



Università  
Ca'Foscari  
Venezia

**Dottorato di ricerca  
in FILOSOFIA  
Scuola di dottorato in SCIENZE UMANISTICHE  
Ciclo 24°  
(A.A. 2010-2011)**

***La società nel Kant della Critica della capacità di giudizio.  
Presentazione di un problema a partire dalle Osservazioni.***

**SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: MFIL/01  
Tesi di dottorato di Maron Silvia, matricola 955684**

**Coordinatore del Dottorato**

**Prof. Carlo Natali**

**Tutore del dottorando**

**Prof. Gian Luigi Paltrinieri**

## *Indice*

<b>Prefazione.</b>	Pag. 1
 <b><i>I Parte</i> Sguardo storico sul concetto.</b>	
Introduzione.	Pag. 5
 <i>Capitolo I</i>	
§ 1. Aristotele e il concetto di natura.	Pag. 8
§ 1.1. “ <i>Physis</i> ” nella “ <i>Politica</i> ”.	Pag. 9
 <i>Capitolo II</i>	
§ 2. Hobbes e il concetto di natura.	Pag. 15
§ 2.1. Società: unione naturale o artificiale?	Pag. 22
 <i>Capitolo III</i>	
§ 3. Rousseau e il concetto di natura.	Pag. 26
§ 3.1. Socievolenza naturale o acquisita?	Pag. 30
§ 3.2. Lo stato civile.	Pag. 32
§ 3.2.1. Il contratto sociale.	Pag. 36
 <b><i>II Parte</i> Il concetto di società nella produzione kantiana.</b>	
Introduzione	Pag. 40
 <i>Capitolo I</i>	
§ 1. Relazioni politiche.	Pag. 43
§ 1.1. Origine della società.	Pag. 46
§ 1.1.2. Insocievole socievolenza.	Pag. 52
§ 1.2. Libertà nella costituzione civile.	Pag. 56
§ 1.3. Kant a confronto.	Pag. 61
§ 1.3.1. La società.	Pag. 64
 <i>Capitolo II</i>	
§ 2. Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime.	Pag. 67
§ 2.1. Il bello e il sublime.	Pag. 69
§ 2.2. La società.	Pag. 71

### *Capitolo III*

- § 3. Annotazioni alle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime. Pag. 74  
§ 3.1. Libertà o determinismo naturale? Pag. 75

### *Capitolo IV*

- § 4. Antropologia pragmatica. Pag. 81  
§ 4.1. Libertà nella o dalla società? Pag. 85

## ***III Parte La società nella Critica della capacità di giudizio.***

- Introduzione Pag. 92
- §1. Presentazione del problema “società” nella *Critica della capacità di giudizio*. Pag. 95
- § 1.1. Società come manifestazione di un senso comune. Pag. 98
- § 1.2. Società come luogo della comunicabilità. Pag. 105
- § 1.2.1. Si può ancora parlare di un puro giudizio di gusto all’interno della società? Pag. 110
- § 1.3. Società e bellezza libera. Pag. 118

**Conclusioni.** Pag. 125

**Bibliografia.** Pag. 131



## *Prefazione*

Con questo mio lavoro vorrei porre in luce un aspetto particolare al quale Kant stesso ha dedicato poco spazio all'interno del suo argomentare, ma che ritengo sia un elemento peculiare e importante all'interno della trattazione estetica della *Critica della capacità di giudizio estetica*.

Mi riferisco al concetto di società così come presentato nel paragrafo 41 della terza Critica e così come appare, se non esplicitamente, nell'intero scritto. Ho volutamente lasciato fuori dalle mie riflessioni la seconda parte dell'opera e la specifica trattazione riguardante il sublime in quanto ritengo che, rispetto al tema in questione, peculiare ed esemplificativa sia la problematica presentata nella prima parte, essendo invece differenti le motivazioni e le argomentazioni che guidano la presentazione del giudizio teleologico.

Per meglio sviluppare tale aspetto, ho ritenuto opportuno suddividere la mia tesi in tre parti, ognuna delle quali presenta un aspetto particolare del problema di fondo di questo lavoro.

La prima parte opera una sorta di ricognizione del concetto di natura e di socievolezza in Aristotele, Hobbes e Rousseau quali esemplari punti di riferimento. Per questi tre autori, l'intera partita si gioca sul piano della naturalità e sull'ampio spettro che tale nozione assume. Ciò che è emblematico nello stato di natura, sembra riverberarsi inevitabilmente nel nuovo stato sociale che ne assorbe i tratti caratteristici.<sup>1</sup> Lo stato sociale, a differenza di quello primitivo, non si struttura come una mera aggregazione, bensì come un nuovo soggetto sorto principalmente per arginare deficienze e situazioni pericolose per la sussistenza dell'uomo medesimo.

---

<sup>1</sup> Da queste considerazioni di carattere prettamente generale, vengono lasciate da parte le considerazioni elaborate da Aristotele, il quale presenta un paradigma altro rispetto a quello discusso da Hobbes e da Rousseau.

Nella seconda parte ho preso in esame alcuni scritti anteriori alla pubblicazione della terza Critica, ovvero le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* e *Annotazioni alle Osservazioni sul bello e sul sublime*, e uno posteriore: l'*Antropologia pragmatica* al fine di mettere in luce le occorrenze di tale termine in periodi diversi della sua produzione. Di natura prettamente antropologica, questi scritti trattano del concetto di società attraverso un'ottica differente rispetto alla modalità con la quale è presentata nella Terza Critica, tuttavia utili per fornire un quadro generale nel qual inserire il concetto da me preso in esame. In questa sezione ho ritenuto utile prendere altresì in esame tutti quegli scritti di natura politica, nei quali il concetto di società viene esaminato da un'ottica ancora differente rispetto alle precedenti analisi, ma non per questo estranea alle problematiche che scaturiscono dalla *Critica del giudizio*. Se è pur vero che Kant, in ambito estetico, non affronta l'aspetto relativo alla società né mediante un punto di vista antropologico, né politico, tuttavia le implicazioni che da esso necessariamente conseguono possono fare riferimento anche a tali orizzonti speculativi.

L'ultima sezione è dedicata allo studio del concetto in questione all'interno della prima parte della *Critica della capacità di giudizio*. Se di società Kant parla esplicitamente nel paragrafo 41 riguardante “l'interesse empirico per il bello”<sup>2</sup>, tuttavia è possibile notare come tale concetto non sia relegato in modo esclusivo a queste pagine, ma come una sorta di filo rosso sia presente, seppur in modo implicito, in tutta l'argomentazione estetica, sollevando una serie di domande alle quali questa ricerca cercherà di fornire gli strumenti utili a tentare possibili risposte. Parlare di comunità significa parlare di società? Fino a che punto un puro giudizio di gusto può essere ritenuto tale in un contesto che contempla al suo interno la possibilità di condizionamento? E ancora, dove inizia la libertà dell'uomo di manifestare un puro giudizio di gusto all'interno della società? Da

---

<sup>2</sup> Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, § 41, pag. 397. Da qui a seguire, le opere di Kant verranno citate con l'indicazione del paragrafo (ove previsto dal testo originale) e della pagina dell'edizione in lingua italiana presa in considerazione.

queste e da altre domande è iniziata la mia indagine attorno al concetto di società nella *Critica della capacità di giudizio*.

Non posso chiudere queste pagine senza prima aver speso alcune parole di ringraziamento nei confronti della mia famiglia, la quale mi ha sostenuto in questi anni di studio, leggendo ogni pagina di questo mio lavoro con l'interesse vivo e sincero di chi guarda in modo disinteressato. Grazie.





I PARTE

SGUARDO STORICO SUL  
CONCETTO



## *Introduzione*

I termini “società” e “natura” costituiscono un binomio frequente all'interno delle teorie socio-politiche di coloro che si sono posti come obbiettivo l'indagine attorno al concetto di società. Molti nella storia del pensiero filosofico hanno indagato questo rapporto chiedendosi se la società, a prescindere da una qualsivoglia forma politica che la strutturi in società politica, sia o meno naturale, cioè connaturata al modo d'essere dell'uomo. Accanto a questa interrogazione basilare che spinge alla ricerca delle cause di questa peculiare forma aggregativa, se ne fanno strada altre necessariamente correlate, che pongono l'accento sulla capacità e quindi sulla libertà dell'uomo di poter o meno sfuggire alla pressione sociale, persino ammettendo la naturalità della società medesima, o che pongono l'accento sulla libertà dell'uomo di poter o meno far parte di una comunità sociale e se questo suo essere membro possa contribuire a un suo miglioramento in quanto uomo o in quanto cittadino.

Queste e altre simili questioni sono state poste a tre pensatori che hanno indagato in modo sistematico il problema ponendo le fondamenta per il pensiero socio-politico successivo. Sicuramente molti altri filosofi avrebbero potuto trovare posto in questo mio lavoro, ma, oltre alla motivazione sopra addotta, la mia attenzione è ricaduta su Aristotele, Hobbes e Rousseau per un altro ordine di motivi rispetto a quello presentato, ovvero per una qualche vicinanza al pensiero kantiano. Mi spiego meglio. La scelta di indagare il pensiero socio-politico del Ginevrino mi è parsa una scelta pressoché obbligata vista la conoscenza dello stesso da parte di Kant, mentre l'interesse per Aristotele e Hobbes è stata dettata dalla necessità di porre sul paniere del confronto anche altre posizioni filosofiche apparentemente lontane da quella kantiana ma che potessero, tuttavia, fornire preziose chiavi di lettura in vista del problema

affrontato e quindi, di rimando, avvicinarmi al testo kantiano con maggior consapevolezza del retroterra culturale di riferimento.

L'elemento caratterizzante le considerazioni sviluppate in ambito politico da Hobbes, Rousseau e Kant è la distinzione tra due sfere d'azione dell'uomo: lo stato di natura e la società civile. Seppur con caratterizzazioni peculiari distinte, per esempio in Hobbes in cui lo stato di natura è una condizione reale, è presentato come una mera idea regolativa utile per rendere ragione dello stato politico, periodo di transizione da uno stato di più o meno autonomia decisionale da parte dei singoli, verso uno stato di cose in cui la legge struttura e legittima le azioni del singolo tutelando la sua propria libertà dall'ingerenza degli altri soggetti.

La società civile viene considerata come il punto d'arrivo e di massima realizzazione dell'uomo in quanto uomo: lo stato di natura non fornisce le condizioni necessarie per lo sviluppo sia morale che intellettuale dell'uomo stesso. Basti pensare alle condizioni di precarietà nelle quali era costretto a vivere l'uomo hobbesiano, oppure di isolamento caratterizzanti l'esistenza degli uomini roussoniani. Se le leggi garantiscono la libertà di tutti e di ciascuno, se le arti e la scienza hanno la capacità di svilupparsi e di progredire, l'altra faccia della medaglia riporta un uomo diverso da come esso appariva nello stato di natura.

Di un unico stato in cui l'uomo naturalmente vi risiede e naturalmente si caratterizza in quanto essere socievole, ne è portavoce Aristotele, per il quale l'essere umano è tale solo all'interno di una qualsivoglia forma di istituzione civile, poiché solo gli animali o gli dei non vivono in società.<sup>3</sup>

Per noi moderni tale pacifica assunzione aristotelica potrebbe risuonare poco convincente, forse perché siamo fortemente debitori nei confronti di Hobbes, il quale, se da una parte teorizza una società civile come una naturale derivazione dello *status belli* caratterizzante lo stato di

---

<sup>3</sup> Aristotele, *Politica*, I (A), 2, 1253 a 2, pag. 6. Da qui a seguire, le opere di Aristotele sono citate seguendo la numerazione riportata di volta in volta dalle traduzioni italiane.

natura, dall'altra intravede nello stato civile il regno della negazione della libertà, presentandolo pur tuttavia come un farmaco, nell'accezione greca del termine, ossia come di ciò che se da una parte risana ciò che è malato, dall'altra reca danno all'intero organismo.

Accanto a un'analisi di questi due pensatori, abbiamo preso in considerazione anche gli scritti di Rousseau, dai quali è possibile evincere come la socievolezza non sia altro che una proprietà acquisita nello stato sociale, la quale rischia di mascherare la vera essenza dell'uomo manifestata nello stato di natura.

La mia esposizione non ha la pretesa di essere esaustiva e di scandagliare ogni aspetto del pensiero politico di questi tre filosofi, bensì di farli entrare in dialogo, fin dove ciò è possibile, senza spingere all'esaurimento le varie posizioni, al fine di far emergere i possibili punti in comune e quelli di maggior discontinuità attorno alla relazione sussistente tra stato di natura e società civile, focalizzando l'attenzione sull'aspetto relativo al concetto di società.

## Capitolo I

### § 1. Aristotele e il concetto di natura.

All'interno del corpus aristotelico il termine "natura" (*phýsis*) denota una polivocità di significati<sup>4</sup> presentati e argomentati nel libro  $\Delta$  della *Metafisica*. Dei vari "sensi" elencati

la natura nel suo senso originario e fondamentale, è la sostanza delle cose che posseggono il principio del movimento in sé medesimo e per propria essenza: infatti la materia si dice natura solamente perché è capace di ricevere questo principio, e la generazione e la crescita solamente perché sono movimenti che derivano da questo principio<sup>5</sup>.

Da simile definizione è possibile evincere un'implicita distinzione compiuta da Aristotele, tra enti che posseggono in loro il principio del movimento, ed enti, quali per esempio gli artefatti, che posseggono il movimento in altro da loro medesimi. È dei primi che Aristotele principalmente si occupa, di quegli enti cioè che presentano un principio internamente al loro proprio modo d'essere il quale permette loro di diventare ciò che devono essere. Tale principio immanente spinge l'ente

---

<sup>4</sup> "Natura significa, (1) in un senso, la generazione delle cose che crescono [...]. (2) In un altro senso, natura significa il principio originario e immanente [...] (3) Inoltre, natura significa il principio del movimento primo che è in ciascuno degli esseri naturali e che esiste in ciascuno di essi, appunto in quanto è essere naturale. [...] (4) Inoltre, natura significa il principio materiale originario di cui è fatto o da cui deriva qualche oggetto naturale, e che è privo di forma ed incapace di mutare in virtù della sola potenza che gli è propria. [...] (5) Inoltre, in un altro senso, natura significa la sostanza degli esseri naturali.[...](6) Per estensione, allora, e in generale, ogni sostanza vien detta natura in virtù della forma, per la ragione che anche la forma è una natura". Aristotele, *Metafisica*,  $\Delta$  4, 1014 b 16, pag. 199.

