

PAOLO PECERE

L'io senza soggetto e il soggetto senza io

Questioni kantiane tra logica e antropologia

[Ricevuto il 10 maggio 2022 – Accettato il 30 luglio 2022]

The I with no Subject, the Subject with no I: Kantian Questions between Logic and Anthropology

The paper investigates a number of questions concerning the logical I, grounded on the synthetic unity of apperception, and the empirical I of the individual in Kant's work. Kant takes pains to separate these two notions: the first belongs to logic and corresponds to a general function of cognition, while the latter is its instantiation in a "self", and as such it is subject to empirical conditions that are expounded in the anthropology. The paper sketches the legacy of these ideas. The final sections examine non-human animals as an empirical case of subjectivity which lacks the unifying function of the I and the prospects of Kant's late neurophysiology for the study of animal minds.

Keywords: Kant, I, Self, Person, Animals.

1. I due io

È solo in quanto io posso comprendere in un'unica coscienza il molteplice di queste rappresentazioni, che le chiamo, tutte quante, *mie* rappresentazioni. In caso contrario, infatti, avrei un me stesso tanto variopinto e differenziato, a seconda di quante siano le rappresentazioni di cui sono cosciente (AA III, p. 110)¹.

In questo passo Kant illustra la funzione dell'unità sintetica dell'appercezione attraverso una condizione controfattuale: una coscienza diversa per ogni rappresentazione, un sé differenziato (*verschiedenes*). In realtà, se non tutte le rappresentazioni fossero congiunte in un'unica coscienza, non potrei nemmeno rappresentarmi "l'identità della coscienza in queste rappresen-

Paolo Pecere, Università degli Studi Roma Tre, Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo, Via Ostiense 236, 00146 Roma, paolo.pecere@uniroma3.it, <https://orcid.org/0000-0002-7259-2661>.

¹ Abbreviazioni: AA=Kant (1900-). Cito dalle traduzioni italiane: Kant (1999, 2001, 2004). Le altre traduzioni sono mie; NKG=Nietzsche (1975-).

tazioni” (p. 109). L’unità sintetica, condizione di ogni uso dell’intelletto, è anche “fondamento dell’identità della stessa appercezione” (p. 110), cioè della rappresentazione “Io penso”. Il riferimento kantiano a “me stesso” suggerisce che l’identità di cui si tratta sia quella di un individuo umano autocosciente: una persona.

Questa interpretazione sembra corroborata da un passo che si trova all’inizio dell’*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, dove la capacità di rappresentarsi l’io si presenta non soltanto nella sua funzione logica di “principio supremo di tutta la conoscenza umana” (*ibid.*), ma anche come un fatto che stabilisce la dignità degli esseri umani rispetto agli altri animali:

Il fatto che l’uomo possa rappresentarsi il proprio io lo eleva infinitamente al di sopra di tutti gli altri esseri viventi. Per questo egli è una *persona* e, in forza dell’unità di coscienza persistente attraverso tutte le alterazioni che possano toccarlo, egli è una sola e medesima persona, cioè un essere del tutto diverso, in grado e dignità, dalle *cose*, quali sono gli animali irragionevoli, dei quali si può disporre ad arbitrio; e tale è anche quando egli non può ancora dire io, perché lo ha nel pensiero: allo stesso modo in tutte le lingue, quando parlano in prima persona, lo devono pensare, se anche non esprimano con una particolare parola questa proprietà dell’io. Ora tale facoltà (di pensare) è l’intelletto (AA VII, p. 127).

Anche quando non si dice ancora “io”, come nel caso dei bambini di pochi mesi, l’esercizio della facoltà di pensare pone le basi della rappresentazione dell’io. D’altra parte, se non ci fosse “una coscienza persistente”, non ci sarebbe una persona. Collegando questo passo al precedente, si potrebbe glossare: in quel caso si avrebbe un “me stesso variopinto e differenziato”.

Questa lettura congiunta di un passo dell’Analitica trascendentale e di un passo dell’Antropologia sembra implicare alcune conseguenze: la prima, che l’Io penso sia sempre istanziato in un “sé” o “io empirico” di un essere umano, che è pertanto una persona. Se si considera che l’Analitica riguarda la possibilità della conoscenza *umana*, questa conclusione si rivela una tautologia: non può esserci pensare senza un concreto soggetto pensante. Da questo sembra potersi derivare anche che l’unità sintetica sia senz’altro il processo cognitivo di un essere vivente, una conclusione che porterebbe a una completa naturalizzazione dell’Io in quanto risultato della sintesi e quindi a una subordinazione delle leggi logiche (e morali), associate all’unità sintetica, a condizioni naturali. Si tratta certamente di una conclusione falsa, come provano le distinzioni kantiane tra logica e psicologia, tra morale e vita, tra principi necessari e empirici (per es. AA IX, p. 14). Resta però da chiarire più in dettaglio quali siano le relazioni tra l’Io della logica e l’io dell’antropologia, un tema che è stato più volte rielaborato in riferimento a Kant.

