei casi, secondo Kant, si configurano come irreversibili.

Da quest'ultimo capitolo e da quanto considerato nel corso del presente lavoro emerge la rilevanza nel pensiero di Kant di vivere un mondo in comune con gli altri. Ciò è più evidente nel contesto antropologico, dove viene considerato l'aspetto

¹⁵ Cfr. *Sogni*, p. 373.

¹⁶ I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, in I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di Giuseppe Riconda, Mursia, Milano, 2018, pp. 229-307.

concreto della vita umana e la capacità di applicare nel concreto le regole della ragione, ma questo elemento è una costante della filosofia kantiana. Il senso comune, logico ed estetico, in quanto tra le sue massime contiene quella del modo di pensare ampio, è ciò che permette di procedere nella conoscenza senza tradire questo requisito della filosofia kantiana, senza, cioè, isolarsi in un mondo soggettivo e privato, che genera un tipo di conoscenza non comunicabile. Le tre massime del senso comune, ricordate in precedenza, si presentano come un punto saldo e coerente nell'analisi generale del concetto, il quale confermerà, anche nei lavori kantiani, il suo carattere polisemico ed ambiguo.

Capitolo 1. La genesi del concetto di senso comune nella filosofia di Kant

1. Il concetto di senso comune nella Critica della ragione pura

Il concetto di senso comune non sarà parte integrante della filosofia trascendentale kantiana fino alla *Critica del Giudizio*¹⁷, tuttavia tale concetto, con significative variazioni terminologiche e teoriche è riscontrabile saltuariamente nel corso del percorso delle pubblicazioni kantiane.

Leggendo la prima opera critica¹⁸, il senso comune occorre di rado, sintomo di un rifiuto da parte di Kant delle teorie che fanno affidamento su di esso, rifiuto che sarà confermato, più tardi, nei *Prolegomeni*¹⁹.

Nella *Critica della Ragion Pura*, infatti, si riscontra un riferimento polemico al *gesunder Menschenverstand*²⁰, o meglio, ad un certo utilizzo di tale concetto, che è possibile tradurre con le locuzioni italiane buon senso, senno naturale, o ancora sano intelletto. Nella quarta sezione del primo capitolo della *Dottrina trascendentale del metodo*, il buon senso, a cui molti si appellano

¹⁷ Qui, come si vedrà, il termine senso comune traduce il tedesco *Gemeinsinn*, assumendo per la prima volta le sembianze di un senso vero e proprio. Fino a quel momento il riferimento a tale concetto sarà fondamentalmente polemico, poiché esso verrà qualificato, più che come un qualcosa di simile ad un senso in grado di giustificare giudizi a priori, come una forma basilare e non coltivata di conoscenza teoretica. Anche per questo motivo, i termini utilizzati sono differenti da quello di senso comune; si incontreranno spesso termini come senno comune, senno naturale, buon senso in riferimento a tale accezione di senso comune.

¹⁸ I. Kant, *Critica della ragione pura*, ed. a cura di C. Esposito, Bompiani, Firenze-Milano, 2019. D'ora in avanti, mi riferirò all'opera in questione utilizzando la sigla KrV.

¹⁹ I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, ed. italiana a cura di P. Martinetti, Rusconi, Milano, 1995.

²⁰ KrV, A 783-4 B 811-2, tr. It. pp.1105-7. Per quanto riguarda la traduzione del termine tedesco *gesunder Menschenverstand* continuerò sulla stessa linea che adatterò successivamente, preferendo le prime due all'ultima, in quanto ritengo fuorviante il termine intelletto in questo contesto, essendo questi facilmente sovrapponibile alla facoltà intellettuale stessa. A mio parere il termine italiano senno rende meglio ciò che Kant intende qui, ossia appunto ciò che comunemente si intende con buon senso, quel modo di formulare giudizi senza problematizzarli a fondo, che si addice alla pragmaticità del quotidiano. Scelgo, in ogni caso, di utilizzare la locuzione buon senso poiché è quella adottata nell'edizione alla quale faccio riferimento.

“caparbiamente”²¹, viene qualificato da Kant come quell’argomento, volto a dimostrare l’esistenza di oggetti metafisici, nel quale ci si rifugia quando non si dispone di una conoscenza certa dei limiti delle proprie facoltà conoscitive, che è, invece, propria del filosofo trascendentale. Il buon senso viene qui dunque annoverato tra quei metodi inadeguati che vengono adottati talvolta dalla ragione pura, laddove essa cede alla propria tendenza ad oltrepassare il limite dell’esperibile, e necessita quindi di essere «disciplinata»²². Kant ritornerà sulla questione nella sezione conclusiva dell’opera, la *Storia della ragion pura*²³, qualificando quel metodo citato in precedenza come metodo naturalistico. Chi adotta quest’ultimo metodo, il naturalista, “assume come suo principio il fatto che mediante la ragione comune (che egli chiama sana ragione), e a prescindere dalla scienza, si possano raggiungere, rispetto alle questioni più sublimi [...], risultati maggiori di quanti se ne raggiungano mediante la speculazione”, nient’altro che una “misologia ricondotta a principi”²⁴. La connotazione della ragione comune in questo passo si può ritenere analoga a quella del buon senso citato in precedenza, anche a fronte della variazione dal punto di vista lessicale. Ragione comune e sana ragione traducono le locuzioni tedesche *gemeine Vernunft* e *gesunde Vernunft*, diverse da quel *gesunder Menschenverstand* citato in precedenza, però è evidente che il riferimento è allo stesso metodo di indagine ed il bersaglio polemico è il medesimo modo di filosofare, che assume il buon senso, la ragione comune, come principio dell’indagine²⁵. Un metodo ed un modo di filosofare che rivelano subito le conclusioni assurde insite nelle loro formulazioni: il naturalista nel rifiutare le sottigliezze del procedimento speculativo pecca, appunto, di misologia e finisce

²¹ Ibid. pp. 1009-1201 (*Disciplina della Ragion Pura*), la quarta sezione del primo capitolo invece pp. 1105-1119 (*Disciplina della Ragion Pura rispetto alle dimostrazioni*). Con disciplina Kant qui intende “quella costrizione, mediante cui la tendenza costante a deviare da certe regole viene delimitata ed infine distrutta” (p.1011). (Cfr. S. Marcucci, *Guida alla lettura della Critica della ragion pura di Kant*, Laterza, Bari-Roma, 1997, pp. 125-133).

²² Cfr. R. Ciafardone, *La Critica della ragione pura di Kant, Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma, 1996, pp. 195-201.

²³ KrV, A 853-6 B 881-4, tr. It. pp. 1195-1199.

²⁴ KrV, A 855 B 883, tr. It. p.1199.

²⁵ Cfr. M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, pp.20-21. L’autrice utilizza fin da subito il termine senso comune per riferirsi a queste due citazioni dell’opera kantiana, evidenziando l’effettivo bersaglio della polemica kantiana: la filosofia scozzese del *common sense*.

con l'abbracciare l'imbarazzante pratica di "vantarsi della propria ignoranza"²⁶. Il naturalista bersagliato dalla critica kantiana, viene specificato, è, infatti, colui che è consapevole della natura del metodo utilizzato e di eventuali alternative che non rinuncino ad un procedere speculativo, mentre privo di colpe è colui che segue questo metodo "per mancanza di maggiori cognizioni"²⁷. Nella prima *Critica* il senso comune è inteso quindi come buon senso senso e connotato negativamente in quanto non in grado, da solo, di soddisfare l'interesse speculativo, e l'interesse nei confronti degli oggetti della metafisica. Quest'ultimo interesse è un bisogno della ragione umana, presentato nella *Prefazione* come caratteristica di quello stesso buon senso, il quale però non dispone dei mezzi necessari al fine di fondare quell'interesse stesso²⁸.

Tale posizione nei confronti del buon senso, che più tardi verrà qualificato da Kant come *sensus communis logicus*²⁹, verrà ribadita ed approfondita nei *Prolegomeni* dove affronterà più esplicitamente le teorie filosofiche che si affidano ad esso. Nella *Prefazione* dell'opera, Kant rimprovera ad alcuni esponenti della filosofia scozzese del *common sense*³⁰ di aver mal interpretato le conclusioni di Hume circa il concetto di causalità. Questi intendeva infatti indagare se tale concetto "venga posto dalla ragione *a priori* e perciò possedga una verità propria indipendente

²⁶ KrV, A 855 B 883, tr. It. p. 1199. Colui che si rifugia nel metodo del naturalista sceglie di affidarsi alla ragione comune come fosse un "metodo che in sé racchiuda il segreto per tirar fuori la verità dal pozzo di Democrito". Kant riassume il principio a fondamento del metodo naturalistico con una citazione dalle *Satirae* di Persio (Persio, *Le Satire*, Einaudi, Torino, 1971, III, 78) che suonano "quel che so mi basta, e non aspiro ad essere un Arcesilao o uno di quei travagliati Soloni".

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid. pp. 53-55. Il termine usato in questo contesto è *gemeinen Menschenverstand*, reso più letteralmente nell'edizione italiana con "comune intelletto umano", ma ritengo che il termine sia sovrapponibile a quello di buon senso, poiché l'uso che Kant ne fa è pressochè identico.

²⁹ KU § 40 A 161, tr. It. p. 395, n.11. Come si vedrà più avanti, Kant nella *Critica del Giudizio* noterà che il gusto, meglio del *gesunder Verstand*, il senno naturale o, come nelle pagine dei *Prolegomeni* e della prima *Critica* in questione viene tradotto, buon senso, possa venir qualificato come un senso comune. Nella nota citata, poi, Kant specificherà che si potrebbe designare il gusto come *sensus communis aestheticus* ed il senno comune, *gemeinen Menschenverstand*, come *sensus communis logicus*.

³⁰ Come sottolinea Savi in nota (M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p.25, n.21), Kant nella *Prefazione* dei *Prolegomeni* accomuna Reid, Oswald, Beattie e Priestley (*Prolegomeni*, p.35) nonostante le critiche apportate dall'ultimo nei confronti degli altri tre. Tuttavia egli vede in tutti gli autori menzionati lo stesso errore: aver visto nelle conclusioni scettiche di Hume la volontà di negare ogni legittimità al concetto di causa, perdendo di vista il nocciolo della questione, ossia la fondazione di quest'ultimo nella relazione causa-effetto.

dall'esperienza"³¹ e non mettere in discussione la sua legittimità in generale. Kant rileva in questo atteggiamento da parte di quei filosofi, un rifiuto dell'impegno relativo all'indagine dell'origine dei principi della ragione che si concretizza in un adagiarsi nell'uso del ben più comodo mezzo del buon senso, "senza bisogno di maggiori lumi"³². In quest'opera troviamo una caratterizzazione maggiormente dettagliata del buon senso rispetto a quella che si poteva leggere nelle pagine della *Critica della ragione pura*, che sottolineano anche la potenziale utilità di tale concetto, purchè sia utilizzato correttamente e in un ambito adeguato. Nella dimostrazione in questione, e, più in generale nelle questioni metafisiche, riferirsi al buon senso "come ad un oracolo"³³ laddove si è rimasti sprovvisti di espedienti argomentativi migliori è considerato da Kant come "una di quelle sottili invenzioni moderne che servono al più insipido parolaio a tener testa [...] allo spirito più solido e profondo"³⁴. Il buon senso non ha competenza alcuna nelle questioni metafisiche, che invece devono essere indagate dall'ingegno speculativo, poiché la metafisica, avanzando la pretesa di essere chiamata scienza, deve esserlo "anche in tutte le sue parti"³⁵ e, dunque, per essere scienza della ragion pura deve sottostare a leggi universali che ne costituiscano il fondamento. Come si è accennato, però, il concetto di *gemeiner Menschenverstand* non è completamente rifiutato da Kant, viene invece rigidamente delimitato nel suo uso nella sola esperienza, ove trova la conferma delle sue regole. L'errore è cercare, restando nell'ambito del buon senso senza far affidamento all'intelletto speculativo, il fondamento di tali regole al di fuori dell'ambito dell'esperienza, poiché questa soluzione sarebbe, per utilizzare la stessa metafora kantiana, come cercare di incidere nel rame utilizzando scalpello e mazza³⁶.

³¹ *Prolegomeni*, p.35.

³² *Ibid.* il termine utilizzato qui da Kant è *gemeiner Menschenverstand*.

³³ *Ibid.* pp. 36-37.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.* p.259.

³⁶ *Ibid.* pp. 37 e 255-259. La metafora kantiana suona così: "lo scalpello, la mazza, sono buoni per sgrossare una trave; ma per incidere nel rame ci vuole il bulino" (p.37). Il riferimento è, naturalmente, ad uno strumento troppo grossolano come il buon senso nel contesto di un'arte raffinata come la metafisica. Metafora che acquista pregnanza ulteriore considerando che

Nel § 31³⁷ dell'opera riassocia l'errato utilizzo del buonsenso alla figura del naturalista, considerando anche le sue obiezioni, che consistono, nel caso del concetto di casualità, nel fatto che essa non si trova nell'esperienza, ma nel soggetto che li indaga. Ma il filosofo controbatte allo stesso modo, la giustificazione del concetto di causalità deve essere avallata da un metodo scientifico e non da quella "scappatoia ordinaria della quale sogliono servirsi questi falsi amici del buon senso [...] sta nel dire: vi devono essere infine alcuni principi immediatamente certi, dei quali non solo non si ha a dare alcuna prova, ma non si deve nemmeno in genere dar conto"³⁸. Ma una tesi del genere è sostenibile solamente per quei giudizi sintetici come sono quelli matematici, e non per quei giudizi che uniscono analiticamente un concetto di un oggetto con un predicato, di conseguenza, nemmeno in questo modo è possibile dimostrare principi metafisici affidandosi al metodo naturalistico³⁹.

È interessante notare nella citazione precedente che coloro che utilizzano inappropriatamente il buon senso sono, a conti fatti, dei falsi amici di quest'ultimo, poiché lo utilizzano solamente come una scappatoia quando si è a corto di intelligenza di altro genere, sovente, infatti, tale concetto assume le sembianze di un appello alla folla di cui "si gonfia ed insuperbisce il ciarlatano"⁴⁰ che ricorre a questo espediente come *extrema ratio*. Ma proprio considerata la natura di tale espediente, esso viene esaltato solamente all'occorrenza, mentre solitamente

nemmeno con l'intelletto speculativo, secondo Kant, e quindi con il rigore del procedimento scientifico, si giunge ad alcuna dimostrazione in campo metafisico.

³⁷ Ibid. pp.145-147.

³⁸ Ibid. p. 257.

³⁹ Cfr. M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p.22. Per quanto riguarda i giudizi matematici, ribadendo quanto detto nella prima Critica (Cfr. R. Ciafardone, *La Critica della ragione pura di Kant, Introduzione alla lettura*, pp. 195-198 e S. Marcucci, *Guida alla lettura della Critica della ragion pura di Kant*, pp. 125-130), essi sono "proposizioni d'una natura del tutto diversa da quelle della metafisica" (Prolegomeni, p. 257), e, quindi, neanche quest'ultimi possono essere utilizzati per compiere dimostrazioni in quel campo. Il motivo è subito spiegato dal filosofo: se nella matematica è possibile concepire come possibile tutto quello ciò che ci si rappresenta per mezzo di un concetto, ciò non è possibile nell'ambito della metafisica. Non è possibile, infatti, ricavare con la sola forza della ragione, senza cioè farne esperienza, dal concetto di una cosa il concetto di una seconda cosa, la cui esistenza si lega necessariamente con l'esistenza della prima. L'intelletto non è in grado di esibire a priori quel collegamento tra concetti, è solo in grado di fornirlo a priori, come nei giudizi matematici, ma sempre e solo in vista di un'esperienza possibile.

⁴⁰ *Prolegomeni*, p.37.

viene rigettato e disprezzato. Il motivo è da riscontrarsi nelle ultime pagine del testo, quando Kant torna un'ultima volta sull'argomento, connotando però ulteriormente il concetto di *gesunder Menschenverstand*⁴¹ in modo tale da cogliere il motivo per cui viene spesso disprezzato e, al contempo, il motivo per cui Kant, invece, gli riserva uno spazio di utilità e legittimità. Chiedendosi che cosa sia il buon senso, il filosofo risponde dicendo che esso è l'intelletto comune o volgare, *gemeiner Verstand*, vale a dire la facoltà conoscitiva in concreto, nell'applicazione delle sue regole in concreto, a differenza dell'intelletto speculativo, *spekulativer Verstand*, al quale pertiene la conoscenza delle regole in astratto ed è, questo sì, quello adatto per indagare i principi metafisici⁴². Avendo in mente il principio di causalità, viene riportato un esempio riguardo quel principio specifico, che ritengo però illuminante circa ciò che Kant intende distinguendo l'intelletto comune da quello speculativo. Se il primo può farsi un'idea del principio di causalità solamente mediante un esempio tratto dall'esperienza che suggerisca che tutto ciò che avviene scaturisca da una causa che lo occasiona, ma non potrà farne una regola universale, cosa che

⁴¹ Sembra legittimo, a questo punto, supporre che i due termini *gesunder Menschenverstand* e *gemeiner Menschenverstand* siano utilizzati da Kant allo stesso modo, indicando una comune, nel senso di volgare, conoscenza teoretica, poiché nei *Prolegomeni* e nella *Critica della ragione pura*, della quale i *Prolegomeni* costituiscono la difesa dei risultati, vengono costantemente intercambiati senza ulteriori precisazioni.

⁴² La traduzione italiana dell'edizione proposta è "intelletto volgare" (cfr. *Prolegomeni*, p.255), ritengo però, in accordo con la traduzione del termine nel testo in esame ed altrove, che tradurre con "comune" possa essere altrettanto legittimo e rimandi in maniera più diretta a quella conoscenza non coltivata che ogni persona possiede, che Kant menziona anche nei § 21 e 40 della *Critica del Giudizio*.

Proseguendo sulla strada del paragone con la terza *Critica* si può notare una leggera divergenza in una connotazione del buon senso, poiché qui (*Prolegomeni*, p.255) il buon senso, nonostante venga definito come intelletto comune o volgare, risulta non essere "uguale nella mano di tutti, ma si modella variamente secondo le proprietà personali". Nel § 40 della terza *Critica* si legge invece che il *gemeiner Menschenverstand*, buon senso o senso comune, è "il minimo che ci si possa pur sempre aspettare da chi avanzi la pretesa ad essere chiamato uomo [...] e che con la parola Gemein [...] s'intende lo stesso che il volgare, che s'incontra dappertutto e che non è affatto un merito possedere" (KU § 40 A 157, tr. It. p.391). Ora, la differenza è minima e, anzi, le due definizioni potrebbero benissimo coesistere, ma la seconda definizione potrebbe far intendere che il senso comune sia qualcosa di originario e che, in quanto "mero senso naturale [*gesunder Verstand*] non ancora coltivato" (Ibid.), faccia riferimento ad una condizione comune, uguale in tutti gli uomini dotati, appunto, di un intelletto sano. Nella versione dei *Prolegomeni*, invece, sembra che la condizione di comune intelligenza possa variare nei soggetti e anche nella forma in cui si manifesta, dato che "si modella variamente secondo le proprietà personali". Proprio quest'ultima citazione credo possa quantomeno legittimare un'interpretazione del buon senso nei *Prolegomeni* come un qualcosa di meno originario e connaturato nell'uomo.

pertiene, invece, al secondo. Al senso comune, che qui, come nella prima *Critica*, assume le caratteristiche del buon senso, quindi, viene riservata un'importanza che è però limitata al rapporto che esso instaura con le "esigenze pratiche"⁴³ della ragione pura, e non ha nessuna applicazione nella metafisica dove agirebbe come una "bacchetta divinatoria"⁴⁴, a meno che non si rinunci nell'indagine ad ogni intento speculativo. Un'indagine così intesa è, però, equivalente ad una rinuncia ad ogni pretesa di conoscenza nel campo della metafisica stessa, ove ci si deve accontentare di una *vernünftiger Glaube*, una fede ragionevole, "come quella che sola a noi è possibile e sufficiente per il nostro bisogno"⁴⁵.

Infine, un'argomentazione molto simile ricorre nell'articolo intitolato *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*⁴⁶, pubblicato da Kant nel 1786 nel contesto dello *Spinozastreit*. Attorno al nucleo principale del testo, riguardante, appunto, l'acceso dibattito in corso in quegli anni, Kant trova spazio per riservare a Mendelssohn una critica circa l'eccessiva fiducia che questi riservava nell'utilizzo della ragione comune come guida per la speculazione. Kant ritiene che, così facendo, il filosofo avesse lasciato questa facoltà nell'ambiguità circa il suo rapporto con la speculazione, con la spiacevole conseguenza di rischiare che la ragione comune stessa faccia "da supporto al fantasticare esaltato" e contribuisca, infine, a "detronizzare la ragione"⁴⁷. Kant ribadisce in questo testo ciò che già aveva affermato nelle opere precedenti: solamente una critica della ragione potrebbe condurre la ragione comune fuori "dal solco della natura [...] al puro fine di estendere il proprio sapere"⁴⁸.

Si può notare che, nell'articolo in questione, appare per la prima volta il termine *Gemeinsinn*, come una delle possibili accezioni di quella ragione comune sulla

⁴³ *Prolegomeni*, p.259. Al buon senso, in quanto metodo inadeguato per dimostrazioni nel campo della metafisica, è affiancato l'argomento della verosimiglianza e delle congetture, le quali sono accettabili, secondo Kant, nelle scienze naturali empiriche (p. 159).

⁴⁴ *Ibid.* 255.

⁴⁵ *Ibid.* 259.

⁴⁶ I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* in *Scritti sul criticismo*, a cura di Giuseppe de Flaviis, Laterza, Bari, 1991, pp. 15-29. Al concetto di ragione comune in quest'opera accenna anche Savi (M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p. 33, n. 45).

⁴⁷ *Ibid.* pp. 15-16.

⁴⁸ *Ibid.* p. 22.

quale Mendelssohn si appoggiava per sostenere la speculazione. Kant, infatti, nella critica a Mendelssohn, sembra evidenziare una certa ambiguità semantica nel concetto che propone l'autore poiché egli lo definisce "ora senso comune [*Gemeinsinn*] (*Ore mattutine*), ora sana ragione [*gesunde Vernunft*], ora semplice intelletto umano [*schlichter Menschenverstand*] (*Agli amici di Lessing*)⁴⁹. Kant non commenta ulteriormente tale l'ambiguità riscontrata nei testi e ciò sembra suggerire che, a questa altezza, a parere del filosofo tra i tre termini non ci sia alcuna differenza rilevante, a conferma della rivoluzione concettuale che, invece, vedrà coinvolto proprio il concetto di *Gemeinsinn* nella terza *Critica*.

2. Ragione comune e morale

Quanto detto per la conoscenza speculativa e per l'ambito teoretico non vale però per la morale, in quanto la differente natura delle due sfere, pratica e teoretica, permette un differente approccio alla ragione comune. Ciò si spiega con il fatto che quest'ultima, a differenza di quanto valeva per la ragione speculativa, ha già presente in sé stessa il principio della moralità ed è già da sempre in grado di riconoscerlo, senza bisogno della filosofia⁵⁰.

Quest'opinione del filosofo, maturata nella *Fondazione della metafisica dei costumi*⁵¹ e, più tardi, nella *Critica della ragione pratica*⁵², è in realtà già presente nel periodo precritico; si legge, infatti, nel saggio del 1763 intitolato *L'unico argomento*

⁴⁹ Ibid. pp. 15-16. Tra parentesi quadre la traduzione tedesca, assente nel testo a cui faccio riferimento, tra parentesi tonde il titolo delle opere di Mendelssohn (*Morgenstunden* e *An Lessings Freunde*), presente nel testo. Questo passaggio non ha particolare rilevanza per la trattazione della tesi, oltre a quanto riportato nel corpo del testo, è semplicemente interessante notare come, a quest'altezza, a pochi anni dalla *Critica del Giudizio*, il concetto di senso comune in senso stretto, *Gemeinsinn*, sia ancora identificato con i restanti due.

⁵⁰ Per un confronto tra conoscenza comune e conoscenza filosofica in Kant, sia nell'ambito teoretico, sia in quello pratico, rimando a S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, Milano, 1994, pp. 24-26, cit. in M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p. 31, n.39.

⁵¹ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in I. Kant *Critica della ragione pratica e altri scritti morali*, a cura di Pietro Chiodi, Utet, Milano, 2021.

⁵² I. Kant, *Critica della ragione pratica*, in I. Kant, *Critica della ragione pratica e altri scritti morali*, a cura di Pietro Chiodi, Utet, Milano, 2021. Mi riferirò all'opera con la sigla KpV.

*possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*⁵³ che “la Provvidenza non ha voluto che cognizioni sommamente necessarie per la felicità, poggiassero su sottigliezza di fini ragionamenti, ma le ha immediatamente trasmesse alla naturale intelligenza comune”. La convinzione dell'esistenza di un Dio è definita, qui, come “la più importante di tutte le nostre conoscenze”⁵⁴ e, evidentemente, non potrebbe mai essere in esclusivo possesso di coloro in grado di formulare sottili e complesse indagini metafisiche, ma deve essere a disposizione di ciascuno. Ecco allora che il buon senso, ripudiato in ambito speculativo, si presenta come sufficiente da sé a garantire l'esistenza e la conoscenza delle proprietà di Dio, “anche entro i limiti delle cognizioni comuni”⁵⁵. La filosofia, e sarà così anche nelle opere successive di ambito morale, interviene in un secondo momento e fungerà solamente da faro per evitare che lo stesso buon senso, o intelletto comune che dir si voglia, smarrisca la rotta, influenzata da moventi empirici o false ed illusorie filosofie. La sana ragione avrà, infatti, un ruolo di primo piano nelle opere morali della svolta critica di Kant, in quanto depositaria di quelle verità indispensabili per l'uomo, come è il senso del dovere e della moralità, che non possono essere prerogativa e privilegio di chi ha particolari strumenti argomentativi.

L'appello alla sana ragione occupa la sezione prima della *Fondazione*, in quanto *incipit* del discorso kantiano circa la moralità, poiché i principi di questa sono già presenti nella coscienza di ciascun uomo ed è in grado, pur non essendo in grado di

⁵³ I. Kant, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in I. Kant, *Scritti precritici*, Laterza, Bari-Roma, 1982.

⁵⁴ Ibid, p. 105. Poco più avanti, Kant ribadirà il concetto dicendo che al fine di raggiungere la certezza dell'esistenza di Dio non è necessario addentrarsi nell' “abisso senza fondo che è la metafisica”, poiché la sottigliezza dell'argomentazione non è garanzia di una dimostrazione priva di problematiche, anzi, al contrario, colui che si avventura “in mare non ancora solcato” deve essere accorto nel non aver smarrito la rotta corretta. Secondo Savi (Cfr. M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p. 29, n. 35) il fatto che Kant ricorra alle risorse della sana ragione in ambito morale e religioso è frutto del confronto del filosofo con le opere di Rousseau. Secondo Paolinelli (Cfr. M. Paolinelli, *Il filosofo e il tecnico della ragione*, Vita e pensiero, Milano, 1998, pp. 78-86), invece, l'influenza di Rousseau trovò un terreno già fertile alle teorie di quest'ultimo, poiché la polemica da parte pietista contro Wolff aveva già marcato la differenza tra i bisogni della sana ragione e del buon senso e le sottigliezze delle indagini metafisiche, con una sostanziale diffidenza da parte pietista nei confronti di queste ultime.

⁵⁵ Ibidem.

esibirli in astratto, di usarli come regola per i propri giudizi in concreto⁵⁶. Il fatto che nella ragione comune la "facoltà pratica del giudizio stia indiscutibilmente al di sopra della facoltà teoretica" è, secondo un Kant, un fatto degno di non poca ammirazione poiché, in quel contesto, la ragione comune diventa addirittura "più sicura del filosofo, perché questi [...] può essere facilmente sviato e distolto dalla retta via da un gran numero di considerazioni estranee e non pertinenti"⁵⁷. La semplicità della ragione comune è il fattore determinante, quello che la rende degna di ammirazione poiché, spogliata da qualsiasi esperienza e determinazione sensibile superflua e fuorviante, contiene già in sé stessa il principio per agire rettamente. Come si è accennato, il fatto che il sapere morale sia alla portata di tutti è una diretta conseguenza dell'origine razionale di tale sapere. Se, infatti, come la conoscenza teoretica, derivassero dalla conoscenza empirica della natura umana o, come accade nella fede, da una qualsiasi forma di rivelazione religiosa, non ci sarebbe la possibilità di pensare, come richiederà di fare il principio della morale proposto da Kant, che ciascun essere razionale sia sottoposto alla legge del dovere. Si legge nella *Fondazione*, a tal proposito, che ciò che è rilevante nel principio razionale della moralità è "la semplice conformità alla legge [...] a valere come principio della volontà, anzi a dover valere come principio della volontà, se il volere non deve essere una vana illusione e concetto chimerico", senza bisogno di ulteriori

⁵⁶ *Fondazione della metafisica dei costumi*, p. 63. Kant scrive, infatti, che aver "ricavato il concetto di dovere [...] dall'uso comune della nostra ragione pratica, ma ciò non significa che ne abbiamo fatto un concetto empirico". Esso è infatti qualcosa che, per così dire, abbiamo davanti come criterio per l'agire, senza necessità di ulteriori determinazioni concettuali. La comune ragione pratica qui menzionata traduce la locuzione tedesca *gemeiner praktischer Vernunft*, esprimendo così quel concetto di ragione collettiva che si può ricondurre al più generale buon senso, che in ambito morale, sembra, anche a conferma di ciò che si legge nel testo kantiano, più pertinente rispetto ad un suo eventuale uso in ambito speculativo.

⁵⁷ *Ibid.* p. 60-61. (Cfr. M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p. 30-31, n. 37) L'opposizione in termini affini, tra ciò che vale per la conoscenza teoretica e la conoscenza pratica ricorre anche nelle lezioni di logica e nelle *Reflexionen* (*Reflexion* 438, Ak. Bd. XV, p.181 e *Reflexion* 4926, Ak. Bk. XVIII, p.30). Viene ribadito, qui, che se nella metafisica l'appello ai detti dell'intelletto comune è inammissibile e porta a conclusioni che si rivelano chimere, poiché, ed è questo il discrimine fondamentale, non è in grado di esprimerne le regole in concreto. Nella morale vale il contrario, poiché "non solo tutte le regole, nella morale, possono venir date in concreto, ma la ragion pratica si manifesta anche in modo senz'altro più chiaro e più corretto attraverso l'organo dell'uso comune dell'intelletto che non attraverso quello dell'uso speculativo. Perciò l'intelletto comune giudica, su questioni di moralità e di dovere, spesso in modo più corretto di quello speculativo (*Logik* 79, 72).

indagini e determinazioni, e ciò basta ad ergere tale principio a “legge universale”⁵⁸. E questa considerazione non sarebbe problematica, secondo Kant, poiché “ciò è perfettamente d’accordo con la ragione comune degli uomini”⁵⁹.

Ci si deve chiedere, allora, quale sia il ruolo della filosofia in ambito morale, data la disponibilità comune del principio razionale del dovere e della conseguente evidenza del concetto di quest’ultimo. Non è una semplice quanto astratta necessità di speculazione in ambito pratico a spingere la ragione comune stessa ad avere bisogno della filosofia, ma è l’urgenza di “procurarsi informazioni e spiegazioni chiare sulla fonte del suo principio e sulla esatta definizione di esso in contrasto con le massime fondate sul bisogno e sull’inclinazione”⁶⁰. Kant rivela qui la debolezza più grande insita nella primordiale innocenza della comune ragione pratica: non è in grado di difendersi e cede facilmente alla seduzione degli impulsi e delle inclinazioni, la stessa saggezza, infatti, “richiede sempre la scienza, non per imparare da essa, ma per garantire alle sue prescrizioni efficacia e stabilità”⁶¹. Nel coltivare la comune ragion pratica sorge una dialettica, esattamente come accadeva per la ragione teoretica, a causa della presenza di interessi, bisogni ed inclinazioni che possono indurre nella tentazione di ignorare la pur sempre presente voce del dovere, in favore di una scorciatoia verso la felicità personale. La dialettica naturale rappresenta dunque un conflitto interno alla ragione, che vede l’uomo

⁵⁸ Ibid. p. 58.

⁵⁹ Ibidem. il termine tedesco qui è *gemeiner Menschenvernunft*, subito dopo, invece, Kant utilizza la locuzione *gemeiner Verstand* sempre riferendosi al comune intelletto, alla comune ragione, non sembra esserci differenza in queste pagine, nella sua azione di astrarre dalle influenze sensibili e dalle inclinazioni nel giudicare moralmente. Sembra evidente che quanto detto a proposito del buon senso o intelletto comune nell’ambito della prima *Critica* e dei *Prolegomeni* possa valere anche qui, poiché i tre termini utilizzati sembrano avere lo stesso utilizzo. *gemeiner Menschenvernunft* (p. 58), *gemeiner Verstand* (p. 59) e *gemeiner praktischen Vernunft* (p. 63) sono termini utilizzati per indicare, allo stesso modo, quella ragione comune che in ambito morale è in grado di fare esperienza, ma non di esporre, il principio della moralità, che ha sempre già presente in sé.

Un’unica annotazione che si potrebbe fare è che Kant non utilizzi, in ambito morale, il termine *gesunder* riferendosi all’intelletto o alla ragione, come invece faceva nella prima *Critica* e farà, successivamente, nelle opere successive.

⁶⁰ *Fondazione*, pp. 61-62.

⁶¹ Ibidem. Si può notare che qui Kant, nel menzionare la saggezza, accenna al fatto che essa “consiste assai più nella condotta che nel sapere”, suggerendo che un corretto uso del buon senso, dell’intelletto comune, sia in grado di condurre alla saggezza più che la speculazione stessa.

impegnato a cercare di piegare le inflessibili leggi del dovere per coniugarle alla propria ricerca edonistica, un conflitto che può avere come esito solamente lo smarrimento del dovere stesso e della moralità⁶². La soluzione a questo pericolo è affidare la guida della comune ragione pratica al rigore di una critica completa della ragione stessa, la sola in grado di chiarire ciò che, in realtà, già conosce.

Tale era il fine dell'indagine del filosofo nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, i cui risultati vengono difesi, per quanto riguarda l'origine del principio della moralità, nella prefazione della *Critica della ragione pratica*. Parallelamente, Kant si ritrova qui a doversi difendere dall'accusa di non aver aggiunto nulla di nuovo al dibattito circa i principi della morale e lo fa ribadendo che sarebbe assurdo pensare che il concetto del dovere sia qualcosa da scoprire con una trattazione filosofica e non sia, invece, qualcosa che già da sempre è presente nella ragione umana. Si chiede Kant "chi potrebbe vantare la pretesa di introdurre un principio nuovo di tutta la moralità ed essere lo scopritore di essa?"⁶³, essa deve, invece, essere qualcosa che necessita solamente di essere definito con il rigore della critica della ragione, e non scoperto come si trattasse di qualcosa di nuovo nel mondo, assieme agli altri oggetti della conoscenza empirica. Nella stessa nota, Kant mette in relazione il ruolo del filosofo in ambito morale con quello ricoperto dal matematico che utilizza una formula per semplificare e risolvere senza errori un problema proposto. Ciò che, invece, la seconda *Critica* introdurrà di inedito è la giustificazione della libertà a partire dalla legge morale, la quale rimaneva invece non pienamente giustificata nel testo precedente⁶⁴.

⁶² Cfr. *Fondazione*, p. 61 e M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p. 32-33. Nell'articolo *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, menzionato in precedenza, si legge, a tal proposito che la ragione speculativa, in linea con il lavoro critico che Kant ha in mente, ha "solo la funzione di liberare dalle contraddizioni il comune concetto razionale e di difendere le massime di una sana ragione dai suoi stessi attacchi sofisticati" (*Che cosa significa orientarsi nel pensare?* p. 15). Troviamo anche qui, dunque la stessa funzione assegnata all'uso speculativo della ragione, anche se in quel contesto l'obiettivo di Kant era mitigare le pretese della stessa ragione speculativa, ed in particolare la sua "tendenza a considerarsi in grado di decidere da sola d'ogni cosa" (Ibidem).

⁶³ KpV, A 15, tr. It. p. 141, nota "a" a piè di pagina.

⁶⁴ Cfr. M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p. 34-35. Questa questione è della massima importanza nel panorama critico kantiano, tuttavia è piuttosto marginale nel contesto della presente tesi, a tal proposito rimando, per esempio, a lavoro di Allison (*Kant's theory of freedom* Cambridge University Press, Cambridge, 1991). In ogni caso, ciò che è importante è che Kant nella *Critica della ragione pratica* supera l'aporia creata nella *Fondazione* invertendo, di fatto,

Per quanto riguarda il rapporto della morale con la ragione comune, esso resta centrale anche nella seconda *Critica*, dove l'appello a tale concetto è costante durante l'intero corso dell'opera. È, anzi, opinione di Landucci che l'appello alla ragione comune sia ancora più forte in quest'opera e che la risoluzione stessa dell'aporia generata dalle conclusioni della *Fondazione* sia legata alla funzione decisiva svolta dalla ragione comune nella "questione della «realtà» del principio della moralità"⁶⁵

Nell'*Analitica della ragion pura pratica* Kant ribadisce che "l'intelletto più comune è in grado di stabilire, senza bisogno di istruzione, quale forma della massima si adatti e quale no alla legislazione universale"⁶⁶, è in grado, cioè, di valutare da sé, in linea di principio, quale massima sia dettata dal dovere morale e quale, invece, dall'inclinazione. Ciò è a conferma della semplicità del principio morale, il quale deve poter essere anche "dimostrato dall'uso razionale pratico più ordinario"⁶⁷, poiché la voce della ragione in quel caso è chiara a tal punto da essere distinguibile anche dall'uomo più comune, il quale non trova alcuna contraddizione tra il principio del dovere e quello della propria felicità. È alla portata di ciascun essere razionale riconoscere ciò che è dovere mentre, al contrario, "ciò che reca un

l'argomentazione. Nella seconda *Critica*, infatti, Kant risolve le difficoltà inferendo la libertà del volere direttamente dall'indubitabilità del principio morale come un fatto della ragione (Cfr. KpV, pp. 185-7). La natura di fatto della ragione viene conferita dal fatto che la morale, essendo indipendente e indifferente ad ogni condizione esterna ed interna alla ragione, ci si impone per se stessa, tale è il significato del termine fatto, naturalmente non ha alcuna relazione con il concetto di fatto empirico. Da qui si capisce che non c'è alcun bisogno di fare deduzione alcuna di tale principio, essendo esso già presente nella coscienza di ciascuno. Ecco qui mostrata l'inversione dell'argomentazione rispetto a quella presente nella *Fondazione*, ora è la certezza apodittica ad essere garante della deduzione della libertà e a rappresentarne il fondamento.