<sup>5</sup> Ivi,  $\Delta$  4, 1015, a 14, pag. 201.

organizzato alla realizzazione della propria essenza ponendo in essere atteggiamenti che possano realizzare il fine per il quale sono chiamati all'esistenza.

Non voglio qui entrare nel merito della questione ma analizzare come tale principio si declini da un punto di vista meramente socio-politico.

### § 1.1. “*Phýsis*” nella “*Politica*”.

Aristotele inizia la sua indagine attorno alla polis prendendo in considerazione innanzitutto l'*oikos*: la prima cellula organizzata sulla cui unità si costituisce lo stato in quanto tale. L'analisi aristotelica si sofferma su ciò che la realtà empirica presenta, cercando le ragioni di un simile sistema nella costituzione dell'uomo stesso in quanto membro indispensabile ed effettivo del darsi di una comunità politica.

Il principio basilare di una qualsiasi aggregazione sociale è rappresentato dall'unione tra un uomo e una donna per il costituire di una famiglia poiché

è necessario che si uniscano gli esseri che non sono in grado di esistere separati l'uno dall'altro<sup>6</sup>.

L'unione, che sta alla base della polis, è dettata dalla necessità di ricostituire l'unità, poiché la separazione dei membri non permette loro di esistere in quanto uomini. In altre parole, è il bisogno che spinge gli uomini a riunirsi in famiglia, e più famiglie in una comunità politica dotata di norme e regole proprie chiamata polis.

Il bisogno di cui parlo non è principalmente legato alla sussistenza materiale, nonostante tale aspetto sia un elemento indispensabile per il suo sorgere nell'uomo, ma indica principalmente il soddisfacimento di un

---

<sup>6</sup> Aristotele, *Politica*, I (A), 2, 1252 a, 26, pag. 4.

bisogno derivato dalla natura dell'essere umano in quanto tale. La famiglia e il villaggio, nonostante sopperiscano alle primarie necessità dell'uomo, tuttavia non sono sufficienti ad assicurare le condizioni della vita morale.<sup>7</sup> Nello stato infatti, come sottolinea Jori, "l'individuo, per opera delle leggi e delle istituzioni politiche, giunge a superare il proprio egoismo e a vivere non secondo quel che è soggettivamente buono, bensì in conformità a quanto lo è realmente"<sup>8</sup>, infatti

chi vive fuori dalla comunità politica statale per natura e non per qualche caso o è un abietto o è superiore all'uomo<sup>9</sup>.

Il vivere all'interno di una qualsivoglia forma di comunità politica caratterizza colui che vi è parte con i tratti distintivi dell'umanità. Ciò si rende possibile nel momento in cui ogni membro assume la posizione e il grado che gli spetta per natura. Per natura, infatti, chi è "padrone per natura" e chi schiavo, chi comanda per la conservazione della specie e chi ubbidisce<sup>10</sup>. Tuttavia, tali distinzioni non connotano diversità d'interessi, bensì paradossalmente, tensione verso un unico e medesimo fine

In tal modo ogni strumento sarà davvero un prodotto perfetto, qualora non serva a molti usi, ma a uno solo<sup>11</sup>.

Il medesimo fine è rappresentato dal raggiungimento di ciò che per natura ogni uomo è chiamato a essere, orientandosi finalisticamente verso il "conseguimento della perfezione morale e intellettuale"<sup>12</sup>. Ma procediamo con ordine.

La famiglia, costituita per natura e sorta per soddisfare bisogni, primo fra tutti il mantenimento della specie, si struttura in comunità

---

<sup>7</sup> Jori A., *Aristotele*, pag. 420.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Aristotele, *Politica*, I (A), 2, 1253 a 2, pag. 6, pag. 6.

<sup>10</sup> Ivi, I (A), 2, 1252 a, 34, pag. 4.

<sup>11</sup> Ivi, I (A), 2, 1252 b, 3, pag. 4.

<sup>12</sup> Jori A., *Aristotele*, pag. 421.



denominate “villaggio” e l’unione di più villaggi costituiscono la polis “che rappresenta il “tutto” di cui la famiglia e il villaggio sono le “parti”<sup>13</sup>.

L’analisi fin qui condotta da Aristotele è volta a descrivere una realtà effettivamente presente nel territorio greco con la precipua finalità di riflettere sull’agire politico, che nasce e si struttura negli interstizzi delle relazioni fra individui.

Come mette in luce Miller nel suo saggio *Aristotle on Natural, Law and Justice*, la polis non è, strettamente parlando, un ente di natura, bensì risulta essere costituita da una “componente” naturale e una legale o contrattuale<sup>14</sup>.

“La spiegazione causale per l’esistenza della polis include due fattori cooperanti: il naturale potenziale di una data popolazione per la vita politica e i legislatori e i politici che applicano le scienze politiche”<sup>15</sup>.

Proprio quest’ultima condizione viene presa in esame da Miller per sottolineare la non esclusività della componente naturale nella formazione della polis: il legislatore e il politico vengono paragonati da Aristotele, al demiurgo. In altre parole il lavoro del legislatore è “costretto dalla natura umana: essi possono seguire la natura come una guida e procedere in accordo con i fini naturali dei membri della polis.”<sup>16</sup>

La polis, intesa come risultato finale di un processo cooperativo tra fattori naturali e fattori legali, si presenta come ontologicamente anteriore, o per usare le parole di Taylor, “prima dell’individuale”, nei termini di una “priorità nell’essenza, *ousia*, nella quale A è prima di B se e solo se A può esistere senza B, ma non viceversa”<sup>17</sup>; in termini aristotelici:

per natura lo stato è anteriore alla famiglia e a ciascuno di noi  
perché il tutto dev’essere necessariamente anteriore alla parte<sup>18</sup>.

---

<sup>13</sup> Jori A., *Aristotele*, pag. 421.

<sup>14</sup> Miller F. D. Jr., *Aristotle on natural Law and Justice*, pag. 296.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Taylor C.C.W., *Politics*, pag. 239.

<sup>18</sup> Aristotele, *Politica*, I (A), 2, 1253 a, 19, pag. 7.

Se quindi lo stato è anteriore al primo nucleo sociale d'aggregazione rappresentato dalla famiglia, è ciò anche che ne rappresenta il fine ultimo del riunirsi in società. Infatti

ogni stato esiste per natura, se per natura esistono anche le prime comunità: infatti esso è il loro fine e la natura è il fine<sup>19</sup>.

Per natura, quindi, l'uomo tende a costituire una famiglia, strutturando le fondamenta per il darsi della polis. Il tutto avviene naturalmente, senza pianificazione alcuna o patto associativo, solamente per il soddisfacimento di un bisogno precipuo di ogni essere naturale che è quello di realizzare il suo proprio *telos*.

La priorità della polis rispetto al cittadino “sembra accordare un tipo di autonomia naturale allo stato”<sup>20</sup>, ciò tuttavia non significa che il bene dell'individuo sia “subordinato al bene dello stato”<sup>21</sup> in quanto la tipologia di relazione che lega i due membri del rapporto si inserisce in un contesto di “priorità teleologica”<sup>22</sup> in cui il fine della polis è più comprensivo o più completo rispetto ai fini dei cittadini che sono le sue parti.

Questo essere “per natura” è una sorta di spinta verso la comunità, presente in ogni essere umano che vuole divenire tale, anzi, che non può non divenire tale. Con ciò non dobbiamo intendere una forza che spinge l'uomo a fuoriuscire da uno stato particolare di non socievolezza, da uno stato pre-politico, ma una spinta nel senso di una tensione interna al modo d'essere dell'uomo a realizzare ciò che ontologicamente esso è: un essere sociale. La pienezza di tale realizzazione avviene solamente all'interno della polis.

La tesi secondo cui ogni polis “esiste per natura”, come evidenziato da Kraut, contiene una componente normativa e una empirica<sup>23</sup>. La

---

<sup>19</sup> Aristotele, *Politica*, I (A), 2, 1253 a, 19, pag. 6.

<sup>20</sup> Shildes C., *Aristotle*, pag. 354.

<sup>21</sup> Ivi, pag. 356.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Kraut R., *Aristotle*, pag. 242.

componente normativa mette in luce il processo che conduce alla formazione della città attraverso il costituirsi e l'aggregarsi delle famiglie. Il processo che da tale analisi emerge, è un processo di sviluppo immanente al contesto socio culturale in cui gli uomini si trovano a vivere. Contestualmente a ciò, si inserisce la così detta "componente empirica", la quale consiste nell'assumere gli impulsi alle scelte individuali e "le forze psicologiche che stanno dietro allo sviluppo della città"<sup>24</sup>, come entità presenti e attive nel darsi e nel costituirsi della società. Se da una parte i bisogni che hanno spinto l'uomo a riunirsi in società sono stati inizialmente legati al soddisfacimento di bisogni primari, quali l'alimentazione, la riproduzione e la sicurezza, ciò tuttavia, non si configurano come il frutto di decisioni razionalmente assunte, bensì di bisogni che la natura medesima ha prodotto. La natura, quindi, è considerata come una sorta di artefice materiale del sorgere e del generarsi di pulsioni che spingono l'uomo all'aggregazione statale<sup>25</sup>.

Ciò tuttavia non significa che la costituzione politica sia ciò che forma l'uomo in quanto tale,

ma ricevuti da natura, se ne serve, [...] e, dopo ciò, è compito dell'amministratore disporre il tutto in maniera conveniente<sup>26</sup>.

Se la costituzione non forma l'uomo in quanto uomo, forma l'uomo in quanto cittadino il quale emerge dall'organizzazione sociale attraverso un processo comunitario e di crescita individuale<sup>27</sup>. L'essere cittadino di un uomo è un processo del tutto naturale poiché prende avvio e si conforma all'interno della natura.

Ogni struttura organizzata non creata dall'uomo ha un suo proprio fine il cui raggiungimento e completamento rende quella particolare

---

<sup>24</sup> Kraut R., *Aristotle*, pag. 243.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Aristotele, *Politica*, I (A), 10, 1258 a, 23, pag. 21.

<sup>27</sup> Kraut R., *Aristotle*, pag. 244.

struttura ciò che essa per natura dev'essere. Il raggiungimento del proprio *telos* avviene al termine di un processo di sviluppo e di accrescimento, infatti

ciò per cui una cosa esiste, il fine, è il meglio e l'autosufficienza è il fine e il meglio. Da queste considerazioni è evidente che lo stato è un prodotto naturale e che l'uomo per natura è un essere socievole<sup>28</sup>.

L'uomo, per divenire ciò che la propria natura gli impone di essere deve aggregarsi in società, riunirsi con altri individui simili a lui, che rispettano un ordine sociale imposto dal loro proprio modo d'essere. Da un punto di vista meramente politico, anche la struttura sociale tende a un fine, e le singole parti che compongono il tutto si costituiscono e tendono alla realizzazione del tutto e al raggiungimento del loro proprio fine che è rappresentato dalla formazione di uno stato di diritto.

---

<sup>28</sup> Aristotele, *Politica*, I, (A), 1253, a, pag. 6.

## Capitolo II

### § 2. Hobbes e il concetto di natura.

Il termine natura ricorre molto spesso negli scritti politici di Hobbes in determinazione al concetto di “stato” volendo descrivere una situazione ben precisa e ben definita, in posizione antitetica rispetto al concetto di “stato politico”. Ma procediamo con ordine.

“Non è possibile [...] intendere la filosofia politico-sociale hobbesiana senza tener presente la sua antropologia [...] gli aspetti gnoseologici e fisiologici dell’uomo sono matrici fondamentali per lo sviluppo sociale dell’uomo”<sup>29</sup>, è l’uomo stesso che decide, spinto dalle sue pulsioni e dal suo modo d’essere, di uscire dallo stato di natura per associarsi con altri uomini e costituire uno stato civile<sup>30</sup>.

Da esponente giusnaturalista, Hobbes pone inizio alle sue argomentazioni relative allo stato politico considerando l’uomo non all’interno dello stato retto da leggi civili, bensì inserito in uno stato non politico, che egli definisce “stato di natura”. Difficile poter determinare con certezza apodittica se lo stato di natura hobbesiano sia realmente esistito in quanto condizione pre-politica, o se rappresenti uno stato di cose meramente ipotetico. Tale situazione primordiale, tuttavia, può essere letta come una sorta di “ipotesi interpretativa” volta a fornire una chiave di lettura circa il modo d’essere dell’uomo caratterizzato da pulsioni e inserito all’interno di un contesto socio-politico.

Le considerazioni hobbesiane si soffermano ad analizzare principalmente gli eventi bellicosi a quali l’uomo dà origine in quanto è

---

<sup>29</sup> Bianca M., *Dalla natura alla società*, pag. 16.

<sup>30</sup> La mia analisi prenderà in esame solo il *Leviatano* e il *De Cive*, lasciando sullo sfondo gli altri scritti.

caratterizzato, per natura, a porsi in atteggiamento ostile nei confronti dei suoi simili, poichè

non esiste niente che sia in grado di garantire un patto di pace<sup>31</sup> e dove non c'è lo Stato, c'è [...] una guerra perpetua di ognuno contro il suo prossimo, cosicchè ogni cosa appartiene a chi la prende e la conserva con la forza<sup>32</sup>.

Lo stato politico, quindi, è il garante della pace: fin dove si estendono le sue leggi, la guerra non impera. Al di fuori, vi è sopraffazione del più forte sul più debole, ogni cosa appartiene a tutti e quindi a nessuno, perché tutti in qualsiasi momento possono prenderla per sé.