2. Naturalizzazioni: io-cervello, io molteplice, io transitorio

Diversi pensatori e studiosi hanno trascurato la distinzione kantiana tra Io puro e io empirico tra l'Ottocento e il Novecento, per rimarcare che l'io è un fatto che si può disfare². Per Novalis l'io kantiano resta un termine ignoto, mentre la persona può scindersi in più persone. Schopenhauer concepisce il soggetto cosciente come una mera “funzione cerebrale”, mentre “il nostro vero io” consiste nella volontà che “si nasconde dietro il soggetto cosciente” (Schopenhauer, 1977, pp. 1044 sgg.). Simili idee sono sostenute e metà Ottocento da medici come Théodule Ribot (che è anche studioso di Schopenhauer) e Pierre Janet, che esercitarono una profonda influenza sulla filosofia e la psicologia successive. Mentre il corpo è una base fondamentale della coscienza, ogni individuo contiene o può contenere una molteplicità di io o personalità. Come scrive Frédéric Paulhan (1882, 646), riferendosi a queste ricerche, l'io “non è che un'astrazione, che non esiste in natura e non ha alcuna realtà sostanziale e fenomenica”. Simili tesi si trovano anche in pensatori neokantiani come Friedrich Lange, per il quale il concetto dell'io è “transitorio” e “inseparabile da quello del corpo”, l'unità della coscienza fondata sulle molteplici impressioni “disperse nel cervello” è “incomprensibile”, un “enigma” (Lange, 1866, pp. 419, 490; 1875, p. 166). In questa prospettiva le condizioni a priori della conoscenza sono identificate con una “organizzazione della mente” psicofisica, ponendo a rischio la validità normativa dei principi di origine kantiana. Questa concezione si affermò nel cosiddetto “neokantismo fisiologico”, e ispirò anche la nozione freudiana dell'Io³.

Il carattere non più originario dell'io e la sua considerazione come prodotto dell'organizzazione cerebrale che si sostituisce illusoriamente al fondamento dinamico dell'agire sono riprese da Nietzsche (che attinge anche ai medici francesi, e a Lange). Per Nietzsche l'io è “una pluralità di forze di tipo personale, delle quali ora l'una ora l'altra vengono alla ribalta, come *ego*” (NKG V, fr. 6 [70]). Così la coscienza è formata da “una molteplicità di coscienze” (NKG VII, fr. 37[4]), paragonabile a un gregge o a una “costruzione sociale di molte anime” (NKG, VI/2, p. 27). L'io non sarebbe una condizione del pensiero, data con immediata certezza, ma è il corpo che “fa l'io” (NKG VI/1, p. 36). Bisogna dire “Es denkt” piuttosto che “Ich denke”. Da questo punto di vista Kant aveva capito, in fondo, che l'io ha una “esistenza apparente”, e non è una realtà fondamentale (NKG, VI/2, p. 71). Nel frattempo, la storiografia kantiana aveva chiarito

² Vedi Bodei (2002; 2016, in part. pp. 135-142) a cui attingo in questo capoverso. Gli autori di seguito citati tenevano presente anche la tradizione empirista britannica, ma qui si sottolineerà il modo in cui provengono da una libera interpretazione di Kant.

³ Rimando a Pecere (2021), dove ricostruisco la nozione neokantiana di “organizzazione della mente” e chiarisco che non sempre si trattava di una nozione pienamente naturalizzata.

che le letture naturalistiche dell'io erano inadeguate: Hermann Cohen, ne *La teoria kantiana dell'esperienza* (1871), aveva sottolineato la dimensione trascendentale dell'io kantiano, distinguendolo dall'apparato psicologico e fisiologico degli individui (Pecere, 2021, pp. 694-696). Questo opportuno ritorno all'originale significato del trascendentale lasciava però a margine una questione: la possibile molteplicità e transitorietà dell'io. Più volte, ancora in seguito, questa ipotesi è stata presentata come prova della fragilità dell'astratta unità trascendentale kantiana. Per William James, l'io trascendentale kantiano era “una edizione a buon mercato dell'anima”, inutile per la comprensione del processo “costantemente rinnovato di rimemorazione e appropriazione” con cui si costituisce effettivamente l'io (James, 1890 pp. 365, 362-363). Cinquant'anni dopo Ernesto de Martino (1973 [1948], pp. 188-189) prese le mosse da indagini come quelle di Janet, rilette attraverso diverse mediazioni (come Croce, Freud e Heidegger), per la sua tesi secondo cui “l'esserci elementare della persona, che l'unità trascendentale condiziona e fonda”, è concepito da Kant erroneamente come un “dato storico”, mentre ha una origine storica ed è soggetto a momenti critici. Nella prospettiva kantiana diventerebbe invece “ipostasi metafisica di una formazione storica”⁴. Cercherò di mostrare che le cose non stavano davvero così, e che l'ipotesi di una transitorietà o assenza dell'io non era del tutto estranea al pensiero kantiano.

3. Concetti dell'io, persona, essere umano

La tendenza a trascurare la distinzione kantiana tra io puro e un io empirico è stata alimentata da una lettura parziale dei testi kantiani, spesso limitata alla sola *Critica della ragion pura*. Dal punto di vista della storiografia contemporanea, che considera l'intero *corpus* kantiano, è possibile un chiarimento concettuale sulla costellazione di concetti connessi all'io⁵.

Cominciamo dall'appercezione trascendentale e dall'io penso di cui si tratta nella *Critica della ragion pura*. Kant scrive che l'appercezione trascendentale è “un atto della spontaneità” per cui mi riconosco come “intelligenza”. Questo atto, mediante la propria unità sintetica, produce la rappresentazione “io penso”, che deve accompagnare ogni rappresentazione (AA III, pp. 108, 123n). Si tratta della “coscienza pura” del soggetto, che è condizione necessaria per avere concetti, e pertanto contribuisce – insieme all'immaginazione – alla sintesi del molteplice dell'intuizione e rende possibile la

⁴ Come è noto Croce censurò questa ipotesi di una storicità delle categorie, che in seguito de Martino non riprese.