Un appunto proposto da Savi (Ibid. p. 37) risulta invece più interessante in quanto specifica che la definizione proposta da Kant della legge morale come fatto della ragione non deve indurre a pensare che il filosofo stia qui presupponendo un senso morale. Sarebbe, in questo caso, possibile e, anzi, conseguente, una fondazione teoretica della morale, basata sull'esperienza di qualcosa tramite il suddetto senso morale. Un fatto della ragione vuole essere, al contrario, qualcosa di inspiegabile tramite la ragione teoretica ed i fatti del mondo sensibile.

⁶⁵ S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, p. 43. Come nota Kant, nella *Fondazione* l'appello alla ragione comune aveva il ruolo di conferma della correttezza della deduzione dell'imperativo categorico che Kant era convinto di aver compiuto, mentre nella seconda *Critica* il richiamo alla stessa ragione comune è molto più forte.

⁶⁶ KpV, A 49, tr. It. p. 163. Il termine tedesco utilizzato è *gemeiner Verstand*.

⁶⁷ Ibid. p. 234.

vantaggio vero e durevole è sempre, se si tratta di un vantaggio estendibile a tutta l'esistenza, avvolto in oscurità impenetrabili e richiede grande prudenza”⁶⁸.

Anche il ruolo del filosofo nei confronti della morale è speculare nelle due opere, ed è cioè una figura che ha un ruolo marginale e negativo, utile solamente al chiarimento ed alla difesa da determinazioni inappropriate il principio pratico, che già la ragione comune ha sempre presente. Esempio è, a tal proposito, ciò che Kant scrive nella *Dottrina del metodo della ragion pura pratica*:

“Se si domanda in che cosa consista propriamente quella moralità pura che deve servire da pietra di paragone per stabilire il valore morale di ogni azione, debbo confessare che soltanto i filosofi possono considerare incerta la soluzione di questo problema; infatti la ragione umana comune l’ha risolto da lungo tempo, come quello della differenza fra la mano destra e la sinistra, cioè *mediante l’uso abituale e senza far ricorso alla escogitazione di formule universali*”⁶⁹.

Il quotidiano e comune uso della *gemeiner Menschenvernunft*, sufficiente per avere la conoscenza del principio morale, porta alla luce una possibile interpretazione del ruolo del filosofo e della ragione speculativa: dato in questi termini il rapporto tra sapere e moralità, la critica della ragione risulta importante poiché si oppone ad un certa accezione di scienza, “che con i suoi sofismi distoglie l’uomo dal perseguimento della sua *Bestimmung*”⁷⁰. Si delinea così il rapporto tra la comune ragione umana e la scienza filosofica, la quale supera la visione scolastica che già fu superata nella *Critica della ragione pura* e si pone come garante dell’accesso alla saggezza, intesa a quest’altezza come l’uso migliore possibile della stessa ragione umana.

⁶⁸ Ibid. p. 175. Viene ribadito, in questo passaggio, la semplicità ed il rigore della legge morale che comanda ad ognuno l’osservanza dei suoi dettami. Ed è proprio questa caratteristica, che non pertiene invece a quei giudizi definiti pratico-tecnici, volti a utilizzare il giusto mezzo per raggiungere un fine, che rende necessario per la legge morale stessa essere priva di “difficoltà tali che l’intelletto più comune e meno esercitato non sappia trarsi egregiamente d’impaccio, anche senza alcuna prudenza mondana”.

⁶⁹ KpV, A 277, tr. It. pp. 305-6. Corsivo mio. Il termine tedesco utilizzato da Kant in questo passo è *gemeiner Menschenvernunft*.

⁷⁰ M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p. 39.

Capitolo 2. Il nuovo concetto di senso comune nella Critica della capacità di giudizio

1. Il Giudizio estetico

La *Critica della capacità di giudizio*⁷¹ introduce un'interpretazione del concetto di senso comune inedita nel lavoro critico kantiano, strettamente collegata ai giudizi estetici e alla loro possibilità.

È necessaria una breve premessa riguardante lo statuto dell'estetica nell'opera in questione, in quanto risulta essere radicalmente diverso da quello che aveva nella *Critica della ragione pura*. Se nella prima opera critica il concetto baumgarteniano era stato privato del suo riferimento alla bellezza e all'arte, nella terza *Critica* viene invece recuperato anche quest'ultimo aspetto, aprendo alla possibilità di una critica trascendentale del gusto⁷².

⁷¹ Kant I., *Critica della facoltà di giudizio*, edizione italiana a cura di Amoroso L., Rizzoli, 1995, Milano.

⁷² Kant nella *Critica della ragione pura* aveva privato di ogni riferimento alla bellezza e all'arte il neologismo baumgarteniano 'estetica', chiamando "estetica trascendentale una scienza di tutti i principi a priori della conoscenza" [KrV, A 21 B 35-6, tr. It. p.115]. Per Baumgarten "il fine dell'estetica è la perfezione della conoscenza sensitiva in quanto tale. Ma questa è la bellezza" [Baumgarten, *Aesthetica*, §14] e Kant intende allontanare il termine da questa impostazione gnoseologica per ricondurla alla sua dottrina delle condizioni a priori della sensibilità, intende inoltre scindere i concetti di bellezza e perfezione, essendo quest'ultima dipendente dal concetto di un fine [KU § 15, pp. 211-213]. Come nota Amoroso [L. Amoroso, *L'estetica come problema*, ETS Edizioni, 1988, Pisa, pp. 105-110] già nella seconda edizione della prima critica Kant è meno lapidario nel constatare l'impossibilità del gusto di avere principi razionali a priori, cosa che da sola escludeva la possibilità di conferire alla dottrina del bello e dell'arte alcuna dignità trascendentale. Nella seconda edizione dell'opera Kant specifica che le regole e i criteri del gusto "non potranno mai servire come *determinate* leggi a priori" [KrV, A 21 B 36, tr. It. nota p.115], ventilando la possibilità, poi concretizzata nella terza *Critica*, che ci possano leggi a priori che non siano determinate e che entrino in gioco come presupposto a priori. Verrà confermata la distanza dall'estetica come campo di indagine preso da solo, poiché il significato dell'espressione è considerato troppo ampio, mentre oggetto dell'indagine sarà la *Critica della facoltà di giudizio* estetica, riguardante le condizioni a priori che permettono di formulare giudizi estetici.

Kant apre infatti la sua terza *Critica* intitolando il primo paragrafo “il giudizio di gusto è estetico”⁷³ e specificando subito che ad essere rilevante sarà l’analisi di questi giudizi e non degli oggetti che vengono definiti belli⁷⁴, condizione necessaria affinché l’Estetica possa fare parte dell’ampio ambito della *Critica* trascendentale, come caso particolare della capacità di giudizio.

La capacità di giudizio⁷⁵, oggetto principale dell’indagine, è una delle facoltà conoscitive superiori, assieme ad Intelletto e Ragione, precisamente la facoltà che presiede alla formulazione di giudizi. La facoltà di giudicare ha a che fare sia con l’ambito teoretico che con quello pratico, in quanto essa è la capacità di ricondurre un dato particolare ad un principio universale⁷⁶. Se il suddetto principio universale è noto, la capacità di giudizio è detta determinante, se non è noto, la capacità di giudizio si dice riflettente. La capacità di giudizio determinante sussume quindi un dato particolare sotto leggi della ragione o dell’intelletto, evidenziando la dipendenza della capacità di giudizio in questione dalle altre due facoltà conoscitive. I giudizi pratici e teoretici, riconducendo il particolare all’universalità delle scienze e della legge morale, sono determinanti.

Il Giudizio riflettente è invece chiamato a produrre da sé quell’universale sotto il quale sussumere il particolare, proprio perché “senza principi non può venire ammesso alcun uso delle facoltà conoscitive”⁷⁷. In particolare, la capacità di giudizio estetica sarà “parte essenziale” della *Critica del Giudizio* poiché “essa sola contiene un principio che la capacità di giudizio pone, interamente a priori, a fondamento della sua riflessione sulla natura”⁷⁸. Sarà la ricerca di questo principio

⁷³ KU § 1 A 3-4, tr. it. p. 149.

⁷⁴ KU § 1 A 4, tr. it. p.149, nota 1. Qui Kant dice che “la definizione del gusto [...] è che esso è la facoltà di valutare il bello”, rimarca subito, però, che l’analisi proposta è dal punto di vista trascendentale e che non ha come obiettivo l’educazione e la coltivazione del gusto. (Cfr. Amoroso, *L’Estetica come problema*, pp.108-110)

⁷⁵ Il termine tedesco *Urteilkraft* viene reso a partire dalla traduzione di A. Gargiulo con “Giudizio” e indica la facoltà di giudicare, mentre “giudizio” traduce il termine tedesco *Urteil* e designa i singoli giudizi. (Cfr. F. Menegoni, *La Critica del Giudizio di Kant Introduzione alla lettura*, Carocci editore, 1995, Roma, nota 41, p.32)

⁷⁶ Cfr. F. Menegoni, *La Critica del Giudizio di Kant Introduzione alla lettura*, pp. 35-38.

⁷⁷ KU § 69 A 312, tr. it. p.625.

⁷⁸ KU Introduzione § VIII A L, tr. it. p.131. Legata a doppio filo alla distinzione tra capacità di giudizio estetica e teleologica è quella tra finalità soggettiva ed oggettiva. La finalità è definita da Kant come un “concetto necessario per la capacità di giudizio umana [...] che non concerne la determinazione

di determinazione (*Bestimmungsgrund*) oggetto della prima sezione dell'opera denominata *Analitica del bello*⁷⁹ che ne analizza i "requisiti formali"⁸⁰. Come Kant sottolinea in nota, l'*Analitica* è un'analisi delle caratteristiche che deve avere il giudizio di gusto e non mette in nessun modo in questione la possibilità o meno di questi ultimi, compito che sarà svolto in seguito dalla *Deduzione* successiva.

Il compito è complicato dalle peculiari caratteristiche dei giudizi di gusto, i quali non riferiscono la rappresentazione data "mediante l'intelletto all'oggetto [...]" ma invece mediante l'immaginazione (forse collegata con l'intelletto) al soggetto e al sentimento di piacere e del dispiacere di questi"⁸¹ rendendoli giudizi diversi da quelli conoscitivi⁸² e, quindi, da quelli logici, ed allora, come sottolinea Amoroso, incarnano la "possibilità paradossale di un uso delle facoltà conoscitive che non ha alcuna portata conoscitiva [...] e che ha invece un rapporto diretto (e, anzi, costitutivo) col sentimento".⁸³

L'aspetto forse più rilevante, e che aprirà la strada che porta Kant a inserire il concetto di senso comune nell'ambito della riflessione estetica, è l'impegno del filosofo a dimostrare l'indipendenza della sfera di quest'ultima disciplina da quella teoretica e pratica. A favorire questa dimostrazione è la particolarità dei giudizi

degli oggetti, dunque un principio soggettivo della ragione per la capacità di giudizio, il quale, come principio regolativo (non costitutivo), vale, per la nostra capacità di giudizio umana, altrettanto necessariamente che se fosse un principio oggettivo" [KU § 76 A 344, tr. it. p.675]. Il Giudizio estetico riguarda la finalità soggettiva, concernente il piacere suscitato da oggetti belli, mentre il Giudizio teleologico riguarda la finalità oggettiva, concernente la sussunzione di molteplici particolari sotto un concetto unificante allo scopo di costruire nel soggetto giudicante un'esperienza unitaria e coerente. (Cfr. Menegoni, *La Critica del Giudizio di Kant Introduzione alla lettura*, p.45).

⁷⁹ KU § 1-22 A 3-73. Vale la pena ricordare che l'indagine trascendentale proposta non tratta di oggetti belli, bensì del giudizio su di essi.

⁸⁰ Cfr. E. Garroni, *Estetica, uno sguardo attraverso*, Lit Edizioni, 2020, Roma, p. 129. A tal proposito è opportuno leggere anche quanto sostenuto da Guyer in *Kant and the claims of taste*, Cambridge university press, 1997, Cambridge, pp.113-115.

⁸¹ KU § 1 A 3-4, tr. it. p.149.

⁸² È un giudizio di conoscenza, invece, il giudizio teleologico poiché la rappresentazione in questo caso è riferita direttamente all'Intelletto ed alla ragione e non al sentimento di piacere.

Quest'ultimo eventualmente è una conseguenza della buona riuscita del Giudizio. (cfr. Menegoni, *La Critica del Giudizio di Kant Introduzione alla lettura*, p.63)

⁸³ Amoroso L., *L'estetica come problema*, p.118. Nonostante il legame esplicito con il sentimento, quest'ultimo non può essere posto come principio di determinazione poiché il sentimento non è una facoltà conoscitiva. È Kant stesso nel primo paragrafo dell'opera a chiarire che la rappresentazione data riferita al sentimento del soggetto "il che fonda una facoltà di distinguere e di valutare del tutto particolare" (KU § 1 A 5, tr. it. p.151)

estetici i quali, come si è accennato, non producono conoscenza e, soprattutto, non determinano in alcun modo l'oggetto ma solamente il soggetto ed il suo sentimento,⁸⁴ attraverso il quale "il soggetto sente se stesso, come viene affetto dalla rappresentazione".⁸⁵ Il soggetto, nel giudicare il bello, entra in contatto con uno stato d'animo, che precede la conoscenza e qualsiasi determinazione in generale, il quale "mantiene senz'altro intento lo stato della rappresentazione".⁸⁶

Nell'Analitica del Bello Kant enuncerà le caratteristiche che deve avere un giudizio per essere definito estetico, mettendo in luce gli aspetti che rendono questi ultimi così problematici e paradossali, in particolare il concetto di senso comune, il quale avrà nella sua nuova formulazione avrà una rilevanza che eccede i confini dell'opera in questione.

2. L'Analitica del bello

Come si è accennato in precedenza, l'*Analitica del bello* è scandita in quattro momenti che progressivamente determinano lo statuto del principio che il Giudizio estetico deve presupporre come suo *Bestimmungsgrund*⁸⁷.

Il primo momento⁸⁸ riguarda la distinzione tra bello, gradevole e buono. Più precisamente riguarda la relazione che questi ultimi instaurano tra il sentimento di piacere e l'oggetto da cui scaturisce. Infatti, se il compiacimento per il gradevole ed il buono sono sempre accompagnati da una qualche forma di interesse per l'esistenza dell'oggetto, il compiacimento per il bello, come Kant stesso precisa nel titolo del secondo paragrafo, "è senza alcun interesse". Kant, qui, chiama interesse

⁸⁴ Cfr. Menegoni *La Critica del Giudizio di Kant Introduzione alla lettura*, p.67. Come osserva l'autrice, l'attenzione che Kant rivolge al bello e al legame che i giudizi estetici instaurano con il mondo "sia in realtà finalizzata più in generale a cogliere e definire alcune proprietà della natura umana, trascurate o lasciate in secondo piano nelle indagini precedenti".

⁸⁵ KU § 1 A 4, tr. it. p.149.

⁸⁶ KU § 12 A 37, tr. it. p.199.

⁸⁷ Cfr. Garroni E., *Estetica, uno sguardo attraverso*, pp.129-130. La quadripartizione dell'Analitica del Bello si rifà alla tavola delle categorie modali della *Critica della ragione pura* (Cfr. KrV A 70 B 95, tr. It. p.193).

⁸⁸ Il primo momento preso in considerazione, a differenza della suddivisione delle categorie modali della prima critica, è quello della qualità, poiché Kant stesso lo ritiene il più importante (KU § 1 A 4, tr. it. p.149, nota 1 a piè di pagina).

“il compiacimento che colleghiamo alla rappresentazione dell’esistenza di un oggetto”⁸⁹, per cui, quando in un giudizio è presente la componente dell’interesse, vi è presente sempre anche un riferimento alla facoltà appetitiva. Il compiacimento per il gradevole e per il buono, sia nel caso del buono inteso come utile sia nel caso di buono in sé, sono entrambi collegati ad un interesse per l’esistenza dell’oggetto della rappresentazione⁹⁰.

I giudizi di gusto invece, per essere considerati tali, devono essere indifferenti nei confronti dell’esistenza dell’oggetto della rappresentazione, e per questo vengono definiti “contemplativi”⁹¹, il che suggerisce anche che essi, non avendo interesse nei confronti dell’oggetto, e quindi non avendo nessun motivo per indagarlo in alcun modo, non sono “fondati su – o finalizzati a- concetti”⁹². La contemplazione propria del giudizio di gusto è quindi un riferimento al disinteresse nei confronti dell’esistenza dell’oggetto, configurando un piacere, per questo motivo, puro e libero.

L’aspetto che ritengo più rilevante messo in luce dal primo momento dell’*Analitica del bello* è che, come nota Menegoni, il bello, in virtù della sua caratteristica di disinteresse e libertà, diventa “una cifra significativa per mettere a fuoco una peculiarità dell’essenza umana”⁹³. La bellezza, infatti, vale solo ed esclusivamente per gli uomini, vale a dire quegli enti animali ma razionali, ed è l’esperienza che permette l’accesso a quel piacere che è autenticamente libero. È l’unico piacere

⁸⁹ KU § 2 A 6, tr. it. p.151. Precisa Menegoni che l’interesse indica il piacere che “implica il riferimento alla facoltà di desiderare” (Menegoni *La Critica del Giudizio di Kant Introduzione alla lettura*, p.68).

⁹⁰ Il compiacimento per il gradevole e per il buono, sia nel caso del buono inteso come utile sia nel caso di buono in sé, sono entrambi collegati ad un interesse per l’esistenza dell’oggetto della rappresentazione. infatti, nel primo caso, se si esprime un giudizio di gradevolezza nei confronti di un oggetto, è raro che si fermi a questo e, anzi, a partire dalla sensazione il giudizio suscita “la voglia di oggetti di tal fatta” (Ibid., p.157). Nel secondo caso, allo stesso modo, è buono “ciò che piace mediante la ragione” e dove vi è “contenuto sempre il concetto di un fine” (KU §4 A 10-11, tr. it. p.159), e quindi ivi si instaura un rapporto della ragione con il volere, che di per sé presuppone l’interesse per l’esistenza per l’oggetto del volere. Ciò è più evidente per i giudizi riguardanti l’utile, ma anche nei giudizi morali, i quali rispondono alla legge morale e quindi non condizionati dalla sensibilità e da inclinazioni, tuttavia essi, come Kant precisa nella nota al secondo paragrafo della terza *Critica*, sono collegati ad un interesse in quanto ne producono uno.

⁹¹ KU § 5 A 14-5, tr. it. p.165.

⁹² Ibid.

⁹³ Menegoni *La Critica del Giudizio di Kant Introduzione alla lettura*, p.69.

che è svincolato dagli interessi dei sensi e da quelli della ragione, e l'unico in cui l'uomo si sente libero poiché l'oggetto della rappresentazione non è legato all'inclinazione e nemmeno è un oggetto imposto dalla legge della ragione⁹⁴.

Questi elementi di unicità che caratterizzano i giudizi sul bello, più precisamente che caratterizzano il loro principio di determinazione, porteranno Kant a proporre una modalità altrettanto unica di comunicazione e di deduzione di quest'ultimi.

Sulla scia del primo momento dell'*Analitica* si pone il terzo momento, anch'esso infatti ci informa per esclusione circa il principio di determinazione dei giudizi di gusto⁹⁵. Viene qui ribadita l'indipendenza della bellezza da concetti, nello specifico dal concetto di perfezione, ancora dipendente da quella visione della disciplina estetica dalla quale Kant vuole prendere le distanze. Il concetto di perfezione, strettamente connesso a quello di finalità, non trova spazio nella ricerca del principio di determinazione, poiché la nozione di finalità che incontriamo nella *Critica del Giudizio* è intesa come una peculiare disposizione delle facoltà conoscitive, la quale viene sentita dal soggetto attraverso il sentimento di piacere. La finalità in gioco è una finalità formale, una finalità senza un fine concreto, poiché questo presuppone il concetto di un oggetto⁹⁶. La perfezione è infatti sempre dipendente da un fine, e, anzi, concepire la forma di un perfezione senza concetto è "un vero controsenso"⁹⁷.

⁹⁴ KU § 5 A 14-5, tr. it. p.165.

⁹⁵ Cfr. Garroni E., *Estetica, uno sguardo attraverso*, p.131. Ivi l'autore specifica che "il carattere infinito del giudizio di gusto dice solo questo: che il suo proprio <Bestimmungsgrund> deve essere altro".

⁹⁶ Amoroso L., *L'estetica come problema*, p.120. Kant torna sul concetto di finalità, dopo averlo trattato nell'ampia introduzione, nei § 10 e 11 dove afferma che la finalità che concorre nella formulazione dei giudizi di gusto non può essere altro che "la mera forma della finalità nella rappresentazione per cui un oggetto ci è dato" (KU § 11 A 34, tr. it. p.197). Non può trattarsi della finalità oggettiva, che sia essa esterna, cioè l'utilità, o interna, cioè la perfezione, e non può nemmeno trattarsi della finalità riconducibile al buono morale.

⁹⁷ KU § 15 A 46, tr. it. p. 213. Da qui Kant deriva la differenza tra bellezza libera e bellezza aderente, la prima è quella che egli intende indicare come oggetto dei giudizi di gusto. Essa non riposa su concetti, per cui un giudizio di gusto riguardante un fiore prescindere da qualsiasi riferimento alla costituzione ideale di quest'ultimo, che potrebbe invece sussistere qualora il giudizio fosse formulato da un botanico, il quale mira a riconoscere un'utilità o una nozione nello stesso fiore in esame.

3. *Universalità e comunicabilità del gusto*

Ho scelto di trattare il secondo momento dell'*Analitica del bello* successivamente al terzo⁹⁸, poiché in esso si trova la premessa fondamentale che porterà alla formulazione del concetto di senso comune nella *Critica del Giudizio*. L'analisi secondo il momento della quantità del principio di determinazione dei giudizi di gusto presenta una difficoltà notevole nell'impresa critica kantiana. Se, infatti, il giudizio di gusto nella sua formulazione, e quindi dal punto di vista di un'analisi quantitativa di stampo logico, è sempre singolare, esso si presenta allo stesso tempo come "oggetto di un compiacimento universale"⁹⁹. Kant introduce questa particolarità dei giudizi di gusto come una diretta conseguenza della loro indifferenza nei confronti dell'esistenza dell'oggetto della rappresentazione data¹⁰⁰, insistendo anche sulla differenza tra i giudizi di gusto e i giudizi intorno al gradevole. Nel § 6 si legge infatti che "ciò per cui si è consapevoli di provare un compiacimento senza alcun interesse non può essere valutato che così: deve contenere un fondamento del compiacimento per ognuno"¹⁰¹, si deve cioè poter presupporre in ciascun altro soggetto giudicante le stesse condizioni che portano a quel compiacimento disinteressato.

⁹⁸ L'implicazione reciproca del primo e del terzo momento del terzo momento è stata notata, per esempio, da Pareyson (L. Pareyson, *L'estetica di Kant*, 1984, Milano, pp. 54-61) e Amoroso (Amoroso L., *L'estetica come problema*, p.121, nota 77). Guyer propone la seguente suddivisione dei 4 momenti dell'*Analitica del Bello*: il primo e il terzo momento, disinteresse e finalità della forma, sono criteri finalizzati a decidere se il compiacimento in questione abbia o meno lo status necessario per concretizzare un giudizio di gusto; il secondo ed il quarto momento definiscono lo status necessario per un sentimento affinché fondi il giudizio estetico, analizzandolo dal punto di vista della forma dei giudizi (Cfr. P. Guyer, *Kant and the claims of taste*, p.108-110).

⁹⁹ KU § 6 A 17, tr. it. p.169. La quantità logica del giudizio di gusto è sempre singolare, poiché un giudizio universale dal punto di vista logico suonerebbe come "tutte le rose sono belle", il che, però, si configurerrebbe in una generalizzazione empirica (Cfr. Guyer P., *Kant and the claims of taste*, p.111).

¹⁰⁰ A questo riguardo ho ritenuto interessante l'analisi proposta da Allison, la quale sottolinea il carattere ipotetico di questa derivazione. Ipotizzando la libertà ed il disinteresse del piacere di un soggetto giudicante, egli è portato a postulare in quel piacere un qualche fondamento che sia valido universalmente, senza ancora individuarne l'origine (Cfr. Allison H., *Kant's theory of taste*). Questa analisi comincia a mettere in luce un rimando ad un elemento pre-conoscitivo nel lavoro critico kantiano, che ritengo essere la chiave per comprendere la necessità che porterà Kant a postulare il concetto di senso comune.

¹⁰¹ KU § 6 A 17, tr. it. p.169.

Prima di connotare più precisamente l'universalità richiesta nei giudizi di gusto, Kant osserva che il compiacimento per il gradevole è un sentimento esclusivamente privato e riconosciuto come tale, in quanto derivante da un'inclinazione. Date queste premesse non avrebbe senso cercare di estendere la validità di un giudizio di tale natura ad ogni altro soggetto giudicante. Al contrario, sarebbe assurdo per chi ritiene di avere gusto limitare la validità del proprio giudizio sul bello alla sfera privata, perché in questi, dice Kant, chi giudica "conta sull'accordo degli altri"¹⁰². Si configura, quindi, una pretesa all'universalità del giudizio di gusto che si aggiunge al criterio del disinteresse nei confronti dell'esistenza dell'oggetto giudicato.

Come nota lo stesso Kant¹⁰³, la pretesa all'universalità suggerisce un'analogia dei giudizi estetici con quelli logici, che però deve necessariamente esaurirsi nella sola presupposizione della validità per ognuno. Infatti, l'universalità logica è fondata su concetti, mentre quella estetica, alla luce del primo momento dell'*Analitica del bello*, non può esserlo. Si prospetta dunque un concetto di universalità inedito nel panorama kantiano, cioè quello di una universalità soggettiva, una particolare "proprietà della nostra facoltà conoscitiva che senza questa analisi sarebbe rimasta ignota"¹⁰⁴. Una proprietà che si presenta, anche a detta di Kant, come sconcertante, poiché l'universalità di un giudizio è sempre stata prerogativa dei giudizi logici, i quali riposano su concetti.

L'ambiguità è risolta da Kant specificando che l'universalità in questione è un dato notevole per il filosofo trascendentale, e non per il logico, poiché si configura come estetica, ovvero esprime la "validità per ogni soggetto del riferimento di una rappresentazione non alla facoltà conoscitiva, ma al sentimento di piacere e

¹⁰² KU § 7 A 19, tr. it. p.173. In questo paragrafo riporta vari esempi su ciò che viene comunemente definito gradevole, generalizzando poi con una massima che vale per i giudizi derivanti da un compiacimento di questo tipo: "ognuno ha il suo proprio gusto (dei sensi)". L'aggiunta in parentesi è decisiva, poiché denota l'esclusiva derivazione dalla sensibilità di giudizi di tal fatta. La formulazione giusta di un giudizio sul gradevole è del tipo "X è gradevole per me", nella quale risalta la privatezza di tale giudizio. La stessa privatezza che è ciò che non deve trovare spazio nei giudizi di gusto, poiché un giudizio del tipo "X è bello per me" perché in esso manca la pretesa all'universalità e sussiste un rimando all'esistenza dell'oggetto del giudizio, cosa che già si è detto debba essere esclusa.

¹⁰³ KU § 6 A 18, tr. it. p.171.

¹⁰⁴ KU § 8 A 21, tr. it. p.175.

dispiacere”¹⁰⁵. Alla luce di ciò, chi giudica non postula l’accordo intersoggettivo per quanto riguarda il giudizio, cosa che pertiene solo ai giudizi logicamente universali, ma si limita a richiederlo. Presuppone semplicemente, come “un caso di una regola”¹⁰⁶, inindagata e inindagabile data la natura dei giudizi di gusto, l’adesione altrui, non da concetti, ma dalla presupposizione del medesimo sentimento in ciascun giudicante.

Ci si può riferire al nuovo concetto di universalità soggettiva anche con l’espressione “validità comune”¹⁰⁷, che traduce il termine tedesco *Gemeingültigkeit* e che mette in evidenza la grande importanza dell’intersoggettività nella formulazione dei giudizi estetici. Questa definizione alternativa viene proposta da Kant per evitare fraintendimenti circa l’utilizzo del termine “universalità”. Si è già detto che quest’ultima solitamente all’ambito dell’analisi logica dei giudizi, essendo una caratteristica dell’apriorità. Il concetto di validità universale, che sia essa soggettiva o oggettiva, è sempre riconducibile all’accordo, attraverso un concetto, con l’oggetto. La validità comune che intende Kant non ha invece alcun rapporto concettuale con l’oggetto della rappresentazione¹⁰⁸. Nel soggetto che formula un giudizio di gusto non si postula altro che una “voce universale”¹⁰⁹, la quale permette di esprimere un giudizio che si potrebbe definire in accordo con quello di ciascun altro.

È importante notare in questo contesto come Kant riservi un’importante ruolo, mai riscontrato invece nelle opere precedenti, all’intersoggettività. La presenza di altri soggetti giudicanti, aproblematica nei giudizi teoretici e morali puri, diventa fondamentale nella terza *Critica*. Come nota Amoroso¹¹⁰, nelle prime due *Critiche* l’intersoggettività non entra mai in gioco, se non come una constatazione,

¹⁰⁵ Ibid. A 24, tr. it. p.179.

¹⁰⁶ Ibid. A 26, tr. it. p.183.

¹⁰⁷ Ibid. A 22, tr. it. p.177.

¹⁰⁸ Torna sulla questione Menegoni sottolineando che l’utilizzo del termine *Gemeingültigkeit*, invece di *Allgemeinheit*, mette meglio in evidenza la quantità non oggettiva del giudizio e, insieme, si riferisce al piacere che chi giudica pretende da ciascun giudicante (Cfr.Menegoni *La Critica del Giudizio di Kant Introduzione alla lettura*, p. 71).

¹⁰⁹ Ibid. A 25, tr. it. p.181.

¹¹⁰ L. Amoroso, *Senso e Consenso uno studio kantiano*, Guida, 1984, Napoli, pp.155-161.

irrilevante dal punto di vista trascendentale, della presenza di altri soggetti giudicanti¹¹¹. Nella *Critica della ragione pura* la validità universale coincide con la verità e l'oggettività del giudizio, la corretta formulazione del giudizio, dipendente esclusivamente dall'accordo con l'oggetto, è di per sé sufficiente a *postulare* l'accordo su tale giudizio di ciascun'altro soggetto giudicante. Nell'esperienza teoretica l'intersoggettività è un mero fatto empirico e si riduce, dal punto di vista trascendentale, ad una "identità seriale di soggetti giudicanti"¹¹².

L'apertura ad un ruolo rilevante per l'intersoggettività sembra intravedersi nel *Canone*¹¹³ della stessa *Critica della Ragione Pura*, dove Kant analizza le forme del ritenere vero e i fondamenti oggettivi su cui queste possono fare affidamento. Egli è tuttavia attento a marcare la loro natura epistemica e la loro derivazione, in ultima istanza, soggettiva. La principale differenza rilevata tra convinzione e persuasione è la legittimità o meno dell'estensione dell'attitudine soggettiva al resto dei giudicanti, per cui si è convinti di qualcosa se ritengo la mia attitudine ragionevolmente applicabile a ciascun altro, sarò invece semplicemente persuaso se questa mia attitudine ha radici *esclusivamente* soggettive e private¹¹⁴. In una parola, il discrimine tra le due è la *comunicabilità*. Ma ciò che qui è in esame è la comunicabilità di un'opinione, di una conoscenza, di un giudizio; si rimane in un rapporto di dipendenza da concetti, come è naturale che sia in un'atteggiamento proposizionale riguardante giudizi teoretici.

¹¹¹ Una constatazione che sarebbe in realtà irrilevante anche nel contesto della *Critica del Giudizio* poiché è sempre una constatazione empirica, successiva alla formulazione del giudizio. La differenza principale è che nella prima e nella seconda *Critica* l'intersoggettività ha senso solo se pensata in quel modo, nella terza, invece, è *anche* una caratteristica fondante il suo principio di determinazione.

¹¹² L. Amoroso, *Senso e Consenso*, p.156. Cfr. anche L. Amoroso, *L'Estetica come problema*, p.126.

¹¹³ KrV, A 820-31 B 848-59, tr. It. pp.1153-1167.

¹¹⁴ Per un'analisi più puntuale di questa sezione della *Critica della ragione pura* rimando a: L. Fonesu, *Kant on Faith and Public Knowledge*, in *Rivista di Filosofia* vol. CVI, 2015, pp. 361-390 e L. Stevenson, *Opinion, Belief or Faith and Knowledge in Kantian Review* vol. VII, 2003, pp.72-101. Amoroso (*Senso e Consenso*, pp.163-4), affronta la questione inserendola nel contesto dell'analisi delle caratteristiche dei giudizi di gusto, mettendo a confronto la pretesa ad un consenso intersoggettivo presente in entrambe le parti. A differenza della pretesa alla validità comune, che viene presupposta nei giudizi di gusto, nel caso della convinzione Kant non attribuisce all'intersoggettività "altro valore che quello di un contrassegno *estrinseco* dell'oggettività".

La comunicabilità che concerne il principio di determinazione dei giudizi di gusto è radicalmente differente, poiché ciò che si intende comunicare universalmente non è una conoscenza, bensì un sentimento, libero da qualsiasi concetto. È evidente che l'intersoggettività intesa qui, pertinente a quella validità universale soggettiva propria del Giudizio estetico, si discosta da quella delle prime due critiche non essendo più una mera conseguenza della oggettività. Si configura come la pretesa di comunicare universalmente lo stato d'animo, il sentimento, derivante da una data rappresentazione, senza alcuna determinazione ulteriore di quest'ultima, configurandosi come una validità universale che non si fonda sull'oggetto, come invece accadeva in precedenza.

L'universalità *sui generis* della *Critica del Giudizio*, in definitiva non è l'estensione di un concetto ma è un riferimento alla totalità dei giudicanti¹¹⁵, dove si postula non il consenso, che viene invece preteso e assunto come dato ap problematico, ma la voce universale, una capacità pre-conoscitiva che ci permette di giudicare in accordo con gli altri soggetti giudicanti.

Parallelamente, data la derivazione della nuova concezione dell'universalità dal sentimento soggettivo e date anche la premessa di disinteresse esaminata nel primo momento dell'*Analitica*, Kant propone una nuova concezione della dimensione soggettiva. Viene infatti meno la dicotomia, fino ad allora saldissima, tra soggettivo e privato, laddove il soggetto estetico pretende di estendere la validità di una sua sensazione, e non di una sua conoscenza, ad altri.

Rimane da chiedersi che cosa, siccome non può essere una conoscenza, debba essere comunicato universalmente nei giudizi di gusto. Ciò che deve essere comunicato universalmente è un sentimento, ma di una specie particolare: esso

¹¹⁵ Cfr. L. Amoroso, *Senso e Consenso*, pp. 165-169. L'autore prende in esame in queste pagine le due condizioni dell'apriorità: universalità e necessità, concernenti il secondo ed il quarto capitolo. Ho scelto di trattare separatamente la seconda caratteristica, anche se, come accennato in precedenza, questi due momenti sono intrinsecamente legati poiché appunto sono i criteri che definiscono la legittimità del Giudizio estetico di fare parte dell'impianto critico trascendentale kantiano. L'elemento della necessità aggiunge a quello dell'universalità un rimando ideale, che per forza di cose dovrà restare indeterminato date le caratteristiche del giudizio di gusto, ad una regola di cui il giudizio è l'esempio sul quale è *necessario* che tutti si accordino affinché il giudizio in questione sia di gusto.

infatti deve necessariamente, per distinguersi dalla sensazione del gradevole, e quindi per mantenere separate soggettività e privatezza, essere un piacere che precede la valutazione dell'oggetto. Questa caratteristica è della massima importanza, tanto da essere definita da Kant "la chiave per la critica del gusto"¹¹⁶: nel § 9 viene discussa in maniera decisiva, infatti, la natura del sentimento che sta a fondamento dei giudizi di gusto. L'obiettivo di questo ultimo paragrafo dedicato al secondo momento dell'*Analitica del bello* è di mostrare, in ultima analisi, come sia possibile coniugare un sentimento che in quanto tale deve restare soggettivo e una comunicabilità di questo sentimento che deve configurarsi come universale. Coniugazione che si presenta come paradossale, in quanto "non c'è niente che possa venire comunicato universalmente se non la conoscenza"¹¹⁷ e ciò che ad essa pertiene.

Kant fa dipendere la comunicabilità dei giudizi estetici dallo stato d'animo che il soggetto prova nel "libero gioco dell'immaginazione e dell'intelletto"¹¹⁸, ove le due facoltà siano nella condizione di massima libertà e nelle migliori condizioni per accordarsi spontaneamente. L'importanza di questa constatazione trascende la *Critica del Giudizio* poiché in ogni conoscenza immaginazione ed intelletto si accordano, con la differenza che nel caso dei giudizi di gusto l'accordo è libero e non proporzionato come avviene nelle conoscenze determinate. Conseguentemente, sarà differente il modo di divenire consapevoli di tale rapporto reciproco delle due facoltà, ed il discrimine è decisivo per qualificare il giudizio di gusto. La consapevolezza dell'accordo che avviene nel libero gioco delle facoltà

¹¹⁶ KU § 9 A 27, tr. it. p.183. il titolo del paragrafo enuncia il carattere dell'indagine ultima circa l'universalità dei giudizi di gusto, si scopre infatti la questione ritenuta essere la chiave della critica del gusto: "è il sentimento di piacere che precede la valutazione dell'oggetto o è questa che precede quello?".

¹¹⁷ Ibid. A 28, tr. it. p.185.

¹¹⁸ Ibid. A 28, tr. it. p.187. Come osservato da Fonnesu (L. Fonnesu, *Kant on communication*, in *Studi kantiani XXXII*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, 2019, pp. 19-20.) nella *Critica del Giudizio* Kant formula almeno due forme di comunicabilità: una, in esame, riguardante i giudizi sul bello, l'altra riguardante i giudizi sul sublime. Esse differiscono nella forma e nella giustificazione che il filosofo propone. I giudizi sul bello fondano la propria comunicabilità sulla validità, insieme soggettiva ed universale, di un sentimento ed, in ultima analisi sul concetto di senso comune, come si avrà modo di vedere. I giudizi sul sublime, invece, si fondano su concetti morali ed un ruolo fondamentale è ricoperto dalla cultura nel rapporto con la cultura.

non può essere altro che estetica, la quale si riferisce ad una vivificazione reciproca delle facoltà “in vista di un’attività indeterminata, ma tuttavia concorde, occasionata dalla rappresentazione data, cioè in vista dell’attività che concerne una conoscenza in generale”¹¹⁹, a differenza di una consapevolezza di tipo intellettuale dove è necessaria la presenza di un concetto.

Immaginazione ed intelletto si trovano sempre, in quanto facoltà conoscitive, in un determinato rapporto reciproco. Ciò che caratterizza il giudizio di gusto è che in questi ultimi il rapporto tra le due facoltà è libero e può essere determinato solo mediante il sentimento. Il solo sentimento non è sufficiente per determinare la disposizione delle due facoltà, è necessario riferirsi al Giudizio, che esprime il “rapporto tra le facoltà che esso comprende: immaginazione e intelletto”¹²⁰.