Questo in sintesi lo stato di natura. Uno stato in cui regna la paura e la guerra e proprio tale sentimento pare essere l'elemento caratterizzante lo stato di natura: è la paura che spinge l'uomo a riunirsi in società, abbandonando lo stato di precarietà per accordarsi con i suoi simili e istituire in questo modo un nuovo stato non più basato sul naturale timore insito nell'animo umano ma sulla sicurezza.

Perché nello stato di natura gli uomini vivono un'esistenza precaria sempre minacciata dalla guerra "di tutti contro tutti"? Lo stato di natura può essere paragonato ad uno stato in cui regna l'anarchia più assoluta?

Lo stato di natura, così come presentato da Hobbes, a me pare, risulta essere funzionale alla descrizione, per contrapposizione, dell'uomo inserito nello stato civile. In altre parole, le caratteristiche che connotano lo stato di natura hobbesiano sono le medesime caratteristiche che contraddistinguono, in negativo, lo stato civile. Per fare solo alcuni esempi, nello stato civile l'uomo diventa un essere vivente sociale, mentre

---

<sup>31</sup> Hobbes T., *Leviatano*, pag. 115.

<sup>32</sup> Ivi, pag. 206.

gli uomini non provano il piacere dello stare in compagnia [...] laddove non esiste un potere capace di incutere a tutti soggezione<sup>33</sup>,

la diseguaglianza nello stato civile è indice di sicurezza e di pace, mentre

tutti gli uomini sono per natura uguali fra di loro<sup>34</sup>.

Nella sua indagine antropologica Hobbes si trova di fronte all'uomo civile già inserito all'interno di un contesto sociale e i comportamenti che ha potuto osservare sono tali da dover essere governati nel senso fucoltiano del termine, cioè diretti e orientati: proprio per questo motivo è presente lo stato, proprio perché l'uomo è essenzialmente uomo dello stato di natura, per cui le leggi si rendono strumento necessario al fine di rendere i comportamenti umani accettabili nel nuovo meccanismo sociale venutosi a creare. In questo modo, quindi, lo stato di natura diventa una mera ipotesi necessaria per poter render conto del comportamento naturalmente asociale che l'uomo manifesta nello stato civile.

Non il potere bruto proprio dell'uomo nello stato di natura, bensì il potere regolato dalle leggi civili, è ciò che legittimamente può essere definito "stato civile". Anche nello stato naturale il potere del più forte incute soggezione e quindi determina il predominio sul debole ma con la radicale differenza rappresentata dall'assenza di regola alcuna che definisca inequivocabilmente i soggetti legittimati alla detenzione ed espressione del potere, chiunque all'interno dello stato di natura, infatti, può manifestare arbitrariamente il proprio potere senza alcun limite. Ciò si rende possibile in quanto nessuna norma è stata posta in merito a ciò, nessun patto è stato stabilito, tutti sono uguali a tutti, quindi tutti hanno il potere su tutto e su ogni uomo.

Parlare di uno stato di natura come di uno stato *es lege*, a mio avviso, è una considerazione impropria. Nello stato di natura, seppur non vigono

---

<sup>33</sup> Hobbes T., *Leviatano*, pag. 101.

<sup>34</sup> Hobbes T., *De Cive*, pag. 83.

leggi, intese come un'insieme di norme codificate al cui rispetto sono tenuti tutti i membri di una determinata comunità, sono presenti tuttavia delle consuetudini, che Hobbes definisce: “leggi di natura”.

A questo punto sorge spontanea una domanda, come è possibile che un pensatore così chiaro e generoso nell'elargire definizioni di termini da lui usati, possa usare il vocabolo “legge” per connotare aspetti semantici così distanti tra loro?

“Thomas Hobbes appartiene, *di fatto*, alla storia del diritto naturale [...] appartiene, *di diritto*, alla storia del positivismo giuridico”<sup>35</sup>, questa lapidaria definizione fornita da Bobbio descrive il pensatore come colui che si muove tra due fuochi, come colui che è debitore alla tradizione ma che tende verso una nuova interpretazione; come colui che è pienamente inserito nella corrente giusnaturalistica, ma anticipa allo stesso tempo le nuove istanze positivistiche.

L'emblema di questa tensione, che mio avviso è palpabile in tutte le sue argomentazioni, è anche rappresentato dal rapporto sussistente tra legge di natura e legge civile, tra legge operante in un contesto nel quale è un azzardo parlare di diritto, e legge che dà corpo, forma e sostanza a una comunità di soggetti.

La così detta “legge di natura”, terminologia usata da Hobbes, quale “omaggio alla tradizione”<sup>36</sup> giusnaturalistica, denota

un dettame della retta ragione riguardo ciò che si deve fare o non fare per conservare, quanto più a lungo possibile, la vita e le membra<sup>37</sup>.

Un precetto quindi della retta ragione, non una regola, non un comando imposto da un sovrano o da chi detiene l'autorità, bensì una

---

<sup>35</sup> Bobbio N., *Thomas Hobbes*, pag. 111.

<sup>36</sup> Ivi, pag. 44.

<sup>37</sup> Hobbes T., *De Cive*, pag. 89.



norma che “legifera” nel senso interno, che “obbliga” solo in coscienza,<sup>38</sup> differenziandosi in questo modo dalla legge positiva.

Con il termine “retta ragione”, Hobbes intende

l’atto di ragionare, cioè il ragionamento, proprio di ciascuno e vero, riguardo quelle proprie azioni che possono tornare a vantaggio o a danno degli altri uomini<sup>39</sup>.

In altre parole, la ragione indica ciò che è buono e ciò che è cattivo rispetto a un certo fine, che nella prospettiva hobbesiana è rappresentato dal concetto di pace. Infatti, la legge naturale generale prescrive

che ciascuno debba cercare la pace per quanto ha la speranza di ottenerla, e che, se non è in grado di ottenerla, gli sia lecito cercare e utilizzare tutti gli aiuti e i vantaggi della guerra<sup>40</sup>,

da questo precetto derivano tutti le altre norme.

Quindi, anche nello stato di natura vigono delle leggi, le quali, però, non hanno forza esecutiva in quanto non sussiste un potere tale farle rispettare in quanto leggi.

Hobbes, a questo punto dell’argomentazione, compie un passo ulteriore. Non si ferma a descrivere lo stato di natura come un mero stato in cui vige la forza bruta, in cui per necessità di sopravvivenza l’uomo è spinto a riunirsi in società e a costituire in questo modo uno stato politico scindendo lo stato della natura da quello civile, bensì legittima lo stato politico in quanto fondato, costituito sullo stato di natura.

Nel *Leviatano* tale forma di “dipendenza”, o di stretta dipendenza, è rappresentata anche dal fatto che

---

<sup>38</sup> Bobbio N., *Thomas Hobbes*, pag. 122.

<sup>39</sup> Hobbes T., *De Cive*, pag. 90.

<sup>40</sup> Hobbes T., *Leviatano*, pag. 106.

la legge di natura è parte della legge civile e reciprocamente la legge civile è parte dei dettami di natura, poiché la giustizia [...] è un dettame della legge di natura<sup>41</sup>.

Le leggi naturali sono a fondamento delle leggi civili, una sorta di sub-stratum necessario per il darsi di leggi all'interno di una società costituita contrattualmente. Sorge spontaneo chiedersi il motivo per il quale Hobbes riutilizzi tali norme le quali non obbligano, se non nel foro interno, all'ubbidienza. Bobbio, a tale proposito, ricorda che "le leggi civili stabiliscono ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, perché non sono altro che l'esecuzione coattiva delle leggi naturali"<sup>42</sup>, nonostante si possa obiettare, così come è argomentato nel *De Cive* che la determinazione del contenuto delle leggi spetta solo al sovrano.

Personalmente ritengo che proprio per la loro natura di non essere leggi nel senso giuridico del termine ma precetti della ragione che dirigono le azioni umane verso la pace, esse siano atte a costituirsi come "essenza" della legge medesima. In questo modo, l'uomo civilizzato non si trova di fronte al dilemma di dover scegliere se rispettare la legge naturale o la legge civile, poiché l'una è inglobata nell'altra; non vi sono due ordinamenti legislativi, ma solamente quello civile che obbliga all'ubbidienza perché l'uomo ha abbandonato lo stato di natura per vivere da essere sociale nello stato civile.

L'uomo che abita nella condizione pre-sociale, è il medesimo uomo che abita nello stato fuoriuscito dal patto portando con sé il suo precipuo modo d'essere e le sue proprie pulsioni che vengono controllate dallo stato sociale.

Se la condizione naturale dell'uomo pare essere quella di risiedere per necessità nello stato di natura, per poter mantenersi nell'esistenza l'uomo deve fuoriuscire da ciò che è per lui naturale e sacrificarsi all'interno di una struttura artificiale.

---

<sup>41</sup> Hobbes T., *Leviatano*, pag. 221.

<sup>42</sup> Bobbio N., *Thomas Hobbes*, pag. 57.

In Hobbes, a mio avviso, è presente una sorta d'ambivalenza tra "l'uomo naturale e l'uomo civile", l'uno strettamente ancorato allo stato di natura che si manifesta all'interno della società con tutte le estrinsecazioni dell'istinto e delle pulsioni che avevano facoltà di rivelarsi in una situazione pre-sociale; l'altro, invece, è la manifestazione dell'uomo civilizzato, di colui che ha introiettato le nuove norme imposte e che manifesta comportamenti idonei a un vivere sociale. Come sottolinea Bianca "Le due «nature» di corpo politico e di corpo naturale, nell'evolversi delle comunità umane e dell'uomo, in generale, si compenetrano e danno luogo a un'unica natura: *la natura dell'uomo che vive in società.*"<sup>43</sup>

Questa ambivalenza è data dal fatto che non è naturale, intendendo con tale termine una sorta di spontaneità, per l'uomo inserirsi all'interno di uno stato nel quale la sua libertà è strumentalizzata al fine di governare le sue proprie pulsioni che lo denotano in quanto essere umano.

Anche se, d'altro lato, affermare che lo stato civile sia un'entità non naturale personalmente fa problema. Fa problema poiché lo stato di natura nel quale l'uomo si trova a essere non gli garantisce la sicurezza della sua propria vita, e quindi, al fine di salvaguardare ciò che gli permette di sussistere in quanto uomo, tende ad associarsi; di conseguenza il gruppo associativo non è più l'emblema dell'artificiale, di ciò che per imporsi deve far violenza all'uomo snaturandolo proprio in quanto uomo, ma emerge come un prodotto originatosi dalla necessità di mantenere la propria essenza di uomo. La stessa prima legge fondamentale di natura invita l'uomo a ricercare la pace e tutti gli strumenti per mantenerla cioè, implicitamente, invita l'uomo a riunirsi con l'altro uomo per poter aver salva la vita.

È pur vero però, che l'uomo entrando in società deve fare violenza a se stesso e convogliare i propri comportamenti pulsionali in comportamenti socialmente accettati. Paradossalmente è proprio

---

<sup>43</sup> Bianca M., *Dalla natura alla società*, pag. 22.

all'interno di simile contesto controllato e governato, che all'uomo è permesso realizzare le sue proprie qualità, le sue proprie attitudini, le sue proprie caratteristiche e peculiarità.

Per cui lo stato civile non è totalmente altro, non è ciò che è alieno all'uomo, in quanto è proprio la sua natura a imporgli di associarsi per aver salva la vita.

### § 2.1. Società: unione naturale o artificiale?

In molti passi, sia del *De Cive* che del *Leviatano*, il riunirsi in società, non è descritto come un evento naturale per l'uomo, nonostante lo stato di natura non sia la condizione favorevole per la sua sussistenza; per cui da uno stato di totale uguaglianza di bisogni e di diritti, l'uomo ne fuoriesce per creare uno stato civile in cui non regna più l'uguaglianza bensì la sostanziale differenza fra individui, in cui la vita umana e la pace tra gli uomini è garantita.

Il passaggio dallo stato di natura allo stato civile avviene attraverso la stipulazione di un contratto in cui tutti i contraenti cedono i propri diritti nelle mani di un signore il quale, in cambio, fornisce loro pace e sicurezza.

L'uomo è per natura un essere sociale che tende a riunirsi in società oppure il convivere con altri uomini governato da leggi è un *abitus* che non gli appartiene ma è solo il frutto di una necessità?

Nel *De Cive*, tra le primissime righe della prima parte, così esordisce Hobbes:

Assumendole [si riferisce alle facoltà della natura umana: forza fisica, esperienza, ragione, passione] come inizio della dottrina che segue, diremo, in primo luogo, quale animo abbiano l'uno verso l'altro gli uomini dotati di tali facoltà, e se, e per quale

facoltà, siano nati atti alla società, e a conservarsi contro la violenza reciproca<sup>44</sup>.

La società, quindi, non appare essere un alcunché di totalmente altro rispetto al modo d'essere dell'uomo, alla sua propria natura, in quanto l'attitudine all'aggregazione è ciò che gli appartiene fin dalla nascita, quasi una sorta di presupposizione che propriamente gli appartiene.

Tale aspetto viene maggiormente chiarito nei paragrafi seguenti, poiché:

esaminando più a fondo le cause per cui gli uomini si riuniscono e godono della società reciproca, risulterà senz'altro evidente che ciò non avviene in modo che per natura non possa accadere diversamente, ma per accidente<sup>45</sup>.

Il costituirsi in società sembra quindi non essere naturale ma nemmeno un qualcosa di artificiale. Il termine “naturale” sembra contrapposto al termine “accidente” riferito alla società: la società è qualcosa che accade per accidente, quindi è ciò che può anche non accadere, mentre naturale, pare essere tutto ciò che, contrariamente all'accidente, accade per necessità. È naturale che l'uomo opprime un altro uomo poiché ciò rappresenta l'estrinsecazione di una pulsione insita nell'animo, poiché

se [...] l'uomo amasse l'uomo naturalmente [necessariamente] cioè in quanto uomo, non vi sarebbe alcuna ragione perché ciascuno non dovesse amare ugualmente ciascun altro, in quanto uomo<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Hobbes T., *De Cive*, pag. 79.