⁵ Per un ottimo esame della questione vedi Longuenesse (2017, part II). Cfr. Capozzi (2007) e Pecere (2020b, pp. 72-77).

conoscenza oggettiva. L'io penso è una “proposizione empirica”, ma non nel senso che l'unità della coscienza sia “l'intuizione del soggetto considerato come oggetto”, cioè dell'io empirico individuale, ma in quanto è un puro “pensiero” che si accompagna a ogni atto d'intuizione. Con questa rappresentazione mi è dato qualcosa “solo per il pensiero in generale”, quindi “non come fenomeno e neppure come cosa in se stessa” (pp. 275-276n). Questo dello iato tra pensare e conoscere se stessi è un tema martellante che attraversa tutta la Logica trascendentale, quasi a scacciare il fantasma della psicologia razionale di tradizione leibniziana. Per la medesima mancanza di intuizione, come Kant chiarisce nel capitolo sui Paralogismi della psicologia razionale, la “coscienza pura” del soggetto pensante non deve essere scambiata per l’“anima” come sostanza spirituale. La questione è riassunta con asciuttezza nei *Principi metafisici della scienza della natura* (1786), dove Kant dedica una nota alla differenza tra fisica (dove si ha la sostanza materiale) e psicologia, dove questa sostanza manca. “l'io penso è il correlato generale dell'appercezione, ed è soltanto un pensiero”. In questo caso, l'io “designa, come mero pronome, una cosa dal significato indeterminato – cioè, il soggetto di tutti i predicati – senza alcuna condizione che distingua questa rappresentazione del soggetto come qualcosa in generale” (AA IV, p. 542).

Si tratta insomma di “una rappresentazione intellettuale dell'attività spontanea del soggetto pensante” (AA III, p. 193), che di volta in volta è *istanziata* da un soggetto empirico (l'espressione si trova in Longuenesse, 2022). Per sottolineare questa distinzione dell'io in genere dall'io empirico, Kant chiama il primo “coscienza logica (pura)” (AA VII, pp. 133-134), o “io logico” (AA XX, p. 270)⁶. Da questa distinzione deriva che l'io “sembra essere doppio” (AA VII, pp. 133-134), anche se appartiene allo stesso individuo, come io che pensa (puro) e come io intuisce sé stesso (empirico) (AA III, p. 122).

Nel contesto argomentativo della Logica trascendentale, quindi, l'io penso è una “funzione logica” considerata in astratto, mentre in concreto la proposizione Io penso, o “esisto pensando”, è sempre associata a un'intuizione empirica determinata (AA III, p. 279). D'altra parte, nella prima edizione della *Critica*, Kant chiarisce che la coscienza accompagnata a un concetto può essere poco chiara (AA IV, p. 79; 87n): quel che importa ai fini dell'argomentazione non è la sua “realtà effettiva”, ma la “possibilità della forma logica di tutta la conoscenza”. Benché la coscienza possa essere di fatto oscura, in linea di principio si può diventare coscienti dell’“identità della funzione”, o “dell'operazione”, che è esercitata nell'attività conoscitiva (p. 82).

⁶ Sulla natura universale e singolare dell'io, che si fonda rispettivamente sulla nostra esperienza dell'attività e sulla nostra esperienza corporea, vedi Longuenesse (2019, pp. 1-33).

Nel complesso, mentre l'appercezione pura è una condizione ideale, uno "standard" immutabile di ogni conoscenza empirica, l'"appercezione empirica" è sempre "mutevole" e nel "flusso dei fenomeni interiori" non fornisce un "sé stabile e permanente" (p. 81). Si tratta dell'autocoscienza di un soggetto che intuisce sé stesso. Come oggetto del senso interno, in particolare, io appaio a me stesso nella successione delle rappresentazioni coscienti, perciò mi conosco soltanto come fenomeno (AA III, pp. 69-71). I contenuti mutevoli ascritti all'io empirico corrispondono ai processi della "mente" (*Gemüth, animus*), inclusa "l'unificazione delle rappresentazioni sensoriali", i cui correlati materiali possono essere indagati in base all'indagine anatomica e fisiologica del sistema nervoso⁷.

Su questo sfondo Kant definisce la "persona" come "identità della coscienza di me stesso in tempi diversi". Nel capitolo sui Paralogismi chiarisce che "l'identità logica dell'io" in diversi tempi non stabilisce l'identità numerica del soggetto, poiché l'autocoscienza potrebbe appartenere a diverse sostanze. Il "semplice pensiero" io può scorrere come tutti gli altri pensieri e non garantisce la permanenza di un ente numericamente identico (AA IV, p. 229). Per stabilire l'identità numerica di un oggetto devo infatti riferirmi a qualcosa di persistente nel fenomeno, ma questo può avvenire soltanto con i corpi. Il corpo, del resto, è ciò che determina "il mio luogo nel mondo come essere umano" (AA XII, pp. 34-35). Kant però non restringe la personalità all'intuizione del corpo di un essere umano, ma al contrario concepisce una personalità puramente spirituale, benché propria di un soggetto inconoscibile che si caratterizza sul piano pratico. Questa tesi pone la difficoltà di come si possa parlare di persona in mancanza di un fenomeno di persistenza⁸. Nel passo dell'*Antropologia* citato sopra, in ogni caso, la persona coincide con un essere umano, cioè con un soggetto pensante concreto, considerato quindi in quanto dotato di corpo, che è capace di azioni e coincide con la persona in senso morale e giuridico (cfr. AA VI, p. 223).