4. Il nuovo concetto di senso comune e la necessità del gusto

Il quarto ed ultimo momento dell’Analitica del Bello introduce un concetto di senso comune inedito nel panorama delle opere kantiane e conclude l’analisi circa il *Bestimmungsgrund* della facoltà di giudizio estetica. Come già accennato, questo ultimo momento va letto in continuità con il secondo, in quanto prosegue la giustificazione della pretesa dei giudizi di gusto di presentarsi come giudizi con caratteristiche di apriorità. All’universalità *sui generis* del secondo momento si aggiunge una necessità che sarà altrettanto *sui generis*¹²¹. Non potendo trattarsi, esattamente come accadeva per il momento dell’universalità, della necessità apodittica che caratterizza i giudizi logici, bensì di una necessità *esemplare*, che Kant connota come

“la necessità del consenso di *tutti* in un giudizio che viene considerato come esempio d’una regola universale che non si può addurre”¹²².

¹¹⁹ Ibid. A 29, tr. it. p.189.

¹²⁰ L. Amoroso, *Senso e Consenso*, p.174.

¹²¹ Cfr. F. Menegoni *La Critica del Giudizio di Kant Introduzione alla lettura*, p.72; L. Amoroso, *Senso e Consenso*, p.171; L. Amoroso, *L’Estetica come problema*, p.126.

¹²² KU § 18 A 62-3, tr. it. p.237.

Il consenso universale che era stato individuato nel secondo momento dell'*Analitica* viene ora connotato come necessario, in quanto, prosegue Kant, chi giudica bello qualcosa lo fa con il presupposto che tutti *debbono* fare lo stesso. Ancora una volta, i giudizi di gusto vengono messi in relazione, circa le loro caratteristiche, con i giudizi conoscitivi e relativi al gradevole, evidenziando il particolare statuto del loro principio di determinazione. Si legge nel § 20 che se i giudizi di gusto avessero un principio determinato ed indagabile, allora il giudicante avanzerebbe una pretesa ad una necessità incondizionata, e non esemplare, mentre se questi non avessero alcun principio, sarebbero semplici giudizi soggettivi e privati.

La necessità esemplare cui Kant fa riferimento deve invece essere caratteristica di un principio soggettivo determinato mediante sentimento e tuttavia universale. È solo a questo punto che Kant introduce il concetto di senso comune, come unica possibilità per un principio di soddisfare le caratteristiche richieste¹²³.

Come osserva Savi nel suo libro *Il concetto di senso comune in Kant*¹²⁴, e come in realtà lo stesso Kant si preoccupa di specificare¹²⁵, tale concetto rappresenta una novità nella sua filosofia, sia dal punto di vista terminologico che dal punto di vista teoretico. Per la prima volta, infatti, nelle opere kantiane appare il termine tedesco *Gemeinsinn*, seguito dalla locuzione latina *sensus communis*, e viene subito indicata la distanza concettuale che separa il senso comune così connotato dal senno comune, *gemeiner Verstand*¹²⁶. Quest'ultimo concetto verrà riesaminato

¹²³ Cfr. KU § 20 A 64, tr. it. p.241.

¹²⁴ M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, pp.72-5.

¹²⁵ KU § 20 A 64, tr. it. p.241.

¹²⁶ Per le traduzioni mi sono affidato alla traduzione di Amoroso della *Critica del Giudizio*, in particolare nel rendere la locuzione tedesca *gemeiner Verstand* come "senno comune". Una traduzione alternativa è quella proposta da Bosi e riportata nel testo di Savi, che rende l'espressione con "comune intelletto". In questa tesi utilizzerò il primo dei due proposti, non solo perché è quello utilizzato nell'edizione a cui faccio riferimento per le citazioni, ma anche perché ritengo che il termine "senno" renda meglio il concetto con il quale Kant tenterà di caratterizzare tale locuzione nel § 40. Per quanto riguarda invece la locuzione latina in parentesi, la quale occorre sia nel § 20 che nel § 40, è opinione di Hinske (Cfr. N. Hinske, *Tra Illuminismo e critica della ragione*, Scuola Normale Superiore, 1999, Pisa, p.28) che questo sia un'eredità di Meier. E questa ripresa di molti termini latini utilizzati da Meier denoterebbe l'intento kantiano di "non lasciare cadere in oblio la terminologia scolastica in latino, ma forse anche per spiegare i neologismi tedeschi attraverso le

successivamente, nel § 40, sempre al fine di ribadire la distanza terminologica dal senso comune individuato da Kant come principio di determinazione dei giudizi di gusto. Qui Kant definisce il senso comune come:

“mero senso naturale (non ancora coltivato), si considera come il minimo che ci si possa pur sempre aspettare da chi avanzi la pretesa di essere chiamato uomo.”¹²⁷

La citazione proposta mette in evidenza quanto in realtà la concezione propria dell'illuminismo tedesco del senso comune¹²⁸, inteso appunto come senso naturale, non sia stata abbandonata da Kant, ma ad essa abbia affiancato una concezione radicalmente differente dello stesso concetto. Il senso comune mantiene il proprio statuto di “mero senso naturale”¹²⁹, che necessita, per essere in grado di giudicare rettamente, di essere guidato, mentre il senso comune inteso come *Gemeinsinn* è da intendersi come un principio in grado di determinare a priori ciò che piace o non piace¹³⁰. Il senso comune, infatti, non giudica mediante il

antiche e familiari espressioni latine”. La citazione riportata, pur non riferita alla *Critica del Giudizio*, può contribuire a spiegare il motivo per cui Kant sceglie di utilizzare la locuzione latina, data la novità terminologica introdotta con il concetto di *Gemeinsinn*. La principale preoccupazione di Kant, come si vedrà, è connotare il senso comune in modo che non indichi quella conoscenza teoretica basilare presupposta in ciascun uomo, bensì un concetto che abbia rilevanza trascendentale.

Secondo Arendt, invece, l'utilizzo della locuzione latina *sensus communis* è un rimando alla tradizione umanistica e, di conseguenza ad un'accezione politica e sociale del senso comune (H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, p.108)

¹²⁷ KU § 40 A 156, tr. it. p.391. Di nuovo, utilizzo la traduzione di Amoroso, rendendo i termini *gemeiner Menschenverstand* e *gesunder Menschenverstand* rispettivamente con senso comune e senso naturale. Quest'ultimo termine viene tradotto anche, da Savi per esempio, con l'espressione “sano intelletto” che trovo particolarmente adatta, soprattutto alla luce della citazione proposta.

¹²⁸ M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p.73. Per quanto riguarda la concezione del senso comune propria dell'Illuminismo tedesco l'autrice riporta l'opinione di Gadamer (Cfr. H. Gadamer, *Verità e Metodo*, Bompiani, 2000, Firenze-Milano, p.61), il quale sottolinea come il movimento abbia trascurato l'accezione sociale culturale propria dei moralisti inglesi e la funzione sociale che gli attribuì Vico. Amoroso (Cfr. L. Amoroso, *Senso e Consenso*, p.178-179, n. 101) osserva, inoltre, che Gadamer sembra poi non riconoscere la natura profondamente intersoggettiva dell'estetica kantiana. Il titolo del secondo paragrafo della seconda parte è infatti: “La soggettivazione dell'estetica nella critica kantiana” (Cfr. op. cit. 109-187), e Amoroso, con Högrefe, nota come la soggettivazione che Gadamer imputa a Kant è in realtà il punto di partenza, sistematicamente necessario, per arrivare ad analizzare la dimensione dell'intersoggettività.

¹²⁹ KU § 40 A 156, tr. it. p.391.

¹³⁰ Nell'intento di mantenere sia il legame con il sentimento che con l'intersoggettività e la comunicabilità dei giudizi di gusto, Negri (A. Negri, *L'intersoggettività nella “Critica del Giudizio”*

sentimento, che è invece caratteristica propria dei giudizi di gusto, bensì secondo concetti, essendo una tipologia, seppur non coltivata e basilare, di conoscenza teoretica. La ragione principale che spinge Kant a marcare la distanza tra i due concetti in questione è il fatto che il senso comune viene spesso confuso con il senso comune e denominato nello stesso modo, in linea con la tradizione propria dell'illuminismo tedesco. Il nome senso comune in quel caso sarebbe addirittura un "umiliante onore" per il senso comune, poiché "con la parola comune [...] s'intende lo stesso che il volgare, che s'incontra dappertutto e che non è affatto un merito o un primato possedere"¹³¹. Segue questa caratterizzazione del senso comune la tesi che questo concetto fa riferimento ad una proprietà basilare della facoltà teoretica, tale da essere "il minimo che ci si possa pur sempre aspettare da chi avanzi la pretesa di essere chiamato uomo"¹³². Quest'ultimo punto è particolarmente interessante, poiché dall'appartenenza del senso comune alla sfera teoretica segue che questo appartiene, di conseguenza, alla sfera del Giudizio determinante, mentre il senso comune, il *Gemeinsinn*, in quanto concorre a definire il principio di determinazione dei giudizi estetici, appartiene alla sfera del Giudizio riflettente.

È opportuno precisare che Kant non offre mai delucidazioni ulteriori riguardo questi concetti che contribuiscano a chiarirne lo statuto all'interno della sua filosofia, per cui si può considerare quella fornita in queste pagine come importanti a tale scopo. Così facendo, le caratteristiche elencate nelle pagine della *Critica del Giudizio*

kantiana, in *Giornale di Metafisica*, XXX, 1975, pp.267-292, qui p.279) definisce il *Gemeinsinn* "lo stato sentimentale condiviso".

¹³¹ KU § 40 A 156-7, tr. it. p.391. La citazione proposta, riguardante il senso comune, o come verrà a breve definito, il buon senso, sembra fare eco con quella proposta da Cartesio nel *Discorso sul Metodo* (Descartes, *Discorso sul metodo*, Laterza, Bari-Roma, p. 41), si legge qui che "Il buon senso è fra le cose del mondo quella più equamente distribuita" e che nessuno ne desidera più di quanto ne possiede, sottintendendo che il possesso di questa facoltà è qualcosa che non rappresenta un merito e sia qualcosa di connaturato all'uomo. Identificando le parole comune e volgare, ritengo che Kant intenda definitivamente escludere qualsiasi riferimento ad una struttura mentale identica in ciascuno e volta alla conoscenza, con particolare enfasi sul secondo punto. Poiché, se è vero questo è anche vero che lo stesso senso comune può essere inteso come una sorta di struttura mentale comune ad ogni soggetto giudicante. Il discrimine fondamentale resta il fatto che il secondo permette di comunicare a priori un sentimento e non una conoscenza. (Cfr. M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p.74-5).

¹³² Ibidem.

contribuiscono a chiarire gli stessi concetti incontrati nelle opere precedenti, e rese solitamente con la più generica espressione 'buon senso'.

Un'altra precisazione che Kant fa, in entrambe le sezioni della *Critica del Giudizio* dove occorre il concetto di senso comune, è che quest'ultimo non è da intedere neppure come un senso vero e proprio, assimilabile agli altri. Proprio perché il senso comune nell'opera in questione è posto come regola soggettiva che orienta il Giudizio estetico, nel distinguerlo dal senso comune, allo stesso tempo, non può che essere distinto anche dall'idea di un senso inteso come ricettività sensibile. L'accezione psicologica del senso comune come origine e collante dell'attività percettiva non rientra quindi nell'interesse dell'indagine kantiana¹³³.

Un'ulteriore ambiguità circa la connotazione del concetto di senso comune risiede nel linguaggio quotidiano, poiché, similmente a quanto accadeva con il termine comune, anche la parola senso risulta particolarmente problematica. Secondo Menegoni¹³⁴, è proprio il linguaggio quotidiano, nel suo sovrapporsi al linguaggio critico e filosofico, ad essere la principale fonte di ambiguità per quanto riguarda il concetto di senso comune. È Kant stesso, nel cruciale § 40 a dire che è errore frequente dare il nome di senso al Giudizio, intendo però con quell'espressione non il momento riflessivo di quella facoltà, bensì solamente il suo risultato¹³⁵. Kant ha qui in mente quelle espressioni appartenenti al linguaggio quotidiano che suonano come senso della giustizia, del dovere, della verità, della bellezza, egli infatti ritiene che sia evidente il fatto che tali concetti non possano avere la loro origine in un

¹³³ M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p.73-4 e n.7. Come l'autrice osserva, l'idea di un senso che stia a fondamento dell'attività percettiva sopravviveva solo nella filosofia scolastica, rimane però la necessità per chi affronta il tema del senso comune di rapportarsi alla *aisthesis koiné* aristotelica, ripresa largamente dalla filosofia scolastica e riproposta con la locuzione latina *sensorium commune*. È stato già notato, in sede introduttiva, che tale concezione era stata progressivamente abbandonata con l'avvento dell'Era Moderna, nonostante ciò, l'influenza della scolastica sulla terminologia in uso nelle questioni di filosofia trova conferma nella scelta kantiana di accompagnare le espressioni tedesche utilizzate in queste pagine alla relativa locuzione latina. In ogni caso, è evidente che il *sensorium commune*, organo che presiede al funzionamento degli altri sensi, non abbia alcun legame con i concetti proposti da Kant, sembra lecito, però, supporre che il termine fosse familiare nell'epoca in cui il filosofo scrive e che l'uso del latino *sensus communis* abbia proprio lo scopo di chiarire questa ambiguità. Per questi aspetti rimando nuovamente al già citato lavoro di Hinske (N. Hinske, *Tra Illuminismo e critica della ragione*).

¹³⁴ F. Menegoni, *L'a priori del senso comune in Kant: dal regno dei fini alla comunità degli uomini*, in *Verifiche*, 19, 1990, pp. 13-50, qui p.23.

¹³⁵ KU § 40 A 156, tr. it. p.389.

senso. Anzi, non sarebbe possibile nemmeno formulare tali concetti “se non potessimo innalzarci al di sopra dei sensi a facoltà conoscitive superiori”¹³⁶, delle quali, invece, il senso comune fa parte.

5. Senso comune e senno comune

Nonostante le profonde differenze terminologiche che risultano dall’analisi del senso comune e del senno comune, o comune intelletto, è possibile individuare delle affinità tra i due concetti. È in realtà Kant stesso a porre in evidenza questo aspetto con una nota al § 40 dove si legge:

“si potrebbe designare il gusto *sensus communis aestheticus* e il senno comune *sensus communis logicus*”¹³⁷.

Questa nota è in realtà una postilla ad un’ulteriore precisazione terminologica proposta da Kant, il quale asserisce che il gusto, piuttosto che il senno comune, “potrebbe venir chiamato *sensus communis* più giustamente”¹³⁸, nel generale scetticismo rispetto all’uso della parola senso. Lo scetticismo in questione è dovuto, come si è visto in precedenza, all’ambiguità insita nello stesso termine senso, Kant però riconosce la possibile associazione di quest’ultimo con il gusto, poiché viene in questo caso associato al sentimento che fonda i giudizi di gusto. A questa nota, che da sola non dice molto, Kant antepone una digressione che invece risulta più significativa. Nel cuore del § 40 vengono presentate le tre massime del senno comune, le quali, viene subito chiarito, “non hanno qui il loro posto, come

¹³⁶ Ibid, A 157, tr. it. p.391.

¹³⁷ Ibid, A 161, tr. it. p.395, n.11. Qui il senno comune traduce la locuzione tedesca *gemeiner Menschenverstand*. La bipartizione del *sensus communis* che si legge in questa nota riscuote un modesto interesse nel contesto della *Critica del Giudizio*. Acquisirà significato durante l’analisi dell’ *Antropologia* dal punto di vista pragmatico dove il senso comune verrà presentato, senza ulteriori specificazioni, come condizione per la vita sociale e, conseguentemente aprirà un interessante parallelismo tra l’antropologia e l’estetica kantiana.

¹³⁸ Ibid.

parti della critica del gusto, ma possono tuttavia servire per illustrarne i principi”¹³⁹. Così facendo, si instaura un rapporto di affinità tra i due concetti, quantomeno dal punto di vista dei principi che ne regolano il procedimento e ciò ritengo si possa sostenere soprattutto alla luce della nota riportata in precedenza. L’affinità che Kant riscontra tra il gusto ed il senno comune non potrà riguardare il principio di determinazione in sé, il *Bestimmungsgrund* dei giudizi di gusto, bensì alcune caratteristiche che questo deve presentare e che si sono delineate nell’Analitica del Bello, in particolare la tematica dell’intersoggettività¹⁴⁰. Ciò risulterà evidente guardando le tre massime che Kant pone come principi del senno comune: pensare da sé; pensare nella posizione di ogni altro; pensare in accordo con se stessi.

Un primo punto di interesse è il fatto che Kant assegna ognuna di queste massime alle tre facoltà conoscitive superiori¹⁴¹, rispettivamente quindi all’intelletto, al Giudizio e alla ragione, quasi a conferma dell’intima natura intersoggettiva del gusto e della capacità di giudizio in generale.

La prima delle tre massime, qualificata come la massima del “modo di pensare libero da pregiudizi”¹⁴², invita il soggetto giudicante a rifiutare un atteggiamento passivo nel ragionare e a rifiutare una visione della natura soggetta a leggi che non siano quelle fornite dall’intelletto. Una ragione passiva giunge presto alla forma ultima del pregiudizio, la superstizione la cui oscurità getta in uno stato di cecità talmente profondo da rendere necessaria una guida esterna. Una mente eteronoma rende impervia la strada verso la liberazione dalla superstizione, individuata nell’Illuminismo¹⁴³, il che deve far pensare all’importanza che Kant riserva all’uso

¹³⁹ Ibid. A 158, tr. it. p. 393.

¹⁴⁰ Il ruolo fondamentale della terza *Critica* nell’analisi circa il tema dell’intersoggettività ritengo sia stato messo in luce puntualmente da Amoroso (Cfr. L. Amoroso, *Senso e Consenso*, p.150-1, n. 5) ed egli ritiene che proprio in questo passaggio della terza *Critica* si possa leggere la rilevanza che l’intersoggettività assume anche al di là del campo tematico dell’opera in questione. Inoltre l’autore propone di leggere la nota citata in precedenza (KU § 40 A 161, tr. it. p. 395, n.11) non come una “separazione” tra senno comune e gusto, in altri termini si potrebbe dire non una separazione tra facoltà teoretica ed estetica, bensì propone di leggere i risultati della terza Critica individuando un “momento estetico” in ogni forma di esperienza.

¹⁴¹ KU § 40 A 160, tr. it. p. 395.

¹⁴² Ibid. A 159, tr. it. p. 393.

¹⁴³ Ibid. Come è noto, Kant dedica un saggio all’Illuminismo nel 1784, intitolandolo appunto *Risposta alla domanda: che cos’è l’Illuminismo?* (Cfr. I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos’è l’Illuminismo?*, a cura di Umberto Curi, Mimesis, 2021, Milano-Udine) ove definisce il movimento

pubblico della ragione. La massima del modo di pensare libero può aiutare ad illustrare il principio di determinazione del gusto nella misura in cui essa prescrive il non limitarsi alla dimensione privata, che nel caso dei giudizi estetici si traduce nel non fraintendere il piacere derivante dal gradevole con il piacere del bello, e quindi porre come universale una dimensione che è solo privata. La privatezza, in ultima analisi, è ciò che pregiudica la comunicabilità dei giudizi, estetici o teoretici che siano¹⁴⁴.

La seconda massima è quella che risulta essere più interessante nel contesto della terza *Critica*, poiché, come detto in precedenza è quella massima che appartiene alla capacità di giudizio, la massima del modo di pensare *ampio*. Da leggere in continuità con la massima precedente, essa è pensata in modo da contribuire a rendere pensabile un modo di giudicare che sia soggettivo ma non privato. Considerare il punto di vista altrui implica il riconoscimento di altri soggetti ai quali appoggiare il nostro giudizio, in conformità alla soggettività universale richiesta dai giudizi di gusto, attribuendo un ruolo centrale ed inedito all'intersoggettività. È interessante quanto rileva Amoroso¹⁴⁵ sulla massima del pensare ampio ed in particolare circa il concetto di intersoggettività in essa contenuta. Quando Kant

come "l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità di cui egli stesso è colpevole" (op. cit. p.79). Nel breve testo in questione Kant sottolinea, seppur una chiave maggiormente politico-sociale rispetto ai lavori considerati nella presente tesi, come l'uso pubblico della ragione sia il modo più efficace per difendersi dagli errori, mentre un modo di pensare eteronomo e passivo lascia l'uomo nello stato di minorità. Nell'introduzione all'edizione proposta (op. cit. 20-1), Curi analizza il significato del termine *Illuminismo* nell'opera, e ritengo valga anche per il passo della terza *Critica* in esame nella tesi, chiarendo che non si riferisce al movimento culturale in se, ma al rischiaramento della ragione, all'uscita stessa dallo stato di minorità dovuto al pregiudizio e alla superstizione.

¹⁴⁴ I temi della privatezza e della comunicabilità rimandano in parte al *Canone* della *Critica della ragione pura* (KrV, A 820-31 B 848-59, tr. It. pp.1153-1167) dove Kant, analizzandone l'aspetto epistemico, considera le forme del ritenere vero (*Fuerwahrhalten*) e trova nella persuasione quell'atteggiamento proposizionale che, muovendo da fondamenti soggettivi e privati, pretende di asserire giudizi oggettivi. Un siffatto giudizio ha, naturalmente, solamente validità privata ed il ritenere vero che lo accompagna, la persuasione, non è comunicabile ed è presentata come un *Schein*, illusione, la quale ha evidentemente più di un tratto in comune con il pregiudizio. È interessante che nel *Canone* Kant indichi tre pietre di paragone esterne in grado di aiutare a capire se l'attitudine proposizionale adottata sia una mera persuasione oppure quel ritenere vero che ha sì fondamento soggettivo ma può essere valido oggettivamente, la convinzione. Oltre al suggestivo terzo punto di riferimento della scommessa, i primi due fanno sempre riferimento alla comunicabilità e all'analisi delle possibili cause esclusivamente soggettive nel giudizio. (Cfr. L. Fonnesu, *Kant on Faith and Public Knowledge*, pp.369-371)

¹⁴⁵ L. Amoroso, *Senso e Consenso*, p.153. Anche

scrive che il soggetto può determinare il giudizio “solo mettendosi dal punto di vista altrui”¹⁴⁶ sembra presupporre un concetto di intersoggettività da intendersi come comunità, un’intersoggettività che si potrebbe chiamare organica¹⁴⁷. Un concetto di intersoggettività inteso come una mera presa di coscienza della presenza di altri soggetti giudicanti, come già accennato, sarebbe a-problematico e in quel caso mettersi nei panni degli altri soggetti giudicanti non avrebbe rilevanza tale da essere considerabile un principio che regoli la formulazione dei giudizi di gusto. Un ultimo aspetto messo in evidenza qui è che il modo in cui il bello ci rende partecipi di una comunità e ci accomuna agli altri soggetti non è per mezzo dell’empatia, non è cioè una mera proiezione del nostro modo di sentire nel resto dei giudicanti, bensì è uno sforzo a superare i limiti della privatezza del nostro punto di vista fino a comprendere quello degli altri¹⁴⁸.

La terza massima, la massima del modo di pensare conseguente, è quella meno problematica dal punto di vista concettuale, eppure la più ardua da mettere in atto, poichè consiste nel coniugare e rispettare le prime due. In essa si prescrive dunque la libertà da qualsivoglia influenza nel giudicare, sia essa una coercizione esterna o un’inclinazione al gradevole soggettiva e privata, e allo stesso tempo raccomanda un punto di vista che coinvolga altri soggetti giudicanti.

Come anticipato, la digressione sui principi che regolano il senso comune si conclude con la constatazione di Kant circa l’utilizzo del termine senso riferito al gusto, constatando che la locuzione latina *sensus communis* presenta una maggiore affinità concettuale proprio con la facoltà estetica, e non con quella

¹⁴⁶ KU § 40 A 160-1, tr. it. p. 395.

¹⁴⁷ Il rimando intersoggettivo ad una comunità è stato notato da Arendt (Cfr. H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, a cura di Beiner M., Il Nuovo Melangolo, Genova, 2005) la quale vede nella seconda massima del senso comune qui esposta un punto chiave del lavoro critico kantiano, in quanto sarebbe un salvataggio dal solipsismo critico in cui, a suo parere, cade il filosofo, aprendo invece un’orizzonte comunitario e politico condiviso. A questa interpretazione, forse troppo audace, risponde Henry (B. Henry, *Il problema del giudizio politico fra criticismo ed ermeneutica*, Guida, 1992, Napoli, pp.257-273). In ogni caso, la rilevanza sociale della seconda massima è stata notata anche da Menegoni (F. Menegoni *La Critica del Giudizio di Kant Introduzione alla lettura*, p.103-5) e da Savi (M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p.105) la quale asserisce che “sarebbe riduttivo interpretare questa massima (la seconda) come se essa prescrivesse solamente la coerenza logica”, e non un’effettiva rilevanza del momento dell’intersoggettività.

¹⁴⁸ Cfr. M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p.105. Quivi si legge che l’esperienza estetica ci avvicina a scoprire ciò che ci rende parte dell’umanità.

teoretica. Tuttavia, la nota citata in precedenza e il legame almeno dimostrativo che Kant instaura tra le massime del senso comune ed il principio di determinazione del gusto invitano a considerare i due ambiti non del tutto separati.

6. La connotazione del senso comune

Il mio tentativo di chiarire la relazione che intercorre tra senso comune e senso comune, e quindi aver iniziato a connotare negativamente il concetto di senso comune, ritengo sia un punto di partenza efficace ai fini della presente analisi. Inoltre, è Kant stesso ad utilizzare questo espediente nel presentare il senso comune nel § 20¹⁴⁹, forse proprio per prevenire le ambiguità che inevitabilmente tale concetto porta con sé, prima di procedere nel connotare, seppur non in maniera troppo approfondita il *Gemeinsinn* nel contesto della *Critica del Giudizio*.

Riprendendo il filo lasciato cadere, nel quarto momento dell'Analitica del Bello si era presentato il bisogno per Kant di rintracciare un principio, che pur essendo soggettivo, riesca a determinare mediante il sentimento, universalmente, ciò che piace. Si era detto che tale principio non poteva essere che un senso comune e, anzi, egli aggiunge:

“solo presupponendo che ci sia un senso comune (col che intendiamo però non un senso esterno, ma l'effetto derivante dal libero gioco delle nostre capacità conoscitive), è solo presupponendo, dico, un tale senso comune che può essere dato il giudizio di gusto”¹⁵⁰.

¹⁴⁹ KU § 20 A 64-5, tr. it. p. 241. Nel § 40, Kant ripeterà la stessa operazione, salvo poi complicare la trattazione con la digressione riportata sopra, quasi a confermare quella intrinseca ambiguità che pertiene al senso comune e forse anche suggerendo una natura intimamente estetica anche nell'esperienza teoretica.

¹⁵⁰ Ibid. La definizione del senso comune proposta assomiglia a quella che Kant propone nell'Antropologia dal punto di vista pragmatica per connotare il senso interno. Si legge infatti che esso non riguarda la coscienza dell'uomo circa le proprie azioni, bensì la coscienza di “ciò che l'uomo patisce, nella misura in cui viene affetto dal gioco del suo proprio pensiero”.

Sembra chiaro da questo passaggio come il senso comune sia il presupposto fondamentale perché si possano formulare giudizi di gusto e, allo stesso tempo, sembra chiara la natura del senso comune in questione: esso è l'effetto del libero gioco delle facoltà conoscitive sull'animo. L'idea del senso comune qui presupposta, piuttosto che aggiungere un quarto criterio per qualificare il principio di determinazione dei giudizi di gusto, raccoglie in sé tutti i tre momenti precedenti e si propone come condizione ultima della possibilità per giudizi estetici puri¹⁵¹. Alla luce di quanto detto, vale la pena ricordare che l'individuazione del principio di determinazione nel senso comune non riguarda le condizioni di possibilità dei giudizi di gusto in generale, compito che pertiene alla *Deduzione* e non all'*Analitica*, e quindi non si può adottare tale principio come regola per orientarsi nella valutazione estetica. Invece, come emergerà dalla lettura del § 21, il senso comune si limita ad essere il presupposto della comunicabilità universale del sentimento estetico¹⁵².

Al fine di indagare la legittimità della presupposizione di un senso comune, Kant sposta il centro dell'argomentazione dal piano estetico a quello teoretico e conoscitivo, ed in particolare alla strutturazione dei relativi giudizi ed alla loro comunicabilità. Kant ricorre nuovamente allora ad un paragone con la facoltà teoretica al fine di chiarire le caratteristiche a fondamento della facoltà estetica, in particolare qui Kant asserisce che le conoscenze, i giudizi e la convinzione ad essi legata "devono poter essere comunicati universalmente; altrimenti non si troverebbero in accordo con l'oggetto: sarebbero tutti quanti un mero gioco soggettivo"¹⁵³. Nello stabilire la condizione della comunicabilità dei giudizi in generale, Kant scrive che se è vero che essi devono essere comunicabili, ma allora

¹⁵¹ Cfr. Allison H., *Kant's theory of taste*, p. 144.

¹⁵² L'*Analitica* analizza come si deve giudicare, non in che modo si giudica effettivamente. È Kant stesso, del resto, a dirci che ulteriori determinazioni a riguardo del senso comune non hanno il loro posto in questa sezione. Lo scopo della sezione, ed in particolare del quarto ed ultimo momento, viene esplicitato dallo stesso Kant nella conclusione del § 22 ove scrive che il compito svolto nell'*Analitica* è stato "solo risolvere la facoltà del gusto nei suoi elementi e poi unificarli nell'idea di un senso comune". Ciò, tra le altre cose, rinvigorisce la lettura di Allison proposta nella nota precedente.

¹⁵³ KU § 21 A 65-6, tr. it. p. 241.

“dev’essere comunicabile anche lo stato d’animo, cioè la disposizione delle capacità conoscitive per una conoscenza in generale, e precisamente quella proporzione che conviene a una rappresentazione [...] affinché la trasformiamo in conoscenza; perché senza quella proporzione, quale condizione soggettiva del conoscere, non potrebbe sorgere, come effetto, la conoscenza”¹⁵⁴.

Il che si potrebbe riassumere con: se un giudizio è valido universalmente, allora in ciascun giudicante l’operazione che lo produce deve essere la medesima. La medesima argomentazione, in versione più breve e riassuntiva, si trova nel § 40 dove si legge che “l’abilità degli uomini di comunicarsi i loro pensieri richiede anch’essa un rapporto dell’immaginazione e dell’intelletto”¹⁵⁵, anche qui ribadendo la fondamentale distinzione tra i giudizi conoscitivi, i quali fondano la loro comunicabilità in un accordo secondo leggi, e quelli estetici, dove l’accordo è libero.

Ogni conoscenza si esprime con dei giudizi, determinanti o teoretici che siano, e ciò nell’animo si sostanzia con un accordo, nel caso della conoscenza ovviamente determinato, tra l’immaginazione e l’intelletto. La prima che svolge il compito di apprendere il molteplice, il secondo che è in grado di comprendere il molteplice della rappresentazione data nell’unità di un concetto. Kant, in questo passaggio, sostiene che un accordo preciso e determinabile, che varierà proporzionalmente “a seconda della diversità degli oggetti che sono dati”¹⁵⁶, di queste due facoltà è ciò che rende possibile l’oggettività e la comunicabilità dei giudizi.

Da questa considerazione circa i giudizi teoretici, Kant fa derivare direttamente che anche nel caso dei giudizi estetici, pur non essendo giudizi determinati concettualmente, è possibile pensare ad un accordo tra immaginazione ed intelletto. L’assenza di un concetto fa sì che questo accordo possa solamente configurarsi come quello in cui le due facoltà in questione si accordano

¹⁵⁴ Ibid..

¹⁵⁵ KU § 40 A 161, tr. it. p. 397.

¹⁵⁶ KU § 21 A 65-6, tr. it. p. 241.

liberamente, nel modo che sia per loro più conveniente possibile, “in vista della conoscenza (di oggetti dati) in generale”¹⁵⁷. Ora, dato che un siffatto accordo può essere comunicato solamente tramite un sentimento, e tale accordo, come ogni altro, deve poter essere comunicato, è necessario ammettere un senso comune come unico presupposto possibile della comunicabilità a priori di un sentimento. Guyer sottolinea la problematicità del far derivare la comunicabilità dei giudizi dall’accordo tra le facoltà conoscitive, poiché se è vero che la convinzione, intesa come stato mentale soggettivo, deve essere necessariamente comunicata affinché si trasmetta una conoscenza, non è affatto detto, come sembra asserire Kant, che da ciò debba seguire che anche lo stato mentale che produce quella stessa convinzione debba essere comunicato¹⁵⁸. È infatti contrintuitivo pensare che ogni persona che apprende o assiste ad un determinato evento abbia le medesime facoltà attive ed attive nel medesimo modo, se così fosse, infatti, sarebbe necessaria una dimostrazione del fatto che la comunicabilità implichi un’identità delle condizioni soggettive, cosa che Kant non fornisce, ma semplicemente assume. Un altro problema potrebbe porsi dal punto di vista teoretico, dato che seguendo l’argomentazione kantiana sembra che ciò che attribuiamo agli altri, nel supporre che la conoscenza sia comunicabile, non è tanto la medesima disposizione delle facoltà quanto la capacità di fare esperienza di tale disposizione, e ciò è dovuto all’ambiguità che si accompagna al concetto di proporzione che deve instaurarsi tra le due facoltà.

Si può leggere il passaggio argomentativo kantiano ricordato sopra come la giustificazione della pretesa ad consenso universale avanzata dai giudizi di gusto mediante il riscontro di un contenuto cognitivo, accettando che la disposizione di Immaginazione ed intelletto sia finalizzata ad una conoscenza in generale, nella riflessione estetica. Con la condizione, naturalmente, che questo contenuto cognitivo resti indeterminato, poiché un contenuto determinato scaturisce da un rapporto tra le facoltà altrettanto determinato, ove cioè l’immaginazione non è

¹⁵⁷ Ibid. A 67, tr. it. p. 243.

¹⁵⁸ Cfr. Guyer P., *Kant and the claims of taste*, p. 252-4. Rimando al passo citato dell’opera dell’autore per un approfondimento più puntuale riguardo questa questione.

libera di accordarsi ma è costretta, nel suo rapporto con l'intelletto ad agire conformemente ad una legge¹⁵⁹. Lo stato d'animo che rende possibile la comunicazione delle conoscenze e del bello, resta in ogni caso una condizione soggettiva della conoscenza, inindagata e, verrebbe da dire, inindagabile ulteriormente; resta non tematizzato, infatti, il modo in cui questo accordo proporzionato si configuri effettivamente.

Un problema che ci si potrebbe porre, data tale costituzione del senso comune, è quello dell'errore e del dissenso tra due soggetti circa il giudizio sul bello relativo ad uno stesso oggetto. Sembra infatti inconcepibile il dissenso, poiché la corretta sussunzione del giudizio di gusto dipende dal sentimento derivante da quell'unica libera proporzione tra immaginazione ed intelletto, ed una disposizione che non sia quella ove il "rapporto di vivificazione (dell'una mediante l'altra) sia il più conveniente"¹⁶⁰, non può essere, seguendo il ragionamento kantiano, universalmente comunicabile. L'unica spiegazione plausibile del dissenso, che è pur evidente che sia un fatto riscontrabile ovunque, resta dunque solo un'errata sussunzione¹⁶¹. Una questione affine a quest'ultima è rappresentata dalla domanda circa la possibilità di comunicare solamente il bello ed il piacevole, e non magari anche altri sentimenti, come il dispiacere ed il brutto. Anche qui, la risposta sembrerebbe risiedere nell'incapacità di un rapporto disarmonico delle facoltà di produrre un sentimento che sia universalmente comunicabile, anche se l'affermazione kantiana riguardo diverse proporzioni possibili nel gioco delle facoltà lascia aperta la possibilità che sussistano diverse modalità di valutare esteticamente¹⁶².

¹⁵⁹ Savi riporta l'opinione di R. Brandt (R. Brandt, *Die Schönheit der Kristalle, Ueberlegungen zu Kants Kritik der Urteilskraft*, p. 128, cit. in M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p. 91, n. 83) secondo cui Kant, mediante l'argomentazione sviluppata per definire il senso comune, avrebbe semplicemente espresso nel linguaggio dello schematismo il procedimento del giudizio estetico.

¹⁶⁰ KU § 21 A 66, tr. it. p. 243.

¹⁶¹ Ad indicare questa direzione è lo stesso Kant, il quale scrive nel § 22 che il consenso universale si può esigere, il che ricordo essere caratteristica necessaria affinché si giudichi esteticamente, "se solo si fosse sicuri di aver sussunto giustamente" (KU § 22 A 67, tr. it. p. 245)

¹⁶² Su questo argomento si sofferma Savi (M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p. 89, n. 74) la quale dubita della consistenza della teoria secondo la quale è possibile formulare giudizi estetici riguardo qualcosa di diverso dal piacevole del bello, basandosi sulla suggestione kantiana che fa pensare all'esistenza a più proporzioni in grado di fornire giudizi estetici. La conseguenza che

7. Il senso comune nella terza Critica: regolativo o costitutivo?

Si potrebbe pensare che la domanda posta da Kant nel titolo del § 21, cioè se si fosse legittimati a presupporre un senso comune nella valutazione estetica, abbia trovato una risposta affermativa, ed è così infatti che sembrano stare le cose al termine dell'argomentazione che trova nella necessità di comunicare il proprio stato d'animo la giustificazione di tale presupposizione. Il primo a non essere pienamente soddisfatto della suddetta giustificazione dal carattere epistemologico sembra essere però proprio Kant, poiché nel paragrafo successivo la trattazione riprende ribadendo la pretesa ad un consenso universale e necessario che si concretizza nel fatto che "in tutti i giudizi con cui definiamo qualcosa bello non permettiamo a nessuno di essere di opinione diversa" fondando la nostra su "un sentimento che abbiamo in comune"¹⁶³. Ciò che segue queste righe è però di massimo interesse, si legge che il senso comune

"vuole autorizzare a dare giudizi nei quali si parla di «dovere»: non dice che ciascuno sarà d'accordo col nostro giudizio, ma che *deve* accordarsi. Dunque il senso comune del cui giudizio adduco qui come esempio il mio giudizio di gusto e per il quale a quest'ultimo attribuisco validità *esemplare*, è una mera norma ideale; presupponendola, un giudizio che vi si accordasse [...] potrebbe venire elevato legittimamente a regola per ciascuno"¹⁶⁴.