<sup>45</sup> Ivi, pag. 80.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

In altre parole, se necessariamente, cioè per natura, l'uomo amasse l'altro uomo senza vedere in lui un potenziale nemico, allora l'uomo non si riunirebbe in società perché il bisogno di pace e di preservare la propria vita cesserebbe d'esistere.

Siccome l'uomo, per natura, non è amico dell'altro uomo, sono le passioni medesime a spingerlo, paradossalmente, ad aggregarsi con i suoi nemici.

dunque ogni società si forme per l'utile o per la gloria, cioè per amore di sé e non dei soci<sup>47</sup>.

La domanda iniziale sembra però non aver trovato una risposta adeguata. Il riunirsi in società è o non è naturale per l'uomo? In una nota, Hobbes chiarisce i termini della questione distinguendo il concetto di società civile da quello di aggregazione, ma leggiamo direttamente dal *De Cive*:

Si deve dunque dire con maggior chiarezza che in verità l'uomo per natura, o in quanto è uomo, cioè non appena nato, trova spiacevole una solitudine continua. I bambini hanno bisogno dell'aiuto altrui per vivere, gli adulti per vivere bene. Perciò non nego che gli uomini desiderino per necessità naturale aggregarsi l'un l'altro. Ma le società civili non sono semplici aggregazioni, ma alleanze, per stringere le quali sono necessari patti e fede<sup>48</sup>.

La società civile, in altre parole, è diversa dalla mera aggregazione umana anche se questa avviene per fini filantropici, poiché è il frutto di una decisione dettata dalla natura umana.

Nonostante la spiegazione hobbesiana sia chiara e argomentata, qualche dubbio sulla non naturalità e soprattutto sull'accidentalità del costituirsi della società civile, secondo me, permane.

---

<sup>47</sup> Hobbes T., *De Cive*, pag. 81.

<sup>48</sup> Ivi, pag. 82.

Permane soprattutto alla luce di ciò che viene esposto nel *Leviatano*. In quest'opera, l'impulso che spinge l'uomo a uscire dallo stato di natura per costituire uno stato civile, oltre alle pulsioni, agli istinti propri dell'uomo, è il sentimento di paura. La paura, mi pare, sia il sentimento che predomina l'intera argomentazione: paura della morte, paura che l'altro si appropri di ciò è già stato preso, paura della guerra, e via dicendo. Se quindi realmente la paura è il motore propulsivo dell'agire umano nello stato di natura e nel passaggio da questo a quello stato, allora mi risulta difficile capire il motivo per il quale, il costituirsi della società accade per accidente. Se l'uomo è costituito in modo tale da non potersi comportare diversamente da come nello stato di natura si manifesta, allora risulta inevitabile che anche il costituirsi della società sia naturale, o meglio sia una conseguenza necessaria date le premesse.

## Capitolo III

### § 3. Rousseau e il concetto di natura.

Affrontare l'aspetto relativo allo stato di natura significa prendere necessariamente in esame l'uomo così come esso appare agli occhi dell'osservatore, ponendo attenzione al metodo con il quale si procede all'esame di questa creatura. Dal punto di vista di Rousseau, il più grande errore che sia stato compiuto dai suoi predecessori e in particolar modo da Hobbes, è stato quello di prendere in considerazione l'uomo dei nostri giorni, senza tener conto della corruzione e quindi della inevitabile modificazione che la società ha compiuto nei suoi confronti.

L'uomo sociale non è più l'uomo originario che

si riposa sotto una quercia, si disseta al primo ruscello, trova il suo letto ai piedi dello stesso albero che gli ha fornito il pasto.<sup>49</sup>

Ma è l'uomo che

a causa di una quantità di nuovi bisogni, asservito per così dire a tutta la natura, e soprattutto ai suoi simili, di cui in un certo senso diventa schiavo anche quando ne diviene padrone<sup>50</sup>.

Non stiamo tuttavia parlando di una netta e immutabile modificazione del modo d'essere dell'uomo, ma di una piena realizzazione degli attributi che caratterizzano questo specifico essere vivente.

---

<sup>49</sup> Rousseau J. J., *Origine della disuguaglianza*, pag. 40.

<sup>50</sup> Ivi, pag. 84.



L'uomo, nello stato di natura, è un essere che vive isolato e non entra in rapporto con i suoi simili se non sporadicamente tessendo rapporti discontinui e al fine di espletare i propri bisogni naturali; basta a se stesso e la sua propria autosufficienza lo caratterizza come un essere pacifico. O meglio, in questo contesto di isolamento monadico degli esseri umani, parlare di stato di guerra o di stato di pace, significherebbe utilizzare concetti inadatti a descrivere uno stato di cose che non sussiste poiché

È il rapporto delle cose e non quello degli uomini che costituisce la guerra e, non potendo lo stato di guerra nascere da semplici relazioni personali ma solo da relazioni reali, la guerra privata o di un uomo contro un uomo non può esistere né nello stato di natura dove non vi è proprietà stabile, né nello stato sociale, dove tutto è sottoposto all'autorità delle leggi<sup>51</sup>.

Questa situazione di isolamento pressoché totale, permette a ogni uomo di essere uguale a ogni altro. Non vi sono gerarchie di alcun tipo se non quelle che la natura pone: differenze basate sul sesso, sull'altezza, sul peso, sulla corporatura, disuguaglianze innappianabili su di un piano meramente fenomenico che tuttavia non portano con sé differenze in ambito morale, così come invece si formeranno all'interno della società civile in cui le disuguaglianze naturali saranno il trampolino di lancio per l'instaurarsi di differenze ben più gravi: le disuguaglianze morali.

Nello stato di natura, quindi, l'uomo è uguale a tutti gli altri uomini e molto simile alla bestia, discostandosene per l'uso della libertà che gli appartiene in esclusiva. Entrambi subiscono le pressioni della natura con la differenza che l'animale si sottomette passivamente mentre l'uomo ha la consapevolezza di essere agente libero con facoltà di scelta, facendo trasparire "la spiritualità della sua anima"<sup>52</sup>. La libertà naturale, come

---

<sup>51</sup> Rousseau J. J., *Il contratto sociale*, pag. 15.

<sup>52</sup> Rousseau J. J., *Origine della disuguaglianza*, pag. 48.

spiega Derathé “è rappresentata dall’assenza di relazioni sociali e dall’isolamento dell’uomo selvaggio”<sup>53</sup>.

La natura, oltre ad aver fornito all’uomo il dono esclusivo della libertà, gli ha elargito altresì il sentimento della pietà: sentimento non propriamente umano, molti animali come sottolinea Rousseau, lo manifestano nei confronti dei propri simili già cadaveri, ma nell’essere umano si manifesta come un sentimento necessario per la salvaguardia della specie<sup>54</sup>.

Considerata come la “sola virtù naturale”<sup>55</sup>, la pietà è una disposizione precedente a ogni riflessione razionale, il che non significa che la ragione poggi su tale sentimento o si costituisca a partire da tale “forza”. Rousseau ritiene che la pietà funga da supporto, da appoggio alla ragione, la quale tuttavia non ha merito alcuno circa lo svilupparsi delle qualità sociali e del miglioramento dell’uomo in quanto uomo. Gli esseri umani, infatti

non sarebbero mai stati altro che dei mostri se la natura non avesse dato loro la pietà in appoggio alla ragione: ma [...] da quella sola qualità derivano tutte le virtù sociali<sup>56</sup>.

Ragione e pietà, nonostante siano entrambe presenti nello stato di natura e nonostante entrambe identifichino l’uomo in quanto tale, la pietà pare tuttavia connotare l’uomo originario stabilendo una trama di relazioni caratteristiche dello stato pre-sociale. La ragione dall’altra parte, è ciò che connota in negativo a mio avviso, l’uomo naturale inserito nella società civile, poiché se la pietà definisce il “raggio d’azione” dell’uomo nella

---

<sup>53</sup> Derathé R., *Rousseau e la scienza del suo tempo*, pag. 281.

<sup>54</sup> La critica che Rousseau muove ai suoi predecessori e soprattutto a Hobbes, per quanto riguarda lo studio dello stato di natura e in particolar modo dell’uomo originario, prende le mosse anche dalla mancata presa in considerazione del sentimento di pietà inteso come movente a l’agire pratico dell’uomo, eliminando in questo modo la considerazione dello stato di natura come uno stato di guerra di tutti contro tutti. Rousseau J. J., *Origine della disuguaglianza*, pag. 61.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> Rousseau J. J., *Origine della disuguaglianza*, pag. 62.

natura, la ragione “stabilisce” il comportamento dell’uomo sociale, determinandone l’isolamento, e allontanandolo dal sentimento di pietà che lo avvicinerrebbe agli altri uomini strutturando il processo di identificazione con il sofferente che pare attuarsi solo nello stato di natura.

L’uomo selvaggio non ha questa ammirevole capacità, e mancando di saggezza e di ragione, lo si vede sempre abbandonarsi sciocamente al primo sentimento di umanità<sup>57</sup>.

In tale stato primigenio dello sviluppo dell’uomo non era possibile parlare di alcuna forma di arte né di tecnica, intendendo con tale termine ciò che può essere codificato, insegnato e quindi riprodotto. La causa di tale situazione risiede nel fatto che l’uomo, oltre a rispondere ai propri singoli bisogni, non avverte nemmeno la necessità di comunicare ad alcuno una sua propria, eventuale e casuale scoperta in ambito scientifico o tecnico, poiché “L’arte periva con l’inventore”<sup>58</sup> non producendo sviluppo alcuno dal punto di vista educativo e culturale.

Emblematica della condizione nella quale si trovava l’uomo nello stato di natura, è la descrizione che Rousseau ne fa nella prima parte dell’*Origine della disuguaglianza*:

soggetto a poche passioni e bastante a se stesso, non aveva che i sentimenti e i lumi propri a questo stato, non sentiva che i suoi veri bisogni, guardava soltanto a ciò che credeva gli interessasse di vedere e la sua intelligenza non faceva più progressi della sua curiosità<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> Ivi, pag. 63. Su tale aspetto Rousseau inserisce una critica alla filosofia intesa come la causa dell’isolamento dell’uomo proprio perché, a parer mio, fondata su argomenti razionali che non lasciano spazio al sentimento naturale della pietà. Altrove, sempre a tal proposito, l’Autore cita Socrate quale emblema della filosofia argomentando che “Sebbene possa venir riservato a Socrate e alle menti della sua tempra l’acquistare la virtù con la ragione, già da molto tempo il genere umano non ci sarebbe più se la sua conservazione fosse dipesa dai ragionamenti di coloro che a compongono”. Ivi, pag. 64.

<sup>58</sup> Rousseau J. J., *Origine della disuguaglianza*, pag. 68.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

Da queste poche considerazioni qui presentate, è possibile comprendere come Rousseau consideri lo stato di natura come un tempo, nello sviluppo dell'essere umano, di assoluta tranquillità e di relativa indipendenza, in cui tuttavia le potenzialità effettive dell'uomo non erano sviluppate appieno.

Al di là di questo, nulla. Rousseau nega la presenza di alcuna associazione o rapporto finalizzato al raggiungimento di un qualche obiettivo.

Se ci è lecito fare un paragone, l'uomo di Rousseau è più vicino all'età dell'infanzia che a quella adulta, a quell'età in cui i rapporti sociali non sono ancora sviluppati, tranne che per l'avvicinamento provocato dal sentimento della pietà, in cui la ragione è una facoltà latente e l'egocentrismo domina lo sviluppo dell'infante.

Questo stato di assoluta tranquillità e serenità, per Rousseau

non è affatto esistito e probabilmente non esisterà mai, e sul quale tuttavia è necessario avere le idee giuste per giudicare bene intorno al nostro stato presente<sup>60</sup>.

Un'ipotesi necessaria a rendere ragione del modo d'essere dell'uomo una volta guardato epurato da tutte le contaminazioni che la società ha prodotto.

### § 3. 1. Socievolezza naturale o acquisita?

Difficilmente l'uomo originario descritto da Rousseau può essere definito come un essere socievole, in quanto nello stato di natura non vi sono legami con altri uomini, se non l'impulso all'accoppiamento e il sentimento naturale della pietà.

---

<sup>60</sup> Rousseau J. J., *Origine della disuguaglianza*, pag. 29.

Questo contesto di dispersione e di isolamento è causato principalmente dalla natura solitaria dell'uomo che non avverte alcun bisogno di relazionarsi con altri poiché basta a se stesso e questo bastare a se stesso lo soddisfa.

L'unica forma relazionale nella quale l'uomo era spinto verso un suo simile era determinata dal sentimento naturale della pietà che faceva prossimi i soggetti gli uni verso gli altri, rendendoli consapevoli di appartenere a una medesima "classe". Tuttavia ciò non pare sufficiente per poter parlare di socievolezza originaria, poiché

È dall'unione e dalla combinazione che il nostro spirito sa fare di questi due principi, [principi anteriore alla ragione: l'uno interessa il benessere e la conservazione della specie e l'altro ispira ripugnanza naturale a veder soffrire propri simili e qualunque altro essere sensibile] senza che sia necessario di farvi entrare quello della socievolezza<sup>61</sup>.

Nello stato sociale l'uomo diventa un essere socievole che entra in rapporti duraturi con i suoi simili, che sviluppa le arti, la scienza e il linguaggio. Accanto alla nascita delle passioni e dei bisogni, caratteristiche precipue dell'uomo inserito nel tessuto sociale, il sentimento naturale della pietà viene affievolendosi, nascondendosi al di sotto di maschere create dalla società medesima.

Per cui, ciò che prima pareva essere un elemento sufficiente per il darsi di una comunità organizzata di uomini ora, all'interno del nuovo contesto in cui la socialità si è sviluppata, tale elemento scompare.