Fatte queste premesse possiamo chiederci se l'appercezione pura sia sottoposta a delle condizioni empiriche. Che le cose stiano in certo modo così si inferisce dal fatto che l'unità dell'appercezione non è un dato, ma una condizione ideale che deve essere realizzata nel pensiero empirico⁹.

⁷ L'indagine neurofisiologica sulla mente è trattata da Kant nel saggio "Sull'organo dell'anima" del 1796, in particolare in AA XII, pp. 32-33. Vedi sotto § 4.

⁸ Secondo Longuenesse (2017, pp. 152-158) Kant perciò commetterebbe egli stesso un "paralogismo della spontaneità", mentre una concezione più coerente sarebbe quella di attribuire personalità ai soli soggetti umani dotati di corpo, cioè alla "persona in senso antropologico".

⁹ Per una considerazione simile sull'unità dell'appercezione vedi Longuenesse (2022): "The 'unity of apperception' is thus not a *given* unity, but an *ongoing, goal-directed effort* at unifying representational contents in such a way that they are available for judging and

Questo suggerisce che l'unificazione è realizzata attraverso un processo cognitivo che presuppone l'effettiva funzionalità delle facoltà cognitive e può pertanto risultare difettoso o lacunoso. In generale, Kant sottolinea che l'unità oggettiva dell'autocoscienza, quella cioè che rende possibile la rappresentazione di un oggetto, è distinta dall'unità soggettiva della coscienza, che “dipende dalle circostanze o dalle condizioni empiriche”, è “derivata” dalla precedente “sotto determinate condizioni *in concreto*” (AA III, p. 113). Queste condizioni includono anche lo stato della mente individuale, che può comportare dei “disturbi” del normale esercizio della facoltà intellettuale. Il tema è trattato nell'*Antropologia*, dove Kant esamina diversi disturbi del “comune intelletto” inteso come capacità di esercitare il proprio giudizio, come l'alterazione dell'immaginazione per effetto di droghe o alcol, o forti emozioni di paura o piacere (AA VII, pp. 133, 136-137, 145, 150, 152, 161-162, 165-166, 175). Anche la malattia mentale fa sì che si perda il “controllo dei propri pensieri” (pp. 262 sgg.).

Queste circostanze segnalano che le percezioni possono sfuggire a quell'ordine necessariamente valido che Kant pone alla base dell'esperienza in senso proprio, intesa come conoscenza oggettiva. Prima di affrettarsi a concludere che l'unità sintetica dell'appercezione possa di fatto venire meno bisogna però capire meglio quale condizione reale corrisponderebbe a questa circostanza. Kant scrive infatti che l'“unità [...] della coscienza nel molteplice delle percezioni” è “necessaria”, e che se non la si trovasse “queste ultime non apparirebbero neppure ad alcuna esperienza, quindi risulterebbero prive di oggetto e non sarebbero nient'altro che un cieco gioco delle rappresentazioni, cioè meno di un sogno” (AA IV, p. 84).

Bisogna ricordare che “esperienza” per Kant è termine tecnico che indica una conoscenza oggettiva, che non si può ottenere senza unificazione intellettuale. Si può ipotizzare allora che l'unità sintetica vada in generale premessa, e che nel caso di una successione di rappresentazioni logicamente non articolate si tratterebbe di un processo mentale pur sempre unificato in una coscienza, qualificabile come “gioco” delle rappresentazioni. Un caso che si avvicinerebbe a quello del bambino di tre mesi che “cerc[a] di seguire con gli occhi gli oggetti luminosi che gli sono presentati”, un fatto che “è il rozzo principio del progresso che va dalle percezioni (apprensione della rappresentazione sensibile) alla conoscenza degli oggetti sensibili (esperienza)” (AA VII, pp. 127-128). In questa ipotesi, la perdita del comune intelletto andrebbe riferita all'esercizio dell'intelletto nell'applicazione dei concetti alle intuizioni, cioè a quella facoltà di giudizio di cui Kant ha riconosciuto la fallibilità. Proprio l'esercizio della facoltà di giudizio, nel sussumere intuizioni a concetti, metterebbe in luce psicologicamente lo

reasoning, and for guiding action [...] achieving unity and consistency in recognizing objects under concepts and using those concepts in reasoning about those objects, takes effort”.

iato tra apprensione e regole intellettuali, in particolare nella fase iniziale dell'esercizio delle proprie facoltà cognitive¹⁰. Anche in questo caso, Kant precisa che in mancanza della operazione di applicazione delle categorie "la più comune esperienza non sarebbe possibile". Sembra dunque che il venire meno delle condizioni logiche dell'esperienza propriamente detta dia luogo a una condizione anomala, di apprensione precategoriale, in cui le intuizioni si susseguono senza ordine logico e senza essere raccolte in oggetti. In questo caso si potrebbe ammettere anche una sorta di unificazione precategoriale. Kant individua un processo di questo tipo quando parla di "sintesi dell'apprensione", relativa all'intuizione spazio-temporale (AA III, pp. 124-125), presupponendo però che si tratti del momento astratto di una sintesi che è anche logica, e che pertanto appartiene all'Io penso e, in concreto, a un Io empirico. Se invece si isola l'apprensione estetica e precategoriale e ci si domanda a quale soggetto apparterebbe in concreto bisogna concludere che si tratterebbe di un'istanza dell'unità sintetica che non rispetterebbe tutte le condizioni logiche che normalmente si accompagnano all'unificazione dell'esperienza: un soggetto empirico senza Io.