Il passo riportato è denso di implicazioni, la cui principale gravita attorno all'utilizzo del termine dovere, *Sollen*, che fa subito pensare ad una connotazione pratica del

ritengo più interessante di quanto detto sopra sono le osservazioni che l'autrice riporta circa i giudizi sul brutto, i quali non sarebbero affatto giudizi di gusto poiché, in quanto il senso comune è riferito solamente al piacere in quanto è suo principio di determinazione. Tale principio, che deve essere universalmente comunicabile in quanto derivante dall'effetto del libero gioco delle facoltà, sembra non potersi applicare ai giudizi sul brutto in quanto una disposizione diversa da quella migliore non è comunicabile, almeno, aggiungo io, non senza il riferimento ad un concetto.

¹⁶³ KU § 22 A 67, tr. it. p. 243.

¹⁶⁴ Ibid.

senso comune, corroborata ulteriormente dal fatto che esso viene definito come una norma ideale, e dalla stessa struttura dell'argomento riportato in citazione¹⁶⁵. Più che un rimando alla morale, difficile da sostenere in questo preciso contesto, ritengo che il passo sia da leggere nell'ottica di una definitiva presa di distanza da una concezione di necessità affine o, addirittura, derivata da quella logica, bensì ad una necessità che assomigli a quella pratica esclusivamente nel modo in cui esige il consenso da ciascuno. Il riferimento al senso comune che qui si legge sembra, infatti, trasformare la semplice convinzione nella certezza di aver sussunto correttamente il sentimento sotto la norma ideale proposta dallo stesso senso comune e, di conseguenza, il consenso non viene semplicemente preteso, bensì postulato. Così, nell'esigere il consenso il principio di determinazione del giudizio di gusto, pur soggettivo nella sua formulazione, esso assume la stessa caratteristica di un principio oggettivo. Un principio, quello del senso comune che, in quanto mera norma ideale con validità esemplare resta pur sempre indeterminato¹⁶⁶. Paradossalmente, ciò che distingue i giudizi estetici da quelli pratici è, ancora una volta, la presenza di un interesse nella loro formulazione, come Kant stesso preciserà successivamente dicendo che se la comunicabilità di un sentimento, che è condizione dei giudizi estetici, portasse con sé un interesse, allora si spiegherebbe il motivo per cui nel formulare tali giudizi ci aspettiamo da ciascuno lo stesso sentimento "quasi come dovere"¹⁶⁷.

L'identificazione del senso comune con una norma ideale pone qualche problema circa il suddetto principio, ma per quanto concerne l'*Analitica del bello* ciò che a Kant interessa è ricondurre a questa norma la legittimità della necessità del

¹⁶⁵ Nel notare ciò, Savi (M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p. 96-7), riconosce nello stesso spostamento dal piano teoretico a quello pratico una possibile ragione per cui Kant rinvia ad un momento successivo, nella *Deduzione*, determinazioni ulteriori circa lo statuto del senso comune. Nell'*Analitica* infatti è stata analizzata la struttura epistemica a fondamento dei giudizi di gusto, il rapporto con la dimensione pratica è riservato alla *Dialettica*.

¹⁶⁶ KU § 22 A 67-8, tr. it. p. 245.

¹⁶⁷ KU § 40 A 161, tr. it. p. 397. Leggendo insieme questo passaggio e quello riportato appartenente al § 22 ritengo che possa risultare più chiaro l'utilizzo del termine dovere da parte di Kant in questo contesto, cioè in funzione di un chiarimento della particolare necessità che pertiene ai giudizi estetici. Restando invece al § 22, si legge esplicitamente ancora che il dovere è "la necessità oggettiva del confluire del sentimento di ciascuno con quello particolare proprio di ogni singolo".

gusto¹⁶⁸. In ogni caso è lo stesso filosofo a chiedersi se il senso comune appena postulato sia un principio costitutivo della possibilità dell'esperienza o un principio solamente regolativo, derivante da una facoltà ancora superiore, la ragione¹⁶⁹; e se il senso comune sia quindi una “facoltà originaria e naturale oppure è solo l'idea di una facoltà artificiale ed ancora da acquisire”¹⁷⁰.

Ripercorrendo quanto detto fino ad ora nella presente tesi si potrebbe tentare di dare una risposta a questo interrogativo, facendo riferimento ai quattro momenti dell'*Analitica* presi in considerazione ed al confronto con il concetto di senso comune. L'argomento del § 21, che collega il senso comune al rapporto armonico delle facoltà, potrebbe trarre in inganno, poiché esso si limita ad esprimere l'effetto di tale rapporto sul nostro stato d'animo e non ne rappresenta invece la condizione soggettiva. Un'interpretazione differente è tuttavia possibile, Garroni, infatti, fa del senso comune una condizione costitutiva dell'esperienza, e precisamente la connota come una “condizione più originaria [...] che coincide con l'esperienza”¹⁷¹. In accordo con la definizione dei principi regolativi fornita nella prima Critica e data la caratterizzazione esplicita del senso comune come norma ideale indeterminata e come un presupposto, sembra più plausibile un'interpretazione di questo tipo rispetto a quella proposta da Garroni e riportata sopra. Non è possibile, tuttavia, rifiutare del tutto quest'ultima ipotesi, poiché essa ruota attorno alla

¹⁶⁸ Tomasi nota nel suo articolo (G. Tomasi, *L'oggettivismo debole di Kant in Estetica*, pp. 92-4) che la norma ideale del senso comune è il riferimento al quale si rifanno i giudizi di gusto per giustificare l'oggettività debole del gusto. Con oggettivismo debole l'autore intende attribuire ai giudizi di gusto la caratteristica dell'oggettività, quindi l'indipendenza della verità e della falsità di questi dalle condizioni soggettive, intesa però appunto come 'debole', dipendente da uno standard diverso da quello della verità. Questo standard di riferimento sarebbe quindi la norma ideale rappresentata dal senso comune.

¹⁶⁹ Kant definisce le idee regolative della ragione pura nella prima *Critica* (KrV, A 663-7 B 690-5, tr. It. pp.951-5) dove si legge che ciò che è rilevante in questi principi è che essi “in quanto proporzioni sintetiche a priori, possiedono una validità oggettiva ma indeterminata, e servono come regola di un'esistenza possibile”. Il valore euristico riscontrato in questa definizione, da solo, fa propendere a catalogare come regolativo il principio del senso comune.

¹⁷⁰ KU § 22 A 73, tr. it. p. 245.

¹⁷¹ E. Garroni, *Estetica, uno sguardo attraverso*, p.149. Dubbi sulla regolatività dei giudizi estetici sono stati espressi anche da Guyer (P. Guyer, *Kant and the claims of taste*, p. 271-3). Per un'argomentazione favorevole ad un'interpretazione del senso comune come ideale regolativo si legga invece S. Feloj, *Il dovere estetico*, Mimesis, Milano-Udine, 2018. In particolare pp. 105-124, e M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p. 95-6.

considerazione kantiana circa l'effetto prodotto dal libero gioco delle facoltà. L'effetto, come si è visto, è un sentimento, il quale, secondo quanto detto nel quarto momento dell'Analitica del Bello, deve essere comunicato a priori e, in quanto tale, "presuppone un senso comune"¹⁷². Presupporre un senso comune, nel paragrafo in questione, non è solamente la condizione della comunicabilità di quel sentimento che origina i giudizi estetici, ma si configura addirittura come "condizione necessaria della comunicabilità universale della nostra conoscenza, la quale dev'essere presupposta in ogni logica e in ogni principio delle conoscenze che non sia scettico"¹⁷³. Considerando questa citazione è effettivamente possibile considerare il senso comune come un elemento costitutivo dell'esperienza estetica, si potrebbe addirittura dire dell'esperienza in generale. Tuttavia, questa posizione kantiana non viene ulteriormente approfondita, né riproposta, mentre più numerosi risultano i riferimenti al senso comune come un ideale regolativo. La connotazione del senso comune riprende nel § 40, dove si legge che esso fa riferimento a

"l'idea di un senso *che abbiamo in comune*, cioè di una facoltà di valutare che nella sua riflessione tiene conto pensando (a priori) della maniera di rappresentazione di ogni altro, per appoggiare, *per così dire*, il proprio giudizio all'interezza del senso umano"¹⁷⁴.

Come accadeva per altre caratteristiche dei giudizi di gusto, il paragrafo in questione ha il merito di riassumerle e di ribadire ulteriormente la natura del principio di determinazione di tali giudizi. Il senso comune sembra qui venire identificato con il Giudizio estetico in quanto ne replica le caratteristiche di necessità ed universalità. Appoggiare il proprio giudizio a quello altrui avvicina il senso comune all'idea di quella *voce universale* che Kant menziona nel § 8¹⁷⁵ e che

¹⁷² KU § 21 A 66, tr. it. p. 243.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ KU § 40 A 157, tr. it. p. 391.

¹⁷⁵ KU § 8 A 25, tr. it. p. 181. Interessante segnalare che in quel contesto Kant indicava questa caratteristica del giudizio di gusto di giudicare in fase con gli altri anche con il termine

appunto era stata suggerita al fine di concepire un'universalità diversa da quella logica. Resta in ogni caso problematico capire come sia effettivamente possibile appoggiare il proprio giudizio a quello altrui, soprattutto perché Kant precisa che non si deve tener conto degli effettivi giudizi altrui ma anche, o meglio soprattutto, di quelli "semplicemente possibili"¹⁷⁶. Un'operazione del genere sembra possibile solamente mediante una ricerca empirica sui giudizi effettivi formulati, più complicato risulta essere il fatto di pensare ogni possibile giudizio altrui, poiché anche un tale modo di assicurarsi il consenso dovrebbe venire in qualche modo fondato. Si potrebbe pensare che sia il senso comune stesso a fornire a priori questo sistema di rendicontazione che resta però, in quanto mera norma ideale, di per sé inindagabile ulteriormente, ergendosi a paradigma di una riflessione pura¹⁷⁷, in grado di prevenire errori nella valutazione estetica, sfuggendo "all'illusione che, in base a condizioni soggettive private facilmente scambiabili per oggettive, potrebbe avere un'influenza nociva sul giudizio"¹⁷⁸.

Un'ulteriore osservazione relativa al § 40 è ispirata dal titolo del paragrafo, dove si legge di interpretare il gusto come "una specie di *sensus communis*"¹⁷⁹, non identificandolo con la facoltà estetica nel suo complesso ma qualificandolo come un concetto più ampio di cui il gusto rappresenta una specie particolare. Questa interpretazione potrebbe trovare conferma in quanto detto nel contesto nel quarto momento dell'*Analitica*, dove viene detto che il giudizio di gusto è un esempio del senso comune¹⁸⁰, che allo stesso tempo ne rappresenta la norma ideale. Questo aspetto è stato sottolineato anche da La Rocca notando che il concetto di *sensus*

Gemeingültigkeit, validità comune. Essa era distinta da quella oggettiva proprio perché non fondata su concetti, bensì sul sentimento.

¹⁷⁶ KU § 40 A 157, tr. it. p. 391. La ricerca dell'accordo a priori nei giudizi di gusto, sostiene Menegoni (Cfr. F. Menegoni, *L' a priori del senso comune in Kant*, p.41), rimanda alla concezione di "strutture che nel soggetto stanno a fondamento di ogni suo comportamento" più che a quella di una effettiva comunità politica, come sostenuto, per esempio, da Arendt.

¹⁷⁷ M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p. 99.

¹⁷⁸ KU § 40 A 157, tr. it. p. 391.

¹⁷⁹ Ibid. A 156, tr. it. p. 389. Il titolo del § 40 è infatti "del gusto come una specie [*Als Einer Art*] di *sensus communis*"

¹⁸⁰ KU § 22 A 67-8, tr. it. p. 245. Un'interpretazione che vede il senso comune come qualcosa di più originario rispetto al gusto, in linea con il titolo del § 40, si legge in Menegoni (Menegoni *La Critica del Giudizio di Kant Introduzione alla lettura*, p.104-5).

communis, del quale il gusto rappresenta una specie particolare, rappresenta “una dimensione complessiva del Giudizio in quanto tale”¹⁸¹. In particolare, questo più generale concetto di senso comune sembrerebbe avere a che fare con una componente intersoggettiva insita nella capacità di giudizio riflettente, della quale il giudizio estetico rappresenta in effetti un esempio. La prova di quanto detto risiede ancora una volta nelle tre massime che Kant ricorda nella terza *Critica* e che considera utili a comprendere la formulazione dei giudizi di gusto; affinché un giudizio riflettente, che mira a ricondurre un dato particolare ad un universale non determinato, risulti privo di orientamenti soggettivi e privati, è necessario un rimando intersoggettivo, quindi, ancora una volta, risulta centrale la massima del modo di pensare ampio. Sembra caratteristica primaria del Giudizio riflettente la necessità del confronto intersoggettivo, con il doppio fine di assicurare la formulazione di un giudizio che risulti libero da inclinazioni e motivazioni esclusivamente soggettive e private, e, al contempo, di un giudizio che risulti comunicabile con una ideale comunità di giudicanti¹⁸². Nel presente capitolo si è potuto vedere come i giudizi di gusto seguano questa particolare caratteristica che La Rocca ha designato come appartenente alla capacità di giudizio riflettente nella sua interezza. Negata la possibilità di dedurre logicamente i giudizi estetici, il soggetto giudicante deve fare affidamento ad un principio indeterminato, il quale risulta interpretabile solamente appoggiando il proprio giudizio a quelli altrui, effettivi e possibili, creando, di fatto, una comunità altrettanto indeterminata, la quale rappresenterebbe il presupposto trascendentale dell’esperienza estetica e, più in generale, della possibilità di comunicazioni di giudizi riflettenti.

¹⁸¹ C. La Rocca, *Esistenza e giudizio, linguaggio e ontologia in Kant*, Edizioni ETS, Pisa, 1999, pp. 283-287, qui p. 283.

¹⁸² A supporto di quanto detto, La Rocca riporta le *Reflexionen* 2564 e 2565 (C. La Rocca, *Esistenza e giudizio, linguaggio e ontologia in Kant*, p. 286, n. 155-156), dove si legge che il Giudizio riflettente richiede l’uso di una “ragione partecipativa” e che, forse ancora più rilevanti circa la riflessione svolta in queste pagine, l’impulso alla comunicazione “guida il nostro intelletto, è anch’esso in noi soltanto perché noi dobbiamo verificare tramite altri i nostri propri giudizi”. L’attenzione dell’autore è rivolta particolarmente all’utilizzo del verbo tedesco *sollen* quando Kant sostiene che si debba confrontare il proprio giudizio con quello altrui, dandone una rilevanza ancora maggiore.

Come conclusione del capitolo intendo, rifacendomi all'analisi proposta da Guyer¹⁸³, ricapitolare le differenti definizioni che Kant propone del concetto di senso comune nella *Critica del Giudizio*, mettendo in luce la difficoltà che si riscontra nel volerne dare una definizione precisa. Il *Gemeinsinn*, poiché si è visto che solamente questa è l'accezione di senso comune che trova spazio nella terza *Critica* kantiana, passa dall'essere uno stato d'animo condiviso nel §21¹⁸⁴, mentre prima sembrava fare riferimento al principio di determinazione della facoltà di gusto e poi alla facoltà di gusto stessa, rappresentandone la norma ideale¹⁸⁵. Seguendo l'argomentazione svolta dall'autore americano si vede, infatti, come la prima connotazione del senso comune proposta si riferisce a quel principio indeterminato che guida la capacità di giudizio estetica. Il senso comune viene qui proposto allora come il principio della facoltà del gusto, principio che presenta l'apparentemente paradossale caratteristica di essere soggettivamente universale; si è infatti visto, durante l'analisi dell'Analitica del bello, che la pretesa dei giudizi di gusto è che il sentimento che il soggetto prova sia fondamento per un giudizio che sia universale e necessario. Inteso in questo modo, il senso comune sarebbe da intendersi come un principio puramente regolativo che permette di distinguere ciò che di irriducibilmente privato, e quindi non comunicabile universalmente, si annida nel sentimento che guida i miei giudizi di gusto. Kant complica il quadro concettuale subito dopo, affermando che il senso comune è uno "stato d'animo"¹⁸⁶, cioè un sentimento che è prodotto dal noto libero gioco delle facoltà conoscitive; sentimento che non è altro che il sentimento di piacere che origina i giudizi di gusto. Se è vero che la riflessione contenuta nel § 21, come sostiene Guyer¹⁸⁷, sembra connotare il senso comune come un sentimento più che come un principio vero e proprio, è da notare però che Kant qui sembra più far riferimento, quando parla del *Gemeinsinn*, ad un elemento necessario da presupporre affinché si possa comunicare universalmente un

¹⁸³ P. Guyer, *Kant and the claims of taste*, pp. 248-250.

¹⁸⁴ KU § 21 A 67, tr. it. p. 243.

¹⁸⁵ KU § 40 A 156-8, tr. it. p. 391.

¹⁸⁶ KU § 21 A 65, tr. it. p. 241.

¹⁸⁷ P. Guyer, *Kant and the claims of taste*, p. 249.

sentimento¹⁸⁸. È attorno a questa accezione del concetto di senso comune che ruota, come si è visto, l'argomentazione di chi sostiene la costitutività di tale principio nel contesto del Giudizio estetico, e non solo in quel contesto, dato che Kant sembra ampliare l'orizzonte del senso comune a tutte le facoltà conoscitive. In ogni caso, dalle connotazioni proposte nell'*Analitica del bello* e riportate sopra, emerge la centralità del senso comune nel contesto della valutazione estetica. In particolare, Kant lo introduce al fine di giustificare la pretesa del soggetto che giudica esteticamente di far valere il suo sentimento soggettivo universalmente, mediante la possibilità di comunicare lo stato d'animo stesso, generato dalla libera interazione di immaginazione ed intelletto. Il § 40 complica ulteriormente la questione, poiché qui il termine senso comune non indica né un principio né uno stato d'animo, bensì sembra, in queste pagine, identificarsi con la stessa capacità di giudizio estetica, essendo qualificato come "una facoltà di valutare"¹⁸⁹ che tiene conto della posizione di ciascun altro giudicante. Sembra quindi esserci uno slittamento concettuale che vede il senso comune passare dall'essere un principio regolatore della facoltà del gusto all'essere assimilabile alla facoltà stessa; sembra chiara infatti l'intenzione kantiana espressa nel già ricordato titolo dello stesso paragrafo in esame, che identifica il gusto come una specie di *sensus communis*. La stessa nota al paragrafo, che tenta di gettare un ponte tra l'ambito estetico e quello teoretico nell'uso del concetto di senso comune, propone di considerare l'intera facoltà del gusto come il *sensus communis aestheticus*¹⁹⁰. Così facendo Kant sembra quasi confermare quell'ambiguità che il termine storicamente porta con sé, solo limitando il suo campo alla facoltà di giudizio e, in particolare al campo dei giudizi estetici. Ciò che si può affermare con certezza è che il *sensus communis aestheticus* ha la funzione di chiarire e determinare il principio che guida la valutazione estetica, essendo quel riferimento ideale ad una norma

¹⁸⁸ KU § 21 A 66, tr. it. p. 243. Kant scrive infatti che "la comunicabilità universale di un sentimento presuppone un senso comune" e ciò è vero perché esso viene addirittura considerato come "condizione necessaria della comunicabilità universale della nostra conoscenza, la quale dev'essere presupposta in ogni logica e in ogni principio delle conoscenze che non sia scettico".

¹⁸⁹ KU § 40 A 157, tr. it. p. 391.

¹⁹⁰ KU § 40 A 161, tr. it. p.395, n.11.

che permette di formulare giudizi che siano universalmente comunicabili pur avendo origine in un sentimento e non in un concetto. Ponendosi come garante della comunicabilità dei giudizi, può essere inteso come il principio che presuppone una comunità ideale di giudicanti ai quali appoggiare il nostro giudizio.

Capitolo 3. Il concetto antropologico di senso comune

1. il concetto di senso comune nelle lezioni di antropologia e nell'Antropologia dal punto di vista pragmatico.

L'antropologia è una disciplina che scaturisce da un bisogno di una nuova indagine sull'uomo, che si aggiunge a quella biblica e a quella metafisica, proprio del pensiero del secondo Settecento. Zammito e Martinelli, tra gli altri, sottolineano come quest'impulso moderno abbia generato due diverse correnti: una prima, di tipo medico-fisiologico, il cui principale esponente fu Ernst Platner; ed una seconda che, sulla scia di Herder, tentò di sovrapporre l'antropologia e la filosofia¹⁹¹. Sul sentiero tracciato da quest'ultima si inserisce la più importante opera antropologica di Kant, *l'Antropologia dal punto di vista pragmatico*, ultima opera, assieme al *Confitto delle Facoltà*, pubblicata dal filosofo in prima persona¹⁹², animata da un nuovo interesse per il rapporto tra l'uomo ed il mondo. Il tentativo kantiano cerca infatti di considerare la posizione dell'uomo nel mondo, nelle relazioni concrete che quest'ultimo intreccia con gli altri uomini. Il significato del termine 'pragmatico' fa riferimento proprio alla determinazione che l'uomo fa, oppure può e deve fare, di se stesso in quanto essere libero; l'uomo non è, in ambito antropologico, da studiare dal punto di vista fisiologico, bensì dal punto di vista cosmologico, considerando cioè ciò che egli fa di sé nel rapporto con gli altri uomini. Lontana dall'essere soltanto un'indagine sulla natura umana e, ancor meno, un tentativo di applicare il

¹⁹¹ Cfr. S. Besoli, C. La Rocca, R. Martinelli (a cura di), *L'universo kantiano. Filosofia, scienza, sapere*, Quodlibet Studio, Macerata, 2010, pp. 13-52, in particolare per approfondire questo aspetto pp. 20-23, e Zammito, J. H., *Kant, Herder, the Birth of Anthropology*, The University of Chicago press, Chicago, 2002, pp. 15-41.

¹⁹² Cfr. *L'universo kantiano. Filosofia, scienza, sapere*, pp. 19-22. In queste pagine si troverà una considerazione della genesi dell'opera antropologica di Kant con le lezioni tenute dallo stesso, ed alcune note sulla suddivisione dell'opera che non ho ritenuto necessario riportare qui.

metodo scientifico al caso dell'uomo, l'antropologia è per Kant conoscenza del mondo. Ma, precisa, che potrà definirsi pragmatica solo nel caso in cui contenga "la conoscenza dell'uomo come cittadino del mondo"¹⁹³. In quanto tale essa si distingue sia dalla conoscenza teoretica sia da quella pratica. L'antropologia pragmatica è, invece, la destinazione dell'uomo nell'uso che fa del mondo e di se stesso nel mondo¹⁹⁴.

L'idea di uomo attorno alla quale ruota l'opera antropologica di Kant è quindi quella di *Weltbürger*, lontana da quella fisiologico-corporea propria di quell'accezione di antropologia che il filosofo ha rifiutato, ma anche da quella di uomo in quanto soggetto morale¹⁹⁵. Sussiste tuttavia un legame tra l'ambito pragmatico e quello pratico, come messo in evidenza maggiormente dalla letteratura critica anglosassone, che si configura più propriamente come una tensione tra due poli. Oltre alla già ricordata accezione del termine 'pragmatico' nell'utilizzo che ne fa Kant, egli propone, nelle ultime pagine dell'opera una descrizione di ciò che chiama attitudine pragmatica. Essa si configura come

"la disposizione alla civilizzazione mediante la cultura, particolarmente mediante lo sviluppo delle qualità sociali e della tendenza naturale della specie a sfuggire, mediante i rapporti sociali, alla rozzezza della semplice forza del singolo per divenire un essere dotato di costumi (anche se non ancora di morale) e destinato alla socialità"¹⁹⁶

Come osserva Martinelli¹⁹⁷, ciò va inquadrato nell'ottica di un percorso nel quale l'uomo, liberamente, in quanto cittadino del mondo, si attiva e progressivamente abbandona lo stato di inciviltà e entra in relazione con ciò che lo circonda con un

¹⁹³ I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Utet, Milano, 2021, B VI-IX, tr. It. p. 542. Da ora, per riferirmi a quest'opera utilizzerò solamente la sigla *Anthr.*, in conformità ai testi critici cui faccio riferimento.

¹⁹⁴ Cfr. A. Potestà, *La « Pragmatica » di Kant. Saperi al confine tra antropologia e criticismo*, FrancoAngeli, Milano, 2004.

¹⁹⁵ Cfr. *L'universo kantiano. Filosofia, scienza, sapere*, p. 33.

¹⁹⁶ *Anthr*, B 317, tr. It. p. 746.

¹⁹⁷ Cfr. *L'universo kantiano. Filosofia, scienza, sapere*, p. 27.

fine determinato: realizzare la disposizione alla civilizzazione. Il significato di 'pragmatico' che emerge qui rimanda alla capacità, ed anche alla necessità, di rapportarsi concretamente e liberamente con gli altri soggetti.

L'indagine condotta fino ad ora si è proposta di indagare lo statuto del senso comune nelle opere critiche di Kant e dei presupposti dai quali esso scaturisce, disseminati negli scritti del periodo precritico. In quei luoghi, il ruolo riservato al senso comune, principalmente inteso come sano intelletto o intelletto comune, è sostanzialmente limitato a quello di una forma embrionale e non sviluppata di intelletto, che si configura come contrapposto alla conoscenza speculativa, i cui limiti sono propriamente oggetto dell'itinerario critico kantiano. In realtà, la contrapposizione non è assoluta, poiché, anzi, l'intelletto speculativo è chiamato a guidare e mantere sulla retta via della critica il senso comune, affinché esso non venga utilizzato "come un oracolo quando non si sa più che cosa addurre a propria giustificazione"¹⁹⁸. Per cui, lo statuto del senso comune è, di per sé, quantomeno neutrale, come in effetti ci si aspetta da un qualcosa che è equamente distribuito in ciascun uomo, è solamente il cattivo uso di quest'ultimo, più precisamente la volontà di sostituirlo al procedimento speculativo, che è deleterio per la conoscenza.

L'utilizzo della locuzione senso comune, si è già notato, è problematico e ambiguo, tuttavia tutte le diverse espressioni utilizzate da Kant sono pressochè equivalenti a livello semantico e sicuramente lo sono a livello teorico¹⁹⁹. Il quadro si complica nella terza *Critica*, dove il senso comune viene tematizzato da Kant come

¹⁹⁸ *Prolegomeni*, pp. 36-37.

¹⁹⁹ Oltre alle evidenze testuali riportate in precedenza e che verranno sottolineate successivamente considerando le lezioni e le opere antropologiche di Kant, si può far riferimento ai lavori di Tonelli (*Kant dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica. Studio sulla genesi del criticismo (1754-1771)*, Bona, Torino, 1955 e anche *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745-1768*, Edizioni di Filosofia, Torino, 1959). In quest'ultimo scritto (Ibidem. p. 207) il senso comune è accomunato, oltre ai concetti di intelletto comune, sano intelletto e ragione comune (*gemeiner Menschenverstand, gesunder Menschenverstand e gemeiner Vernunft*) anche alla capacità di giudizio, la *Urteilkraft* presa in esame nella terza *Critica*. Sembra, però, quest'ultima una generalizzazione eccessiva alla luce dell'analisi che Kant propone nell'analitica del bello, dove si contrappongono i due concetti di intelletto comune, detto *sensus communis logicus*, e di senso comune, che si può intendere come *sensus communis aestheticus*. Sembra, invece, verosimile pensare che nel campo semantico di quel *sensus communis logicus* possano rientrare le diverse definizioni riportate anche da Savi (M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p.44, n.5).

Gemeinsinn e trova per la prima volta spazio nell'impianto critico. Per fare ciò, è stato necessario distinguere questa accezione del senso comune, la quale concorre ad individuare il principio di determinazione della capacità di giudizio estetica, dall'accezione di senso comune che la tradizione scozzese aveva legato alla conoscenza teoretica. Tuttavia, anche qui, la differenza non è assoluta: la già menzionata nota al § 40, infatti suggerisce che le due accezioni riportate possano essere intese come due possibili declinazioni di un più ampio concetto di senso comune²⁰⁰. È complicato risolvere la questione definitivamente. Ciò che, però, si può assumere da questa nota, che ritengo cruciale, è che effettivamente il termine *sensu commune*, o intelletto comune che dir si voglia, in Kant abbia lo stesso significato del termine senso comune nella sua declinazione logica e teoretica. Restano, in ogni caso, sporadiche le ricorrenze in cui il filosofo si sofferma a problematizzare tali concetti nelle *Critiche*, mentre trovano maggiore spazio nei contesti in cui le facoltà umane sono indagate dal punto di vista antropologico. È nello stesso periodo critico in realtà, ed in particolare nei *Prolegomeni*, che Kant conferma la tendenza ad indirizzare la discussione verso il terreno antropologico. Si legge, infatti, che il senso comune è "la facoltà della conoscenza e dell'uso delle regole in concreto"²⁰¹, l'uso comune della ragione, strettamente connesso ad una conferma empirica dei propri principi, che conosce intuitivamente, senza problematizzarli. La considerazioni di stampo antropologico non si limitano certamente all'opera che Kant pubblica nel 1798, sono, invece, disseminate lungo tutto il periodo delle sue pubblicazioni. Impossibili da ignorare, al fine di consolidare ed approfondire la posizione kantiana circa il senso comune, in rapporto alla sfera pragmatica sono le lezioni di antropologia e psicologia e le *Reflexionen* del periodo di attività accademica del filosofo. In questa direzione vanno le riflessioni 432, 433 e 1578²⁰², le quali confermano l'uso oppositivo, ma in un certo senso anche

²⁰⁰ KU § 40 A 161, tr. It. p. 395, n. 11.

²⁰¹ *Prolegomeni*, p. 255.

²⁰² Le prime due *Reflexionen* sono annotazioni che Kant fa alla *Psychologia Empirica* di Baumgarten, l'ultima all' *Auszug* di Meier (Cfr. *Kant's gesammelte Schriften* vol. XIV-XIX, nello specifico qui per le *Reflexionen* 432 e 433 *Ak. Bd. XV* p. 178 e per la 1578 *Ak. Bd. XVI* pp.16-17. Cit. in M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p.44, n. 7-8-9).

complementare, del senso comune e dell'intelletto speculativo, che si ritroverà appunto anche nei periodi successivi. Il senso comune riesce a "produrre regole generali" solo se finalizzate all'agire concreto, esso infatti "sussume solamente in proporzione alle esperienze"²⁰³, ciò che non riesce a fare, invece, è produrre una legge universale. il tipo di generalizzazione che è in grado di produrre è, quindi, di tipo induttivo e la regola che sussume dall'esperienza è, di conseguenza, "l'*analogon* di una regola generale"²⁰⁴. Nelle *Vorlesungen* di Antropologia curate da Friedländer²⁰⁵, datate a metà degli anni settanta, la bipartizione dell'intelletto in comune e speculativo è affrontata esplicitamente in un modo tale da metterne in luce anche i punti di contatto. L'intelletto speculativo deve sempre essere in grado di giudicare correttamente, di essere cioè un intelletto sano, ma da ciò non segue che un giudizio corretto sia sempre prodotto dall'intelletto speculativo, e ciò si spiega proprio con il fatto che il senso comune "giudica concretamente"²⁰⁶. Lo stesso risultato conoscitivo è raggiungibile sia dal senso comune, sia dall'intelletto speculativo, con la differenza che quest'ultimo è in grado di risalire alle regole universali che fondano il processo conoscitivo. Il senso comune, di fronte a tali regole universali prodotte dall'intelletto speculativo, quindi astratte, "richiede subito un esempio" poiché "il suo modo di apprendere non è preparato a giudicare astrattamente"²⁰⁷. Una caratteristica interessante che contraddistingue il senso comune in queste lezioni è il significato che Kant attribuisce alla parola comune: non indicherebbe infatti il fatto che "si trova nelle persone comuni, bensì perché è

²⁰³ *Reflexion* 1578 (*Ak. Bd. XVI* pp.16-17). In questa *Reflexion* in particolare Kant utilizza la locuzione latina *sensus communis*, per indicare l'intelletto nella sua capacità di "giudicare empiricamente in concreto" (*Reflexion* 433 *Ak. Bd. XV* p. 178).

²⁰⁴ *Reflexion* 432 (*Ak. Bd. XV* p. 178).

²⁰⁵ Cfr. I. Kant, *Lectures on Anthropology*, a cura di A. W. Wood e R. B. Loudon, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, pp. 37-256. Le lezioni curate da Friedländer nell'opera risalgono all'anno accademico 1775-1776 (*Ibid.* pp. 37-257). Per un'analisi approfondita del rapporto delle lezioni antropologiche con la filosofia kantiana rimando alla lettura del testo curato da Alix Cohen (*Kant's lectures on anthropology, a critical guide*, Cambridge university press, Cambridge, 2014).

²⁰⁶ *Ibid.* p.102. la traduzione in italiano è mia e si riferisce all'edizione inglese citata nella nota precedente. Il termine senso comune è in questo caso la traduzione della locuzione tedesca *gemeiner Menschenverstand*, resa, invece, in inglese con la locuzione *Common (Human) Understanding*, come si può evincere anche dal glossario posto a fine del volume.

²⁰⁷ *Ibidem*.

richiesto ovunque e da tutti”²⁰⁸ e questo ben si accorda con il fatto che un giudizio valido, dirà qui Kant, è sempre, allo stesso tempo, un giudizio comprensibile pragmaticamente. Per meglio comprendere la peculiarità della definizione proposta, è il caso di coniugarla con un’ulteriore definizione del medesimo termine che si riscontra nelle successive lezioni riordinate da Mrongovius²⁰⁹, risalenti agli anni 1784-1785. Il comune intelletto, a quest’altezza esattamente sovrapponibile al *gesunder Menschenverstand*, al sano intelletto, è la capacità di giudicare in comune con l’intelletto di ciascun altro soggetto giudicante. Con ciò, come Kant spiega utilizzando un’espressione latina²¹⁰, non si deve confondere il concetto di comune e quello di volgare, confermando di fatto la caratterizzazione del termine che proponeva nel precedente ciclo di lezioni. Così facendo si pone l’attenzione sulla componente concreta del senso comune, sottolineando la suddetta capacità di cogliere immediatamente le regole dell’intelletto, una capacità che sembra dover essere prerogativa di un intelletto sano e, allo stesso tempo, mal si coniuga con qualcosa di diffuso indiscriminatamente, volgare, appunto. Se questo è vero, è impossibile non notare che qui, nel connotare la facoltà in questione come “*communis*, non *vulgaris*”²¹¹, Kant si pone apparentemente in contrasto con quanto sosterrà, pochi anni più tardi, nella *Critica del Giudizio*. Nel § 40 si legge, infatti, che lo stesso *gemeiner Menschenverstand* viene spesso designato con la locuzione senso comune, in modo tale, però, che con il termine comune “s’intende lo stesso che il volgare, che s’incontra dappertutto”²¹². In questa citazione sembra che il filosofo abbia definitivamente sovrapposto il *sensus communis* con il *sensus vulgaris*, forse al fine di far rientrare entrambi all’interno del concetto di più generale di *sensus communis logicus*, in esame in quelle pagine.

Naturalmente, è difficile paragonare le opere critiche con gli appunti delle lezioni, ed in particolare è ancora più complicato metterli a paragone con la terza *Critica*, un’opera dove Kant rielabora molti aspetti della sua filosofia e, cosa massimamente

²⁰⁸ Ibidem.

²⁰⁹ Cfr. I. Kant, *Lectures on Anthropology, Anthropology Mrongovius (1784–1785)*, pp. 335-510.

²¹⁰ Ibid. p. 413.

²¹¹ Ibidem.

²¹² KU, § 40 A 157, tr. it. p. 391.

rilevante, cerca di proporre un'inedita concezione del senso comune, strettamente connessa con la teoria estetica che Kant espone in quel testo. Anche alla luce di questo appunto, non è il caso di sopravvalutare questo cambio di vedute nel pensiero di Kant, il quale intendeva, analizzando la facoltà del gusto, focalizzarsi su quello che chiamerà *sensus communis aestheticus*, volendolo distinguere, come si è visto, da ciò che comunemente si intendeva con il concetto di senso comune, che Kant in questa sede raccoglie sotto il concetto, opposto al precedente, di *sensus communis logicus*²¹³. Tale curiosità sembra essere più utile a ribadire nuovamente l'ambiguità e la difficoltà terminologica e concettuale che il termine porta con sé, anche nella filosofia kantiana, la quale, in ambito antropologico, vuole porre l'attenzione su un diverso aspetto, pragmatico e non trascendentale, del concetto²¹⁴.

²¹³ Per completare lo scorcio teorico aperto sulle *Vorlesungen* kantiane, si potrebbe notare che, in un ulteriore ciclo di lezioni antropologiche, curate da Pillau e riportate in estratti nel volume dell'edizione di Cambridge a cura di Wood e Loudon (Cfr. I. Kant, *Lectures on Anthropology, Anthropology Pillau (1777-1778)*, pp. 257-280), si trova una versione embrionale della teoria del senso comune come fondamento del gusto. Qui, in queste lezioni risalenti a più di un decennio prima della pubblicazione della *Critica del Giudizio*, quando Kant si propone di analizzare il sentimento di piacere e dispiacere, dice che "ciò che piace al senso comune ma non è gradevole, è il bello" (Ibid. p. 271, traduzione mia) e che se si giudica in accordo con il senso comune, allora si giudica con gusto. Abbiamo visto nel capitolo precedente che il legame tra il senso comune ed il gusto non è così diretto e, soprattutto, non sono due concetti sovrapponibili; sussiste invece una sorta di derivazione del secondo dal primo. Inoltre, si legge che "si coltiva il gusto quando lo si fa accordare con il giudizio dei molti" (Ibidem, traduzione mia), il che sembra sia dare al senso comune una veste molto più antropologica che estetica, sia legare troppo strettamente il gusto alla rendicontazione empirica degli effettivi giudizi altrui, cosa che nella terza *Critica* sarà superata e resa marginale. *Gemeinschaftlicher Sinn* è la locuzione tedesca utilizzata in questo contesto per riferirsi a quel senso comune in grado di regolare la valutazione estetica, locuzione che verrà riconsiderata nell'ambito della *Critica del Giudizio*. Il riferimento a questo 'senso comunitario', qui ottiene una sfumatura di significato che si allontana decisamente da quella che sembra andare maggiormente nella direzione di una rendicontazione empirica dei singoli giudizi di gusto, per prendere le sembianze, come si è visto, di una specie di senso in grado, quando si giudica, di appoggiare il proprio giudizio, a priori, a quello degli altri soggetti giudicanti.

²¹⁴ Una conferma di ciò sembra venire anche considerando la definizione di buon senso che Cartesio propone nel *Discorso sul metodo* (Descartes, *Discorso sul metodo*, p. 41). Scomodando nuovamente il § 40 della terza *Critica*, si era notato in precedenza la possibilità che, nel definire il senso comune lo stesso che il volgare, Kant stesse seguendo le orme di Cartesio quando quest'ultimo definiva il buon senso come ciò che è "equamente distribuito nel mondo" (ibidem), a tal punto che nessuno ne desidera più di quanto ne possiede. Ora, nel considerare il senso comune dal punto di vista antropologico, sembra che la definizioni e le caratteristiche proposte da Kant facciano eco ad un'altra concezione di esso riscontrabile nello stesso *Discorso sul metodo*. Cartesio dice, poche righe dopo aver detto che è distribuito equamente in tutti gli uomini, che il buon senso è la "facoltà di ben giudicare e di distinguere il vero dal falso" (Ibidem). Come nota Savi

È nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, allora, che il senso comune trova maggiore spazio concettuale nella sua accezione di facoltà della conoscenza delle regole in concreto.