La socialità diventa una caratteristica dello stato civile, o meglio diventa un elemento che si sviluppa in un momento ben preciso e determinato dell'evoluzione dell'uomo legato alla nascita di forme di bisogno e di dipendenza. Mi spiego meglio. Nello stato di natura in cui l'uomo bastava a se stesso la necessità di entrare in relazione con i suoi

---

<sup>61</sup> Rousseau J. J., *Origine della disuguaglianza*, pag. 31.

simili non era avvertita come un necessità alla quale far fronte, ora invece, in una situazione in cui i bisogni determinano e condizionano l'agire dell'uomo, l'altro diventa indispensabile per il soddisfacimento di una mancanza.

Come precisa Derathé, “La socievolezza, insomma, non è una tendenza naturale, ma una creazione umana”<sup>62</sup>.

Ciò tuttavia non significa che essa sia un frutto totalmente nuovo originatosi dall'albero dello stato civile, bensì un frutto sviluppato da un germe presente sin dallo stato di natura e ora sbocciato. La perfettibilità caratterizzante l'essere umano, di cui parla Rousseau, si riferisce proprio a questo: una sorta di capacità insita nel modo d'essere dell'uomo di portare a compimento ciò che è presente in potenza.

Anche per quanto riguarda l'uso della ragione, Rousseau mette in luce come nello stato di natura non sia così sviluppata come appare nello stato civile, e i progressi “della ragione e quelli della socievolezza vanno di pari passo”<sup>63</sup>, in altre parole lo stato civile crea le condizioni per lo sviluppo delle potenzialità insite nell'uomo che nello stato di natura non hanno trovato le condizioni necessarie per poter emergere.

Forse anche il germe della socialità era già presente all'interno dell'uomo originario in attesa degli stimoli giusti per poter svilupparsi.

### § 3.2. Lo stato civile.

Date le chiare premesse di uno stato di natura impermeabile ad alcuna forma di lotta tra gli uomini ma tanto meno di associazione di alcun genere, lo stato civile non si presenta come una diretta conseguenza del modo d'essere del soggetto nello stato naturale, ma come una situazione, uno stato di cose puramente accidentale nel senso che, per una serie di circostanze fortuite, l'uomo si è trovato a dover abbandonare il proprio

---

<sup>62</sup> Derathé R., *Rousseau e la scienza del suo tempo*, pag. 183.

<sup>63</sup> Ivi, pag. 203.

tranquillo egoismo per entrare in una trama di rapporti che lo hanno portato a modificare la propria immagine fino a diventare irriconoscibile persino dai suoi simili intenti a studiarne l'origine.

Uno degli errori che Rousseau attribuisce ai suoi predecessori che come lui hanno intrapreso il lavoro di studio sull'essere umano, è stato proprio quello di non epurare l'uomo che si trovavano di fronte dalla corruzione che la società aveva provocato, pensando di scorgere nell'uomo presente l'uomo originario, senza accorgersi che gli attributi del presente in realtà non appartenevano all'uomo nello stato di natura.

Per antitesi quindi, Rousseau presenta due mondi: quello della natura, fittizio, ma congeniale all'uomo, e libero da guerre e lotte intestine; e quello sociale o civile, in cui l'uomo originale è solo una vaga parvenza, ma tuttavia reale e tangibile.

Questo passaggio dallo stato di natura allo stato civile produce nell'uomo un cambiamento di grande rilievo, sostituendo nella sua condotta la giustizia all'istinto e conferendo alle sue azioni il contenuto morale che loro prima mancava<sup>64</sup>.

È interessante notare come Rousseau caratterizzi lo stato civile non solo attraverso norme giuridiche codificate che determinano i rapporti esterni tra soggetti, ma anche come condizione che contribuisce alla perfettibilità dell'essere umano in quanto tale, anche in ambito morale.

Tale visione risulta essere notevolmente illuminante anche in riferimento alla considerazione dello stato primigenio dell'uomo. In apparenza il tutto pareva un piccolo paradiso in cui l'uomo si trovava a dover convivere solo con se stesso, a dividere gli spazi con tutti e con nessuno, e proprio grazie a tale isolamento l'uomo non era riuscito a sviluppare appieno le sue proprie caratteristiche e peculiarità che lo contraddistinguevano dallo stato animale.

---

<sup>64</sup> Rousseau J. J., *Il contratto sociale*, pag. 22.

Solo qui nello stato civile, l'uomo entrando in rapporto con i suoi simili ha la capacità di perfezionare ciò che prima era solo perfettibile. Ora gli uomini non sono più soltanto “merce per soddisfare i propri bisogni”, ma anche esseri umani con i quali è possibile instaurare una qualche relazione più o meno duratura, un qualche rapporto avente un fine determinato. Si sviluppa la cultura, l'arte e il diritto. E con le leggi, anche la disuguaglianza.

Come presentato nel paragrafo precedente, Rousseau distingue due tipologie di disuguaglianze: quella naturale e quella “sociale”<sup>65</sup>. La prima forma è ineliminabile in quanto riguarda la conformazione fisica degli uomini, l'età, il sesso, e altre peculiarità che distinguono un individuo da un altro, mentre la seconda sorge con l'instaurarsi della società civile nella quale e grazie alla quale gli uomini stringono rapporti tra loro

---

<sup>65</sup> Rousseau fornisce tre cause della disuguaglianza morale: a) qualità differenti nei singoli individui e strettamente legate alla loro propria capacità perfettiva; b) disuguaglianza naturale che determina quella morale; c) disuguaglianza originatasi indipendentemente dalla disuguaglianza naturale. Nel primo caso, Rousseau così argomenta: “Effettivamente non si può concepire che questi primi mutamenti, per qualunque causa si siano verificati, abbiano alterati tutti in una volta e nello stesso modo tutti gli individui della specie: ma mentre alcuni si perfezionavano o peggioravano acquistando diverse qualità, buone o cattive, altri restarono più a lungo nello stato originario. Questa fu la prima sorgente della disuguaglianza fra gli uomini” [Rousseau J. J., *Origine della disuguaglianza*, pag. 28]. In questo caso Rousseau annovera come prima causa della disuguaglianza nello stato sociale una capacità nello stato di natura, di ogni singolo uomo, di perfezionarsi, quindi di portare a compimento le proprie qualità di essere umano, oppure di rimanere nello stato originario. La seconda causa è legata alla disuguaglianza naturale: “Colui che cantava o danzava meglio, il più bello, il più forte, il più destro o il più eloquente divenne quello che era tenuto più in considerazione, questo fu il primo passo verso la disuguaglianza e nello stesso tempo verso il vizio” [ivi, pag. 78]. Le qualità o proprietà di ogni uomo, presenti anche nello stato di natura, ora nella società civile diventano oggetto di differenziazione fra gli individui. Rousseau presenta un'ulteriore causa di disuguaglianza nello stato civile, e a tal proposito così ammonisce: “bisogna notare che una società già iniziata e delle relazioni già stabilite fra gli uomini esigevano che essi, avessero delle qualità diverse da quelle derivanti dalla loro costituzione primitiva” [ivi, pag. 79]. Non è mio intento stabilire un ordine gerarchico o cronologico delle varie tipologie di cause che hanno determinato il sorgere della disuguaglianza all'interno della società civile, poiché lo stesso Rousseau non si esprime chiaramente in merito a ciò: probabilmente l'interazione fra le varie tipologie di cause qui elencate è stata determinante per la perdita della capacità di considerare ogni uomo uguale a ogni altro. Rousseau, a tal proposito, in questo modo ammonisce il suo pubblico: “i lettori non credano che io osi sperare di aver visto quello che mi sembra tanto difficile poter vedere. Ho abbozzato alcuni ragionamenti, ho arrischiato qualche congettura, non tanto con la speranza di risolvere il problema quanto con l'intenzione di illuminarlo e ridurlo al suo vero stato”. Ivi, pag. 29.



così la disuguaglianza naturale si dispiega insensibilmente per opera di quella prodotta dal caso, e le differenze fra gli uomini, sviluppate dalle circostanze, divengono più sensibili, i loro effetti più permanenti, e cominciano proporzionalmente a influire sulla sorte degli individui<sup>66</sup>.

Interessante notare come Rousseau non consideri l'entrata dell'uomo nello stato civile come una sorta di necessità, di passaggio obbligatorio dallo stato di natura a quello sociale, bensì come il frutto di una serie di accidenti, di circostanze fortuite

la *perfettibilità*, le virtù sociali e le altre facoltà che l'uomo naturale che l'uomo naturale aveva ricevuti in potenza non i sarebbero mai potute sviluppare da sole, e che avevano bisogno del concorso casuale di parecchie cause estranee che sarebbero potute non sorgere mai e senza le quali egli sarebbe eternamente rimasto nella sua condizione primitiva<sup>67</sup>.

Con queste parole Rousseau chiarisce la sua presa di posizione in merito a ciò:

Il primo che, avendo cintato un terreno, pensò di dire “questo è mio” e trovò delle persone abbastanza stupide da credergli, fu il vero fondatore della società<sup>68</sup>.

La proprietà privata è presentata “l'ultima tappa che dallo stato di natura conduce alla società civile e insieme la prima dello sviluppo dell'ineguaglianza, seguita dall'istituzione della magistratura e dal cambiamento del potere legittimo in potere arbitrario”<sup>69</sup>. L'origine della società non risiede in un atto puramente formale, seppur con risvolti pratici

---

<sup>66</sup> Rousseau, J. J., *Origine della disuguaglianza*, pag. 83.

<sup>67</sup> Ivi, pag. 70.

<sup>68</sup> Ivi, pag. 72.

<sup>69</sup> Saffo T., *Rousseau*, pag. 12.

come potrebbe essere il contratto sociale, ma in un atto prettamente pratico e del tutto fortuito: se nessuno avesse mai cinto, quasi casualmente oserei dire, un terreno, allora l'uomo si ritroverebbe ancora nello stato di natura.

La mancanza di premeditazione e di alcuna forma di "azione salvifica" nel riunirsi in società è scandita chiaramente da Rousseau nel momento in cui, descrivendo la nascita della proprietà privata, gli altri uomini hanno accettato passivamente, senza quasi rendersi conto della portata di un tale gesto, senza quindi attribuire alcun fine personale a simile atto.

Conseguentemente a tale gesto, la terra e i frutti che prima erano di proprietà comune, ora lo sono di un'unica persona, sono emerse le prime forme di bisogni e di necessità e accanto a questi l'esigenza di regolamentare, mediante leggi, il cambiamento avvenuto.

### 3.2.1. Il contratto sociale.

La fuoriuscita dell'uomo dallo stato di natura per entrare nello stato sociale, non avviene attraverso la stipula di un contratto, bensì mediante un atto pratico di delimitazione di una porzione di terreno definendola come proprietà privata.

Questo non significa l'eliminazione del contratto ma rappresenta il fondamento necessario per il suo darsi.

La nuova situazione politica venutasi a creare con la nascita della proprietà privata, necessita di formalizzazione e oggettivazione mediante leggi, le quali ricevono legittimità dal patto sociale: elemento non nuovo alla discussione politica di quegli anni, deriva dalla necessità di

unire e dirigere quelle che ci sono, non hanno più altro modo per conservarsi che quello di formare, aggregandosi, una somma di forze che possa avere la meglio sulla resistenza, di metterle in

movimento mediante un solo impulso e di farle agire concordemente<sup>70</sup>.

Con l'entrata in scena di un nuovo elemento, l'ordine presente nello stato di natura si è ora modificato, necessitando di un diverso sistema di relazioni che governi le nuove forze apparse sulla scena politica e sociale. Uno dei problemi maggiori, se non il problema fondamentale che il contratto sociale è chiamato a risolvere riguarda proprio la necessità di

Trovare una forma di associazione che difenda e protegga, mediante tutta la forza comune, la persona e i beni di ciascun associato e per mezzo della quale ognuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso e rimanga libero come prima<sup>71</sup>.

Interessante notare come il contratto sociale, seppur sorto in seguito a una presa di posizione, a un comportamento di un singolo uomo, sia fondante il nuovo stato di cose, o meglio dia fondamento a una realtà già esistente ma bisognosa di un fondamento.

Il contratto non risponde quindi alla necessità degli uomini di fuoriuscire dallo stato di natura e costituire un nuovo stato, in quanto tale passaggio non avviene a causa di una necessità immanente, come per esempio aver salva la propria vita, ma si realizza per una serie di accidenti; per cui il contratto sociale non si pone all'origine, quale elemento costituente il nuovo stato, bensì viene a porsi come ciò che dà forma a una realtà caotica.

In quanto tale, proprio per la sua natura il contratto sociale non si pone come legge fondamentale, obbligatoria dello stato sociale, poiché il patto sociale è un atto di associazione che

---

<sup>70</sup> Rousseau J. J., *Il contratto sociale*, pag. 18.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

racchiude in sé un impegno reciproco tra la collettività e i singoli e [...] ciascun individuo, contrattando per così dire con se stesso, si trova impegnato in una duplice relazione, cioè in qualità di membro del Sovrano verso i singoli e in qualità di membro dello Stato verso il Sovrano<sup>72</sup>.

Il contratto sociale, da un punto di vista “cronologico” della storia evolutiva dell’uomo non si pone come porta di passaggio da uno stato all’altro, bensì come ciò che è già passato e come tale può dare ordine. Mi spiego meglio.

Abbiamo visto che il contratto non viene stipulato per poter fuoriuscire dallo stato di natura, bensì quando l’uomo è già fuoriuscito dalla sua condizione originaria quando cioè si trova spinto verso gli altri e si trova in una situazione di guerra contro i propri simili. In questa situazione puramente accidentale, l’uomo avverte la necessità di porre ordine in questo nuovo stato di cose. In altre parole, “Il contratto sociale [...] ha lo scopo di istituire una regola di giustizia o legge di ragione –la volontà generale- la quale, servendo da base ai rapporti sociali «ristabilisca nel diritto l’uguaglianza naturale fra gli uomini» e garantisca a tutti la libertà”<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> Rousseau J. J., *Il contratto sociale*, pag. 20.