4. Conoscere senza io: mente animale e fisiologia umana

Come concepire un soggetto senza io in termini kantiani? Parrebbe trattarsi di una condizione definita per negazione e meramente controfattuale, quel "sé variopinto e differenziato" che sembra rimandare alle tesi di Locke e Hume per svolgerne una *reductio ad absurdum*. Il caso dei bambini umani di pochi mesi, o quello di adulti con patologie dell'intelletto, si avvicina alla condizione così descritta, poiché essi non esprimono la rappresentazione io. Ma Kant ha precisato che nel caso dei bambini l'attività sintetica del pensiero è già operante, benché implicita, inconscia, potenziale, e anche i casi di patologie e stati alterati della coscienza sono definiti rispetto a una normalità a cui originariamente appartengono e eventualmente possono tornare. Eppure sembra che ci siano alcuni esempi concreti di individui in cui si dà una coscienza senza io, e addirittura una conoscenza senza io: gli animali non umani.

Il confronto con gli animali non razionali, come abbiamo visto, si trova fin dall'inizio dell'*Antropologia* per definire le caratteristiche dell'essere umano. Poiché manca ogni conoscenza di presunti animali non terrestri, è questo il solo riferimento possibile per quelle caratterizzazioni negative che

¹⁰ AA V, p. 187: si tratta qui del piacere che si deve essere provato "a suo tempo" (quando cioè cominciavamo a esercitare le facoltà cognitive) per "l'afferrabilità della natura" e "la sua unità dell'articolazione in generi e specie", ma che "si è mischiato via via con la semplice conoscenza e non è stato più particolarmente notato".

Kant assegna alle condizioni dell'esperienza, per esempio quando scrive che senza questa unità ci sarebbe "intuizione senza pensiero", cioè "*per noi* nulla" (AA IV, p. 84, corsivo mio; cfr. AA III, p. 108), che l'unità sintetica dell'appercezione è "principio supremo di ogni conoscenza *umana*" (p. 110, corsivo mio). Questo confronto parte da una critica della tesi cartesiana: gli animali non umani non sono macchine, ma hanno rappresentazioni, conoscenza e una volontà (benché non libera) (Naragon, 1990). Per esempio, "sentono" gli "impulsi sensibili" ad agire (AA IV, 459n). Per la conoscenza animale, tuttavia, non si può parlare di razionalità, ma di "istinto", inteso come "la facoltà di svolgere azioni senza coscienza". La differenza decisiva tra mente animale e mente umana, infatti, è che "gli animali mancano del tutto di coscienza" (AA XXVIII, pp. 594, 690, cfr. p. 279). L'assenza di coscienza implica l'assenza di io, poiché si tratta della coscienza unificante che presuppone l'appercezione trascendentale. Questo rende la mente animale un caso esemplare di soggettività senza io.

Ma come concepire il possesso di rappresentazioni senza coscienza? Sembra escluso che gli animali abbiano soltanto rappresentazioni oscure, perché Kant attribuisce loro operazioni cognitive. Per esempio, già nello scritto precritico sulla *Falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche* (1762) Kant sostiene che gli animali possono "distinguere fisicamente" alcune rappresentazioni, che li sollecitano a diverse azioni (AA II, pp. 59-60). Non si tratta di una distinzione *logica*, che richiederebbe una conoscenza della differenza di una nota rispetto ad altre, e dunque l'uso di concetti e la coscienza, ma di una distinzione semplicemente estetica, che opera sul piano dell'intuizione sensibile. A questo proposito Kant rifiuta la tesi del wolffiano Georg Friedrich Meier – autore del manuale di logica che Kant commentava a lezione – secondo cui il bue che rappresenta la porta di una stalla avrebbe anche un concetto della stalla (Meier, 1749, p. 29)¹¹. In termini contemporanei, Kant attribuirebbe dunque un contenuto non concettuale alle rappresentazioni degli animali non razionali¹². Infatti gli animali non rappresentano oggetti, ma solo particolari sensibili: il modo in cui il bue distingue la porta della stalla sarebbe in ciò diverso da quello con cui un umano, nel noto esempio kantiano, rappresenta una casa apprendendone i particolari (AA III, pp. 125-126). Come si legge nella *Logica*, insomma, "gli animali hanno nota degli oggetti [*kennen*], ma non li conoscono [*erkennen*]" (AA XI, p. 65). In base ad essa si può dire che gli animali riflettono "benché solo istintivamente, cioè non in relazione a un

¹¹ Su questo confronto cfr. Fabbri (2010, pp. 33-36). Le condizioni poste da Kant per avere un concetto erano maggiori di quelle poste da Meier, che non parla di unità sintetica. Ai fini del presente paragone, quel che importa è la presenza di una capacità di discriminazione di rappresentazioni particolari, che rientra per entrambi nel campo della logica.

¹² Su questa linea Fabbri (2010, pp. 39-47), McLear (2011), Fisher (2017), che tengo presenti in questa sezione.

concetto che si otterrebbe riflettendo, ma rispetto a qualche inclinazione che così viene determinata” (AA XX, p. 211). Si ritrova qui, da un altro lato, ciò che li distingue dagli uomini: l’incapacità di usare concetti e ragionare di conseguenza sugli oggetti che rappresentano e sulle proprie azioni. Inoltre, mancando dell’io, gli animali mancano anche del tutto del senso interno (per es. AA XXVIII, p. 276).