Tentando di illuminare l'offuscato orizzonte concettuale, si potrebbe dire che il senso comune, nelle sue numerose accezioni al di fuori dell'ambito estetico sia in linea di massima riconducibile a quella più ampia definizione di senso comune logico, e quella proposta nel testo in questione non fa eccezione.

Nella sezione dell'opera relativa alla *Didattica Antropologica* Kant scrive riguardo alla facoltà intellettuale che “bisogna distinguere quelli a cui si deve riconoscere il senso comune (*sensus communis*) – che in verità non è comune – dagli scienziati”²¹⁵ e prosegue poi caratterizzando i primi come coloro che sono in grado di applicare in concreto le leggi, i secondi come coloro che conoscono le leggi per come sono in sé stesse. La connotazione del senso comune proposta è identica a quella proposta, quasi un decennio prima, nella terza *Critica*, infatti, il termine tedesco che precede la locuzione latina in parentesi è *Gemeinsinn*, ricalcando in toto la formulazione dell'opera estetica di Kant. Quest'ultima formulazione è, però, evidentemente l'unico punto in comune, poiché l'area concettuale della definizione proposta rimanda più direttamente al buon senso delle opere precritiche e alla definizione, ricordata in precedenza, dei *Prolegomeni*. La parola '*sensus*' sembra indicare la capacità del senso comune di giudicare immediatamente, come se le regole trovate da quest'ultimo volte al loro uso in concreto, o meglio l'analogon di tali regole, fossero dettate immediatamente dai sensi²¹⁶, il che sembrerebbe essere anche coerente con l'accezione pragmatica dominante nell'opera.

Il significato delle espressioni in abstracto ed in concreto, si legge nelle *Vorlesungen* di logica, si riferiscono all'uso dei concetti più che ai concetti in sé stessi, poiché

(M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p. 45, n. 10), questa nozione di buon senso deriva dalla nozione stoica di *recta ratio naturalis*.

²¹⁵ Ibid. pp. 559-560.

²¹⁶ Cfr. M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p. 46. Il riferimento è, nel testo, a quei giudizi che sembrano talmente evidenti nell'esperienza che “non sono formalmente deferiti al tribunale dell'intelletto per esservi vagliati e che perciò possono sembrare dettati immediatamente dal senso” (*Anthr*, B 33, tr. It. p. 566).

“ogni concetto è un concetto astratto”²¹⁷, ed un concetto è tanto più astratto quanto più è esteso, cioè tanto più rappresentazioni possono essere ricondotte ad esso. L’uso in concreto, al contrario, richiede una più precisa determinazione del contenuto, si “approssima all’individuo”²¹⁸. Il limite tra l’uso concreto e astratto delle leggi dell’esperienza, in queste lezioni, può anche essere considerato come il limite stesso tra l’uso comune della ragione, che si può intendere come buon senso, e l’uso speculativo e filosofico.

È questa la direzione in cui sembra andare anche il Kant dell’*Antropologia*, il quale non nega, come non hai mai del resto negato, l’utilità e, in certi casi la superiorità, del senso comune, ma a condizione che questa sia limitata ai soli “oggetti dell’esperienza”, poiché la ragione speculativa “richiede principi scientifici a priori, cioè giudizi, che trovano continuamente conferma nell’indagine e nel successo”²¹⁹ del lavoro filosofico. L’intelligenza propria del senso comune nell’opera del 1798, a conferma anche del fatto che esso indica lo stesso che il *gemeiner Menschenverstand* delle opere del periodo critico e precritico, viene definita come sano intelletto o mente sana, utilizzando il medesimo termine di Cartesio, “*bon sens*”²²⁰. Quest’ultimo è da tenere, secondo Kant, massimamente in considerazione nel contesto pratico ed empirico ma senza superare i confini di questa sfera conoscitiva poiché, se non si tiene in considerazione questo, si finirebbe, sbagliando, col ritenere il senso comune una “miniera di tesori nascosti nel profondo dell’animo”²²¹ scambiando, di fatto, ciò che è prodotto del senso interno con un oggetto in sé²²². È lo stesso atteggiamento che Kant intende invitare a mettere da parte nel contesto critico, utilizzando anche la stessa espressione, e

²¹⁷ Logik 99, 92.

²¹⁸ Ibid. 99, 92.

²¹⁹ Anthr, B 23, tr. It. p. 560.

²²⁰ Ibidem. L’espressione sano intelletto traduce *gesunder Verstand*.

²²¹ Ibidem.

²²² Si legge poco più avanti (*Anthr*, B 27-9, tr. It. pp. 562-563) che è un errore tipico della psicologia sovrapporre le espressioni senso interno, il quale, secondo Kant, denota la coscienza psicologica applicata, e appercezione, che è invece la coscienza logica pura.

cioè innalzare il senso comune come un oracolo ove ci si ritrovi nella condizione di non poter addurre ulteriori e più convincenti ragioni²²³.

Qualora però la conoscenza speculativa non sia in grado di fornire un quadro preciso dei limiti dell'intelletto umano, non è da rifiutare l'apporto del senso comune, poiché in tal caso, in quanto portatore delle "leggi innate dell'intelletto" è da preferire ad una scienza che si sostanzia nello "spirito delle scuole"²²⁴. Tatto logico è l'espressione che Kant sceglie subito dopo, proprio volendo porre l'accento sulla capacità di cogliere nell'esperienza le regole dell'agire, pur non avendo coscienza della forma universale di tali regole, senza cioè essere consapevole dei procedimenti che fondano l'agire.

A conclusione della sezione *Didattica dell'Antropologia*, dalla quale sono state tratte le citazioni riportate fino ad ora, Kant propone una serie di massime che "possono valere come precetti immutabili"²²⁵ per i pensatori. È vero che queste si riferiscono alla ragione, più che all'intelletto, la facoltà alla quale di fatto il senso comune risponde, però è anche vero, vale la pena ricordarlo, che la ragione è, in questa sezione, intesa nel suo uso generale e che si sta considerando "l'uso completo della facoltà di conoscere"²²⁶. I precetti proposti sono tre: pensare da se stesso; pensare mettendosi al posto di ciascun altro; pensare sempre in accordo con se stesso. Gli stessi precetti, come nota lo stesso Kant, erano stati indicati come regole per giungere alla saggezza, anch'essa una caratteristica legata alla ragione, anzi, essa viene definita da Kant, in quel passo, come "idea dell'uso pratico

²²³ Le due occorrenze testuali sono nell'*Antropologia* (*Anthr*, B 23, tr. It. p. 560) e i *Prolegomeni* (*Prolegomeni*, p. 35). Nel primo dei due casi, Kant fa riferimento al genio di Socrate come esempio di quella conoscenza di stampo oracolare che risulta fuoriluogo se si ricerca un serio procedere speculativo. È, però, allo stesso tempo un modello di filosofia pragmatica condivisibile nel suo uso concreto, come si leggerà poche pagine più avanti (*Anthr*, B 33, tr. It. p. 566)

²²⁴ *Anthr*, B 24 p. 560. A tal proposito, seguo la nota di Savi che riporta due interessanti *Reflexionen* che approfondiscono questo aspetto del senso comune, per la verità già notato nel primo capitolo della tesi (M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p. 47, n. 20. Le *Reflexionen* sono la numero 737, *Ak. Bd. XV*, p. 325 e la numero 1573 *Ak. Bd. XVI*, p. 12). Qui si legge che il sano intelletto è opposto sia all'intelletto coltivato sia a quello malato, *kranker Verstand*, non escludendo che il primo possa raggiungere la posizione degli altri due. Però, alla luce della sua fondamentale utilità dal punto di vista pratico e concreto, esso è "più necessario della scienza e non si acquista con essa" (*Ak. Bd. XV*, p. 325).

²²⁵ *Ibid.* p. 650.

²²⁶ *Ibid.* p. 649.

della ragione perfettamente conforme alla legge (morale)²²⁷. Esse sono però una guida per giungere alla saggezza, per condurre il pensiero e l'intelletto verso la ragione evitando "la sorgente degli errori (i pregiudizi)"²²⁸, e non precetti della ragione pura. Il principale obiettivo di Kant è sciogliere il pensiero dalle catene del pregiudizio e della superstizione, in altre parole, salvaguardare ciò che di positivo il senso comune in quanto intelletto comune contiene in sé e cioè la capacità di cogliere le leggi dell'esperienza in concreto. Utilizzando i suddetti precetti, il senso comune può progredire, verso la saggezza, la ragione, l'uso completo della facoltà di conoscere in modo sicuro, attenendosi cioè ai limiti della conoscenza, senza scivolare di nuovo nello "stato di minorità di cui è egli stesso responsabile"²²⁹.

Una conferma ulteriore dello stretto rapporto tra le tre massime e il senso comune risiede nel fatto che, nella terza *Critica*, queste sono presentate come "massime del senno comune"²³⁰ con lo scopo di contribuire all'illustrazione dei principi del *sensus communis aestheticus*. Sembra superfluo ribadire che nella *Critica del Giudizio* il senno comune menzionato sopra, in quanto intelletto comune, è da accomunare al senso comune in ambito antropologico, è interessante notare, invece, che le regole del senno comune presentavano una funzione sostanzialmente analoga, di salvaguardia del pensiero dalle ombre dei pregiudizi. Particolarmente rilevante, in entrambe le opere, sembra essere la seconda massima, quella del "pensare ampio"²³¹, a conferma dell'importanza che riveste nella filosofia di Kant, in ambito estetico ed antropologico, il confronto con gli altri. Per quanto concerne il gusto, ciò era utile al fine di pensare a priori "della maniera di rappresentazione di ogni altro, per appoggiare, per così dire, il proprio giudizio all'interezza del senno umano e sfuggire a quell'illusione che, in base a condizioni

²²⁷ Ibid. p. 621.

²²⁸ Ibid. p. 649.

²²⁹ Ibidem. Kant qui cita se stesso e il suo già menzionato testo pubblicato nel 1784, con il titolo *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*. Le stesse massime, a conferma di quanto detto, sono riportate anche nelle lezioni di logica come "regole e condizioni universali per evitare l'errore" (Cfr. L. Amoroso, *Senso e consenso*, p.151 n.6).

²³⁰ KU, § 40 A 158, tr. it. p. 393.

²³¹ Ibidem.

soggettive private facilmente scambiabili per oggettive, potrebbe avere un'influenza nociva sul giudizio"²³².

Nell'opera antropologica, invece, decade la pretesa dell'apriorità e, di conseguenza, i precetti indossano una veste maggiormente pragmatica, il che significa calata nell'esperienza, al fine di regolamentare e ordinare l'uso concreto delle leggi dell'intelletto. Qui, la necessità del confronto con il prossimo è un tema ricorrente e, proprio per questo, sarà la seconda massima a ricevere una formulazione differente: in entrambe le occorrenze testuali²³³, all'invito di pensare mettendosi nei panni di ciascun altro, già presente nella formulazione della terza *Critica*, Kant aggiunge in parentesi delle puntualizzazioni che, per così dire, calano nell'esperienza concreta la massima stessa. In un caso viene specificato che ci si deve mettere nei panni degli altri "nelle relazioni con gli altri"²³⁴, nell'altro caso, "nella comunicazione con gli uomini"²³⁵. Quest'ultimo elemento in particolare risulta particolarmente rilevante, poiché sembra mettere in luce la necessità del senso comune di comunicare effettivamente, e non più solamente a priori, con gli altri soggetti giudicanti. Il confronto con gli altri è in queste pagine pietra di paragone fondamentale, a tal punto che risulta esserlo non solo per l'esattezza del giudizio, ma per la "sanità del nostro intelletto"²³⁶, il quale risente negativamente dell'isolamento, proprio perché si espone maggiormente ad errori e pregiudizi. In questo senso, si potrebbe dire in linea con l'abituale atteggiamento di Kant nei confronti dell'introspezione, che va rifiutata anch'essa, in quanto potrebbe facilmente condurre al fanatismo ed all'esaltazione, atteggiamenti di chi affida al senso interno i compiti che propriamente pertengono ai sensi esterni, sostituendo al senso comune, all'intelletto che abbiamo in comune, delle esperienze che si rivelano, in ultima analisi, private. Lo stesso invito a considerare il punto di vista altrui con riguardo alle relazioni con gli altri soggetti, sembra confermare la

²³² Ibid. p. 391.

²³³ *Anthr*, B 122 e B 166-7, tr. It. pp. 621 e 650.

²³⁴ Ibid. p. 621.

²³⁵ Ibid. p. 650.

²³⁶ Ibid. p. 640.

considerazione prettamente pragmatica delle massime nell'opera antropologica kantiana.

2. Senso comune, errore ed egoismo

Si è potuto vedere come il confronto con l'intelletto altrui sia più che mai necessario nel caso del senso comune in quanto facoltà della conoscenza in concreto, e ciò risulta evidente se si considera la caratteristica principale della facoltà intellettuale in questione: se essa è la capacità di cogliere le leggi in concreto, mancherà, di conseguenza, della capacità di formulare e sottostare a regole oggettive. Se la capacità di cogliere le regole nella loro applicazione pragmatica è ciò che rende apprezzabile il senso comune in queste pagine, è allo stesso tempo anche ciò che lo condanna ad un costante rischio di cadere in errore. L'intelletto altrui si configura allora come la migliore, e forse unica, pietra di paragone per la validità dei giudizi formulati dal proprio intelletto, importante a tal punto che "è fuori discussione che non possiamo fare a meno di questo mezzo"²³⁷. La colpa di cui si macchia chi decide coscientemente di rinunciare a questo strumento di confronto è l'egoismo,

²³⁷ *Anthr.* B 5-6, tr. it. p. 548. Il confronto con l'intelletto altrui è qui definito come *criterium veritatis externum*. L'importanza del criterio è evidente anche nella lotta, tipicamente illuminista, e affrontata da Kant anche nello scritto dedicato all'*Aufklärung* (I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è illuminismo?*), in favore della libertà di stampa. In mancanza di questa, la conoscenza speculativa va incontro ad una grave mancanza, appunto la mancanza di un confronto pubblico sulla correttezza dei giudizi formulati. In entrambe le ricorrenze Kant si esprime con sicurezza: la mancanza di libertà di stampa è una condanna nei confronti dell'intelletto a rimanere abbandonato nell'errore. Allo stesso concetto di libertà di stampa si fa appello nella prima *Critica*; occorre nella sezione denominata *Disciplina della ragion pura* l'appello alla libertà di confrontarsi pubblicamente con gli altri al fine di risolvere i propri dubbi e rinvigorire le tesi proposte (KrV, A 752-3 B 780-1, tr. It. p. 1067). Nello stesso luogo testuale appare anche, a rinforzare la tesi della necessità della libertà di stampa, l'interessante concetto di universale ragione umana (*die allgemeine Menschenvernunft*), unico giudice riconosciuto dalla ragione umana che non permette a nessuno di privarla, appunto, al diritto di confrontarsi liberamente con l'intelletto degli altri. Inoltre, nota Kant che dalla stessa universale ragione umana "deve sorgere ogni miglioramento di cui il nostro stato sia capace" (Ibidem).

È opinione di Hinske che il confronto con gli altri, e quindi il carattere pubblico del pensiero abbia anche un fine etico, perpetrabile attraverso la libertà di stampa (Cfr. N. Hinske, *Perché il popolo colto rivendica con tanta insistenza la libertà di stampa. Pluralismo e libertà di stampa nel pensiero di Kant*, in *Trascendenza, trascendentale, esperienza*, Cedam, Padova, 1995).

elemento che, assieme a quello dell'errore, ricorre nel corso del testo²³⁸. Noto, inoltre, come ha sottolineato Failla nel suo libro *Verità e Saggezza in Kant*²³⁹, che le stesse massime dell'intelletto comune vengono riportate nelle lezioni di logica come strumento finalizzato ad evitare errori nella formulazione dei giudizi, quando essi scaturiscono dalla confusione di ragioni private con evidenze oggettive. Kant, però, non manca di notare che i menzionati metodi di verifica della correttezza dei giudizi, soprattutto in filosofia, non possono assolutamente essere considerati un criterio certo e sicuro, e non potrebbe essere altrimenti, considerato lo statuto della facoltà del senso comune, manchevole di leggi oggettive, in ultima analisi unico criterio per giungere ad una conoscenza speculativa. In particolare, il criterio del confronto con l'intelletto altrui presenta un'utilità innegabile ma limitata, poiché "in filosofia non possiamo, come i giuristi, rifarci al parere degli esperti per confermarci nel nostro"²⁴⁰. Non si avrà mai, dunque, la certezza dell'errore mediante il confronto pubblico con gli altri, tuttavia è possibile, laddove la teoria proposta non trovasse alcun riscontro e il ben che minimo consenso, sospettare di essere in errore, e

²³⁸ Secondo Savi (M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p. 46), l'egoismo è a tal punto al centro dell'*Antropologia* di Kant da diventare uno dei temi cardine di quest'ultima. La ragione principale sembra essere proprio l'orientamento pragmatico che l'*Antropologia* assume rispetto alle altre teorie antropologiche del periodo.

Inoltre, il confronto con gli altri è la pietra di paragone che permette di verificare se l'atteggiamento epistemologico assunto è una semplice persuasione, ed in quanto tale da rivedere e riformulare, o una convinzione, nel già ricordato *Canone della ragione pura* (KrV, A 795-6 B 823-4, tr. It. p. 1121). Tale confronto con gli altri riguarda l'aspetto soggettivo della conoscenza, il che significa, come sottolinea Fonnesu (Cfr. L. Fonnesu, *Kant on communication*, p. 15), che Kant fa qui riferimento non tanto, o non solo, al soggetto trascendentale ma al soggetto particolare e ai suoi atti mentali. Il ritenere vero (*Fürwahrhalten*) viene infatti definito da Kant come "qualcosa che accade nel nostro intelletto e che può basarsi su fondamenti oggettivi, ma che richiede anche cause soggettive nell'animo di chi giudica" (KrV, A 820 B 848, tr. It. p. 1153) e Kant indica nel confronto altrui, cioè utilizzando i fondamenti ritenuti validi per il proprio giudizio con un altro intelletto, la via per individuare quanto di esclusivamente privato ci sia nei fondamenti stessi. Esattamente come accade con le massime del senso comune, il metodo proposto non consente di costruire una conoscenza oggettiva, ma è finalizzato a distinguere ciò che di esclusivamente privato si annida nei fondamenti dei nostri giudizi, la cui privatezza pregiudicherebbe una costruzione coerente e oggettiva della conoscenza.

²³⁹ M. Failla, *Verità e Saggezza in Kant, un contributo all'analisi della logica e dell'antropologia*, FrancoAngeli, Milano, 2000.

²⁴⁰ *Anthr*, B 6-7, tr. It. p. 549. È necessaria allora grande audacia nel sostenere pubblicamente tesi che contrastano l'opinione più diffusa. Allo stesso tempo Kant riconosce nella caparbietà propria di questa pratica, una maggiore dignità ed utilità rispetto al giudizio che si limita ad assecondare la stessa opinione generale. Anche questo, forse, anzi, più del primo, rischia di farsi condizionare eccessivamente dal pregiudizio, in quanto la ragione resta passiva.

utilizzare la seconda massima, potremmo dire, per considerare l'uso che si è fatto con la prima: se, cioè, il pensare da sé non sia stato viziato da qualche lacuna logica o sia stato deviato dal pregiudizio o dalla superstizione. Con uso pubblico della ragione, del resto, non si intende altro che l'estensione della critica scientifica e filosofia ad ogni argomento e ad ogni soggetto giudicante, il che, potenzialmente, significa all'umanità intera²⁴¹.

Proprio per questo, Kant definisce, colui che si rifiuta di confrontarsi con gli altri un "egoista logico"²⁴², la forma più diffusa e frequente di egoismo, alla quale si aggiungono quelle dell'egoista estetico e morale. Il termine logico, associato all'egoismo, non deve trarre in confusione, poiché esso non fa riferimento alla logica formale o alla logica intesa come insieme delle leggi del pensiero. Queste ultime sono valide per tutti e prescindono da ogni contenuto della conoscenza, per cui sarebbe un controsenso parlare di egoismo, e anche di quello che vedremo essere il suo contrario, cioè il pluralismo. Con 'logico' va inteso, invece, un riferimento alla conoscenza considerata in generale nella sua accezione teoretica a completare le sfere teoriche alle quali fanno riferimento le definizioni di Kant dell'egoismo²⁴³.

²⁴¹ G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, Laterza, Bari, 2007, p. 15. L'autore osserva che ci sono dei contesti specifici dove l'uso privato della ragione non solo è accettato, ma è addirittura richiesto: l'ambito militare, quello delle imposte statali e la religione. Questo vale, naturalmente, solamente per chi fa parte delle comunità ed organizzazioni menzionate; per cui si è obbligati ad eseguire gli ordini militari se si fa parte dell'esercito, si deve pagare le tasse in quanto membri di una comunità politica e si è obbligati ad osservare e predicare i precetti di una determinata dottrina solo se si è parte di quella comunità religiosa. Ciò non toglie che, tolte le vesti della comunità di appartenenza si possa criticare la comunità stessa, nei panni di libero pensatore e cittadino. Così Kant non nega la possibilità di far coesistere una ragione privata ed una pubblica, però delimita i contesti di utilizzo della prima, escludendo di fatto che un utilizzo privato della ragione, per sua natura non applicabile al di fuori del ristretto contesto di appartenenza, possa essere valido per costruire un sapere comunicabile universalmente, come devono essere la filosofia e la scienza.

²⁴² Ibid. p. 548.

²⁴³ Savi (M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p. 52-4) interpreta la scelta di qualificare come logico l'egoismo inteso come il rifiuto di confrontarsi con l'intelletto altrui come un'eredità di Meier, la cui opera *Auszug aus der Vernunftlehre* era stata scelta da Kant come compendio per le lezioni di Logica. Qui, l'egoismo logico era il corrispettivo del pregiudizio del principio di autorità. In contrasto con chi ritiene vero qualcosa esclusivamente in quanto frutto del pensiero di qualcun altro, ritenuto eminentemente credibile, l'egoista logico è colui che "ritiene qualcosa logicamente perfetta perché egli stesso ne è l'autore" (Ibid. § 170, cit. in N. Hinske, *Tra Illuminismo e critica della ragione* p. 103, n.33). Meier sentì il bisogno di aggiungere il termine logico al concetto di egoismo per differenziarlo da quello proposto da Wolff, il quale era intrinsecamente metafisico e si riferiva alla concezione che postulava l'esistenza di un unico spirito, contro il pluralista che ammetteva l'esistenza di più spiriti al di fuori dell'unico. (Cfr. N. Hinske, *Tra Illuminismo e critica della ragione*, pp. 99-105).

Anche in alcune lezioni di antropologia²⁴⁴ risalenti a più di vent'anni prima, per esempio, è presente una definizione di egoismo logico pressochè identica a quella che si ritrova in quest'opera: l'egoista logico è colui che ritiene superfluo considerare i giudizi altrui nella ricerca di ciò che è vero e ciò che è falso. Anche nel saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* è presente una riflessione che spinge a contrastare l'egoismo logico, si chiede infatti Kant "quanto penseremmo, e quanto giustamente, se non pensassimo, per così dire, in comunione con altri, ai quali comunichiamo i nostri pensieri, ricevendone i loro?"²⁴⁵

Alle tre figure dell'egoismo e ai loro modi di pensare, come accennato, "non si può opporre che il pluralismo"²⁴⁶ un modo di pensare che, rifiutandosi di ricondurre il mondo a sé stesso, considera il soggetto come inserito nel mondo, consapevole e partecipe di esso in quanto cittadino. Nella *Prefazione*, d'altronde, è lo stesso Kant ad indicare nella "conoscenza dell'uomo come cittadino del mondo"²⁴⁷ il fine e l'oggetto di ricerca di un'antropologia che si definisca pragmatica. Con questa chiave di lettura è possibile leggere anche le altre due forme di egoismo proposte, entrambe, infatti, rappresentano un comportamento del singolo che risulta deleterio anche per la comunità alla quale appartiene, poiché esso è

Kant stesso, nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, menziona tale concezione wolffiana dell'egoismo, confermando la pertinenza di quest'ultima all'ambito della metafisica. Infatti, egli scrive che "se poi si vuole porre il problema se io, in quanto essere pensante, sono autorizzato ad ammettere, oltre la mia esistenza, anche quella di un insieme di altri esseri, in comunione con me (il cosiddetto mondo), bisogna dichiarare che si tratta di un problema metafisico, non antropologico" (*Anthr.* B 8, tr. It. p. 550).

La novità apportata da Kant alla concezione di Meier è, allora, la tripartizione dell'egoismo in logico, estetico e morale.

²⁴⁴ I. Kant, *Lectures on Anthropology, Anthropology Collins* (1772–1773), p. 18.

²⁴⁵ I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, p. 26.

²⁴⁶ Ibid. p. 560. Una menzione del pluralismo logico occorre, ad esempio, anche nella *Logik Philippi* dove si legge che "il pluralismo logico consiste nel confrontare i propri giudizi con quelli degli altri e nel decidere la verità a partire dal rapporto di concordanza con la ragione altrui" (*Logik Philippi, Ak. Bd.* XXIV p. 428).

²⁴⁷ Ibid. p. 542. Non è oggetto di un'antropologia pragmatica, invece, la conoscenza "delle cose del mondo", quali animali, piante, climi ecc. Nella *Reflexion 1492 (Ak. Bd. XV, pp.659-660)* viene confermato quando detto nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, qualificando tale ramo di ricerca come "dottrina della prudenza", *Klugheit*, la quale vale ed è utile laddove ci sia una comunione di uomini.

quell'atteggiamento che, in quanto convinzione privata ed individuale, non può essere comunicata e condivisa con gli altri²⁴⁸.

L'egoista estetico, chiuso nel suo solipsismo e accecato dagli apprezzamenti che si conferisce da sé, secondo Kant "rinuncia al progresso" poiché ricerca, e crede di trovare, solo in sé il principio del gusto. Quanto affermato qui è coerente con la fondazione trascendentale del gusto presente nella terza *Critica* con la rilevanza che lì era riservata al senso comune e, in particolare, ai giudizi altrui. Proprio considerando i risultati della *Critica del Giudizio*, dato che qui Kant fa riferimento esplicitamente all'ambito estetico, si può dire che, isolandosi e rifiutando di appoggiare il proprio giudizio a quello altrui, anche solo a quelli ipotetici, chi giudica esteticamente finisce per scambiare il piacere del bello con il sentimento del gradevole, facendosi così guidare da impulsi sensibili ed inclinazioni personali nel giudicare qualcosa che dovrebbe avere pretesa di valore universale. Il giudizio estetico è l'esperienza del bello in quanto piacere universalizzabile ed il senso comune aveva il ruolo, nell'*Analitica*, di determinarne la struttura epistemica a fondamento di questi ultimi ed è questo che l'egoista estetico pretende di trovare solamente in sé. Alla luce di questo, si può constatare che l'errore in ambito estetico consiste proprio in questo: confondere la semplice inclinazione e gradevolezza di una sensazione con il piacere del bello. Questo errore non è evitabile in via definitiva, poiché la deduzione dei giudizi estetici ci consente solamente di pretendere la condivisione del sentimento di piacere fondato nell'*Analitica* e non di esigerlo come dovere. Nella stessa *Antropologia* tale concetto viene ribadito, il gusto inteso come facoltà fondata a priori è in grado di produrre un giudizio sulla forma del piacere, tale per cui da esso si possa far derivare una pretesa ad una regola universale per il sentimento del piacere. Inoltre, è interessante riportare la definizione generale del gusto qui presente: esso "è la facoltà di formulare un giudizio sociale sugli oggetti esterni mediante l'immaginazione"²⁴⁹. In questi termini sembra essere posta in evidenza la rilevanza comunitaria ed intersoggettiva del

²⁴⁸ Cfr. L. Fonnesu, *Kant on communication*, p. 22.

²⁴⁹ *Anthr.* B 187, tr. It. p. 662.

gusto, allo stesso tempo e di conseguenza è implicitamente ribadita la problematicità dell'atteggiamento egoistico in estetica, che si priva della dimensione, appunto, sociale del giudizio estetico.

L'egoista morale è, infine, l'eudemonista, il quale assume la ricerca del proprio utile come legge di determinazione del volere, contravvenendo alla caratteristica di disinteresse che tale legge deve invece contenere. Evidente risulta l'incompatibilità della ricerca della propria felicità con la prospettiva etica kantiana, poiché, come è stato sostenuto da Kant nelle opere pratiche, la felicità è qualcosa di cui "ogni uomo si fa un concetto diverso"²⁵⁰. Anche nella seconda *Critica* Kant affronta il tema dell'egoismo dal punto di vista morale, qualificandolo con l'espressione latina *solipsismus* e indicando con essa "l'insieme delle inclinazioni"²⁵¹. La ricerca ed infine la soddisfazione di queste ultime costituisce la felicità, portando la definizione dell'*Antropologia* a coincidere con quella mezionata. Nell'opera etica però, Kant ramifica l'atteggiamento egoistico, riconoscendo in esso due diversi atteggiamenti: l'amor proprio e la presunzione²⁵². La legge morale è, dice Kant, in aperto contrasto, fino ad annichilirla, con la seconda in quanto *arrogantia* e degenerata benevolenza verso di sé. L'amor proprio viene costretto dalla legge a fare in conti con quest'ultima e ad accordare la propria ricerca della soddisfazione delle inclinazioni, la quale costituisce il fine dell'amor di sé, con il dovere razionale, anche a fronte del fatto che l'egoistica ricerca della felicità sia "naturale e desta prima di questa legge"²⁵³.

²⁵⁰ Ibid. p. 550. Cito, come esempio, un passaggio della *Critica della ragion pratica* ove Kant sottolinea che la legge morale non abbisogna di "alcun movente che si sostituisca a quello della legge" (KpV, p. 213) stessa, poiché risulta addirittura deleterio aggiungere un movente che anche solamente si affianchi a quello che poi si rivelerà il sentimento del rispetto nei confronti del dovere. Sentimento che, unico nel suo genere, poiché prodotto da un principio intellettuale, "noi conosciamo interamente a priori e di cui possiamo scorgere la necessità" (Ibid. p. 215).

²⁵¹ KpV, p. 214.

²⁵² Ibid. A 128-9, tr. it. pp. 214-5. È da considerare che il termine egoismo nella seconda *Critica* (*Selbstsucht*) non è seguito dalla specificazione morale, come accade invece nell'opera antropologica, ma ciò si spiega con il contesto etico dell'opera che rende inutile la specificazione. Inoltre, il termine tedesco è differente, nell'*Antropologia*, infatti, l'egoista morale è *moralische Egoist*. La stessa specificazione 'morale' nella connotazione dell'egoismo si ritrova, invece, nelle lezioni, ove viene menzionato brevemente come l'atteggiamento di chi tiene in maggiore considerazione la propria soddisfazione (I. Kant, *Lectures on Anthropology, Anthropology Mrongovius* (1784-1785), p. 348)

²⁵³ Ibidem. Nella *Critica del Giudizio* viene ribadita l'impraticabilità della scelta della felicità come fine definitivo poiché essa è "condizionata empiricamente, cioè dipendente dalla costituzione della

La tripartizione dell'egoismo ricalca quella delle facoltà e può essere considerata come un riferimento al compito della filosofia, ed in particolare della filosofia trascendentale kantiana, di superare l'atteggiamento egoistico al fine di fondare i principi della conoscenza, estetici e morali. Nelle tre *Critiche*, infatti, ricorre spesso l'invito di Kant a lasciare da parte ciò che di soggettivo e privato resiste nella formulazione dei giudizi, in favore di criteri e regole universalizzabili. Il compito delle opere critiche è proprio quello di condurre il soggetto lungo i sentieri sicuri della conoscenza speculativa e razionale, saldamente protetti dalla coscienza dei limiti della stessa ragione, evitando gli errori²⁵⁴.

Nelle *Critiche* i riferimenti allo statuto dell'errore sono saltuari, mentre occorrono maggiormente nelle lezioni di logica e nelle *Reflexionen*, i luoghi in cui Kant maggiormente preparava il terreno per lo sviluppo delle sue teorie. Nella *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragione pura* Kant propone una trattazione interessante del tema dell'errore, la quale pone in evidenza l'importanza del confronto del proprio intelletto con quello altrui e, allo stesso tempo, rivela un tratto fondamentale dell'intelletto stesso. Nel primo paragrafo della sezione l'analisi è incentrata sulla parvenza trascendentale, tuttavia non manca lo spazio per un accenno alla parvenza empirica, la quale pertiene strettamente all'esperienza e quindi al senso comune in quanto intelletto pragmatico. Essa, così come l'errore stesso e la verità "si incontrano soltanto nel giudizio, vale a dire solo nella relazione dell'oggetto con il nostro intelletto"²⁵⁵. L'intelletto, metaforicamente associato ad una forza della natura, non può contravvenire alle proprie leggi, di conseguenza in una conoscenza che rispetta tali leggi non vi può essere errore. Allo stesso modo, i sensi sono incapaci di incappare in errore, e ciò accade "non perché essi giudichino

natura [...] e, dal punto di vista teoretico, problematica" e non dal punto di vista morale (KU, § 88 A 429-30, tr. It. p. 803). Per un'analisi della derivazione di tale concezione della felicità rimando, con Savi, alla lettura dell'articolo di Hinske intitolato *La libertà di scegliersi la felicità* (N. Hinske, *La libertà di scegliersi la felicità*, in *Rivista di filosofia nei-scolastica*, 78, pp. 198-210).

²⁵⁴ All'inizio del *Canone della ragione pura* si legge che "la più grande – e forse l'unica – utilità di tutta la filosofia della ragion pura è quindi solamente negativa: questa filosofia, infatti, non serve come organon per l'estensione, ma come disciplina per la determinazione dei confini, e invece di svelare la verità ha solo il modesto merito di impedire gli errori" (KrV, A 795-6 B 823-4, tr. It. p. 1121).

²⁵⁵ KrV, p. 527.

sempre correttamente, ma perché essi non giudicano affatto”²⁵⁶. Alla luce di quanto visto, Kant sottolinea come, allora, l’errore possa scaturire, in questo contesto, solamente da un’influsso dei sensi sull’intelletto, il quale genera confusione circa lo statuto soggettivo o oggettivo dei fondamenti che orientano la formulazione dei giudizi. Il miglior rimedio a questo tipo di errori, che devono essere considerati evitabili e ricomponibili, è il confronto con gli altri, come viene messo in luce, nella stessa opera nel già citato *Canone della ragione pura*. Ad ulteriore conferma della centralità del ruolo del confronto intersoggettivo, dell’impossibilità dell’errore totale nei giudizi e del legame che questi due elementi instaurano con il senso comune è possibile ricordare la *Reflexion* 1578, che recita: “noi possiamo convincere un uomo per mezzo del suo sano intelletto. Se noi gli contestassimo questo, allora sarebbe follia ragionare con lui”²⁵⁷. Quest’ultimo spunto sarà ripreso in seguito, quando si considererà il rapporto che Kant instaura tra la follia ed il senso comune²⁵⁸, sostenendo che il venir meno di quest’ultimo sia il primo e più evidente sintomo della malattia mentale, mancando, in tal caso, una base sulla quale costruire l’accordo che può condurre alla conoscenza. Esso evidenzia allora, al contempo, lo statuto del senso comune, *gesunder Verstand*, nel contesto della filosofia kantiana, come facoltà intellettiva non ancora coltivata eppure elemento imprescindibile per lo sviluppo stesso del pensiero, teoretico e pratico, in quanto in grado di cogliere le leggi della ragione *in concreto*.

Viene imputata alla facoltà di giudizio anche la responsabilità dell’errore di surrezione descritto successivamente nel corso della prima *Critica*, essa è condizionata, infatti, dal fatto che “la ragione umana ha qui una tendenza naturale”²⁵⁹ a superare i confini dell’esperienza possibile. L’argomentazione con la quale Kant attribuisce al Giudizio il *vitium subreptionis*, che consiste nel fraintendere idee della ragione con concetti di cose reali, non è molto differente da quella adottata per spiegare la parvenza empirica: secondo Kant infatti “tutto ciò che è fondato nella

²⁵⁶ Ibidem.

²⁵⁷ *Ak. Bd.* XVI, p. 16. Sano intelletto traduce *gesunder Verstand*.

²⁵⁸ Cfr. *Anthr*, B 150-2, tr. it. pp. 639-640.

²⁵⁹ *KrV*, A 642 B 670, tr. it. pp. 925.

natura delle nostre capacità (intelletto e ragione) dev'essere conforme e concorde con il corretto uso di esse"²⁶⁰. Quanto appena discusso non trova propriamente il suo posto nella trattazione della presente tesi, ed in particolare in questo capitolo che ha considerato l'errore in relazione all'uso pragmatico della ragione e, quindi, in relazione al senso comune. Non è tuttavia del tutto fuori luogo aver riportato la definizione dell'errore di surrezione che Kant propone nella *Critica della ragion pura*, poiché anch'essa, come nota Feloj²⁶¹, è paragonabile a quella che egli propone per un'altra forma di malattia mentale, il *Wahnsinn*, il vaneggiamento.

Come si è accennato, nelle lezioni e nelle riflessioni di Kant i riferimenti all'errore sono più numerosi, ed appare in essi un legame più profondo di questa tematica con il senso comune, sembra dunque giustificato riferirsi a queste fonti per offrire ulteriori spunti alla ricerca. Citando Hinske, "occuparsi delle lezioni di Kant significa in un certo senso cambiare prospettiva, in quanto si mette a fuoco un aspetto quasi sempre trascurato del lavoro intellettuale di Kant", tuttavia le lezioni, in particolare quelle riguardanti la logica, dove si confronta ripetutamente con Meier, sono da considerare "una fonte dimenticata (o colpevolmente trascurata) della *Critica della ragion pura*"²⁶². Nell'insieme delle lezioni raccolte e redatte, spesso dai suoi studenti, infatti, Kant approfondisce e sviluppa alcune questioni che nei testi pubblicati trovano poco spazio o non ne trovano affatto. Quello che maggiormente interessa in questo contesto è notare brevemente come Kant abbia dedicato molto spazio ai temi menzionati sopra, ed in particolare all'importanza, nel giudicare con il fine di progredire nella conoscenza, del confronto con l'intelletto altrui²⁶³. Un riconoscimento del valore dell'altrui ragione e del valore intersoggettivo della conoscenza si legge, per esempio, nella già menzionata *Logik Philippi* che "la verità non viene determinata attraverso un giudizio privato [...] ad essa appartiene la

²⁶⁰ Ibid. aggiunta in parentesi mia.