<sup>73</sup> Derathé R., *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, pag. 297.

## II PARTE

# IL CONCETTO DI SOCIETÀ NELLA PRODUZIONE KANTIANA



## *Introduzione*

In una lettera a Jung-Stilling del 1789 Kant, dopo una serie di puntualizzazioni, così commenta:

Il problema generale dell'associazione civile è però: connettere la libertà con una coazione che possa tuttavia accordarsi con la libertà generale ed in vista della sua conservazione.<sup>74</sup>

Ovverossia: l'uomo inserito all'interno di un contesto sociale può ritenersi libero? Fino a che punto la società entra nelle deliberazioni del singolo? L'analisi attorno al concetto di società non può esimersi da queste domande, non può lasciare da parte tutte le implicazioni politiche che tale termine porta inevitabilmente con sé.

Il primo capitolo di questa seconda parte verterà sugli scritti così chiamati “politici” di Kant, prestando particolare attenzione al rapporto tra società e natura e interrogando i testi chiedendosi se con il termine società intendiamo ciò che sussiste naturalmente, in quanto l'uomo è naturalmente sociale, o se, per converso, di società dobbiamo parlare come una creazione necessaria ma non derivante da una pulsione che caratterizza l'essere umano in quanto tale.

Il successivo secondo e terzo capitolo lascerà sullo sfondo questi interrogativi, per dedicarsi all'analisi del concetto di società così come viene argomentato da Kant in altre opere della sua produzione. Mi sto riferendo a due scritti pre-critici, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* e *Annotazioni alle osservazioni sul bello e sul sublime*, in cui il legame tra società civile e sentimento del bello e del sublime si fa presente. La modalità descrittiva adottata da Kant sembra finalizzata a raccogliere

---

<sup>74</sup> Kant I., *Epistolario filosofico*, 1761-1800, pag. 175.

una serie di elementi derivanti dalla mera osservazione dell'uomo sociale senza alcun intervento argomentativo dell'autore, fornendoci una nitida descrizione della società medio borghese di quel tempo. Se da una parte è possibile scorgere la tensione di colui il cui intento è la mera presentazione di ciò che appare, dall'altra è possibile notare come la modalità stessa di presentazione del dato raccolto sia essa stessa un modo di intervenire e di interpretare il “materiale” sociale pervenuto, sollevando una serie di problemi rintracciabili anche nella sua opera più tarda.

La società fluida e dinamicamente aperta, così come intesa nello scritto del 1764, è la medesima società di cui Kant argomenterà oltre vent'anni dopo? Qual è il rapporto che lega i sentimenti del bello e del sublime alla società? È il medesimo sia nelle *Osservazioni* che nella *Critica del Giudizio*?

L'ultimo capitolo prenderà in considerazione il concetto di società così come viene argomentato nell'*Antropologia pragmatica*. Come per gli scritti precritici presi qui in considerazione, anche in quest'opera l'obbiettivo di Kant è altro rispetto a quello di argomentare in merito al problema “società”, ma tra le righe del discorrere è possibile interpretare ed evincere la sua presa di posizione filosofica in merito.<sup>75</sup>

Di respiro diverso rispetto alle opere finora considerate, l'*Antropologia* presenta un uomo inserito in una società civile di cui fa radicalmente parte, subendone le inevitabili pressioni in quanto membro effettivo della comunità sociale. L'accento, però, non viene posto su tale pressione o sulle cause che la determinano, bensì su quello spazio lasciato vuoto dal condizionamento sociale e naturale nel quale l'uomo si sente libero di autodeterminarsi. Proprio su tale scarto Kant gioca la partita e

---

<sup>75</sup> Nel paragrafo riguardante “*Il carattere del sesso*”, Kant commenta con queste parole la caratteristica femminile di dominare il maschio attraverso dolci sentimenti: “Siccome la natura volle anche infondere i sentimenti più delicati, che appartengono alla civiltà, cioè quelli della socievolezza e della convenienza, così fece il sesso femminile dominatore del maschile per mezzo della sua moralità e della sua grazia nel parlare e nel fare” [Kant I., *Antropologia pragmatica*, § B, pag. 199, parte seconda]. Il parallelismo prettamente sociologico vorrei lasciarlo sullo sfondo, per poter far notare la naturalità del “sentimento sociale” che appartiene a ogni uomo in quanto instillato nell'animo dalla natura medesima.



indirizza il proprio sguardo di osservatore critico e inflessibile del comportamento umano.

La società così come presentata in questo scritto, con le sue dinamiche e con i suoi “vuoti” pressori, è la medesima società della quale aveva parlato qualche anno addietro nella *Critica del giudizio*, oppure ci troviamo di fronte a due paradigmi differenti? Così come l'uomo dell'*Antropologia* trova uno spazio neutro in cui manifestarsi in quanto agente libero, l'uomo della Terza critica trova anch'esso uno spazio libero tra gli interstizi dell'immediatezza estetica? Queste e simili domande guideranno la stesura di questa seconda parte.

## Capitolo I

### §1. Relazioni politiche.

La sfera del sociale è stata fin dall'antichità oggetto di studio e di analisi, e proprio il termine "politica", come mette in luce Bobbio, porta con sé la propria origine e il proprio statuto: politica infatti, deriva "dall'aggettivo di polis (politikós), significante tutto ciò che si riferisce alla città, e quindi cittadino, civile, pubblico, e anche socievole e sociale"<sup>76</sup>. Con il passare del tempo però, la sfera di incidenza della politica vede modificare i propri confini inglobando anche ciò che della persona oggi chiameremo "vita privata" o "morale", con la conseguente "delimitazione di ciò che è politico (il regno di Cesare) rispetto a ciò che non è politico (sia questo il regno di Dio o di Mammona)"<sup>77</sup>.

Lungo la storia è tuttavia possibile osservare come la sfera del privato, cioè tutto ciò che riguarda direttamente il soggetto, ovvero i sentimenti, gli affetti, le passioni, è di difficile legiferazione se non nel momento in cui sfocia in comportamenti osservabili e misurabili. Per esempio il mio affetto per una persona non può essere governato da leggi, ma nel momento in cui metto in atto un comportamento, la mia azione rientra all'interno della sfera del "pubblico", quindi diviene regolamentata da leggi e ordinamenti.

Su tale aspetto aveva ragionato anche Kant, il quale riteneva che il raggiungimento della felicità da parte di ogni uomo non doveva essere

---

<sup>76</sup> Bobbio N., Matteucci N., Pasquino G., *Dizionario di politica*, pag. 826.

<sup>77</sup> Ivi, pag. 833. Non entrerei in questa sede in un'analisi dettagliata della modificazione che il concetto di politica ha subito lungo il corso dei secoli. Per una trattazione più specifica rimando a Greaves H. R. G., *The Foundation of Political Theory*, Bell, Londra, 1958.

appannaggio dei governi, bensì di ogni singolo soggetto, pena l'eliminazione della libertà del singolo da parte della collettività<sup>78</sup>.

La visione politica di Kant, dal mio punto di vista, è incentrata sul rapporto che il soggetto agente instaura con la società. Tale rapporto, tuttavia, è denso di implicazioni poiché la società è il luogo in cui vengono sviluppate le qualità prettamente umane, portate al massimo grado le passioni, educato il gusto, e composta da ogni singolo uomo in relazione dinamica con ogni altro: relazione esterna ma che allo stesso tempo è anche interna. Su questo "binomio" si gioca la dialettica politica kantiana: essere parte di una società che allo stesso tempo è ciò che costituisce l'uomo in quanto uomo ponendosi, tuttavia, al di fuori dell'uomo stesso.

Società quindi, come oggetto della tensione del singolo, ciò a cui egli anela, nonostante tenda allo stesso tempo all'isolamento.

L'uomo di cui parla Kant, non è l'uomo di Hobbes, che chiaramente decide di associarsi e di fuoriuscire dallo stato di natura per poter aver salva la vita, senza alcun ripensamento pronto a sacrificare la propria libertà ancestrale in vista della salvaguardia di qualcosa di più di grande. Per Kant l'uomo è un po' diverso da questo. È un uomo spinto verso la società, ma anche verso l'isolamento, è membro e non membro dello stato civile, richiede leggi che proteggano la sua propria libertà ma che allo stesso tempo lo lascino libero nella ricerca della felicità, è governato sia da leggi civili che morali.

Un uomo complesso in cui i due aspetti di cui è portatore non sono elementi estranei che lo denotano come uomo appartenente allo stato di natura prima e come uomo sociale poi, bensì costituiscono l'uomo nella sua totalità manifestandosi appieno nello stato civile.

Le relazioni umane, per Kant, non sono governate solamente dal mero meccanicismo causale con il quale è possibile spiegare i nessi che reggono il mondo fenomenico, ma anche dalla legge morale<sup>79</sup>, quella legge

---

<sup>78</sup> Kant I., *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, Pag. 47.

<sup>79</sup> Nella *Critica della ragion pratica*, così si esprime Kant: "La legge morale dunque, come è fondamento di determinazione formale dell'azione mediante la ragion pura

che comanda di agire “sempre secondo la massima la cui universalità tu possa anche volere come legge”<sup>80</sup>. Le azioni dell’uomo, che in quanto tali si estrinsecano nel mondo fenomenico, sono subordinate alla legge morale e, qualora non fosse posta come fine delle sue proprie azioni o volesse raggiungere un fine morale con mezzi immorali, l’uomo politico si troverebbe a commettere un’azione immorale e priva di senso dal punto di vista teoretico<sup>81</sup>, in altre parole, come precisa Marini, “il problema politico è per Kant un problema morale”<sup>82</sup>, sancendo in questo modo la superiorità della morale sulla politica.

La moralità non deve intendersi come la morale dell’imperativo categorico che legifera nel foro interno, bensì come la morale che legiferando nel foro interno legifera conseguentemente anche nel foro esterno, determinando le azioni dell’uomo, intersecandosi inevitabilmente anche con la sfera politica, della così detta *praxis* dell’uomo nel e sul mondo.

Una morale quindi, non privata bensì pubblica, nel senso di una morale che manifesta se stessa nella scena pubblica di una società costituita dall'uomo e di cui egli ne fa parte.

Diventa interessante a questo punto interrogarsi su cosa Kant intenda con il termine “società”. O meglio: cos’è la società, come si è costituita, chi ne fa parte, insomma diventa doveroso indagare da un punto di vista politico il concetto di società.

---

pratica, e come, inoltre, è fondamento di determinazione materiale, ma solo oggettivo, degli oggetti dell’azione designati con i nomi di bene e di male, così come è fondamento di determinazione soggettivo, cioè movente, di tale azione, esercitando un’influenza sulla sensibilità del soggetto e producendo un sentimento favorevole all’influsso della legge sulla volontà.” Kant I., *Critica della ragion pratica*, pag. 167.

<sup>80</sup> Kant I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, pag. 71.

<sup>81</sup> Kant I., *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, pag. 190.

<sup>82</sup> Marini G., *La filosofia cosmopolitica di Kant*, pag. 22.

## § 1.1. Origine della società.

Dall'analisi dei testi kantiani è possibile notare come il concetto “società” venga analizzato e soprattutto interpretato in modo differente da come veniva inteso dagli esponenti del contrattualismo. Per quest'ultimi, la società era il risultato finale di un processo che aveva portato gli uomini a coalizzarsi tra loro, a stipulare un patto, e poter così uscire dallo stato di natura nel quale originariamente si trovavano, costituendo una società civile che principalmente garantisse loro il diritto alla vita, precario nello stato pre-sociale. L'uscita da tale condizione morale non era tuttavia una strada senza possibilità di ritorno, per Hobbes per esempio, lo stato di natura continua a sussistere anche nella società civile e quasi come uno spettro vi aleggia al suo interno pronto a riemergere ogni qualvolta le situazioni lo consentano. A tale proposito scrive Bianca: “L'accento sulla esistenza dello stato di natura, come condizione storica dell'uomo nella quale l'uomo potrebbe ricadere completamente se venisse meno la società civile e dalla quale venne fuori con un atto di volontà libero e diretto dalla ragione, è sempre presente nel pensiero di Hobbes”<sup>83</sup>.

Per Kant la società non è il frutto di un patto e quindi l'elemento successivo in un processo, bensì una sorta di punto di partenza per il darsi e il costituirsi di uno stato civile, anche nello stato di natura, infatti, è possibile parlare di società, poiché

nello stato di natura può benissimo esservi società, ma non una società *civile* (tale ossia da garantire il mio e il tuo per mezzo di leggi pubbliche), ed è per questo che il diritto nel primo caso si chiama diritto privato<sup>84</sup>.

Nello stato di natura, infatti, vi sono presenti piccole “comunità relazionali”, come per esempio la famiglia, in cui le dinamiche sono le

---

<sup>83</sup> Bianca M., *Dalla natura alla società*, pag. 49.

<sup>84</sup> Kant I., *La metafisica dei costumi*, pag. 51.

medesime sussistenti nella società civile, con la radicale differenza che “il mio e il tuo” non è garantito, in altre parole, “manca un’organizzazione al di sopra delle parti che applichi il diritto: questa è il diritto pubblico ed è un dovere morale”<sup>85</sup>.

Il dovere morale, di cui parla qui Kant, non pare essere quello di fuoriuscire da uno stato di minorità per entrarne in uno di benessere, bensì, come commenta Marini, “quello di passare dallo stato di natura in cui c’è un diritto soltanto provvisorio ad una condizione più evoluta, per arrivare a un diritto cosmopolitico, o *ius cosmopoliticum*”<sup>86</sup>.

La società, quindi, non si presenta come un totalmente altro rispetto a una situazione passata, bensì risulta essere una sorta di unione dialettica tra varie componenti. Così spiega a tal proposito Kant, a conclusione della prima parte della *Metafisica dei costumi*:

Persino l'*unione civile (unio civilis)* non può essere chiamata esattamente una *società*, perché tra la persona che *comanda (imperans)* e il *suddito (subditus)* non vi è nessuna comunanza; essi non sono associati, ma l'un l'altro *subordinati*, e non *coordinati*, e quelli che sono coordinati tra di loro debbono considerarsi come uguali appunto in quanto sono sottomessi a leggi comuni. Quell'unione dunque propriamente non è una società, quanto piuttosto *forma* una società<sup>87</sup>.