Il confronto con l’esperienza umana è quindi fondamentale a capire come potrebbe intendersi lo stato mentale degli animali, anche se è complicato dal fatto che, a rigore, agli animali non si possono applicare i termini “coscienza” e “esperienza” in senso kantiano, che implicano l’unità sintetica. Il fatto che gli animali non sono macchine ma esseri viventi significa che “sono capaci di rappresentare e di modificare il proprio stato in base alle proprie rappresentazioni” (AA XXVIII, p. 449). In termini leibniziani, si parlerebbe di percezione senza autocoscienza¹³. In Kant si tratta invece di rappresentazioni oscure, poiché la percezione presuppone la coscienza, tra le quali gli animali potrebbero fare distinzioni puramente estetiche (nell’uomo invece anche le rappresentazioni oscure hanno “un certo grado di coscienza”, altrimenti non distingueremmo tra di esse, come accade a un pianista tra le note che suona: AA IV, p. 271n). Alcuni studiosi hanno proposto che la coscienza animale sarebbe “frammentaria”, in quanto priva della coscienza dell’unità dell’atto sintetico¹⁴. Si tratterebbe quindi di una successione di rappresentazioni staccate.

In questa prospettiva bisognerebbe comprendere anche il ruolo dell’immaginazione riproduttiva che Kant attribuisce agli animali per spiegarne il comportamento (AA XXVIII, p. 277). Potrebbe essere qui la chiave del modo in cui gli animali adattano le proprie risposte all’ambiente anche senza riflettere e comparare (cfr. Fisher, 2017, p. 450). Ricordiamo che per Kant la sintesi dell’immaginazione riproduttiva è “sottomessa soltanto alle leggi empiriche” e pertanto la sua trattazione “rientra, anziché nella filosofia trascendentale, nella psicologia” (AA III, p. 120). L’immaginazione degli animali opera quindi senza unificazione in una coscienza, eppure è efficace nell’orientare l’azione. È però difficile concepire l’esercizio di memoria e immaginazione senza postulare una qualche unità della coscienza fintanto che si resta al punto di vista dell’esperienza umana e si procede per analogia. Come uscire da questa difficoltà?

¹³ In alcuni testi Leibniz parla anche di una “capacità di appercezione” di alcune impressioni rilevanti, come quando un cinghiale si accorge di qualcuno gli grida e lo carica, anche se mancano di intelletto e quindi di distinzione logica (Leibniz 1849-1863, V, p. 159).

¹⁴ Vedi McLear (2011) e Fisher (2017). Quest’ultima propone di parlare di “animal awareness” segnalando che il termine “coscienza” in Kant si accompagna all’unificazione, mentre oggi si parla pure di “phenomenal consciousness” senza implicare l’unificazione (cfr. su questo Godfrey-Smith 2020, pp. 146-161, 239, 266-269). Sul caso di una successione di stati mentali senza coscienza dell’unità della sintesi, che nel caso umano implica l’impossibilità di applicare le categorie, vedi AA IV, 79.

Kant stesso propone un modo di descrivere cosa accadrebbe se io fossi un animale: “in quanto rappresentazioni, i dati sarebbero collegati in me secondo la legge empirica dell’associazione e così avrebbero anche influsso sul sentimento e sulla facoltà di desiderare” (lettera a Marcus Herz del 26 maggio 1789, AA XI, p. 52). Questo riferimento a un processo mentale privo di intelletto, e a un collegamento dei dati che non è operato dalla coscienza ma avviene per la legge associativa indica una via per comprendere meglio le indagini sulla mente animale e sull’io. Si tratta di collegare i risultati fin qui raggiunti con un saggio che ho già menzionato, *Sull’organo dell’anima* (1796), in cui Kant commenta e rielabora alcune ipotesi dell’anatomista Samuel Thomas Sömmering sull’attività nervosa che corrisponde alla sensazione e all’immaginazione, e affronta anche l’ipotesi che queste ipotesi possano condurre a localizzare l’anima¹⁵.

Nell’intenzione di anatomisti come Sömmering (secondo un’impostazione cartesiana che Kant trova già in Haller), il problema dell’organo dell’anima “non è soltanto un compito fisiologico”, bensì è “considerato anche come un mezzo per rendere rappresentabile l’unità della coscienza di sé (che appartiene all’intelletto) nella relazione spaziale tra l’anima con gli organi del cervello (che appartiene al senso esterno)”. Kant stabilisce prima di tutto che questa ulteriore caratterizzazione introduce inavvertitamente “un compito per la metafisica, che è non soltanto insolubile, ma anche contraddittorio”. Si tratta infatti di “rendere intuitiva nello spazio la posizione della mia anima, cioè del mio assoluto sé”. In questo modo io dovrei “intuire me stesso attraverso il senso con cui percepisco la materia che mi circonda, come succede quando voglio considerare il mio spazio nel mondo come essere umano”; l’anima però “può percepire se stessa solo mediante il senso interno, mentre percepisce il corpo [...] soltanto mediante i sensi esterni”. Da ciò risulta che la pretesa di localizzare l’anima nello spazio è impossibile (AA XII, pp. 34-45).