²⁶¹ Cfr. S. Feloj, *Gli errori dell'immaginazione. La malattia mentale e il vitium subreptionis nell'estetica di I. Kant*, in *Filosofia e follia, percorsi tra il XVI e il XVIII secolo*, a cura di S. Feloj e M. Giargia, Mimesis, Milano-Udine, 2012. Il saggio mette in luce come il vitium subreptionis sia un errore 'naturale' anche per la ragione pratica ed è inoltre considerato un elemento importante in ambito estetico in quanto caratteristica sublime della costituzione dell'uomo.

²⁶² N. Hinske, *Tra Illuminismo e critica della ragione*, p. 117.

²⁶³ Cfr. M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p. 58-70,

capacità di porsi al posto di un altro”. La verità viene così considerata un valore intersoggettivo e la ragione di ciascuno è ritenuta degna di considerazione, infatti, nella ricerca della verità è necessario porsi nella situazione di ricercarla “con una facoltà comunitaria”²⁶⁴, ponendo al contempo in rilievo il fatto che una delle caratteristiche principali dell’errore per Kant è rifugiarsi in una visione unica e privata del mondo. Negli studi di logica, infine, il filosofo affronta una tematica strettamente connessa al confronto con la ragione altrui e che considera soprattutto in relazione alla questione della libertà di stampa: il concetto di universale ragione umana. Quest’ultimo compare nella già citata sezione della *Disciplina della ragion pura*, dove la si considera come la sorgente di “ogni miglioramento di cui il nostro stato sia capace”²⁶⁵. Esplicito è il riferimento qui alla dignità di una opinione o di una pubblicazione, poiché questo è il fulcro dell’argomentazione nel passo della Critica, a prescindere dal consenso generale circa il parere opposto o la distanza dai limiti del pensiero critico, il quale risulta rinvigorito, e non avvilito, dal confronto con l’opinione altrui. Qui, il concetto non aveva l’accezione prettamente pragmatica che invece presenta nella *Menschenkunde* dove essa viene assunta come garante della pubblicità dei giudizi formulati, in grado di contrastare le ragioni private, infatti “è l’universale ragione umana a dover pronunciare la sentenza sull’uso particolare della ragione in un singolo uomo”²⁶⁶. Dato il riferimento all’uso concreto e particolare della ragione negli uomini, il confronto con l’universale ragione umana è da considerare nella sua accezione concreta del confronto con gli altri, messo bene in luce dalla seconda massima del comune e sano intelletto umano, la quale, vale la pena ricordare, prescrive di mettersi, nel pensare, nei panni ciascun altro. La prospettiva intersoggettiva di questo concetto sarà messa maggiormente in luce nel prossimo capitolo, considerando il testo precritico *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*²⁶⁷, in queste pagine esso è presentato principalmente come un

²⁶⁴ *Logik Philippi, Ak. Bd. XXIV* p. 397.

²⁶⁵ KrV, A 752 B 781, tr, it. p. 1067.

²⁶⁶ I. Kant, *Menschenkunde*, p. 34, cit in M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p. 69, n. 108.

²⁶⁷ I. Kant, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in I. Kant, *Scritti precritici*, pp. 347-405.

impulso insito alla ragione. Comunicare e confrontarsi, si legge, è “impulso naturale finalizzato a determinare il genere umano attraverso la verità comunitaria”²⁶⁸, qualcosa di connaturato alla natura umana volto ad assicurare la correttezza dell’uso della ragione. Dalla ragione stessa, sembra scaturire precisamente tale impulso: la *Reflexion* 2566, risalente agli anni della genesi del lavoro critico kantiano²⁶⁹, afferma che proprietà specifica di questa è l’inclinazione comunicativa. Tale inclinazione assume valore solamente se, al contempo, si tiene presente l’inclinazione partecipativa della ragione, che permette di considerare gli altri soggetti non come “apprendisti, nemmeno giudici, bensì colleghi nel grande consiglio della ragione umana”²⁷⁰. Dalle citazioni riportate si evince un concetto di ragione che considera entrambi gli aspetti che le pertengono: l’universalità propria dei limiti della ragione portati alla luce dalla critica, ma al contempo rinsaldata dall’apporto di ciascuno, e la singolarità del soggetto giudicante. Specificando che la ragione umana è universale o collettiva Kant rimanda al fatto che la ragione del singolo, sempre individuale e condizionata dalla sensibilità e, con questo, esposta all’errore, necessita di confrontarsi per superare tali limiti nell’uso pragmatico della ragione.

²⁶⁸ I. Kant, *Menschenkunde*, p. 34, cit in M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p. 69, n. 108

²⁶⁹ M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, p. 70, n. 110.

²⁷⁰ *Reflexion* 2566, Ak. Bd. XVI, p. 419. Si può considerare che Kant, nella *Logik Blomberg* (Ak. Bd. XXIV, p. 218), da rilievo all’opinare, qualificato come quel ritenere vero insufficiente tanto soggettivamente quanto oggettivamente nella *Critica della ragion pura* (KrV, A 845-6 B 873-4, tr. It. pp. 1185-7), ritenuto qui invece di grande utilità e, cosa più importante è distinta dalla persuasione. La conoscenza incerta, nel caso dell’opinare non è accompagnata dalla presunzione di certezza, e quindi può essere considerata come un atteggiamento proposizionale utile allo sviluppo della conoscenza.

Capitolo 4. Quando il senso comune viene meno: il sogno e la follia

1. Gli errori del senso comune

Nei capitoli precedenti si è potuto considerare la tematizzazione, complessa e sfaccettata, del concetto di senso comune nei lavori filosofici ed accademici del filosofo di Königsberg. Tale concetto non viene denominato in tal modo, come si è visto, fino alla *Critica del Giudizio*, dove la locuzione latina *sensus communis* viene introdotta nel panorama degli scritti kantiani con l'intento di qualificare più precisamente il senso comune nell'opera estetica, come elemento del principio di determinazione del giudizio di gusto. Al contempo, il comune intelletto o senso comune, presenti diffusamente nelle precedenti opere, vengono raccolti sotto il più generale concetto di *sensus communis logicus*. Così facendo Kant, con l'intento di differenziare il senso comune proprio della sfera estetica e quello pertinente all'ambito teoretico, offre una connotazione generale del senso comune inteso, potremmo dire nel linguaggio ordinario e nella storia della filosofia, come buon senso. È stato messo in luce come tale accezione del senso comune sia assolutamente insufficiente per costruire una solida conoscenza scientifica. È piuttosto palese la presa di posizione di Kant nella prima *Critica* e nei *Prolegomeni* nei confronti di coloro che si rifugiano nel porto sicuro del buon senso quando si ritrovano smarriti e privi di ulteriori argomenti. Ciò non toglie che il buon senso o comune intelletto ricopra un ruolo positivo, se non altro perché viene spesso definito come l'intelletto sano a disposizione di ciascun uomo e di grande utilità nel suo uso pragmatico, largamente valorizzato da Kant nelle lezioni e, naturalmente, nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*. L'equa distribuzione²⁷¹ del buon

²⁷¹ Sull'equa distribuzione del buon senso in ciascun uomo indiscriminatamente, si è già potuto vedere, che Kant non è sempre coerente su questione. Tuttavia, si può notare che la differente

sensu contribuisce alla creazione di un'immaginario comune, di un mondo pragmaticamente, ma non solo, inteso come comune. Qui, è possibile considerare l'altro come pietra di paragone per la correttezza dei giudizi formulati ma è anche la seconda massima del buon senso in generale, a conferma della stretta correlazione tra il senso comune come facoltà intellettuale basilare e non coltivata e il senso comune come *Bon Sens* pragmatico. La costituzione di un mondo comune²⁷² con gli altri e l'importanza riservata all'intelletto di ciascuno, conseguenze dirette delle definizioni che Kant propone dei concetti di buon senso, senso comune e comune intelletto nonché delle massime che li regolano e guidano, porta a porre l'attenzione su quei momenti della vita umana dove questi concetti sembrano venire meno: il sogno e la follia. Due temi che rappresentano un interesse costante per Kant e che affronterà in varie occasioni, dai lavori precritici fino alle ultime opere risalenti a fine secolo. Il sogno e la patologia mentale vengono indagati in vario modo, ma il loro tratto generale viene ricondotto, in ultima analisi, ad una perdita del contatto con il mondo vissuto in comune con gli altri. In quest'ottica è poi possibile, seguendo quanto dice Kant, comparare e sovrapporre questi due momenti, in quanto presentano profonde similitudini.

La relazione che essi instaurano con il senso comune assume più concretezza se si considera un aspetto relativo a quest'ultimo concetto non ancora analizzato specificatamente. Nella sostanziale maggioranza delle formulazioni del senso comune proposte da Kant, esso, qualora inteso come il comune intelletto umano, è, allo stesso tempo caratterizzato come *gesunder Menschenverstand*, cioè sano intelletto umano. La parola '*gesund*', sano, sembra voler indicare, nel funzionamento di quella basilare e non coltivata facoltà intellettuale, un elemento di regolarità nelle strutture dello stesso intelletto ed una condizione non alterata del funzionamento delle facoltà in generale. Addirittura, in un già citato passo

tematizzazione di questo concetto è inquadrabile dal punto di vista della cornice teorica differente nel caso della *Critica del Giudizio* e dell'*Antropologia*.

²⁷² Mondo comune e comunità vanno qui intesi dal punto di vista antropologico ed empirico, poiché rispondono ai criteri pragmatici del senso comune. Non è da intendere come comunità ideale, invece rappresentata dal regno dei fini in quanto "archetipo di perfezione che diviene modello regolativo cui ogni concreta relazione fra esseri ragionevoli non può non ispirarsi" (A. Pirni, *Kant filosofo della comunità*, Edizioni ETS, Pisa, 2006).

dell'*Antropologia* sarà definita “mente sana”²⁷³ quell'intelligenza tipica di coloro a cui si riconosce il senso comune. Da ciò sembra lecito far seguire che l'uso pragmatico dell'intelletto, cioè la capacità di applicare le leggi in concreto, è prerogativa di un intelletto sano, di una facoltà che, seppur non coltivata, è strutturata correttamente e, soprattutto, è in grado di costruire coerentemente la conoscenza²⁷⁴. Anche nella definizione di intelletto comune che appariva nella terza *Critica*, esso era sovrapposto al sano intelletto o senso naturale, locuzioni che traducevano lo stesso concetto di *gesunder Menschenverstand*²⁷⁵, confermando indirettamente quanto riportato nell'opera antropologica. Prerogativa di un intelletto sano, che funziona correttamente, è quindi abitare “un mondo in comune con gli altri” e non “un mondo suo proprio”²⁷⁶, che è lo stesso che dire, in sede critica, giudicare prescindendo dalle ragioni che risultano essere esclusivamente soggettive e private. In queste stesse pagine dell'*Antropologia* è, infine, reso esplicito il parallelismo tra il sogno e la follia, poiché si legge che colui il quale si isola nella privatezza dei propri giudizi, venendo meno al fondamentale criterio del confronto con l'intelletto altrui, crea un mondo, appunto, privato “come nel sogno”²⁷⁷.

Si può notare, a conferma dell'interesse e dell'attenzione che Kant pone nei confronti della medicina e anche dell'autorevolezza che attribuisce alla filosofia, come egli consideri l'allontanamento dal senso comune non sempre irreversibile e la frattura ricomponibile per mezzo di entrambe le discipline, le quali sono spesso chiamate a collaborare.

²⁷³ *Anthr*, B 24, tr. It. p. 560.

²⁷⁴ Ciò è meglio comprensibile se si considera la connotazione dell'intelletto, in quanto facoltà di cui il senso comune fa parte, che si riscontra poche pagine prima (*Ibid.* pp. 558-9). Esso è indicato come la facoltà che è in grado di cogliere le rappresentazioni date, di astrarre dal molteplice per formulare un concetto e riflettere in vista della conoscenza dell'oggetto.

²⁷⁵ KU, § 40 A 157, tr. It. p. 391.

²⁷⁶ *Anthr*, B151-2, tr. It. p. 640.

²⁷⁷ *Ibidem*.

2. Il sogno come isolamento dal mondo comune

il luogo testuale dove Kant introduce e prende maggiormente in considerazione il tema del sogno è il testo precritico orientato al confronto con le teorie e le pratiche chiaroveggenti di Swedenborg, intitolato *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*²⁷⁸. La curiosità che Kant nutre per le voci diffuse in tutta Europa circa i prodigi del filosofo e mistico svedese è evidente e l'attenzione riservata agli scritti di quest'ultimo non si esaurirà nel menzionato scritto precritico. Tracce delle sue teorie filosofiche appaiono lungo tutto il periodo di attività del filosofo di Königsberg, in particolare nelle lezioni sulla psicologia razionale²⁷⁹, ma egli viene menzionato anche nell'opera antropologica del 1798²⁸⁰ e ne *Il conflitto delle facoltà*²⁸¹, risalente allo stesso anno.

Il testo precritico, pubblicato anonimo²⁸², è diviso in due sezioni: una prima, indicata come parte dogmatica, la cui indagine è di stampo metafisico, ed una seconda

²⁷⁸ I. Kant, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in I. Kant, *Scritti precritici*, pp. 347-407.

²⁷⁹ I. Kant, *Lezioni di psicologia*, a cura di L. Mecacci, Laterza, Bari, 1986, pp. 139-141. Ulteriori citazioni dalle lezioni di psicologia e metafisica in generale inerenti alle teorie di Swedenborg sono riportate nell'interessante libro di R. E. Butts (*Sogno e Ragione in Kant*, Nuove Edizioni Romane, Roma, 1992, pp. 99-105). Qui inoltre, l'autore affronta e commenta una questione che in questa tesi non trova propriamente spazio, ossia il presunto debito che il sistema filosofico kantiano abbia nei confronti dello spiritualismo di Swedenborg. In realtà viene mostrato che, nonostante l'interesse per le percezioni extrasensoriali e la vita post-mortem sia vivissimo nelle lezioni metafisiche di Kant, egli rifiuterebbe le tesi del filosofo svedese, ma le terrebbe in considerazione in quanto interpretazione alternativa di una teoria che spieghi la correlazione tra anima e corpo.

²⁸⁰ *Anthr*, B 107, tr. It. p. 612.

²⁸¹ I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, in I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di Giuseppe Riconda, Mursia, Milano, 2018, pp. 229-307.

²⁸² Per quanto riguarda il motivo della pubblicazione in anonimo dei *Sogni*, esso risulta di dubbia comprensione, poiché a fronte degli argomenti potenzialmente scandalosi del testo, come sottolinea Butts (Cfr. R. E. Butts, *Sogno e Ragione in Kant*, pp. 89-91) il fatto che l'autore del testo fosse lui non fu certo tenuto segreto ad alcune delle più importanti figure filosofiche e politiche dell'epoca. Oltre ad aver chiesto un parere, come era solito fare nelle questioni metafisiche, a Moses Mendelssohn, Kant mandò una copia del suo lavoro ad importanti figure ecclesiastiche della corte prussiana, quali il predicatore Sack ed il consigliere del concistoro Spalding, e a quattro membri dell'Accademia di Berlino (Cfr. Ibid. p. 91). La conclusione che Butts propone è un invito a non sottovalutare l'apporto del testo agli "studi sul fondamento della metafisica" (Ibid. p. 93), e che la questione dell'anonimato sia in ultima analisi da ricondurre alla volontà di Kant di non associare il proprio nome ad un testo scritto, come suggeriscono le lettere mandate a Mendelssohn (I. Kant, *Epistolario filosofico*, a cura di Oscar Meo, Theoria, Genova, 1990, pp. 54-7), frettolosamente e con uno stile ed un argomento non propriamente accademico, considerando anche il fatto che

parte, denominata storica e a sua volta tripartita, in cui raccoglie le teorie e le testimonianze circa l'operato di Swedenborg e si conclude con una riflessione, scettica, circa l'utilità delle discussioni circa il sovrannaturale in sede filosofica. Lo stile del testo è sicuramente non convenzionale, così come non lo è il contenuto²⁸³, ed il tono è apertamente ostile ed ironico nei confronti di Swedenborg e delle riflessioni circa le percezioni extrasensoriali in generale. Tuttavia esso lascia trasparire le difficoltà teoriche nel trattare i problemi metafisici affrontati ma, soprattutto, l'interesse che Kant nutre nei confronti del paranormale e, più importante, nei confronti della *Schwärmerei*, una forma di stato mentale deviato che nel corso del pensiero kantiano assumerà varie forme, sintetizzabili con la connotazione generale di entusiasmo irrazionale. È proprio quest'ultimo aspetto ad essere di maggiore interesse nel contesto del presente lavoro, poiché, seppur non esplicitamente, tratta del senso comune e del mondo condiviso con gli altri, che nel sogno, così come nella *Schwärmerei*, vengono meno. Kant inizia, infatti, il terzo capitolo della prima sezione²⁸⁴ citando Eraclito, il quale affermava che “vegliando, noi abbiamo un mondo comune; ma sognando ciascuno ha il suo proprio mondo”²⁸⁵ e, rovesciando la seconda parte del passo, afferma che “quando di diversi uomini ciascuno ha il suo proprio mondo, è da presumere che essi sognino”²⁸⁶. Già in questo scritto precritico, risalente al 1766, risulta evidente l'importanza che Kant conferisce al confronto con l'intelletto altrui, segnalando al contempo la pericolosità, dal punto di vista filosofico, della costruzione di sistemi metafisici che si privano del riscontro dell'esperienza. Gli architetti di questi sistemi, per utilizzare l'espressione utilizzata da Kant, sono isolati nel mondo che essi hanno creato e non

all'epoca in cui scrisse i *Sogni*, Kant fosse ancora solamente un *Privatdozent* nell'Università Albertina.

²⁸³ Citando dal testo, si legge, infatti che “voler fare in modo serio delle esposizioni delle chimere dei visionari fa già presumere male [...] cade in sospetto quella filosofia che si lascia cogliere in così cattiva compagnia (*Sogni*, p. 379).

²⁸⁴ *Sogni*, p. 373-380. Il capitolo è intitolato “*Anticabbala. Frammento di filosofia comune per togliere la comunione col mondo degli spiriti*” (Ibid. p. 373), ed è posto alla fine di un'argomentazione circa la possibilità di cogliere mediante i sensi oggetti sovrasensibili.

²⁸⁵ *Sogni*, p. 373. La citazione è di Eraclito (Cfr. Diels, *Herakleitos von Ephesos*, fragm. 89, 1901) ma Kant nel testo la attribuisce erroneamente ad Aristotele.

²⁸⁶ Ibidem.

si curano degli altri e la soluzione più efficace che egli suggerisce è attendere “finchè questi signori siano usciti dal sogno”²⁸⁷. Lo stato del sogno è caratterizzato come uno stato soggettivo, privato e, in ultima analisi, non comunicabile ove è precluso l’accordo con un altro intelletto umano che si possa fondare sull’esperienza. Le contraddizioni proprie dei “sognatori della ragione”²⁸⁸ hanno la loro radice nella infondatezza empirica delle loro teorie, le quali non sono in grado di fornire delle prove che appaiano evidenti e certe anche agli altri, pregiudicando la possibilità che i filosofi riescano ad emulare i matematici nella loro capacità di abitare “un mondo comune”²⁸⁹. Chi si abbandona ai sogni della ragione, si potrebbe dire, contravviene a quelle che verranno presentate, nei successivi testi di Kant, come massime del senso comune ed in particolare alla centrale seconda massima, che garantisce un corretto e saggio uso della facoltà stessa. Si potrebbe forse anche osservare, in linea con quanto si legge anni più tardi nei *Prolegomeni*, che un cattivo uso del senso comune comporta una costruzione di teorie che si allontanano dall’esperienza e, quindi, da una teoria che rispetti i limiti della ragione. L’attenzione rivolta all’indagine sui limiti delle facoltà conoscitive dell’uomo è, del resto, presente già in epoca precritica ed il testo in esame non rappresenta un’eccezione; nell’ultimo capitolo della sezione dogmatica del testo viene precisato che una dottrina filosofica degli esseri spirituali, e cioè l’oggetto dell’analisi dell’intera prima sezione, “può esser compiuta [...] solo *negativamente*, ponendo cioè con sicurezza i limiti della nostra conoscenza”²⁹⁰. La conoscenza degli spiriti, e si potrebbe aggiungere degli oggetti della metafisica in generale, non può mai essere di tipo positivo, poiché i nostri sensi non sono in grado di coglierne i dati e da ciò consegue

²⁸⁷ Ibid. p. 374.

²⁸⁸ Ibidem.

²⁸⁹ Ibidem.

²⁹⁰ Ibid. p. 383. Corsivo di Kant. Il capitolo quarto è significativamente intitolato “conclusione teoretica di tutte le considerazioni della parte prima” (Ibid, p. 381) e considera da rifiutare la certezza, ma non la possibilità, di teorie filosofiche che non riposino “né sull’esperienza né sui ragionamenti, ma su un’immaginazione, nella quale si rifugia una ragione affatto spoglia di mezzi” (Ibid).

anche “che in futuro forse si potrà anche diversamente *opinare*, ma giammai *sapere* di più”²⁹¹.

L’argomentazione che porta Kant a questa conclusione è nuovamente riconducibile al confronto con l’intelletto altrui e al riconoscimento e, possibilmente, all’eliminazione della parzialità che potrebbe sviare l’intelletto e dei pregiudizi.

È in questo contesto che Kant fa riferimento ad un concetto che verrà ripreso successivamente nel corso dei lavori kantiani: l’intelletto umano universale, concetto strettamente legato al già menzionato egoismo logico, la cui definizione si ritrova nelle righe precedenti a queste. Secondo Hinske²⁹², il concetto di intelletto umano universale, poi elaborato e ridefinito come ragione umana universale, *allgemeine Menschenvernunft*, è stato coniato, nella sua accezione di ragione in senso ampio, in grado di difendersi in modo intersoggettivamente efficace dai pregiudizi, proprio da Kant. Con quest’espressione egli mirava a tenere insieme due momenti fondamentali della ragione: da un lato l’apertura al confronto e alla pubblicità che pertiene all’universalità della ragione che deve essere in grado di superare ogni differenza singolare e privata e, dall’altro, l’inevitabile finitezza che la caratterizza poiché la ragione appartiene sempre ad un singolo individuo. La ragione qui in questione, così come in ognuna delle occorrenze testuali in cui compare la dicitura ragione umana universale, non è, evidentemente, lo stesso concetto di ragione che Kant propone nella *Critica della ragione pura*, la cui caratteristica principale è la considerazione a priori dei suoi limiti. Essa è, invece, da considerare come ragione concreta, pragmatica, poiché è concepita come “qualcosa a cui ogni singolo partecipa in una qualche misura”²⁹³, e non un talento o un dono proprio di pochi eletti ma qualcosa di condiviso, così che si possa concludere, citando la *Reflexion* 897, che “la ragione non è fatta perché si isoli ma perché si metta in comunità”²⁹⁴. In quest’ottica, i precetti che guidano la costituzione della ragione umana universale sono sostanzialmente sovrapponibili a quelle massime

²⁹¹ Ibid, p. 382. Corsivo di Kant.

²⁹² Cfr. N. Hinske, *Tra illuminismo e critica della ragione*, pp. 104-5.

²⁹³ Ibid.

²⁹⁴ *Reflexion* 897, Ak. Bd. XV, p. 392.

presentate come appartenenti al sano intelletto e alla saggezza, confermando il fatto che il campo di applicazione di tale concetto è quello della conoscenza in concreto. Inoltre, si può osservare, con Hinske²⁹⁵, che associato al concetto di ragione umana universale appare spesso il concetto di pluralismo, che in ambito antropologico viene indicato come l'opposto dell'egoismo e la risoluzione di quest'ultimo. Le caratteristiche proposte appartengono, però, già alla formulazione presente nei *Sogni*, dove l'intelletto umano universale è considerato sia dal punto di vista della ragione del singolo, sia ponendosi "al posto di una ragione estranea ed esterna"²⁹⁶, al fine di riconsiderare i giudizi formulare e riscontrare in essi, guardandoli, per così dire, in terza persona, ogni motivazione privata che potrebbe condizionarne la formulazione. Ritengo interessante riportare che Kant, quando asserisce che l'intelletto umano universale deve essere considerato anche dal punto di vista della ragione del singolo si riferisce ad un impulso proprio della natura umana, il quale porta a tenere in considerazione "fortemente ed universalmente" il giudizio altrui. Connaturato e spontaneo viene qui presentato il bisogno della conferma e dell'approvazione intersoggettiva al fine di completare e rinsaldare il giudizio formulato soggettivamente, al contempo considerato come primo passo per pensare alla totalità degli esseri pensanti come "una specie di unità razionale"²⁹⁷.

Colui che sogna è in quest'opera inteso come colui che è escluso da questa concezione di unità razionale composta dalla comunità intersoggettiva dei giudicanti, per sua scelta, nella costruzione di una filosofia che non trova riscontro nei giudizi altrui, o a causa di una deficienza nel funzionamento dei sensi e della percezione. Ai sognatori della ragione, Kant affianca i sognatori della sensazione, denominati anche sognatori veglianti, coloro che pongono al di fuori di sé immagini inventate, che normalmente sarebbero mere immagini del senso interno, potenti a tal punto da ingannare il senso esterno, facendo sì che esso li scambi per veri oggetti della percezione. Tali chimere della sensazione si possono anche chiamare sogni,

²⁹⁵ Cfr. N. Hinske, *Tra illuminismo e critica della ragione*, pp. 106-7.

²⁹⁶ *Sogni*, p. 380.

²⁹⁷ *Ibid*, p. 366.

poiché lo stato di colui che inganna i propri sensi è ad un passo dall'essere considerato effettivamente dormiente, nel quale le uniche sensazioni che lo affliggono sono quelle del senso interno²⁹⁸. L'illusione dei sensi è qualcosa che Kant reputa di maggiore interesse e che sarà al centro anche delle considerazioni del filosofo attorno alla salute mentale, che già lo avevano impegnato nel saggio incentrato su tale argomento risalente a due anni prima della pubblicazione dei *Sogni*. Il mero inganno della ragione, infatti, che sfocia nel delirio di una ragione che perde o si priva da sola dell'accordo intersoggettivo con gli altri, è in linea di massima risolvibile, secondo Kant, ponendo la dovuta attenzione all'azione spontanea delle facoltà dell'animo. Lo sconvolgimento dei sensi, all'opposto, si configura come un evento nei confronti del quale "le regole della logica possono poco", dato che ad essere indotta in errore è la sensibilità stessa, "primo fondamento di tutti i giudizi"²⁹⁹. Tale sconvolgimento è spiegato dal filosofo anche dal punto di vista fisiologico, segnalando l'interesse vivissimo, soprattutto nel periodo precritico, del rapporto tra la mente ed il corpo; alla radice del fraintendimento delle immagini puramente generate dalla fantasia con le effettive sensazioni ci sarebbe un'errata posizione del *focus imaginarius*³⁰⁰. Quest'ultimo viene generato dal "movimento nervoso"³⁰¹ indirizzato al di fuori del soggetto nel caso delle sensazioni dei sensi durante la veglia, mentre resta all'interno di quest'ultimo nel caso delle immagini di fantasia, in virtù di ciò è impossibile confondere questi due elementi in un normale stato di veglia. Ognuno dei sensi esterni può essere tratto in inganno, facendo sì che il *focus imaginarius* riferito ad

²⁹⁸ Un'argomento simile era già stato formulato da Kant, due anni prima, nel *Saggio sulle malattie della mente* (I. Kant, *Saggio sulle malattie della mente*, pp. 41-5), quando propone una descrizione del corretto funzionamento dell'equilibrio tra il senso esterno e quello interno, dove viene ipotizzato un uguale funzionamento nella veglia come nel sonno, con la differenza che nel primo caso, le sensazioni esterne e le impressioni sensibili, essendo più vivaci, sono in grado di riconoscere e tenere sotto controllo le più flebili forme chimeriche.

²⁹⁹ Ibid, p. 392.

³⁰⁰ Ibid, p. 377. Kant definisce in questo contesto il *focus imaginarius* come il punto di raccoglimento delle "linee di direzione della impressione" di un oggetto dei sensi, una teoria che fa forse eco con l'importanza che ricoprirà l'intuizione spaziale nella successiva filosofia kantiana. Infatti, oltre "la chiarezza in cui vengono rappresentati gli oggetti, nella sensazione si concepisce anche il loro luogo [...] come condizione necessaria della sensazione, senza la quale sarebbe impossibile rappresentar le cose fuori di noi" (Ibid).

³⁰¹ Ibid.

un oggetto dell'immaginazione venga traslato al di fuori del soggetto, generando un illusione dei sensi così profonda che è, talvolta, impossibile porvi rimedio. Tanto è vero che il disturbo dell'animo così configurato dalle semplici chimere del visionario possono degenerare fino ad arrivare a varie forme di follia, in questo testo non meglio approfondite, anche se Kant non manca di menzionare in nota delle condizioni che ricordano queste visioni illusorie: l'ebbrezza e le rappresentazioni confuse di immagini attorno al soggetto nella fase di dormiveglia³⁰². Il discrimine tra queste ultime e la follia è che il *focus imaginarius* posto fuori dal suo luogo designato può esservi ricondotto, bene o male, mediante il libero volere, mentre la follia ed alcune forme di *Schwärmerei*, naturalmente, risultano immuni all'influsso del volere. Ciò è dovuto alla natura dell'illusione che, come menzionato, colpisce i sensi e non l'intelletto, isolando di fatto il malato in una dimensione privata della quale è difficilmente imputabile, poiché "la sensazione dei sensi precede anche ogni giudizio dell'intelletto ed ha una evidenza immediata"³⁰³. Quest'ultima, dice Kant, risulta essere più profonda di ogni altra persuasione e sembra essere posta come irrisolvibile poiché l'intelletto, in questi casi, è possibile che funzioni correttamente, è la fonte delle rappresentazioni ad essere distorta, per cui qui il criterio del confronto con l'intelletto altrui sembra perdere di senso. Il mondo comune che in quest'opera Kant auspica come possibile per i filosofi, come già lo è per i matematici, presupporre un orizzonte di esperienza anch'esso comune al quale ricondurre, in ultima analisi, i giudizi di ciascuno nel confronto intersoggettivo. Ma se un'esperienza coerente è impossibile in linea di principio, lo è anche la costituzione di un mondo in comune e la condizione del malato e del sognatore della sensazione, di conseguenza, è irrimediabilmente privata, qualunque siano i mezzi che si utilizzano per tentare di ricucire la frattura creata dall'illusione dei sensi. Anche dal punto di vista della ragion pura, una critica dei suoi limiti entra in seria difficoltà nell'affrontare il caso dei visionari, poiché le

³⁰² Ibid, p. 378. Anche l'ebbrezza è spiegata mediante una digressione fisiologica, mentre il secondo momento, caratterizzato come un guardare distrattamente mentre si è ancora assopiti che comporta, per esempio, il vedere delle sagome o figure umane vicino ad una parete ove in realtà vi sono solamente delle macchie, potrebbe riferirsi al fenomeno denominato paralisi del sonno.

³⁰³ Ibid, p. 379.

intuizioni sensibili alterate rendono malleabili i limiti della ragione stessa nel suo rapporto con la sensibilità, venendo meno il sistema stesso dei principi a priori, unico punto saldo con il quale concepire il modo sano di ragionare³⁰⁴. In questo risulta efficace l'avvicinamento della figura del visionario a quella del dormiente, poiché in entrambi i casi la comunicazione con l'individuo in tale condizione è inefficace e, si potrebbe dire, inutile³⁰⁵.

L'interesse per i sogni in Kant non si limita al lavoro precritico, ma questo è l'unico luogo dove sono analizzati dal punto di vista della comunicabilità e messi in relazione con la malattia dei visionari ed un sano intelletto. La relazione tra la mente ed il corpo resta, comunque, sempre al centro delle considerazioni di Kant circa i sogni, come si evince, per esempio, dalla terza *Critica*, ove viene attribuita un'utilità specifica ai sogni, di tipo teleologico, in grado di muovere gli organi vitali durante il sonno tramite l'immaginazione, nel senso interno, ritenuta importante poiché "senza questa energia motrice all'interno e questa inquietudine spossante [...] il sonno, anche nello stato di salute, sarebbe addirittura uno spegnersi totale della vitalità"³⁰⁶. Opinione che viene confermata, come convinzione propria della filosofia dell'ultimo Kant, nell'*Antropologia*³⁰⁷ e nello *Streit der Facultäten*³⁰⁸.

3. L'approccio di Kant alle malattie mentali

Nel capitolo precedente si è potuto vedere che la trattazione del sogno proposta da Kant nei *Träume* sia riconducibile ad una più generale analisi delle malattie della

³⁰⁴ Cfr. C. Fabbrizi, *L'attenzione di Kant per la corporeità: tra medicina e filosofia trascendentale*, in *Consecutio Temporum, Rivista critica della postmodernità*, 2, 2012, pp. 137-168, qui p. 145.

L'autrice pone l'accento sul ruolo fondamentale delle sensazioni e della corporeità come primo e fondamentale discrimine tra l'esperienza corretta ed il sogno.

³⁰⁵ È da notare che nonostante Kant si renda conto della condizione del visionario e, se degenerato, del folle, il tono dell'opera resta sprezzante ed ironico, ma questo credo sia riconducibile all'intento più generale del testo e cioè confutare le teorie costruite su tali illusioni sensoriali.

³⁰⁶ KU, § 67 A 302, tr. It. p. 611. Secondo Fabbrizi (Cfr. C. Fabbrizi, *L'attenzione di Kant per la corporeità*, pp. 144-6) l'interpretazione teleologica dei sogni è la conseguenza dell'assenza, almeno nell'epoca di Kant, di una spiegazione di tipo meccanicistico dei sogni, relegandoli così al campo della metafisica.

³⁰⁷ Anthr. B 103-6, tr. It. p. 610-11.

³⁰⁸ I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, p. 300.

mente, che egli prende in grande considerazione fin dal periodo precritico. Risalente a due anni prima della pubblicazione dei *Sogni*, il *Saggio sulle malattie della mente*³⁰⁹ rappresenta il primo approccio di Kant a questo argomento. Il testo mette in evidenza principalmente due aspetti: la diffusione e l'ampiezza nella seconda metà del XVIII secolo degli studi sulla follia, che contribuiscono al fiorire della disciplina nel secolo successivo; il debito che la filosofia precritica fino a metà degli anni '60 ha nei confronti del pensiero di Rousseau. I due aspetti sono intrinsecamente legati poiché, con Foucault³¹⁰, si può notare che è proprio in questo periodo che la follia viene slegata dall'idea arcaica di una ricaduta nello stato di animalità collegato ad una degradazione morale. Lo stato di natura subisce un processo di rivalutazione, di pari passo si diffonde l'adozione di un atteggiamento scettico nei confronti del progresso e della civiltà in generale. Il risultato è un ribaltamento della visione precedente; laddove la natura era considerata il luogo dell'insanità e dell'animalità, essa viene ora riqualificata come porto sicuro ove rifugiarsi per sfuggire a ciò che ora è considerata la principale sorgente dei disturbi mentali, la civiltà. A fianco di queste considerazioni di stampo ideologico, si sviluppano le teorie metodologiche della psichiatria che indubbiamente contribuirono, usando le parole di Papi³¹¹, a normalizzare il malato, a non considerarlo più un individuo privato, a causa della malattia, del valore di uomo, bensì un individuo in cui viene meno ciò che si considera l'equilibrio psichico di un uomo sano. In questo contesto di profondo cambiamento si inserisce Kant con il suo *Saggio*, dove la figura di Rousseau giganteggia, soprattutto nella prima parte,

³⁰⁹ I. Kant, *Saggio sulle malattie della mente*. Il saggio, come nota Butts (R. E. Butts, *Sogno e ragione in Kant*, p. 304 n. 3 e p. 326 n. 24) fu promesso al filosofo e amico di Kant, Johann Georg Hamann, in un diffuso interesse nella Prussia dell'epoca per le malattie mentali e per la *Schwärmerei*, nello specifico occasionato da un avventuriero che millantava poteri magici. La pubblicazione avvenne nel 1764, in quattro puntate nelle *Königsbergische gelehrte und politische Zeitungen*, dello stesso Hamann.

³¹⁰ M. Foucault, *Storia della follia in età classica*, Rizzoli, Milano, 2023, pp. 487-94. È opinione di Papi (Cfr. F. Papi, *Cosmologia e civiltà*, pp. 174) che a Foucault sfuggì il *Saggio sulle malattie mentali* di Kant, non sfuggì, però, a Zilboorg ed Henry (Cfr. G. Zilboorg e G. W. Henry, *Storia della psichiatria*, Feltrinelli, Milano, 1963, p. 271) che proposero una storia della psichiatria e inserirono il contributo di Kant, non sempre colto, nella riformulazione della psichiatria che stava avvenendo a cavallo tra XVIII e XIX secolo.

³¹¹ Cfr. F. Papi, *Cosmologia e civiltà*, pp. 172-4.

luogo dell'esposizione delle origini e cause della malattia mentale, poi descritta nelle varie manifestazioni. Al modello deterministico delle origini della follia Kant ne sostituisce uno di stampo antropologico, imputando alla "artificiosa costrizione e la raffinatezza opulenta della società civile"³¹² la degenerazione dell'animo umano che sfocia nella pazzia e nella meschinità, evidenziando un atteggiamento ostile allo condizione civile, elogiata dall'illuminismo, ed una fedeltà ai lavori di Rousseau presto ridimensionata e via via abbandonata³¹³, ma che nel presente testo è più forte che mai³¹⁴. Significativo dello sviluppo del pensiero e della riflessione di Kant su queste tematiche è un passo delle lezioni antropologiche tenute più di un decennio dopo la pubblicazione del primo lavoro sulle malattie mentali, dove si riconosce nella natura una duplice destinazione dell'uomo: una interna alla natura stessa, l'animalità; l'altra mirante alla perfezione dell'umanità, lo stato civile³¹⁵. Nelle presenti lezioni lo stato di natura è ancora indicato come il luogo al riparo da vizi e corruzione, tuttavia il giudizio sullo stato civile è mitigato. Rimane ancora però la concezione secondo la quale la civiltà civile sarebbe una costruzione che deturpa

³¹² I. Kant, *Saggio*, p. 23.

³¹³ È superfluo soffermarsi qui sul rapporto che Kant instaurerà con il movimento illuminista ed i suoi principi, è interessante notare però, con l'intento di confermare il superamento da parte di Kant di questa concezione della società come fonte dei vizi e della degenerazione morale, quanto egli appunta nella *Reflexion* 1573 (*Ak. Bd. XVI*, p. 12). Qui viene menzionato il sano intelletto e viene distinto da altre due forme di intelletto, agli antipodi: l'intelletto coltivato (*gelehrter Verstand*) e quello malato (*kranker Verstand*). L'associazione del progresso culturale con la malattia mentale non solo è superata, ma addirittura ribaltata.