L'elemento discriminante tra una forma di aggregazione e un'altra è il contratto sociale, definito da Kant come “la legge fondamentale”<sup>88</sup>, essendo tuttavia una “*semplice idea della ragione*”<sup>89</sup> che come tale non ha trovato applicazione nella storia.

---

<sup>85</sup> Marini G., *La filosofia cosmopolitica di Kant*, pag. 109.

<sup>86</sup> Ivi, pag. 110.

<sup>87</sup> Kant I., *La metafisica dei costumi*, pag. 133.

<sup>88</sup> Kant I., *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, pag. 141.

<sup>89</sup> Ivi, pag. 143.

Il definire il contratto sociale come la legge fondamentale indica una sorta di necessità morale che l'uomo avverte dentro di sé di darsi regole che normino il suo relazionarsi con gli altri soggetti.

Ciò non significa che l'essere umano, prima della stipula di tale contratto, si trovi in uno stato di totale anarchia<sup>90</sup>.

Per Kant infatti ciò che manca prima della stipula del contratto è la presenza del diritto pubblico che governi le relazioni fra i singoli uomini inseriti in un contesto sociale, come precisa Marini, “queste norme mancavano della certezza nella loro applicazione perché erano rimesse al buon volere degli uomini nella loro azione reciproca”<sup>91</sup>.

La stipula del contratto segna, quindi, un passaggio ma non da uno stato di anarchia a uno di diritto. Lo stato di natura di cui parla Kant, infatti, non è il brutale stato di lotta o di barbarie hobbesiano, bensì uno stato in cui il diritto provvisorio, seppur presente, non riusciva a garantire la pacifica convivenza tra gli uomini.

La nuova situazione venutasi a creare con la stipula del contratto originario vede la nascita dello stato civile in cui il diritto pubblico garantisce il darsi anche del diritto privato.

Si badi bene che Kant non parla di stato sociale come la diretta conseguenza del darsi della stipula del contratto, bensì di uno stato civile in cui legiferante è il diritto e non i rapporti tra i singoli.

In quanto idea della ragione, non vi possono essere riscontri empirici del suo darsi nella realtà fenomenica; ciò tuttavia non significa che in quanto idea non possa sussistere come fondamento di una società civile.

In altre parole, nonostante non vi sia un “*Magna Charta*” che si ponga a fondamento del costituirsi di uno stato civile, ciò deve restare tuttavia un faro per qualunque legislatore che voglia emanare leggi in

---

<sup>90</sup> Questo è un elemento differenziale tra la sua teoria e quella dei suoi predecessori: l'aver cioè concepito lo stato di natura come situazione ipotetica di mancanza di “un'autorità superiore alle parti che faccia valere il diritto con la forza”, in cui manchi una sorta di diritto codificato a cui ogni uomo possa ubbidire e regolare il proprio comportamento, nonostante la presenza di un diritto provvisorio e di una forma di società, seppur primitiva rispetto a quella civile.

<sup>91</sup> Marini G., *La filosofia cosmopolitica di Kant*, pag. 6.

favore e a nome del popolo in vista del perseguimento e del raggiungimento della pace perpetua, nonché del costituirsi di un diritto cosmopolitico.

Le leggi emanate, dunque, trarranno la loro legittimità dall'ipotetico contratto

così come esse sarebbero *potute* nascere dalla volontà riunita di un intero popolo, e considerare ogni suddito, in quanto voglia essere cittadino, come se avesse dato il suo assenso ad una tale volontà<sup>92</sup>.

Tra la molteplicità di patti che gli uomini possono stipulare tra loro, Kant ne distingue due: il *pactum* sociale e il *pactum unionis civilis*<sup>93</sup>.

Il *pactum* sociale o contratto originario, è

il solo sul quale possa essere fondata tra uomini una costituzione civile, dunque una costituzione assolutamente secondo diritto<sup>94</sup>.

Il contratto sociale, quindi, è quel particolare contratto grazie al quale gli uomini si riuniscono in società rendendosi possibile la stipula di successivi patti, quali per esempio il *pactum unionis civilis*: realizzabile solo a partire da una società già costituita<sup>95</sup>.

Radicalizzando la posizione kantiana, è sempre possibile il darsi della stipula di un patto, di qualsiasi natura purché ci si trovi all'interno di una società. Se di società possiamo parlare anche nello stato di natura, dal quale si fuoriesce grazie al contratto originario, allora l'uomo pare essere sempre inserito all'interno di una società, se per società intendiamo il rapporto che lega più uomini tra di loro.

---

<sup>92</sup> Kant I., *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, pag. 144.

<sup>93</sup> Ivi, pag. 136.

<sup>94</sup> Ivi, pag. 143.

<sup>95</sup> Ivi, pag. 136.



Se quindi di società possiamo sempre parlare in riferimento ad ogni contesto umano, allora non potremmo parlare di un qualcosa o di un qualcuno che possa situarsi ai margini della società, non classificandosi come uomo, ma come bestia o dio<sup>96</sup>.

Kant specifica ulteriormente tale punto: solamente all'interno di uno stato civile, cioè in un corpo comune, è possibile il darsi

dell'unione di molti che sia fine in se stessa (che tutti *devono avere*) dunque l'unione riguardo ad ogni rapporto esterno degli uomini in generale, che non possono evitare di influire reciprocamente fra loro, è dovere primo e incondizionato<sup>97</sup>.

Cioè, solo all'interno dello stato civile si dà una costituzione civile.

Kant pare riprendere le suggestioni giusnaturalistiche che teorizzano la conservazione e la garanzia della libertà, dell'eguaglianza e dell'indipendenza considerandole come principi a priori fondanti lo stato civile<sup>98</sup> rendendo possibile

un'instaurazione dello Stato conforme a puri principi razionali del diritto esterno degli uomini in generale<sup>99</sup>.

---

<sup>96</sup> Posizione assunta da Aristotele e presentata in *Politica*, Aristotele, *Politica*, I (A), 2, 1253 a 2, pag. 6.

<sup>97</sup> Kant I., *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, pag. 136.

<sup>98</sup> Ivi, pag. 137. Tali principi, ovviamente con i doverosi e necessari distinguo, sono presenti nei teorizzatori dello stato di natura come antitesi allo stato sociale. Kant riassume il significato del termine "libertà, di ogni membro della società come *uomo*" nella formula "nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo[...] ma ognuno deve poter cercare la sua felicità per la via che gli appare buona, purché non leda l'altrui libertà di tendere ad un analogo fine, libertà che possa accordarsi con la libertà di ognuno [...] secondo una possibile legge universale". [Kant I., *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, pag. 138]. In altre parole, questo principio sottolinea l'assoluta libertà propria dell'uomo, di determinare e raggiungere per sé la felicità, precludendo tale dovere allo stato civile. La libertà del primo principio si interseca all'eguaglianza come suddito, formulata nel modo seguente: "ogni membro del corpo comune ha verso ogni altro diritti coattivi, dai quali solo il capo di tale corpo comune è escluso". *Ibidem*.

<sup>99</sup> Ivi, pag. 137.

Tali principi, come precisa Kant, devono essere accolti da tutti gli uomini per mezzo di un contratto,<sup>100</sup> che non deve intendersi come un fatto storico realmente accaduto, bensì come una semplice idea di ragione avente realtà pratica e come tale

ha a che fare con le regole fondamentali che presiedono alla convivenza degli uomini e della loro libertà esterna<sup>101</sup>,

Siffatto riferimento critico ha inoltre la caratteristica precipua di essere scevro da alcun condizionamento storico o convenzionale di nessun genere,<sup>102</sup> in quanto prodotto della ragione giuridica ed espressione della “condivisione di un ordine da parte di una molteplicità di esseri razionali”<sup>103</sup>.

Il contratto sociale, come commenta Christman, “non è un atto specifico di origine per una società [...] piuttosto un’astrazione che può essere usata per determinare l’autorità politica legittima”<sup>104</sup>.

Solamente grazie al contratto sociale si rende possibile l’instaurarsi del diritto pubblico fra gli uomini mantenuto e garantito attraverso leggi coattive: in questo senso il contratto sociale diventa ciò che si impone come dovere in quanto fondante la società civile.<sup>105</sup>

Lo stato civile, in altre parole, non è altro che l’organizzazione del diritto che permette l’osservanza della libertà esterna degli individui e, paradossalmente, è proprio la garanzia del diritto privato (già presente nello stato di natura) a regolare la convivenza delle libertà esterne, riducendo il diritto a una garanzia sul rispetto del diritto privato, attraverso la coazione.<sup>106</sup>

---

<sup>100</sup> Kant I., *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, pag. 143.

<sup>101</sup> Marini G., *La filosofia cosmopolitica di Kant*, pag. 84.

<sup>102</sup> Rametta G., *Politica e democrazia nell’idealismo tedesco*, pag. 177.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> Christman J., *Social and political Philosophy. A Contemporary Introduction*, pag. 51.

<sup>105</sup> Duso G., *Idea di libertà e costituzione repubblicana nel pensiero di Kant. Un itinerario attraverso i testi*, pag. 16.

<sup>106</sup> Marini G., *La filosofia cosmopolitica di Kant*, pag. 83.

Lo stato di natura non risulta essere un momento superato il quale non rimane più nulla nello stato civile, bensì viene a costituirsi come un *sub-stratum* grazie al quale e sul quale lo stato civile pone le proprie basi epistemologiche, pratiche e giuridiche, come precisa Kant

Il *diritto naturale* nello stato di costituzione civile (ossia il diritto che in questo stato può essere derivato da principi a priori) non può subire pregiudizio da parte delle leggi positive di questo stato<sup>107</sup>.

Il diritto di proprietà, del quale riporta molti esempi lo stesso Kant, per poter essere garantito nello stato civile, a differenza di quello che accadeva nello stato di natura, deve poter essere anteriormente determinato e stabilito, vale a dire, ogni garanzia di un diritto presente presuppone che un “mio” e un “tuo” siano già possibili anche all’atto di costituzione dello stato civile medesimo e che contemporaneamente al loro darsi nello stato giuridico si carichino di effettualità e quindi di costrizione nei confronti dei membri della nuova società civile<sup>108</sup>.

#### § 1.1.2. Insocievole socievolezza.

L’origine della società, così come il giusnaturalismo insegnava, fu rintracciato da Kant nel passaggio dallo stato di natura alla costituzione di una società civile dotata di pubbliche leggi e di un diritto di coazione. Interessante notare come il passaggio da un modo d’essere dell’uomo a un altro non sia dettato da una mera necessità fisica di salvaguardare i propri interessi personali o la propria vita, come per esempio ipotizzato da Hobbes, e nemmeno dalla libera scelta del soggetto, bensì da una sorta di pulsione propria dell’uomo che lo spinge alla fuoriuscita dallo stato

---

<sup>107</sup> Kant I., *Metafisica dei costumi*, pag. 69.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

selvaggio per costituire la società civile. Tale pulsione, tuttavia, se dal punto di vista del singolo soggetto agente potrebbe configurarsi come il frutto di una libera scelta, in realtà è solamente uno strumento posto nelle mani della natura che essa stessa utilizza per “portare a compimento lo sviluppo di tutte le sue disposizioni”<sup>109</sup>.

Lo strumento del quale la natura si serve per raggiungere i suoi propri scopi è il modo d’essere ambivalente dell’uomo: da una parte la tensione a unirsi in società perché solo in questo modo vede sviluppare appieno le proprie disposizioni naturali, e dall’altra la resistenza del singolo nei confronti dei suoi simili minacciando in questo modo la società stessa.

Isolamento e società è il binomio grazie al quale la natura conduce l’uomo a far emergere le proprie disposizioni alla socialità, educando allo stesso tempo il gusto e il talento, convertendo in discernimento etico “la rozza disposizione naturale”<sup>110</sup>

E così infine trasformare in un tutto morale un accordo patologicamente forzato ad una società<sup>111</sup>.

Società quindi, non tanto come il risultato di un processo salvifico per l’uomo, ma come il risultato di un disegno provvidenziale della natura di cui l’uomo, inconsapevole personaggio seppur protagonista della scena, si trova a recitare. Tale dicotomia, insita nel modo d’essere dell’uomo, non scompare nel momento in cui il soggetto si trova membro di una comunità sociale, poiché la sua natura di “doppio” fuoriesce anche nella società, con la radicale differenza che qui, in uno stato governato dal diritto, ciò che potrebbe minare le fondamenta dello stato di diritto viene convogliato, viene governato, nel significato che Foucault attribuisce in ambito politico a questo termine, in comportamenti socialmente accettabili senza tuttavia

---

<sup>109</sup> Kant I., *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, pag. 33.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

eliminare in toto l'elemento conflittuale all'interno dei rapporti sociali in quanto, come sottolinea Marini, "l'antagonismo nasce dalla libertà e produce libertà. Se si toglie l'antagonismo si mette a rischio la libertà"<sup>112</sup>.

Lo strumento del quale la natura si serve per porre in essere i propri obbiettivi è proprio l'antagonismo che governa le relazioni sociali tra gli uomini prima della costituzione di una società governata dal diritto. In assenza di una forma che legiferi sui comportamenti degli uomini, ogni soggetto

vuole condurre tutto secondo il proprio interesse, e perciò si aspetta resistenza da ogni lato, come sa di sé che egli, a sua volta, è inclinato a far resistenza verso gli altri<sup>113</sup>.

In questo stato è la barbarie che domina l'esistenza dell'uomo, ma allo stesso tempo lo spinge a percorrere la strada verso l'incivilimento e la socialità.