All’inizio del saggio Kant precisa che all’anima, intesa come fonte dell’attività intellettuale (piuttosto che come sostanza), spetta non una presenza locale bensì una “presenza virtuale, che appartiene *solo all’intelletto* e proprio per questo non è spaziale” (p. 31). In questo modo Kant risolve un conflitto tra la facoltà medica e quella filosofica, che è determinato dal modo di porre il problema dell’organo dell’anima caratteristico di Sömmering. La medicina si occupa di “principi empirici”, la filosofia “di fondamenti a priori” (*ibid.*). Così, dal punto di vista anatomico-fisiologico, Kant concede che si possa indagare “la materia che rende possibile l’unificazione delle rappresentazioni sensibili nella mente [*Gemüth*]” (p. 32). In proposito apprezza le ricerche di Sömmering e anzi aggiunge una sua ipotesi chimica, secondo cui nel liquido

¹⁵ Per maggiori dettagli su questo scritto e sulla possibilità e limiti di una fisiologia della mente rimando a Pecere (2016; 2020, pp. 72-77).

ventricolare ci sarebbe un continuo processo di organizzazione chimica, che separando e unendo diverse sostanze in corrispondenza con gli stimoli provenienti dai nervi corrisponderebbe all'attività dell'immaginazione con la sua "legge di associazione". Seguendo simili ipotesi si può concludere che "una facoltà dei nervi sottostà alla mente nel pensiero empirico" (pp. 33-34). Nel dominio della filosofia, invece, si tratta di principi razionali, come quelli del diritto, della morale e della logica. Come sappiamo, essi sono strettamente associati alla rappresentazione della "coscienza pura", e quindi all'unità della coscienza come "funzione logica", che non appartiene immediatamente un soggetto concreto ma è da questo istanziata.

Alla luce di questi passi risulta che Kant in questo scritto parla di "anima" in un senso duplice (escludendo quello di sostanza immateriale, che non ha più validità): per un verso si tratta dell'io puro, fonte di principi a priori, funzione a priori che è definita in astratto, un "sé assoluto" che non è in relazione con altro e come tale non appartiene originariamente a un soggetto reale; per l'altro di "anima" come soggetto empirico, che è istanza individuale di quell'io puro quando si appropria della corrispondente funzione sintetica. L'io appartiene a un soggetto pensante, che dunque ha una mente e un "pensiero empirico", e che più in generale coincide con l'io empirico i cui stati (anche emotivi) si osservano nel senso interno. Kant mostra che, nel processo mentale del sé umano, operazioni dell'immaginazione riproduttiva come l'associazione delle idee possono essere descritte e analizzate in termini chimico-fisiologici, e come tali poste in corrispondenza con leggi di natura; in esse infatti la coscienza non ha una funzione.

Si può riconsiderare da questo punto di vista la trattazione degli animali e della loro differenza dagli uomini. I processi cognitivi degli animali corrispondono a sensazione e immaginazione riproduttiva, e pertanto sono interamente trascrivibili in termini fisiologici. Nel caso degli umani, questa è solo una parte dell'attività cognitiva, a cui si aggiunge quella dell'intelletto che modifica anche il modo in cui gli uomini sentono, ricordano e immaginano (e infatti gli animali, mancando di intelletto, hanno una propria peculiare forma di rappresentazione e volizione: una soggettività senza io). L'intelletto umano (insieme alla ragione) possiede una funzione normativa a priori, istanziata dall'io individuale nella sua esperienza. Ma principi puri dell'intelletto e principi razionali (logici, morali, giuridici), benché applicati dall'individuo umano nel suo pensare e nel suo agire, corrispondono a un'attività la cui fonte non è determinabile come oggetto, e quindi non è neanche collegabile con i processi materiali. Questo aspetto dell'esperienza, determinato dall'attività sintetica con la sua unità, non sono infatti riducibili ai concetti e ai metodi delle scienze della natura (in caso contrario, principi intellettuali e morali dovrebbero essere sottoposti alle leggi di natura come ogni processo fenomenico, riproducendo il conflitto suddetto tra dominio della filosofia e dominio della medicina). Insomma l'attività del soggetto

umano può essere descritta solo parzialmente in termini fisici, benché appartenga all'essere umano cosciente che esiste nello spazio. Si tratta di una conclusione che Kant argomenta in termini epistemologici (l'irriducibilità di principi intellettuali e razionali alle leggi della natura), senza far uso della problematica attribuzione della razionalità all'anima immateriale, ma conservando così una differenza fondamentale tra uomini e animali.

5. Coda: l'io come racconto e come struttura

Abbiamo visto che l'io puro, fondato sull'unità sintetica dell'appercezione, è per Kant la rappresentazione universale della spontaneità e dell'attività intellettuale, mentre l'io empirico è individuale, e contiene anche processi di pensiero descrivibili in termini fisici, poiché appartiene all'essere umano (e corrisponde al suo essere un animale). Mentre l'io empirico si manifesta nel tempo, l'unità della coscienza pura è a rigore atemporale, poiché non appartiene al piano fenomenico. Tuttavia Kant afferma che l'unità della coscienza, in quanto unità qualitativa “della raccolta del molteplice”, è “qualcosa come l'unità del tema in un'opera teatrale, in un discorso, in una favola” (AA III, p. 98). Si è tentati di collegare questa analogia col riconoscimento di una struttura narrativa dell'io empirico che ricorre in tanti filosofi del Novecento (come Paul Ricoeur e Daniel Dennett). Del resto, nella psicologia empirica dell'epoca era consueto indagare l'io mediante resoconti narrativi, e il romanzo stesso era concepito in alcuni casi (per es. in Goethe e Moritz) come esplorazione dell'animo umano¹⁶.