³¹⁴ L'influenza di Rousseau è, seppur meno esplicita, presente anche nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, sostanzialmente contemporaneo e suggerito anch'esso da Hamann (I. Kant, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, in I. Kant, *Scritti precritici*, pp. 291-346). (Cfr. F. Papi, *Prefazione al Saggio sulle malattie della testa*, p. 16 e *Cosmologia e civiltà*, p. 175). Si può notare, a questo proposito, che anche nei *Sogni*, analizzati in precedenza, rimane una traccia delle convinzioni rousseauiane. È opinione di Kant che, oltre alle passioni distorte, siano anche "i concetti di forme spirituali dati con l'educazione forniscano alla testa malata i materiali per le immaginazioni illusori, e che un intelletto, sgombro totalmente di tali pregiudizi, non inventerebbe certo così facilmente immagini di tal fatta, *anche se fosse colto da follia*" (*Sogni*, p. 379, corsivo mio). Questa citazione fa eco a quanto si leggeva nel *Saggio sulle malattie della testa* di due anni precedente: Kant qui dubita del fatto che la follia ed altri squilibri possano colpire violentemente e in grande numero l'uomo nello stato di natura, egli non saprebbe dove "prendere materia alla pazzia", poiché "nessuna leziosità trova adito alla sua mente, così egli è altrettanto ben garantito contro ogni aberrazione dello spirito" (*Saggio*, pp. 61-63). In entrambe le citazioni sembra che la follia sia problematica originata della civiltà e dell'erudizione smodata, non regolata da un intelletto sano.

³¹⁵ I. Kant, *Lectures on Anthropology, Anthropology Friedlander* (1775–1776), pp. 219-30.

l'idillio originario dell'animalità, e da quella si originerebbero dei mali che in quest'ultimo non si riscontrano³¹⁶.

Ciò che invece non è presente nel testo kantiano è il riferimento alle ragioni indicate da Rousseau come radice e promotore del decadimento e allo snaturamento della condizione originaria: l'istituzione della proprietà privata e la divisione e tecnicizzazione del lavoro. L'idillio dello stato di natura e lo stato di corruzione che imperversa nella società sono presentati come opposti, ma i motivi di tale bipolarismo rimangono inindagati³¹⁷.

Prima di affrontare dal punto di vista nosologico le malattie della mente, cosa che farà anche nelle opere successive in cui vengono trattate, Kant propone una breve ma decisa critica, come si è accennato, nei confronti della vita sociale, rea di minare l'accordo felice tra la natura ed il complesso delle facoltà dell'animo umano. Ostentazione, atteggiamenti affettati, finzioni, sono ciò che contraddistingue la vita sociale dell'epoca, portando con sé uno sconvolgimento che investe le radici naturali della vita umana. Successivamente all'analisi eziologica, il filosofo passa allora a quella nosologica, i cui tratti generali rimarranno una costante dell'approccio di Kant alla medicina. Gli squilibri psichici vengono catalogati ricalcando la suddivisione delle facoltà conoscitive e riguardano ciascuno un difetto nel funzionamento di queste ultime: nel saggio precritico Kant ne propone una tripartizione, nelle più mature opere antropologiche questa viene arricchita e trasformata ad una quadripartizione. È lo stesso Kant a esplicitare che la sua attenzione nell'indagine si volgeva "solo ai fenomeni, nell'animo, senza volerne indagare la radice, che certo risiede propriamente nel corpo"³¹⁸, confermando l'opinione poi ridimensionata, o quantomeno mai approfondita, della radice fisica degli squilibri mentali.

³¹⁶ Ibid, p. 219.

³¹⁷ Cfr. Papi, *Cosmologia e civiltà*, pp. 176-78. L'autore indica nella tendenza a leggere i *Discorsi* di Rousseau nella prospettiva moralistica dell'*Emilio* la motivazione che si cela dietro al fatto che Kant abbia ignorato le ragioni individuate dal filosofo ginevrino come fonte della corruzione della condizione originaria.

³¹⁸ *Saggio*, p. 67.

Mettere in parallelo i turbamenti della psiche con le facoltà, nota Kant nel *Saggio*, è un'efficace strategia per comprendere e analizzare le manifestazioni che i primi producono, poiché è sempre da questi che il filosofo deve partire³¹⁹. Si potrebbe anche dire che tale approccio sia, almeno Kant, l'unico possibile; nel rapporto tra la mente, o l'anima, ed il corpo, infatti, sono solamente le manifestazioni di quest'ultimo ad essere conoscibili empiricamente³²⁰. La scelta, poi, di conferire una prospettiva pragmatica alla sua *Antropologia*, fa sì che le considerazioni fisiologiche circa la follia siano lì sporadiche, ma in generale la nosologia kantiana è

³¹⁹ *Saggio*, p. 43. Alla tripartizione dello scritto precritico, che si concretizza nella trattazione delle deficienze della sensibilità, della capacità di giudizio e della ragione, viene aggiunta una quarta, che approfondisce i difetti della sensibilità ed è indicato come un disturbo dell'intelletto, *Unsinnigkeit*. La tripartizione si può ulteriormente interpretare, concretizzandola, nei tre livelli in cui la malattia si innesta: il corpo, le passioni e la ragione. Osserva Oggionni (E. Oggionni, *Il Saggio sulle malattie della mente di I. Kant: etica e psicologia*, in *Filosofia e follia*, p.134) che la tripartizione è efficace anche nello spiegare il meccanismo che permette alla malattia di innestarsi nell'uomo. Prendendo in considerazione anche lo scritto successivo, datato 1786 e utilizzato come discorso di fine mandato rettorale, noto come *De medecina corporis* (I. Kant, *De medicina corporis*, a cura di V. Bochicchio, Guida, Napoli, 2007), individua il corpo come il primo ad essere affetto dalla malattia, in particolare lo stomaco. Quest'ultimo induce l'intelletto ad essere sopraffatto dall'inclinazione, la quale sfocia nelle passioni più violente che possono degenerare nella follia laddove queste passioni siano abbastanza potenti da distorcere profondamente e, quasi sempre, irrimediabilmente, la ragione. Riferendomi di nuovo a Papi (*Cosmologia e civiltà*, p. 194.) si può sostenere una coesistenza nel saggio precritico di un modello meccanicistico, del tipo appena descritto sopra, con il modello derivato da Rousseau. Anzi, senza quest'ultimo "non era certo possibile una spiegazione delle malattie mentali come conseguenza di passioni distorte".

³²⁰ Riporto, a tal proposito, una riflessione di Butts (R. E. Butts, *Sogno e ragione in Kant*, p. 325): la difficile connotazione dell'anima nella filosofia di Kant rende complicata la trattazione delle malattie della mente che, almeno nel periodo in cui Kant scriveva, erano concepite anche come malattie dell'anima; questa era però in Kant difficilmente localizzabile e, quindi, non facilmente imbrigliabile in una spiegazione di stampo meccanicistico circa il suo funzionamento e le sue manchevolezze. Tutte le concezioni kantiane di anima, compreso l' 'io penso' come unità formale dell'appercezione, non sono accessibili dal punto di vista empirico e quindi non possono essere oggetto di una descrizione che ne colga nel concreto ogni sua parte. Anche concepita come il senso interno, più volte menzionato nelle opere del periodo precritico, oltre a non trovare mai una trattazione rigorosa, essa si presenta come la controparte del senso esterno, utile a ricevere e ordinare i pensieri e, insieme, è il luogo dove si concretizzano, per così dire, i prodotti dell'immaginazione. Per questo, secondo Butts, la conoscenza del comportamento mentale è solamente comprensibile dal punto di vista pragmatico, a partire dalla manifestazione concreta dei turbamenti. Il massimo che Kant arriva a fare è tentare una fisiologia speculativa, che tenta di localizzare anche nel corpo le manifestazioni del disturbo psichico, non sempre con molto successo, basti pensare che nell'approccio kantiano alla questione sopravvive l'idea, sicuramente nel periodo precritico è così, che l'origine delle malattie della mente sia da rintracciare nel tratto digerente. Nei *Sogni* (p. 380), in linea con il tono sprezzante e non convenzionale dell'opera, propone una purga come soluzione per rimediare ai deliri dei sognatori della sensazione (a tal proposito si legga anche E. Oggionni, *Il Saggio sulle malattie della mente di I. Kant: etica e psicologia*, p. 133)

essenzialmente descrittiva per quanto riguarda gli atteggiamenti del malato nel contesto sociale e nel confronto con l'intelletto altrui. Per questo motivo, i modi in cui Kant affronta l'errore, nelle opere trascendentali ed antropologiche, e la follia, trattata solamente nelle seconde, possono essere considerati sovrapponibili, poiché la descrizione di entrambi ruota attorno al corretto uso delle facoltà, che qui viene meno, in differente misura ed intensità. Per esempio, è stato messo in luce da Feloj³²¹ che è possibile ipotizzare un parallelo tra l'errore di surrezione descritto nelle *Critiche*, il *Wahnsinn*³²² del *Saggio* e la *Schwärmerei* dello scritto su Swedenborg. Come si è in parte già potuto osservare, ciò che accomuna questi momenti è un'errato funzionamento della facoltà di giudizio dovuto a sua volta ad errori dell'immaginazione, la quale induce a scambiare i suoi prodotti per reali percezioni dei sensi. L'illusione dei sensi è ciò da cui scaturiscono tutti gli altri errori che in questi casi si imputano al Giudizio e che precludono quell'universalità che è condizione della ragione, nell'ambito critico, ed il confronto con l'intelletto altrui nell'ambito antropologico. È nel fallimentare tentativo di universalizzare un giudizio viziato da illusione dialettica della ragione, ove un concetto sovrasensibile è inteso come fenomeno, che si riscontra ciò che viene definito *vitium subreptionis*³²³. Similmente, è nel confronto con l'intelletto altrui che viene messo in luce il difetto del folle e di colui che vaneggia. In entrambi i casi, poi, i difetti riscontrati dal

³²¹ S. Feloj, *Gli errori dell'immaginazione* e S. Feloj, *A sick imagination: Pathologies and Error in Judgment*, in *Con-Textos Kantianos, International Journal of Philosophy*, 15, 2022, pp. 311-20.

³²² Il termine indica un disordine nella facoltà della sensibilità anche nella Antropologia dal punto di vista pragmatico e viene tradotto in latino (da Kant) con il termine *dementia*, reso poi in italiano con demenza o, nell'edizione curata da Bertani e Garelli, con vaneggiamento (*Anthr.*, B 145-6, tr. It. p. 636 e I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, a cura di M. Bertani e G. Garelli, Einaudi, Torino, 2010).

³²³ La differenza principale che sussiste tra l'errore di surrezione e le forme della follia sembra essere la possibilità di contrastare efficacemente queste forme disfunzionali di giudizio, e, più significativo, che l'errore coinvolge direttamente i concetti, mentre i giudizi di una ragione malata derivano dall'impressione errata dei sensi, ma, considerati da soli, possono apparire corretti. Lo stesso si diceva nei *Sogni* a proposito dei sognatori della sensazione. Inoltre, nonostante venga definito come un errore, il *vitium subreptionis* viene, allo stesso tempo, presentato come naturale e inevitabile nel soggetto nel corso dell'esperienza. È poi addirittura possibile valutarlo positivamente nell'ambito estetico, ove trova spazio, assieme allo stesso entusiasmo delirante, nell'*Analitica del sublime*. Per un'analisi approfondita di questo aspetto, rimando al saggio di Feloj citato in precedenza (S. Feloj, *Gli errori dell'immaginazione*, pp. 147-158).

confronto sono analizzati e riportati, per quanto possibile, alla loro origine e cioè ad un funzionamento irregolare o ad un disorientamento delle facoltà conoscitive.

Nota Butts³²⁴ che Kant ripone, per la prima volta, nel *Saggio* un'elevata fiducia nella sensazione esterna in quanto discrimine principale assunto per discernere il malato da un individuo sano, poiché nel primo viene talvolta stravolto il senso interno, che non ordina più le sensazioni esterne secondo la loro esatta sequenza e posizione, opinione che verrà approfondita e consolidata nei *Sogni*, dove il sognatore viene descritto affine al fanatico.

Per una breve catalogazione delle malattie mentali ritengo sia bene appoggiarsi a quella che Kant propone nell'*Antropologia*, tenendo presente che questa spesso risulta confusa ed imprecisa, ma è quella più completa che si ha a disposizione e, come si è visto, deriva dalla summa delle considerazioni sull'argomento svolte nel trentennio precedente. Kant stesso denuncia il proprio affanno nel riordinare quest'argomento nel § 52 dicendo che “è difficile introdurre una suddivisione sistematica in ciò che è essenzialmente e irrimediabilmente disordine”³²⁵. Una preliminare analisi viene proposta da Kant qualche pagina prima³²⁶, dove si preoccupa di distinguere le semplici deficienze dell'animo dalle malattie vere e proprie in relazione alla facoltà di conoscere. La differenza tra le due condizioni, precisa il filosofo, sussiste “non solo per il grado, ma anche per la diversa qualità di alterazione mentale” e aggiunge che per i primi non è necessario il ricovero. Ciò significa, dice Kant, che colui che è affetto da una semplice mancanza d'animo, come può essere la sciocchezza, per citare un esempio dal testo, non ha bisogno, a differenza dell'individuo afflitto da una malattia mentale, di “sottostare, anche per le più piccole faccende della vita, agli ordini di una ragione esterna”³²⁷. Proprio quest'ultimo punto è il discrimine fondamentale, poiché la prima massima dell'intelletto comune prescrive proprio questo, di pensare da sé, liberi da pregiudizi e, insieme, liberi dal giogo di una ragione che non sia la propria. Come si vedrà

³²⁴ Cfr. R. E. Butts, *Sogno e Ragione in Kant*, p. 306.

³²⁵ *Anthr*, B 144, tr. it. p. 635.

³²⁶ *Ibid.* B 124, tr. it. p. 623.

³²⁷ *Ibid.*

meglio nel prossimo capitolo, infatti, il venir meno del senso comune e, si potrebbe aggiungere, del rispetto delle sue massime, è il vero tratto distintivo della follia, ma, evidentemente, non di quelle forme di alterazione dell'animo che Kant definisce genericamente come 'deficienze'.

Il tentativo è su tre livelli: una prima divisione generale tra ipocondria e mania, dove la prima, argomento largamente presente nelle riflessioni di Kant, si presenta come un soggetto in preda alla sua immaginazione distorta dalle sensazioni del suo corpo; una seconda suddivisione che considera più da vicino le forme della pazzia nella loro manifestazione generale, in tumultuaria, metodica e sistematica; un'ultima e più specifica quadripartizione della follia, in cui ogni forma proposta è accompagnata dal termine latino corrispondente e da una breve analisi empirica volta a "tracciare almeno un quadro generale di questa degenerazione dell'umanità che è la più profonda di tutte, pur essendo naturale"³²⁸. Queste ultime sono: sconvolgimento mentale, di tipo tumultuario; demenza e insania, di tipo metodico; stramberia, di tipo sistematico³²⁹. Nelle "note sparse"³³⁰ che Kant pone a conclusione dell'elencazione, e della trattazione in generale delle malattie dell'animo, delinea quelli che possono essere intesi come i tratti generali delle forme di follia, elevandone uno, come si vedrà, come massimamente efficace per la trattazione pragmatica che egli ha in mente nell'*Antropologia*. La prima delle osservazioni che propone Kant è anche il miglior manifesto del superamento di molte delle teorie che condivideva nel lavoro precritico, essa riguarda l'ereditarietà e l'incurabilità delle malattie mentali, quantomeno nelle loro forme più gravi. Per quanto riguarda l'ereditarietà dei disturbi, Kant sembra essere abbastanza certo del contemporaneo sviluppo dei "germi della riproduzione" e dei "germi della pazzia"³³¹,

³²⁸ Ibid.

³²⁹ Ibid, B 144-7, tr. it. pp. 635-7. I termini tedeschi corrispondenti, accompagnati da quelli latini, sono, in ordine: *Unsinnigkeit* (*amentia*); *Wahnsinn* (*dementia*); *Wahnwitz* (*insania*); *Aberwitz* (*vesania*).

³³⁰ Ibid, p. 638. È il titolo del § 53.

³³¹ Ibid. Entrambi gli assunti sembrano, in ogni caso, abbastanza arbitrari, quantomeno per come vengono presentati. Basti pensare che l'assunto dell'eredità della follia dalla famiglia della madre porta come prova principe la somiglianza nell'aspetto fisico, non è chiaro in quale età (*Anthr*, B 148-9, tr. It. p. 638). Ciò è forse ricollegabile al fatto che i principali soggetti affetti da sconvolgimento mentale, patologia che comporta, secondo Kant, il disordine nel componimento

e anche del fatto che sia la presenza di casi di follia nella famiglia della madre, anche solo uno, a condannare il neonato al costante rischio di manifestare i medesimi sintomi. Non viene specificato, in questa sede, se l'ereditarietà sia un tratto comune ad ognuna delle forme di malattia mentale, il che induce a pensare che sia effettivamente così; un'opinione presente nelle lezioni antropologiche edite da Mrongovius, però, esclude il *Wahnsinn* dalla lista dei disturbi ereditari³³².

L'irreversibilità dei disturbi mentali è sostenuta da Kant diffusamente nel corso della descrizione degli specifici disturbi, ed è riconducibile al fatto che, in particolar modo nelle forme più gravi, il malfunzionamento delle facoltà è radicato a tal punto da non essere più ricomponibile, poiché il malato, similmente al dormiente, è immerso nel gioco distorto delle sue facoltà. Tanto è vero che uno dei motivi che rendono complicata la stessa classificazione delle forme di follia, risulta essere proprio la mancata collaborazione delle "forze del soggetto"³³³, prigioniere del loro malfunzionamento. Lo stesso motivo è anche alla radice delle motivazioni che rendono difficile, e nella maggior parte dei casi impossibile, la guarigione, la quale, dice Kant, non è ottenibile senza la cooperazione dell'intelletto del soggetto affetto dal disturbo, cosa che avviene nel caso delle malattie fisiche. Questa annotazione sembra anche suggerire un'esclusiva possibilità di comprendere le manifestazioni patologiche dal punto di vista pragmatico e una rinuncia, almeno in quest'ultima fase antropologica, ad una trattazione fisiologica³³⁴.

sequenziale delle rappresentazioni esperienziali, siano proprio le donne, e la causa sarebbe la loro propensione alla loquacità (*Anthr*, B 144, tr. It. p. 635).

³³² I. Kant, *Lectures on Anthropology, Anthropology Mrongovius (1784–1785)* p. 405. Il *Wahnsinn* è tradotto nell'edizione inglese utilizzata per la citazione con dementia, e viene identificata come un disturbo non necessariamente conseguente ad una condizione medica. Nello stesso ruolo testuale è ribadita l'irreversibilità delle forme più gravi della follia.

³³³ *Anthr*, B 144, tr. It. p. 635.

³³⁴ Anche ne *Il conflitto delle facoltà* (I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, p. 298) Kant, nel trattare l'ipocondria, denuncia le difficoltà nell'identificarne una sede corporea, indicando nell'immaginazione la fonte delle errate percezioni che imperversano nella mente dell'ipocondriaco. L'opinione è condivisa da Desideri (F. Desideri, *Kant: la malattia mentale come patologia della coscienza*, in *Atque*, 21-22, 1999-2000, pp. 23-40, qui p. 32), quando osserva che il riduzionismo fisiologico nel saggio precritico e, aggiungo io, nel già menzionato *De medicina corporis*, viene definitivamente abbandonato nell'*Antropologia*. Qui l'attenzione è riposta nelle manifestazioni delle disfunzioni delle facoltà conoscitive, palesando, secondo Desideri, la non coestensività tra l'anima e le facoltà della conoscenza.

4. Senso comune e follia

Come anticipato, il vero tratto generale della follia riscontrato da Kant nel § 53 dell'Antropologia è la perdita del senso comune e l'assunzione di un senso privato che, analizzando gli esempi della manifestazione di quest'ultimo si caratterizza come una profonda alterazione delle facoltà conoscitive, compresa la sensibilità³³⁵. Replicando quanto fatto nella *Critica del Giudizio*, Kant pone di seguito ai termini citati, in parentesi, le locuzioni latine corrispondenti: *sensus communis* e *sensus privatus*.

È da notare che un accenno al senso comune in relazione alla malattia mentale è presente già nel saggio precritico, dove si legge che l'uomo nello stato di natura, al riparo dai turbamenti causati dal vivere civile, utilizza “tanto poco il suo buon senso, che egli si rende appena conto di aver bisogno dell'intelletto per agire”³³⁶. Tale accenno mirava a mostrare come nello stato di natura, le facoltà dell'animo sono, di norma, al riparo da turbamenti proprio perché lontano da quelle condizioni di vita che li occasionerebbero. Non fa eccezione, quindi, l'intelletto. Il buon senso, come si è visto, in particolare nel periodo precritico indica anche il sano intelletto, la non coltivata facoltà intellettuale che nello stato di natura viene presentata nella sua condizione ideale. Era, infatti, opinione del Kant del *Saggio* che la condizione civile con le preoccupazioni vane e i valori degenerati ed ostentati, fosse la causa, o una delle cause, dei turbamenti nel funzionamento delle facoltà, e, all'opposto, queste ultime nello stato di natura sarebbero conservate nel loro uso corretto, più precisamente, in quello stato esse sarebbero preservate da un uso eccessivo e

³³⁵ *Anthr*, B 151-2, tr. It. p. 640. Gli esempi forniti subito dopo la formulazione del tratto generale della follia si concentrano soprattutto sul fattore sensibile: “accade quando un uomo vede in pieno giorno una luce accesa sulla sua tavola mentre chi gli si siede accanto non la vede affatto o sente una voce che nessun altro sente”. Risulta evidente che lo sconvolgimento che rende il giudizio non comunicabile investe in primo luogo i sensi, quantomeno i quei casi di follia meglio comprensibili per mezzo del senso comune, proprio perché quest'ultimo è stato definito la facoltà dell'intelligenza nel cogliere in concreto le regole.

³³⁶ *Saggio*, p. 61. il termine tedesco in uso in questo contesto è *gesunder Verstand*, tradotto altrove anche con sano intelletto o senso naturale. Queste ultime traduzioni sembrano essere in linea con quella naturale e non coltivata conoscenza teoretica che ben si coniuga alla condizione dell'uomo nello stato di natura. Kant fa riferimento poi ad una moderazione e ad una semplicità nei desideri tale da impegnare a stento la capacità di giudizio nell'atto di domarli.

maldirezionato, che le espone al deterioramento. In questo stato il giudizio è necessario in minima parte, poiché nessuna preoccupazione inarginabile affligge la mente dell'uomo ed in virtù di ciò la follia, dice Kant, occorre raramente in lui³³⁷.

Nella *Menschenkunde*³³⁸, dove viene replicata la distinzione tra senso comune e senso privato, viene proposta un'ulteriore locuzione latina per denominare la seconda, *sensus proprius*, che evidenzia la caratteristica principale di questa condizione dovuta alla malattia mentale: la condizione di isolamento e l'impossibilità di comunicare. Detto altrimenti, si osserva come generale manifestazione della follia una prevaricazione della sfera privata su quella pubblica, dove giudizi inevitabilmente privati, condizionati dai difetti dovuti alla malattia, vengono posti come pubblici. Come a voler ricordare ciò che intende con senso comune, Kant si appresta infatti a ricordare che

“per la sanità del nostro intelletto, è una pietra di paragone soggettivamente necessaria il confronto del nostro intelletto con quello degli altri, anziché isolarci nel nostro e servirci della nostra rappresentazione privata per formulare giudizi pubblici”³³⁹.

In questo passo, se considerato assieme a quanto detto poche righe sopra, si assiste ad una sovrapposizione esplicita del *Gemeinsinn* dell'*Antropologia* e del

³³⁷ Ho specificato che la condizione della civiltà è solo una delle cause perché, nonostante sembri nel passo citato una derivazione diretta, come detto in precedenza, alla fine del *Saggio* Kant afferma che la causa ultima delle malattie dell'animo sia da ricercare nel corpo, comportando una rivalutazione del ruolo della società civile da causa diretta ad elemento che aggrava la condizione originata dal corpo.

³³⁸ I. Kant, *Menschenkunde*, AA 25: 184, in P. Manganaro, *Ragione e ipocondria*, Edizioni 10/7, Salerno, 1994, pp. 110-2. Nella formulazione dell'approccio alle malattie mentali attraverso la pietra di paragone rappresentata dal senso comune proposta qui, è presente una riflessione ulteriore circa il significato del termine *communis*, che ricorda quella che si leggeva nella terza *Critica* (§ 40). Viene riconosciuto a tale termine un duplice significato: l'uno è quello che Kant impiega largamente anche nelle pagine dell'*Antropologia* e viene utilizzato anche in questa sede per il confronto in concreto con l'intelletto del malato; l'altro viene definito come il senso volgare, che si trova ovunque. Si è già discusso su quest'ultima caratterizzazione, poiché talvolta Kant sostiene che lo stesso buon senso non sia affatto comune (*Anth*, B 23-4, tr. It. p. 560) e altrove ancora come qualcosa che non è “uguale nella mano di tutti, ma si modella variamente secondo le proprietà personali” (*Prolegomeni*, p. 255). Come già osservato, però, credo si possa concludere che queste differenze siano minime e trascurabili, poiché lo stesso Kant utilizza spesso gli stessi termini (*gesunder Menschenverstand* e *gemeiner Menschenverstand*) in quei contesti senza problematizzare tali contraddizioni.

³³⁹ *Anthr*, B 151-2, tr. It. p. 640.

sano intelletto come intelletto comune, buon senso o ancora *sensus communis logicus*, soggetto alle tre massime più volte ricordate. Come già sostenuto, la centralità della seconda massima, quella del pensare largo, del pensare al posto di ciascun altro soggetto, è palese nelle formulazioni proposte del senso comune, sicuramente lo è in quest'opera, e sembra essere il ponte che collega l'accezione pragmatica e quella teoretica di tale concetto. Da un lato le caratteristiche di un sano intelletto vengono messe in luce dal confronto tragico con un intelletto malato, dall'altro quest'ultimo può venire caratterizzato nosologicamente solo affrontandolo dal punto di vista pragmatico: ci si ritrova quindi con una duplice caratterizzazione dell'intelletto malato ottenuta dal confronto con gli altri. Esso risulta incapace di accordarsi con gli altri nel pratico, nell'applicazione dei suoi principi, ma anche nella costruzione stessa di quest'ultimi. Negli stadi avanzati della malattia, infatti, il soggetto non è in grado di accedere a quella comune esperienza e, proprio per questo non è in grado di costruire concetti e principi coerenti con essa. Viene così messa in luce la fondamentale relazione del senso comune, in tutte le sue accezioni, con il consenso comune e con la costituzione di un mondo comune. Come osservato anche da Fantasia, l'insorgere della malattia preclude sia l'aspetto logico dell'universalità, sia quello pragmatico della comunicazione in concreto con gli altri³⁴⁰. Per enfatizzare ulteriormente questo aspetto, credo sia utile prendere in considerazione la descrizione del quarto caso di malattia mentale proposto nella breve nosologia kantiana, l'*Aberwitz* o *vesania*, reso in italiano con il termine *stramberia*³⁴¹, che indica il turbamento della più importante delle facoltà, la ragione. Il disturbo è presentato, in quella generale tripartizione delle malattie dell'animo, come sistematico, poiché si assiste nel soggetto afflitto da questo turbamento alla costituzione di un sistema della ragione alternativo a quello regolato dalla pietra di paragone dell'esperienza condivisa e, si

³⁴⁰ F. Fantasia, *Il mondo perduto. Follia e senso comune nell'Antropologia di Kant*, in *Consecutio Rerum*, anno IV, 7, 2019-20, pp. 17-45, qui p. 37.

³⁴¹ Nell'edizione Einaudi curata da Bertani e Garelli il termine tedesco è tradotto con *demenza*, fornendo un significato che rende forse meglio la gravità del disturbo in questione. Va detto, però, che Kant utilizzava il latino *dementia* come sinonimo del *Wahnsinn*, il vaneggiamento, la seconda delle forme analizzate. Inoltre, quest'ultima si presenta come una forma meno grave dell'*Aberwitz* in questione.

potrebbe dire, dell'esperienza in generale. Come afferma Kant, infatti, il malato "vola al di sopra dei criteri dell'esperienza e insegue principi che fanno a meno della pietra di paragone dell'esperienza"³⁴², ritenendosi in grado di scoprire e vedere ciò che ad altri è precluso. Ma ciò che è più interessante, anche a detta di Kant, è che in questo stato di profonda alterazione della ragione si riscontra una regola; la ragione, per quanto turbata e riempita con rappresentazioni lontane da un'esperienza condivisibile, è in grado di produrre una regola alternativa dove "l'anima è, per così dire, trasferita [...] e dal quale vede tutti gli oggetti in modo estraneo al *sensorium commune*, richiesto dall'unità della vita (animale)"³⁴³. Questa è l'immagine scelta da Kant per tentare di spiegare gli effetti del turbamento, ma la caratteristica che colpisce è appunto l'introduzione di "un principio di connessione anche nella sragionevolezza" sufficiente a mantenere vivida la facoltà di pensare "se non oggettivamente in vista della conoscenza genuina delle cose, almeno soggettivamente per i fini della vita animale"³⁴⁴. Considerando quanto detto, si può osservare che la prima e la terza massima del sano intelletto, almeno in questa forma sistematica di follia, possono essere considerate rispettate. Il malato infatti giudica da sé, senza costrizioni, al di fuori del turbamento che lo affligge, il quale però comporta, nei fatti, solamente, anche se non è certamente poco, solamente una modifica dei criteri dell'esperienza; egli poi giudica, come Kant afferma nel passo proposto, in modo conseguente, all'interno del suo mondo privato è in grado di produrre un'esperienza coerente³⁴⁵. Naturalmente, quanto detto sembra troppo

³⁴² *Anthr.* B 145-6, tr. it. p. 636.

³⁴³ *Ibid.*, B 146-7, tr. it. p. 637.

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ Se questo è vero, è da correggere, o quantomeno da ricaratterizzare, la generalizzazione proposta da Fantasia nel suo articolo, che suona "la patologia si rivela allora *ex negativo* come incapacità di *pensare da sé*, riduzione del *mettersi al posto degli altri* e inabilità a *pensare in modo da essere sempre in accordo con sé stessi*" (F. Fantasia, *Il mondo perduto. Follia e senso comune nell'Antropologia di Kant*, p. 38, n. 89). È stato messo in luce come, in almeno una delle forme di follia, il malato sia in grado di costruire un *analogon* della ragione mediante il quale riesce a condurre una vita coerente, nel suo mondo privato. I turbamenti di un soggetto che si isola nel suo mondo isolato, soggettivo e privato, emergono solamente nel confronto delle leggi della ragione 'spostata' che la natura stessa induce a creare (*Anthr.* B 146-7, tr. It. p. 637), con quelle di un intelletto sano. La prima e la terza massima, se utilizzate per individuare la follia in un soggetto, acquisiscono senso solamente se vengono considerate con riguardo alla seconda, cioè considerando il pensiero liberale ed il pensiero coerente sempre in accordo con l'intelletto di ciascun altro. La coerenza della connessione delle rappresentazioni e dei pensieri e la libertà di

poco per considerare l'intelletto colpito da *Aberwitz* alla pari di un intelletto sano, poiché quest'ultimo è sempre stato presentato come quella basilare conoscenza teoretica, non coltivata, quindi coltivabile, ed è chiaro che nelle condizioni di malattia ciò è impossibile, in quanto l'edificio della conoscenza costruito su basi così instabili è sicuramente destinato a crollare, anche se correttamente guidato³⁴⁶. Per cui nonostante il rispetto apparente delle suddette massime, la condizione di partenza risulta differente. Kant si limita a riconoscere alla costruzione del mondo privato del malato e alla ragione che lo guida stabilità sufficiente alla vita animale, non fornendo però ulteriori chiarimenti circa questa espressione. Il vero discrimine

questi, di per sé non sembrano sufficienti a denotare un sano intelletto, se un folle è in grado di costruire un suo mondo privato ove queste due regole sono apparentemente rispettate. Non risultano rispettate se la coerenza e la libertà di pensiero devono essere costituite in modo tale da essere condivisibili: le sensazioni del visionario risultano infatti coerenti fino a che non diventano pubbliche, facendo risaltare la distanza di quelle sensazioni dall'esperienza comune; allo stesso modo, un pensiero costruito coerentemente si sfalda solamente quando viene esposta, nel confronto con gli altri, la debolezza o l'incosistenza delle connessioni che lo costituiscono. Per cui il malato, a differenza di quanto sostenuto da Fantasia (F. Fantasia, *Il mondo perduto. Follia e senso comune nell'Antropologia di Kant*, p. 38), è perfettamente in grado di pensare ed agire in autonomia e equamente soggetto alle leggi che la sua stessa ragione gli propone, la differenza è che egli fluttua in un mondo slegato dall'esperienza comune, ove si scorge "la quadratura del cerchio, il moto perpetuo, la scoperta delle forze soprasensibili della natura" (*Anth*, B 145-6, tr. It. p. 636), ma che egli esperisce come effettivamente davanti a sé e quindi costruisce i suoi pensieri coerentemente con le proprie sensazioni. Ciò che, come detto, non è in grado di fare è porsi al posto di ciascun altro giudicante, confrontare la propria esperienza, turbata dalla malattia, con quella comune a tutti.

³⁴⁶ La costituzione di una ragione che risponde a regole alternative nel paziente affetto da *Aberwitz* e, più in generale, l'accostamento del concetto di senso comune e della perdita di quest'ultimo alla questione delle malattie mentali fa pensare a Kant, come notò anche Papi (Cfr. F. Papi, *Prefazione al Saggio sulle malattie della testa*, p. 18), come un antico parente e precursore della psichiatria fenomenologica. Quest'ultimo è un movimento interno alla psichiatria che ha interessato non poco i filosofi del secolo scorso ma che ha a ben vedere poche correlazioni con la filosofia di Kant, la quale anzi, viene spesso citata come riferimento polemico riguardante il senso comune da autori appartenenti a quella corrente. Di ispirazione principalmente husserliana e heideggeriana questa dottrina ha però non poche somiglianze con l'approccio kantiano alle malattie della mente, in particolare nell'attenzione che entrambi riservano alla condizione del malato ed al suo modo di fare esperienza. Naturalmente questa è una questione che non può essere approfondita in questa sede, è però di massimo interesse notare come, sia in Kant sia nella psichiatria fenomenologica alcune forme di malattie della mente possano essere ricondotte ad una perdita del senso comune, ad un venir meno del contatto con il resto dei giudicanti nell'uso concreto della ragione. Per utilizzare un'espressione che lo psichiatra Wolfgang Blankenburg mutuò da una sua paziente (Cfr. W. Blankenburg, *La perdita dell'evidenza naturale. Un contributo alla psicopatologia delle schizofrenie pauci-sintomatiche*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1998. In particolare qui pp. 73-78), il malato è soggetto ad una perdita dell'evidenza naturale, ciò che è appartenente al senso comune, ciò che è scontato per la maggior parte dei giudicanti, in certe condizioni di sconvolgimento delle facoltà conoscitive viene meno e isola il soggetto in un mondo privato e difficilmente riconciliabile con coloro che possiedono quell'evidenza che a loro manca.

tra la ragione dell'individuo afflitto da *dementia* e quella dell'individuo sano è l'impossibilità di una comunicazione tra i due soggetti, che si manifesta nel concreto ma ha la sua radice nella differente conformazione del sistema delle facoltà conoscitive, dovuto alla condizione in cui si ritrovano quest'ultime.

Indicando nella perdita del *sensus communis* il tratto generale della pazzia, Kant sembra voler enfatizzare la rilevanza dell'incomunicabilità e dell'impossibilità di fare un uso pubblico dei propri pensieri il discrimine ultimo per considerare un intelletto come sano. Anche nella *Critica del Giudizio*, l'appello di Kant al senso comune si configurava come un richiamo alla necessità, nella formulazione dei giudizi estetici, ad un confronto, a priori in quel caso, con i giudizi degli altri, non solo e non tanto quelli effettivamente formulati, quanto quelli meramente possibili. Il superamento della condizione della privatezza non è ottenibile con una mera introspezione o semplicemente facendo attenzione al corso dei propri pensieri, è necessario invece, assieme a questi due altri elementi, il tener conto nel pensare della posizione di ogni altro.

Soprattutto nelle opere antropologiche, Kant riserva un ruolo centrale all'uso pubblico della ragione spesso collegandolo alla questione della libertà di stampa, e l'*Antropologia* non rappresenta un'eccezione: dopo aver riconosciuto nel senso comune il tratto generale della follia, egli prosegue riconoscendo un tratto comune nella costituzione del mondo privato del malato e nella privazione della libertà di stampa. In entrambe le condizioni, viene meno la possibilità di fare un uso pubblico della ragione, venendo meno allo stesso tempo "se non il solo mezzo certamente il più importante e il più usato per correggere i nostri pensieri"³⁴⁷. È consuetudine per gli uomini, secondo Kant, rendere pubblici i loro pensieri per verificare se essi sono in sintonia con l'intelletto altrui. In caso contrario non ci sarebbe alcuna distinzione tra ciò che è considerato oggettivo e ciò che, invece, scaturisce dall'inclinazione o dall'abitudine, rendendo impossibile comunicare universalmente i propri giudizi, che questo avvenga dal punto di vista pragmatico e teoretico, nel caso della follia, o che avvenga dal punto di vista sociale e politico, nel caso della censura. La

³⁴⁷ *Anthr*, B 151-2, tr. It. p. 640.

proibizione di libri, secondo Kant, offende l'umanità, privandolo del contrassegno fondamentale per poter progredire nella conoscenza e la isola in una condizione di irriducibile soggettività e privatezza. Allo stesso modo, la condizione della malattia offende la condizione del soggetto, il quale si ritrova ugualmente escluso dalla possibilità di abitare un mondo in comune con gli altri. Il fatto che il filosofo abbia posto, nel mezzo dell'esposizione dei tratti comuni della malattie mentali, questa breve digressione sulla libertà di stampa sembra voler indicare la volontà di riconoscere nella follia un fattore esterno ed opprimente, parimenti all'autorità statale, che confina l'uomo in quello stato di minorità dal quale deve elevarsi per raggiungere la propria destinazione. È evidente però una radicale e drammatica differenza, che giustifica il tono spesso compassionevole di Kant nei confronti dei malati in questione: la sostanziale irreversibilità³⁴⁸ dei disturbi psichici, condanna definitiva allo stesso stato di minorità e preclusione, nel malato, della possibilità di raggiungere la destinazione ultima dell'uomo.