Tuttavia, rispetto alle teorie psicologiche dell'identità narrativa, bisogna sottolineare che quella kantiana è solo un'analogia tra nozioni eterogenee, e che l'io puro non ha una struttura narrativa, né si può concepire a partire dal semplice flusso delle rappresentazioni, come fosse una costruzione empirica. Si tratta piuttosto di una condizione per collegare le rappresentazioni in un unico flusso, caratterizzata dalle proprie leggi a priori e non dai contenuti variabili dell'esistenza individuale. Invece, come abbiamo visto, è l'io empirico a potersi strutturare e destrutturare a seconda delle circostanze. Ecco l'oggetto dell'indagine psicologico-empirica, che attraverso i suoi sviluppi successivi portò al “cosiddetto io” come ricostruzione di un processo inconscio di Nietzsche, o all'io come “pensiero” radicato nella pulsazione presente del sentire di William James.

Alla luce di quanto abbiamo visto, per Kant era concepibile la frammentazione di questo io, che riportava verso una condizione simile a quella degli animali non razionali. E benché Kant non parlasse di io molteplici, nella cornice della sua filosofia era pensabile la fragilità dell'io che perde il

¹⁶ Per alcuni cenni su queste vicende vedi Pecere (2020c).

controllo di sé e torna agito dagli impulsi naturali, di cui parlavano Janet e de Martino. La fragilità di questo io, però, non si deve intendere come una dissoluzione dell'io puro, poiché, come abbiamo visto, questo non vuole più incardinare l'esistenza individuale in un'unità psicologica data e indistruttibile, saldata nella dimensione noumenica, bensì indicare una struttura di condizioni universalmente valide del pensiero logico e dell'agire morale.

Riferimenti bibliografici

- Bodei R. (2002). *Destini personali*. Milano: Feltrinelli.
- Bodei R. (2016). *Scomposizioni*. Milano: Feltrinelli.
- Capozzi M. (2007). L'io e la conoscenza di sé in Kant. In: Canone E., a cura di. *Per una storia del concetto di mente*, vol. II. Firenze: Olschki: 267-326.
- De Martino E. (1973 [1948]). *Il mondo magico*. Torino: Boringhieri.
- Fabbrizi C. (2010). Kant e le capacità conoscitive degli animali. *Fogli di filosofia*, 1: 17-83.
- Fisher N. (2017). Kant on Animal Minds. *Ergo*, 4, 15: 441-462.
- Godfrey-Smith P. (2020). *Metazoa. Animal life and the birth of the mind*. New York: Farrar, Straus, Giroux.
- James W. (1890). *The Principles of Psychology*. New York: Holt (repr. Mineola: Dover, 1950).
- Kant I. (1900-). *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer (poi de Gruyter).
- Kant I. (1999). *Critica della facoltà di giudizio*. Torino: Einaudi.
- Kant I. (2001). *Antropologia pragmatica*. Roma-Bari: Laterza.
- Kant I. (2004). *Critica della ragion pura*. Milano: Bompiani.
- Lange F. (1866). *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn: Baedeker.
- Lange F. (1875). *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2. Auflage, vol. 2. Iserlohn: Baedeker.
- Leibniz G.W. (1849-1863). *Die philosophischen Schriften*. 7 vols. Hrsg von C.I. Gerhardt. Berlin-Halle: Asher, Schmidt.
- Longuenesse B. (2017). *I, Me, Mine. Back to Kant, and Back Again*. Oxford: Oxford University Press.
- Longuenesse B. (2022). *Conflicting Logics of the Mind* [in preparation].
- McLear C. (2011). Kant on Animal Consciousness. *Philosophers' Imprint*, 11, 15: 1-16.
- Meier G.F. (1749). *Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere*. Halle: Hemmerde.
- Naragon S. (1990). Kant on Descartes and the Brutes. *Kant-Studien*, 81, 1: 1-23.
- Nietzsche F. (1975-). *Kritische Gesamtausgabe, Werke*. Hrsg. von G. Colli, M. Montinari. Berlin: de Gruyter.
- Paulhan F. (1882). Les variations de la personnalité à l'état normal. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, XIII: 639-653.
- Pecere P. (2016). Kant's *Über das Organ der Seele* and the limits of physiology. In: *Kant's Shorter Writings*, edited by R. Hanna et al. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing: 214-230.
- Pecere P. (2020a). Reconsidering the "Ignorabimus". Du Bois-Reymond and the "hard problem" of consciousness. *Science in Context*, 33, 1: 1-18.

- Pecere P. (2020b). *Soul, Mind and Brain from Descartes to Cognitive Science. A Critical History*. Cham: Springer.
- Pecere P. (2020c). Cervello, emozioni, autobiografia. Note su scienze cognitive e narrazione oggi (e ieri). In: *Critica delle emozioni*, a cura di R. Gasperina Geroni e F. Milani. Firenze: Cesati: 45-65.
- Pecere P. (2021). Physiological Kantianism and the “organization of the mind”: A reconsideration, *Intellectual History Review*, 31, 4: 693-714.
- Schopenhauer A. (1977). *Ergänzungen zu “Die Welt als Wille und Vorstellung”*. In: *Sämtliche Werke*. Wiesbaden: Brockhaus, 1972, vol. III (trad. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Milano: Mondadori).