5. La filosofia come medicina dell'anima

La descrizione nosologica kantiana, analizzata nel paragrafo precedente e che rimane sostanzialmente invariata lungo l'intero corso di produzione filosofica, è volta ad individuare le componenti fisiologiche, ereditarie, culturali ed ambientali dei

³⁴⁸ Questo aspetto, come accennato in precedenza, è facilmente deducibile dalle esposizioni delle forme di disturbi dell'animo proposta da Kant: infatti, laddove egli non lo indica esplicitamente, l'irreversibilità della malattia mentale è sottintesa nella sua stessa descrizione. Nell'ultimo caso riportato, quello della *vesania*, è evidente che un turbamento dell'animo che colpisce il soggetto talmente in profondità da indurre la sua ragione a produrre un sistema alternativo, nel quale il malato si adagia e costruisce un mondo privato, sia difficilmente risolvibile. Ciò è evidente anche e soprattutto perché l'afflitto non sente il bisogno di riconciliarsi col resto del mondo, poiché non in grado di scorgere la contraddizione nel suo pensiero, in quanto in accordo con le sue leggi private. Nel secondo e nel terzo caso di follia, la dementia e l'insania, è reso esplicito lo scetticismo del filosofo circa la possibilità di porre rimedio a tali disturbi, si legge, infatti, che egli non ha mai visto un malato di demenza guarire e, ancora, che il maniaco afflitto da insania "è inguaribile perché, come la poesia in generale, è creatore e si compiace della diversità" (*Anthr*, B 145-6, tr. It. p. 636), anche qui imputando alla soddisfazione del malato nel suo mondo privato la principale causa di incomunicabilità con il resto degli intelletti considerati sani. Inoltre, l'aver individuato nell'ereditarietà un tratto comune dei disturbi mentali sembra essere un'ulteriore conferma della loro irreversibilità, poiché si configura come strettamente legato alla condizione fisica del soggetto.

disturbi psichici³⁴⁹. Si è visto, poi, come uno dei tratti comuni dei disturbi psichici sia l'irreversibilità di questi ultimi, una condizione che risulta strettamente legata al più importante dei tratti comuni della follia individuato da Kant: la sostituzione del senso comune con un senso privato, il quale isola, il più delle volte irrimediabilmente, il malato nel suo mondo privato. Nonostante questa convinzione, che accompagna Kant sostanzialmente per tutto il suo lavoro filosofico, egli non rinuncia alla ricerca di massime filosofiche che possano contribuire alla prevenzione e, in minima parte, alla cura dei suddetti disturbi dell'animo. Le massime che Kant propone sono da intendere come un mezzo per promuovere e preservare la salute dell'animo, una serie di principi dietetici utili per ciascun uomo, e assolutamente non come una vera e propria cura per contrastare i disturbi della mente, che si confermano, in linea di principio, incurabili³⁵⁰. Il filosofo, occupandosi delle massime della dietetica, si ritaglia un posto al fianco del medico nella cura e nella prevenzione delle malattie dell'animo, instaurando un profondo rapporto tra la scienza medica e la filosofia. Nel teorizzare questo rapporto, Kant recupera l'antica tripartizione ippocratica delle tre differenti modalità terapeutiche, che affiancava proprio la dietetica, in quanto *ratio vitae*, alla medicina ed alla chirurgia, le quali agiscono rispettivamente tramite farmaci ed intervenendo sul corpo meccanicamente³⁵¹. Questo però non deve far pensare che Kant si limiti al riferimento alla cultura greca e latina quando si approccia alle tematiche mediche. Egli, anzi, rispetta il principio di collaborazione tra le facoltà di filosofia e medicina che lui stesso propone, mantenendo vivo interesse e rapporti epistolari con alcuni dei più importanti medici prussiani del suo tempo. Con loro Kant si confronta e

³⁴⁹ Cfr. N. Sanchez Madrid, *Controlling mental disorder: Kant's account of mental illness in the anthropology writings*, in *Knowledge, Morals and Practice in Kant's Anthropology*, a cura di G. Lorini e R. B. Loudon, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 147-162.

³⁵⁰ Cfr. Ibid. p. 157.

³⁵¹ Cfr. V. Bochicchio, *Riflessioni sulla medicina e principi di dietetica: Kant terapeuta del corpo*, postfazione a I. Kant, *De medicina corporis*, a cura di V. Bochicchio, Guida, Napoli, 2007, qui pp. 78-80. In questa fondamentale postfazione, che fa luce su una parte del pensiero kantiano rimasto a lungo nell'ombra, l'autore sottolinea la forte dipendenza delle concezioni mediche di Kant dalla tradizione medica antica. Oltre alla tradizione ippocratica, della quale in realtà Kant recupera solamente la separazione tra medicina e dietetica, sono numerosi i riferimenti in primo luogo alle opere di Orazio, ma anche a Persio e Terenzio. Nel contesto della dietetica, poi, Kant cita il celebre passo di Giovenale secondo cui una mente sana è conseguenza di un corpo altrettanto sano.

consolida la convinzione circa i benefici che derivano dall'adottare una dietetica dell'anima e, soprattutto, della cooperazione tra le due facoltà menzionate. La terza ed ultima parte de *Il conflitto delle facoltà* stesso, riguardante il confronto tra la facoltà medica e quella filosofica e sviluppata attorno al ruolo dietetico della filosofia, altro non è che una lettera che Kant inviò due anni prima della pubblicazione del testo al medico e consigliere aulico Christoph Wilhelm Hufeland, il quale aveva richiesto un parere al filosofo circa il suo libro intitolato *Sull'arte di prolungare la vita umana*³⁵². Questo scritto rappresenta la trattazione più completa della discesa kantiana nel campo della dietetica. Già dal saggio precritico sulle malattie della testa, egli riserva, accanto al medico, unico in grado di affrontare dal punto di vista chimico e fisiologico, un ruolo per il filosofo "il quale potrebbe prescrivere una corretta dieta dell'animo"³⁵³, ma il contributo più interessante, largamente ripreso poi nella risposta ad Hufeland, è sicuramente la lunga riflessione databile 1786. Intitolata *De medicina corporis*, essa è con tutta probabilità stata utilizzata come testo preparatorio per il discorso di chiusura del primo mandato rettorale di quell'anno³⁵⁴. Il ruolo della filosofia in tutti i testi menzionati, in relazione alla cura dell'uomo, resta sostanzialmente invariato: agire negativamente, prevenire le malattie e conservare la condizione di salute mediante principi dettati dalla filosofia³⁵⁵. Solo questa, infatti, sarebbe in grado di fornire tali

³⁵² Hufeland fu celebre in tutto Europa proprio per il saggio menzionato, dove proponeva i principi del suo approccio olistico alla medicina ed, insieme, una dietetica con lo scopo ultimo di prolungare la vita umana. (Cfr. I. Kant, *De medicina corporis*, p. 27, n. 48).

³⁵³ *Saggio*, p. 69.

³⁵⁴ Cfr. V. Bochiccio, *Riflessioni sulla medicina e principi di dietetica: Kant terapeuta del corpo*, pp. 78-9 e C. Fabbri, *L'attenzione di Kant per la corporeità*, p. 151.

³⁵⁵ Il fatto che Kant riservi un ruolo alla filosofia come fonte di principi di dietetica nella cura del malato deriva in realtà da una convinzione che il filosofo matura a partire da un dibattito del suo tempo in ambito medico. Esso consisteva sostanzialmente nella contrapposizione della teoria iatromeccanicista di Hoffmann e dell'animismo di Stahl. Il primo proponeva un'approccio alla medicina che Kant accosta all'agire del veterinario, il quale si avvicina al paziente guidato da un'idea di uomo puramente meccanicistica che Kant è costretto a non abbracciare pienamente, poiché nonostante l'uomo di anche 'macchina', la sua connotazione non può esaurirsi con un tale approccio. Facile sarà concludere, anche alla luce dell'adozione da parte del filosofo delle massime dietetiche, che egli parteggi per la teoria di Stahl, il quale insisteva sul potere dell'anima di curare, ma anche di acuire, le malattie, al fine di riconoscere un ruolo alla filosofia nell'approccio alla medicina (Cfr. V. Bochiccio, *Riflessioni sulla medicina e principi di dietetica: Kant terapeuta del corpo*, p. 84). Si potrebbe aggiungere che, secondo Kant, al medico spetta la cura della parte animale dell'uomo, mentre al filosofo spetta la cura di ciò che è propriamente umano dell'uomo.

principi poiché ad essa spetta il compito di valutare la condizione e l'equilibrio, o il mancato equilibrio nel caso delle malattie, delle facoltà dell'animo. La medicina, invece, ha il compito di sovrintendere all'equilibrio fisico del corpo. Entrambe hanno, però, come obiettivo la salute ed il benessere del corpo. Il titolo della lettera-saggio inviata ad Hufeland, e quindi anche sottotitolo della terza parte de *Il conflitto delle facoltà*, suggerisce un'indagine volta ad indagare la "potenza che l'animo ha di dominare i suoi sentimenti morbosi mediante il solo proponimento"³⁵⁶. Le massime dietetiche proposte sono principalmente di matrice stoica³⁵⁷ e dettate in gran parte dalle esperienze personali dello stesso Kant, arrivato a superare i settant'anni di età³⁵⁸, ma ciò che risulta interessante è la possibilità dell'animo di intervenire sui turbamenti che imperversano nel corpo. Proprio alla luce dell'interesse vivissimo

Quindi, è possibile sostenere che nell'uomo affetto da disturbi dell'animo, risultando totalmente inavvicinabile dai principi della dietetica, venga meno la sua condizione di umanità che lo rende partecipe della comunità umana alla quale appartiene. È, inoltre, interessante ma doveroso notare che il pretesto che occasiona questa riflessione esposta poi nella *Rektoratsrede* è ancora una volta legato a Moses Mendelssohn, questa volta in circostanze decisamente più spiacevoli rispetto allo scambio epistolare che aveva portato alla stesura dei *Sogni*. Nel gennaio del 1786, stesso anno della stesura della riflessione in questione, egli era infatti deceduto generando un dibattito tra i suoi discepoli, i quali indicarono negli aspri toni dello *Spinozastreit* che infuriava in quegli anni la causa indiretta della morte del filosofo. Kant incomincia la riflessione mostrando interesse proprio per questo fatto, rifiutando la possibilità di accusare qualcuno di un crimine così grave, proponendo, invece, di considerare la questione dal punto di vista della dietetica, che come si è visto sarà il tema del suo lavoro. La *ratio vitae*, che se pensata correttamente è un potente mezzo dell'anima per tenere sotto controllo la condizione di salute del corpo, può allo stesso tempo essere la prima causa del peggioramento dei malanni che affliggono quest'ultimo. È proprio una condotta malsana che, secondo Kant, provocò il peggioramento delle condizioni di infermità fisiche che tormentavano Mendelssohn, riducendolo ad una lampada ancora in grado di far luce ma senza più olio, poiché la rigidità della sua dietetica aveva preservato solamente lo spirito, stremando ed abbattendo il corpo (Ibid. p. 77-78).

³⁵⁶ I. Kant, *De medicina corporis*, p. 27 e I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, p. 294. La versione del passo e la relativa traduzione italiana proposta fanno riferimento al secondo dei due testi.

³⁵⁷ Kant riscopre uno spazio per il principio stoico *sustine et abstine* anche nella scienza medica, dopo averne mostrato l'utilità nella filosofia pratica. La moderazione stoica giova sia all'anima che al corpo, è propedeutica al raggiungimento della virtù e, ora, al mantenimento della salute. La ragione per la quale Kant recupera i principi stoici è da rintracciare nella natura più profonda della dietetica, poiché essa mira a dosare la forza vitale, la quale, se esaurita a causa di un utilizzo smodato ed eccessivo, espone a manchevolezze dell'animo.

³⁵⁸ Coerentemente con quanto sostenuto nel testo, Kant tratta principalmente dell'ipocondria, perché rientra in quei disturbi dell'animo che è riconducibile all'ordine ponendo la giusta attenzione al corso dei propri pensieri, ma soprattutto perché egli stesso si sente predisposto a contrarre il suddetto disturbo. Questo a causa della costituzione minuta del suo corpo, la quale lascia poco spazio alla respirazione e rallenta il battito cardiaco, provocando un'inclinazione a soffrire di ipocondria. Oltre a confermare la convinzione kantiana circa l'origine fisiologica dei disturbi dell'animo, l'attenzione a quest'origine è ciò che permette a Kant di mantenersi al riparo dal corso di pensieri deviato dal disturbo psichico.

per la medicina e dei numerosi contatti con illustri medici del suo tempo, risulta ovvio come Kant non possa sopravvalutare il ruolo della dietetica e che essa venga indicata come efficace contro alcuni disturbi “di tipo spastico (convulsivo)”³⁵⁹, in particolare viene proposto l’esempio dell’ipocondria.

Ciò che però risulta più rilevante nell’ottica di questo lavoro è che, in ultima analisi, condizione fondamentale del successo dell’applicazione dei principi della dietetica è il possesso di una mente sana, di una mente che sia cioè in grado di porre la giusta attenzione al corso dei propri pensieri in modo tale da non lasciare che l’immaginazione, nel caso dell’ipocondria per esempio, occupi la mente con rappresentazioni non corrispondenti alla realtà, le quali hanno ricadute anche sulla condizione di salute del corpo. Nelle forme più gravi delle malattie dell’animo, l’unica strada percorribile è quella medica ed una trattazione di natura fisico chimica, il resto non può avere effetto. Questo completa, se così si può dire, i requisiti del sano intelletto che il malato non riesce a soddisfare: se nella trattazione antropologica veniva messa in evidenza l’impossibilità del malato di comunicare pubblicamente i propri giudizi, viene qui sottolineata l’inefficacia dell’osservazione del corso dei propri pensieri, definitivamente compromesso e impossibile da ricomporre. L’inespugnabile forza dei pensieri del malato non consente di comprendere a fondo la disposizione delle sue facoltà conoscitive, il fatto, però, che Kant neghi la possibilità di applicare il principio dietetico dell’osservazione attenta del corso dei propri pensieri suscita dubbi sul fatto che il malato sia in grado di rispettare anche la terza massima del senso comune. Il turbamento delle facoltà conoscitive talvolta è così profondo da rendere il soggetto preda di una ragione di fatto alternativa, isolandolo nel suo mondo privato ma anche, alla luce di quanto detto, ponendolo nella condizione di non riuscire a porre la dovuta attenzione alla disposizione ed all’ordine dei propri pensieri e, quindi, ad assumere una *ratio vitae* in grado di conservare lo stato di salute del corpo e dell’anima. Viene richiesto uno sforzo di introspezione mirato ad individuare quella che Kant chiama un’esposizione narrativa dell’Io, diversa da quella dogmatico-pratica propria dell’approccio critico

³⁵⁹ I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, p. 305.

kantiano. È lo stesso Kant a notare che “sarebbe biasimevole presunzione voler intrattenere altri con la storia interiore del gioco dei miei pensieri”³⁶⁰ eppure i principi della dietetica, ed in generale del potere dell’animo umano di dominare i sentimenti morbosi, non possono essere derivati dall’esperienza dello stesso filosofo. Allo stesso tempo specificando la natura narrativa la natura di questa introspezione, si preoccupa di notare che essa è strettamente legata all’ambito antropologico e, ancor più precisamente, a quello medico, mentre nell’esposizione dogmatico-pratica “il predicatore non dice *io*, ma *noi*”³⁶¹. Proprio per il grande rischio che si corre quando si rivolge l’attenzione alla propria sfera privata, mi sembra di poter notare, in conclusione, che è solo un sano intelletto a poter usufruire delle massime dietetiche esposte, poiché sembra sottinteso che debba avere chiara la differenza tra il corso esperienziale privato e ciò che può essere oggetto di condivisione pubblica. Anche qui sembra che poter confrontare il proprio intelletto ed i propri giudizi con quelli altrui sia condizione fondamentale per muoversi in un mondo condiviso, confermando la centralità della massima del pensare largo, poiché come nota Fantasia, l’osservazione narrativa dell’io può esser vista “come ‘momento’ empirico-sperimentale per il raggiungimento di ciò che è comune per esperienza”³⁶². L’intelletto ha lo scopo di costruire un suo mondo mediante le rappresentazioni, ma è da presupporre, al fine di produrre una conoscenza comunicabile di tali rappresentazioni, che esso sia regolato da principi comuni a ciascun altro; un intelletto differente, con principi differenti, crea un differente mondo con le proprie rappresentazioni, privato ed inavvicinabile.

³⁶⁰ I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, p. 295.

³⁶¹ Ibid. n. 24

³⁶² F. Fantasia, *Il mondo perduto. Follia e senso comune nell’Antropologia di Kant*, p. 36, n. 82.

Considerazioni conclusive

In sede conclusiva è innanzitutto il caso di ribadire che la polisemia e l'ambiguità che contraddistinguono il concetto di senso comune nella storia della filosofia viene, come si è visto, confermata da Kant nel corso dei testi kantiani si incontrano, infatti, termini diversi, in altrettanto diversi contesti, riconducibili al generale orizzonte concettuale del senso comune.

Il ruolo che il senso comune svolge nei lavori di Kant è forse marginale: in sede teoretica egli affronta polemicamente coloro che si appellano ai vaticini oracolari del *common sense* laddove si ritrovino senza mezzi a disposizione per procedere nella speculazione filosofica. Tuttavia il concetto di senso comune, occorre in alcuni luoghi cruciali del pensiero del filosofo e con una connotazione decisamente più positiva. Infatti, nel corso dell'analisi svolta si è potuto notare, ad esempio, come il senso comune risulti essere centrale nell'approccio kantiano alla questione estetica nella *Critica del Giudizio*, in particolare nell'*Analitica del bello*. Anche in sede morale, poi, Kant sembra assegnare un ruolo importante alla ragione comune, concetto parzialmente assimilabile al senso comune, in quanto conoscenza portatrice dei principi morali, che già da sempre risiedono in essa, nella ragione di ciascun uomo.

È in ogni caso molto complesso il tentativo di ricostruire una trattazione sistematica di questo concetto nel panorama filosofico kantiano, poiché i significati che esso assume, come si è tentato di ricordare sopra menzionando due esempi, dipendono dalla terminologia utilizzata dal filosofo e dall'ambito della riflessione ove vengono tematizzati. Si potrebbero considerare centrali, come ho tentato di sostenere nel corso del secondo e terzo capitolo, proprio i passaggi della terza *Critica* dove il senso comune viene presentato con una formulazione originale, fino a quel momento, all'interno dei testi kantiani. Qui, infatti, Kant presenta il *Gemeinsinn* come quel senso comune che permette, nella valutazione estetica, di considerare a priori i giudizi degli altri, anche e soprattutto quelli meramente possibili, quando si formula il proprio. Con la nuova formulazione, seguita dalla locuzione latina

sensus communis, Kant intende evidenziare la differenza di quest'ultima, come già ricordato, dal senso comune proprio della filosofia anglosassone, criticato nell'ambito della riflessione teoretica. Nella costruzione critica del sapere speculativo, infatti, il senso comune non trova alcuno spazio. Al contrario, la connotazione proposta nell'opera estetica di Kant è sicuramente positiva, per quanto in modo differente rispetto a quella ricevuta in sede morale. Il senso comune è ora, nella *Critica del Giudizio*, parte integrante della costruzione critica del sapere, mentre prima restava irriducibilmente legato ad una condizione non coltivata e, si potrebbe dire, irriflessa, per esempio nel caso dell'immediatezza nel cogliere i principi morali, già da sempre presenti all'interno della ragione. In questo contesto il punto di vista morale non viene preso in considerazione e, più in generale, l'idea di universale ragione umana alla quale Kant si riferisce nelle pagine della *Critica della ragione pratica* e della *Fondazione della metafisica dei costumi* non viene mai ricondotta ad un generale concetto di senso comune, ma sembra, più semplicemente, assumerne alcune fondamentali caratteristiche. Quanto appena sottolineato è rilevante perché il vero tratto saliente del § 40 della terza *Critica* risulta essere, al fine del presente lavoro, la scelta kantiana di trattare il *Gemeinsinn* come "una specie di *sensus communis*"³⁶³ e, insieme, il confronto del senso comune estetico con quello che egli propone di definire "*logicus*"³⁶⁴. Quest'ultimo non è nient'altro che il buon senso che fu accolto polemicamente nella prima *Critica* in quanto mero intelletto comune, non coltivato, disponibile a ciascun uomo, si potrebbe aggiungere, a ciascun uomo sano, poiché sembra restare una costante del pensiero kantiano la volontà di tenere insieme i due concetti di *gemeiner Menschenverstand* e di *gesunder Menschenverstand*. Lo statuto di questi concetti viene ribadito anche nella terza *Critica*, in particolare l'esclusione di questi ultimi dalla costruzione del sapere speculativo; essi vengono però messi a confronto con il concetto di senso comune presente in quelle pagine, il quale fa invece parte, e, come già ricordato, non marginalmente, del sistema critico

³⁶³ KU § 40 A 156, tr. it. p. 389.

³⁶⁴ KU § 40 A 161, tr. it. p.395, n.11.

kantiano. Le tre massime che orientano il *sensus communis logicus* vengono presentate da Kant come non facenti parte della critica del gusto: allo stesso tempo, però, vengono indicate come utili al fine di comprendere meglio il funzionamento del *sensus communis aestheticus*, tracciando, di fatto, un ponte tra i due concetti. Esse sottolineano innanzitutto la necessità, nel giudicare, di essere liberi da pregiudizi e di considerare la posizione di ciascun altro giudicante, e vengono presentate come: pensare da sé; pensare mettendosi nei panni di ciascun altro; pensare sempre in accordo con se stessi.

Prima di considerare da vicino le tre massime riportate sopra, le quali saranno utili anche per seguire la discussione kantiana del senso comune anche in sede antropologica, vale la pena ricordare che la scelta di intitolare il § 40 nel modo sopra citato, sembra indicare, come osserva anche La Rocca³⁶⁵, l'esistenza di un principio più vasto, che porta il nome di *sensus communis*, e che trova la sua applicazione anche in ambiti diversi da quello estetico in esame nella *Critica del Giudizio*. Questo aspetto può contribuire a spiegare il motivo per cui il concetto di senso comune, nel contesto antropologico ed in particolare nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, incontra un'ulteriore connotazione. Ciò che sembra legare il concetto di senso comune presentato in quest'opera a quello della terza *Critica* è proprio la stretta relazione con le tre massime dell'intelletto comune, con le quali si presentano in rapporto di forte dipendenza. È da notare ancora una volta che i termini *Gemeinsinn*, *gemeiner Menschenverstand* e *gesunder Menschenverstand* sembrano oramai qui sovrapponibili, dato che Kant li utilizza senza riscontrare tra essi sostanziali differenze concettuali, il che si potrebbe anche considerare come un'ulteriore conferma dell'appartenenza alla costellazione concettuale di un termine più ampio. Una soluzione a questo problema risulta difficile e sicuramente non viene fornita da Kant, il quale invece sembra più contribuire a complicare la

³⁶⁵ C. La Rocca, *Esistenza e giudizio*, pp. 283-287. Come già ricordato, l'autore pone l'attenzione sul fatto che il titolo del § 40 ("del gusto come una specie di *sensus communis*") metta in evidenza un principio più vasto che viene chiamato senso comune, del quale il *sensus communis aestheticus* rappresenterebbe solo una delle possibili declinazioni. Egli legge in questa operazione kantiana e nel rimando intersoggettivo, imperante nelle massime esposte in quel paragrafo, qualcosa di costitutivo per quanto riguarda l'utilizzo della capacità di giudizio riflettente.

caratterizzazione di questo concetto. Ciò che invece si può dire è che anche nelle pagine dell'*Antropologia* il senso comune, definito come la facoltà di conoscere le regole e le leggi della ragione in concreto, riprendendo la connotazione proposta nei *Prolegomeni*, risulta strettamente collegato alle massime dell'intelletto comune, riproposte anche qui e presentate come massime della saggezza – oltre che per i pensatori³⁶⁶. In particolare si è tentato di sottolineare la centralità della seconda massima, quella del modo di pensare ampio, nella trattazione kantiana del senso comune. Il confronto dei propri giudizi con quelli di ciascun altro sembra infatti essere il vero tratto comune di ogni connotazione proposta del senso comune: a partire dal comune o sano intelletto - basilare conoscenza teoretica la quale però non è priva di valore e che però si trova nella condizione di essere guidata correttamente dalla critica della ragione - fino ad arrivare al *Gemeinsinn*, il quale sembra permettere a chi giudica esteticamente di appoggiare il proprio giudizio, a priori, a quello di ciascun altro. Il confronto con l'intelletto altrui si configura come centrale per produrre un giudizio che risulti comunicabile. Così inteso, il senso comune presuppone una comunità di giudicanti con la quale confrontare i propri giudizi, intesa quindi non come una comunità in senso stretto ma come una pietra di paragone per quei giudizi formulati mediante il senso comune, il quale, vale la pena ricordarlo, viene presentato nella terza *Critica* come una norma ideale, mentre i giudizi altrui che vengono considerati non sono tanto quelli effettivi quanto quelli possibili. Anche la questione della costituzione in Kant di una comunità, ideale o meno, è di difficile soluzione, per quanto resti inevitabile pensare che un concetto del genere sia in effetti incluso nell'affrontare l'argomento del senso comune. Ciò risulta particolarmente evidente laddove si considerano quei due momenti che Kant ritiene essere un distacco dal senso comune: il sogno e la malattia della mente. Esse sono questioni che interessano il filosofo sin dai lavori precritici, nell'*Antropologia* però ottengono una nuova trattazione sistematica, in particolare la seconda, ed una definizione generale che risulta fondamentale ai fini di questa tesi: si legge infatti che “il solo carattere generale della pazzia è la perdita del senso

³⁶⁶ *Anthr.* B 122, tr. it. p. 621 e B 166-7, tr. it. p. 650.

comune (sensus communis) e la sua sostituzione col senso privato (sensus privatus)³⁶⁷. In linea di massima il sogno e la malattia vengono trattati come due momenti affini dell'esistenza umana, la cui principale affinità è proprio la sostituzione del senso comune con un senso privato, il che si può tradurre con la produzione di giudizi che non tengono conto della posizione di ciascun altro giudicante. Già nei *Sogni* Kant scriveva che “quando di diversi uomini ciascuno ha il suo proprio mondo, è da presumere che essi sognino”³⁶⁸. Ho voluto sottolineare come la posizione kantiana, ed in particolare le due citazioni ricordate in sede conclusiva, tenga in massima considerazione il ruolo dell'intersoggettività nella formulazione di giudizi che siano comunicabili con altri soggetti che producono giudizi. Ciò risulta evidente nel contesto antropologico dove il senso comune pertiene alla conoscenza delle regole in concreto, ma è centrale anche nell'*Analitica del bello* dove si cerca di scindere i giudizi di gusto da quelli che riguardano il gradevole, differenza che risiede proprio nell'intersoggettività che guida i primi e dalla privatezza che caratterizza i secondi. Sembra infatti possibile, anche in un individuo afflitto da disordini della mente, la costruzione di quella che si potrebbe definire come una ragione alternativa, ordinata, nella costruzione dell'esperienza e della conoscenza, dalle facoltà nel loro stato alterato. Il crollo di tale costruzione può avvenire solamente nel confronto intersoggettivo, il quale mette in luce la fragilità delle fondamenta stesse di un edificio della conoscenza così costruito; esso è però spesso l'unica opzione a disposizione del folle, la cui condizione, per Kant, è quasi sempre irreversibile. In modo simile, colui che nel giudicare sceglie di non confrontarsi con gli altri si isola nel suo mondo privato e si trova in una situazione non così distante da quella del malato, con la differenza che la frattura qui è verosimilmente ricomponibile. La funzione delle massime del senso comune è, in definitiva, quella di prevenire l'errore e di assicurare di formulare giudizi che siano in accordo con il resto dei giudicanti, in modo tale che risultino comunicabili con questi ultimi.

³⁶⁷ *Anthr.* B 151, tr. it. p. 640.

³⁶⁸ *Sogni*, p. 373.

L'analisi svolta in questo lavoro aveva come obiettivo quello di seguire le vicende del senso comune nei lavori di Kant, e l'elemento che risalta è, a mio avviso, il grande valore che il filosofo assegna all'intersoggettività nella trattazione del concetto in questione. Questo elemento sembra infatti essere il vero punto in comune di ognuna delle diverse accezioni che Kant propone di questo concetto, il punto fermo nell'analisi di un concetto che rimane ambiguo e polisemico. Il senso comune sembra infatti, in ognuna delle sue occorrenze, rimandare sempre alla possibilità di cogliere giudizi che risultino comunicabili, anche a priori nel caso del giudizio estetico, senza fare affidamento ad una costruzione critica del sapere, la quale interviene, e deve intervenire, in un secondo momento. La formulazione generale del senso comune fornita nell'*Antropologia* fa infatti riferimento all'utilizzo in concreto delle leggi, e non ad una deduzione sistematica di queste ultime, le quali pertengono esclusivamente alla critica della ragione.

Bibliografia

Opere kantiane

I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Utet, Milano, 2021.

I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, a cura di M. Bertani e G. Garelli, Einaudi, Torino, 2010.

I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, edizione italiana a cura di L. Amoroso, Rizzoli, 1995, Milano.

I. Kant, *Critica della ragione pratica*, in I. Kant, *Critica della ragione pratica e altri scritti morali*, a cura di Pietro Chiodi, Utet, Milano, 2021.

I. Kant, *Critica della ragione pura*, ed. a cura di C. Esposito, Bompiani, Firenze-Milano, 2019.

I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* in *Scritti sul criticismo*, a cura di Giuseppe de Flavii, Laterza, Bari, 1991, pp. 15-29.

I. Kant, *De medicina corporis*, a cura di V. Bochicchio, Guida, Napoli, 2007.

I. Kant, *Epistolario filosofico*, a cura di Oscar Meo, Theoria, Genova.

I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in I. Kant *Critica della ragione pratica e altri scritti morali*, a cura di Pietro Chiodi, Utet, Milano, 2021.

I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, in I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di Giuseppe Riconda, Mursia, Milano, 2018.

I. Kant, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in I. Kant, *Scritti precritici*, Laterza, Bari-Roma, 1982.

I. Kant, *Lectures on anthropology*, a cura di A. W. Wood e R. B. Loudon, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.

I. Kant, *Lezioni di psicologia*, a cura di L. Mecacci, Laterza, Bari, 1986.

I. Kant, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, in I. Kant, *Scritti precritici*, Laterza, Bari-Roma, 1982.

I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, ed. italiana a cura di P. Martinetti, Rusconi, Milano, 1995.

I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, a cura di Umberto Curi, Mimesis, 2021, Milano-Udine.

I. Kant, *Saggio sulle malattie della mente*, Ibis, Como-Pavia, 2009.

I. Kant, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in I. Kant, *Scritti precritici*, Laterza, Bari-Roma, 1982.

Studi

Allison, H., *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Arendt, H., *Teoria del giudizio politico*, a cura di Beiner M., Il Nuovo Melangolo, Genova, 2005

Amoroso, L., *Il senso comune in Vico e in Kant, in Senso e storia dell'estetica*, Nuova Pratiche Editrice, Parma, 1995, pp. 267-286.

Amoroso, L., *L'estetica come problema*, ETS Edizioni, Pisa, 1988.

Amoroso, L., *Senso e consenso uno studio kantiano*, Guida, Napoli, 1984.

Baumgarten A., *Estetica*, a cura di Salvatore Tedesco, Aesthetica Edizioni, Palermo, 2000.

Bertani C., Pranteda M. A. (a cura di), *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, Il Mulino, Bologna, 2003.

Besoli, S., La Rocca, C., Martinelli, R. (a cura di), *L'universo kantiano. Filosofia, scienza, sapere*, Quodlibet Studio, Macerata, 2010.

Blankenburg, W., *La perdita dell'evidenza naturale. Un contributo alla psicopatologia delle schizofrenie pauci-sintomatiche*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1998.

Bochicchio, V., *Riflessioni sulla medicina e principi di dietetica: Kant terapeuta del corpo*, postfazione a I. Kant, *De medicina corporis*, a cura di V. Bochicchio, Guida, Napoli, 2007

Butts, R. E., *Sogno e ragione in Kant*, Nuove Edizioni Romane, Roma, 1992.

Ciafardone, R., *La Critica della ragione pura di Kant, Introduzione alla lettura*, Laterza, Bari-Roma, 1997.

Cassirer, E., *Rousseau, Kant, Goethe. Two essays*, Princeton University Press, Princeton, 1945.

Cohen, A., *Kant's lectures on anthropology, a critical guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

Deleuze, G., *La filosofia critica di Kant*, Orthotes Editore, Napoli-Salerno, 2019.

Descartes, R., *Discorso sul metodo*, Laterza, Bari-Roma, 1998.

Desideri, F., *Kant: la malattia mentale come patologia della coscienza*, in *Atque*, 21-22, 1999-2000

Fabbrizi, C., *L'attenzione di Kant per la corporeità: tra medicina e filosofia trascendnetale*, in *Consecutio Temporum, Rivista critica della postmodernità*, 2, 2012.

Failla, M., *Verità e saggezza in Kant. Un contributo all'analisi della logica e dell'antropologia*, FrancoAngeli, Milano, 2000.

Fantasia, F., *Il mondo perduto. Follia e senso comune nell'Antropologia di Kant*, in *Consecutio Rerum*, anno IV, 7, 2019-20.

Feløj, S., *A sick imagination: Pathologies and Error in Judgment*, in *Con-Textos Kantianos, International Journal of Philosophy*, 15, 2022.

Feløj, S., *Gli errori dell'immaginazione. La malattia mentale e il vitium subreptionis nell'estetica di I. Kant*, in *Filosofia e follia, percorsi tra il XVI e il XVIII secolo*, a cura di S. Feløj e M. Giargia, Mimesis, Milano-Udine, 2012.

Feløj, S., *Il dovere estetico*, Mimesis, Milano-Udine, 2018.

Fonnesu, L., *Kant on communication*, in *Studi kantiani*, XXXII, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, 2019.

Fonnesu, L., *Kant on Faith and Public Knowledge*, in *Rivista di Filosofia*, CVI, 2015.

Foucault, M., *Storia della follia in età classica*, Rizzoli, Milano, 2023.

Foucault, M., *Prefazione a I. Kant, Antropologia dal punto di vista pragmatico*, a cura di Bertani M. e Garelli G., Einaudi, Torino, 2010.

Gadamer, H., *Verità e Metodo*, Bompiani, Firenze-Milano, 2000.

Garroni, E., *Estetica, uno sguardo attraverso*, Lit Edizioni, Roma, 2020.

Gonnelli, F., *Guida alla lettura della Critica della ragion pratica di Kant*, Laterza, Bari-Roma, 1999.

Guyer, P., *Kant and the claims of taste*, Cambridge university press, Cambridge, 1997.

Henry, B., *Il problema del giudizio politico fra criticismo ed ermeneutica*, Guida, 1992, Napoli

Hinske, N., *Perché il popolo colto rivendica con tanta insistenza la libertà di stampa. Pluralismo e libertà di stampa nel pensiero di Kant*, in *Trascendenza, trascendentale, esperienza*, Cedam, 1995, Padova.

Hinske, N., *Tra Illuminismo e critica della ragione*, Scuola Normale Superiore, 1999, Pisa.

Höffe, O., *Immanuel Kant*, Il Mulino, Bologna, 1986.

Kirchmyer Dobe, J., *Kant's common sense and the strategy for a deduction*, in *The journal of aesthetic and art criticism*, 68, 2010, pp. 47-60.

Kuehn, M., *Kant. Una biografia*, a cura di Bacin S., Il Mulino, Bologna, 2011.

La Rocca, C., *Esistenza e giudizio, linguaggio e ontologia in Kant*, Edizioni ETS, Pisa, 1999.

Landucci, S., *La "Critica della ragion pratica" di Kant. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1993.

Landucci, S., *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milano, 1994.

Manganaro, P., *Ragione e ipocondria*, Edizioni 10/7, Salerno, 1994.

Manganaro, P., *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli, 1983.

Marcucci, S., *Guida alla lettura della "Critica della ragion pura" di Kant*, Laterza, Bari-Roma, 1997.

Marcuse, H., *Su Kant. Lezioni*, a cura di Mandara L., Mimesis, Milano-Udine, 2023.

Marini, G., *La filosofia cosmopolitica di Kant*, Laterza, Bari, 2007.

Menegoni, F., *L'a priori del senso comune in Kant: dal regno dei fini alla comunità degli uomini*, in *Verifiche*, 19, 1990, pp. 13-50.

Menegoni, F., *La Critica del Giudizio di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, 1995, Roma.

Negri, A., *L'intersoggettività nella "Critica del Giudizio" kantiana*, in *Giornale di Metafisica*, XXX, 1975, pp.267-292.

E. Oggioni, *Il Saggio sulle malattie della mente di I. Kant: etica e psicologia*, in *Filosofia e follia*, in *Filosofia e follia, percorsi tra il XVI e il XVIII secolo*, a cura di S. Feloj e M. Giargia, Mimesis, Milano-Udine, 2012.

Pareyson, L., *L'estetica di Kant*, Mursia, Milano, 1984.

Paolinelli, M., *Il filosofo e il tecnico della ragione*, Vita e pensiero, Milano, 1998.

Papi, F., *Cosmologia e civiltà: due momenti del del Kant precritico*, Argalia, Urbino, 1969.

Pirni, A., *Kant filosofo della comunità*, Edizioni ETS, Pisa, 2006.

Potestà, A., *La «Pragmatica» di Kant. Saperi al confine tra antropologia e criticismo*, Franco Angeli, Milano, 2004.

Rampinini, F., *La necessità del gusto e il sensus communis kantiano. A partire da alcune recenti letture*, in *CON-TEXTOS KANTIANOS. International Journal of Philosophy*, n. 9, 2019, pp. 97-122.

Russo, L. (a cura di), *Il Gusto. Storia di una idea estetica*, Aesthetica Edizioni, Palermo, 2000.

Sanchez Madrid, N., *Controlling mental disorder: Kant's account of mental illness in the anthropology writings*, in *Knowledge, Morals and Practice in Kant's Anthropology*, a cura di Lorini G. e Louden R. B., Palgrave Macmillan, 2018, pp. 147-162.

Savi, M., *Il concetto di senso comune in Kant*, Franco Angeli, Milano 1998.

Stevenson, L., *Opinion, Belief or Faith and Knowledge*, in *Kantian Review* vol. VII, 2003.

Tonelli, G., *Kant dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica. Studio sulla genesi del criticismo (1754-1771)*, Bona, Torino, 1955.

Tonelli, G., *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745-1768*, Edizioni di Filosofia, Torino, 1959.

Tomasi, G., *L'oggettivismo debole di Kant in Estetica*, in *Estudos Kantianos*, Marília, v. 5, n. 1, p. 81-98, 2017.

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

Zammito, J. H., *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, The University of Chicago press, Chicago-Londra, 1992.

Zilboorg, G. e Henry, G. W., *Storia della psichiatria*, Feltrinelli, Milano, 1963.