Il mezzo, quindi, che conduce l'uomo a compiere il passaggio da uno stato di isolamento verso una situazione in cui le qualità prettamente umane vengono alla luce, è il rapporto con gli altri uomini. Non è la paura o il bisogno di aver salva la proprio vita che spinge l'essere umano a riunirsi in una società civile, bensì è il rapportarsi con l'altro che induce il soggetto a riunirsi in una società civile. Su tale punto così si esprime Arendt: "La discordia è in effetti un fattore così importate nel disegno della natura, che senza di essa nessun progresso sarebbe immaginabile e senza il progresso nessuna armonia finale potrebbe essere raggiunta"<sup>114</sup>.

La discordia si pone come la causa del cambiamento dell'uomo, una sorta di cartina di torna sole che gli permette di rendersi consapevole del proprio essere e della conseguente necessità di dirigersi verso una società organizzata e strutturata dal diritto.

---

<sup>112</sup> Marini G., *La filosofia cosmopolitica di Kant*, pag. 144.

<sup>113</sup> Kant I., *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, pag. 33.

<sup>114</sup> Arendt H., *Teoria del giudizio politico*, pag. 81.

Il “valore sociale dell’uomo”<sup>115</sup>, così come definito da Kant, non è tanto da ricercarsi all’interno della società civile organizzata e strutturata secondo le norme del diritto, bensì nel percorso che l’uomo compie “dalla barbarie alla cultura”<sup>116</sup>. Tale cammino non è da intendersi, tuttavia, come una via che è stata percorsa una volta per tutte dai nostri padri quando hanno deciso di riunirsi in una società civile, bensì si pone in essere ogni volta che l’uomo, anche all’interno della società civile, è

spinto dal desiderio di onore, potere o ricchezza, a procurarsi un rango fra i suoi consoci, i quali non può *sopportare*, ma di cui anche non può *fare a meno*<sup>117</sup>.

Proprio in un tale contesto di apertura al cambiamento si gioca la carta della socialità all’interno della società medesima. È a questo livello che

si sviluppa poco a poco ogni talento, si educa il gusto e, anche grazie ad un continuo illuminismo<sup>118</sup>.

In altre parole, a mio avviso, è solo nel momento in cui il riconoscimento della propria natura si impone, che si dà inizio alla conversione del soggetto e alla formazione completa dell’uomo in quanto essere sociale inserito in una società civile.

## § 1.2. Libertà nella costituzione civile.

L’uomo di Kant è un essere prettamente socievole, nel senso che vive, si sviluppa, progredisce e consolida le proprie attitudini di essere

---

<sup>115</sup> Kant I., *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, pag. 33.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> *Ibidem*.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

umano nella società. Al suo interno, com'è chiarito nella terza critica, l'uomo, oltre a diventare un essere raffinato ed elegante, diventa anche un essere preda dei vizi e della sfrenatezza delle passioni che all'interno del contesto sociale raggiungono il loro apice.

Interessante notare come la società venga presentata come l'*optimum* per l'uomo come una sorta di dovere morale e politico, ma anche come il luogo di lotte tra gli uomini, in cui il *modus operandi* presente nello stato di natura si riversa completamente in questo stato civile dotato di leggi che garantiscono la convivenza pacifica tra gli uomini.

Questa oscillazione tra due poli è caratteristica peculiare del modo d'essere dell'uomo, che non essendo né un dio né una bestia, si trova sospeso tra due mondi, si trova in una sorta di limbo nel quale però intravede l'empireo celeste e la bestialità della terra. Ciò però che contraddistingue l'uomo dalla bestia e da dio è la sua libertà, che gli permette di scartare le leggi causali che governano il mondo fenomenico, così come leggi intrinseche che strutturano i rapporti sociali.

Come tale, l'uomo si presenta come soggetto radicalmente libero all'interno dello stato civile, ma non libero nel senso che si potrebbe prospettare in un ipotetico stato di natura, in cui la libertà è prevaricazione di quella altrui, ma una nuova forma di libertà derivante, paradossalmente dalla sua sottomissione alla restrizione imposta dal diritto. Entrando nella società però, l'uomo entra in possesso di una libertà diversa da quella che poteva esercitare nello stato di natura, entra in possesso, cioè, di una libertà governata da leggi che restituisce all'uomo una libertà manchevole della possibilità della sua estensione anche oltre i suoi propri confini, che in quanto tali, le permettono di essere libera.

[Entrando nella società l'uomo] perde qualcosa rispetto alla libertà naturale ed acquista invece la libertà convenzionale<sup>119</sup>.

---

<sup>119</sup> Kant I., *Reflexionen*, n. 7341 (pag.338).

La legge universale del diritto esprime chiaramente tale concetto, ammonendo l'uomo-cittadino con queste parole:

Agisci esternamente in modo che il libero uso del tuo arbitrio possa coesistere con la libertà di ognuno secondo una legge universale<sup>120</sup>.

Ciò tuttavia, non significa che la libertà sia ristretta all'imposizione di un'obbligazione, né tanto meno che tale obbligazione sia recepita come un "dovere di limitare la mia libertà sotto quelle condizioni"<sup>121</sup>, ma l'osservanza di tale legge è connaturata alla natura stessa della libertà umana, la cui ubbidienza diventa semplice osservanza e adempimento del suo proprio modo d'essere. Ciò tuttavia non implica la necessaria e inevitabile ottemperanza a tale legge, infatti, empiricamente parlando, è possibile evidenziare casi nei quali la libertà di un singolo abbia prevaricato su quella di un altro o della collettività, e proprio al fine di salvaguardarla in quanto libertà, Kant prospetta la possibilità di poter esercitare un diritto di coazione, che limiti quella del singolo al fine di rafforzarla, al fine di preservare, quindi, quella altrui. Lo stato civile non deve, perciò, essere inteso come quella particolare aggregazione sociale che restringe la libertà del singolo uomo, bensì come ciò che "restringe la libertà individuale"<sup>122</sup>.

Se di limitazione stiamo parlando, tuttavia, non dobbiamo intendere ciò come una perdita. Mi spiego meglio. Il suddito che costituisce lo stato civile è il medesimo uomo che proviene dallo stato di natura, ed essendo il medesimo uomo, porta inevitabilmente con sé anche quella forma di libertà che lo aveva caratterizzato in quanto uomo nello stato pre-politico, per cui "non va perduta nessuna libertà dello stato di natura"<sup>123</sup>, solo ciò

---

<sup>120</sup> Kant I., *Metafisica dei costumi*, pag. 35.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

<sup>122</sup> Kant I., *Reflexionen*, n. 7438 (pag.345).

<sup>123</sup> *Ivi*, n.7765 (pag. 354).



che non va ereditato dallo stato civile, è l'assenza di leggi, poiché “la legge coattiva restringe la libertà alle condizioni della sicurezza generale”<sup>124</sup>.

La coazione deve essere ritenuta un diritto proprio per la sua funzione di garante della propria e altrui libertà, un diritto però che non mortifica né schiaccia la libertà ma che la incanala verso un uso civilmente accettabile, che nello stesso tempo fortifica e struttura la libertà medesima.

Nello scritto “*Sul detto comune...*” Kant si sofferma su tale aspetto proprio e peculiare della sola costituzione civile, specificando come il diritto di coazione è fortemente voluto dalla ragione legislatrice pura a priori la quale “non tiene in considerazione alcun fine empirico”<sup>125</sup>.

Nella costituzione civile ciò quindi che viene garantito e tutelato è la libertà propria dell'essere uomo in quanto uomo, la medesima libertà che lo caratterizzava nello stato di natura e che ora, nello stato civile, assume i connotati di un diritto da preservare e tutelare.

La libertà che è posta sotto il diritto di coazione, e su questo punto Kant è molto preciso e chiaro, non è la libertà di perseguire la felicità per la via che a ogni uomo pare la più adeguata, bensì la libertà che è posta a fondamento dei rapporti tra uomini all'interno dello stato. Una libertà “nel rapporto esterno tra gli uomini”<sup>126</sup> da distinguersi dalla libertà grazie alla quale “ognuno deve poter cercare la sua felicità per la via che gli appare più buona”<sup>127</sup>. Mi spiego meglio.

Le leggi dello stato civile regolamentano i rapporti esterni tra gli uomini, ciò quindi che empiricamente si manifesta e che può essere osservabile, regolamentano in altre parole il “foro esterno”, mentre tutto ciò che riguarda il “foro interno” è inattaccabile da un punto di visto giuridico<sup>128</sup>. A tale proposito Kant distingue due forme di governo: quella

---

<sup>124</sup> Kant I., *Reflexionen*, n.7765 (pag. 354).

<sup>125</sup> Kant I., *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, pag. 137.

<sup>126</sup> *Ibidem*.

<sup>127</sup> *Ibidem*.

<sup>128</sup> A tal proposito è interessante notare l'argomentazione che Kant svolge in riferimento al pubblico uso della ragione che uno studioso può manifestare nel proprio ambito di competenza. Ebbene, per Kant l'uso pubblico della parola, inteso come critica alla propria sfera di interesse, è ciò che deve essere tutelato in una società civile, a differenza dell'uso

paterna e quella patriottica<sup>129</sup>. Nella prima, i sudditi, paragonati a figli non ancora capaci di autonomia decisionale, sono soggetti passivi e non liberi di compiere scelte nel modo più adatto al perseguimento della propria felicità. A differenza di questo, l'*imperium non paternale, sed patrioticum*<sup>130</sup> considera ogni suddito non più come fanciullo, bensì come uomo, e in quanto tale come “un essere capace di diritti”<sup>131</sup>, compreso quello della libertà.

Il perseguimento della felicità, infatti, non deve essere l’obbiettivo politico di uno stato civile, poiché se ciò avvenisse i mezzi per il raggiungimento della felicità sarebbero imposti in modo uguale a tutti, schiacciando, in questo modo, la libertà dei singoli in quanto uomini, poiché sarebbero

costretti a comportarsi in modo puramente passivo, così da dover aspettare soltanto dai giudizi del capo dello Stato come *debbano* essere felici<sup>132</sup>.

---

della ragione che questi può fare “in un certo *impiego* o ufficio *civile* a lui affidato.” [Kant I., *Risposta alla domanda cos'è illuminismo?*, pag. 47.] Tale dinamica è finalizzata al mantenimento del corpo comune, poiché se un membro, poniamo caso un soldato, criticasse le decisioni prese da un suo superiore, oppure un ministro della chiesa minasse con le proprie affermazioni, i principi sui quali è stata edificata la religione a cui presta fiducia, l'intera costruzione pubblica verrebbe a sgretolarsi in quanto si corroderebbero le singolarità che la compongono, poiché la funzione del singolo all'interno della collettività politica, è solo quella di fornire obbedienza ai dettami del governo, in quanto membro passivo della società. Lo studioso, a differenza, che pubblicamente esponesse il frutto del suo ragionare circa quel determinato ambito d'interesse, non costituirebbe una “minaccia” per il bene comune, in quanto “questa parte del meccanismo si riconosca anche come membro di un corpo comune, anzi persino della società cosmopolitica [...] che si rivolge con scritti in senso proprio, egli può certamente ragionare, senza che con ciò ne soffrano gli affari a cui è per un altro verso preposto come membro passivo.” [Kant I., *ivi*, pag. 47]. Per cui la libertà del singolo membro del corpo comune è finalizzata al mantenimento dello *status quo* della totalità, nel momento in cui tale libertà costituisse un pericolo per lo stato verrebbe soppressa. Ancora una volta la singolarità è in funzione della totalità, le parti hanno rilevanza e ragion d'essere in funzione della ragion d'essere della collettività.

<sup>129</sup> *Ivi*, pag. 138.

<sup>130</sup> Kant I., *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, pag. 138.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

<sup>132</sup> *Ibidem*.

L'oggetto di "studio" e di "interesse" nello stato civile è dunque la libertà nel rapporto esterno tra gli uomini. Ed è proprio, a mio parere, su tale concetto di libertà che si costruisce l'intera argomentazione kantiana della dottrina politica. Mi spiego meglio.

Per una sorta di retaggio giusnaturalistico che Kant in parte accetta e in parte modifica, l'uomo divenuto cittadino, entrato a tutti gli effetti all'interno di una società civile, deve garantire la propria e l'altrui libertà, quasi come una sorta di dovere, in quanto, se da una parte è necessario che l'uomo entri nello stato per poter salvaguardare il proprio diritto alla libertà, dall'altra la tutela di tale diritto diventa un dovere per chi amministra lo stato medesimo.

Libertà, quindi, come cardine su cui si rende possibile il fondare uno stato civile che si faccia garante della salvaguardia delle singole libertà e della sua stessa libertà di poter operare liberamente per garantire la propria e l'altrui libertà.

La società civile, però, non è solamente un'insieme monadico di singole libertà nel quale ogni uomo ha il diritto di esplicitare la propria, che io chiamerei sociale per distinguerla da quella "selvaggia" e non educata dello stato di natura, bensì si configura come una dialettica di singole libertà che si accordano in un'unica libertà secondo una possibile legge universale. Il tutto pare quindi prevalere sulle parti, ma non nel senso di un tutto che schiaccia le singole individualità, bensì di un tutto che è tale e assume senso in quanto tale, proprio perché costituito e fondato dalle individualità governate in funzione del loro essere parti di un tutto che le fonda e costituisce proprio in quanto individualità.

Se la società civile pare l'orizzonte entro il quale l'uomo deve approdare una volta uscito dallo stato di natura, in realtà per Kant non rappresenta altro che una tappa da raggiungere per poter e dover essere superata in vista del raggiungimento di una società cosmopolitica in cui i singoli, considerati come individualità, escano dalla loro autosufficienza di singoli stati, al fine di convogliare in un unico grande stato che garantisca la pace fra i suoi componenti, altrimenti in lotta tra loro, così come

accadeva nello stato di natura. Se il parallelismo regge, se quindi lo stato di natura è paragonabile allo stato civile in un'ottica di cosmopolitismo al fine di raggiungere e mantenere la pace perpetua, allora la stessa tensione che anima l'uomo singolo a costituirsi in una società civile è la medesima che anima lo stato singolo ad associarsi in una confederazione di stati.

Come sottolinea Marini, la società cosmopolitica non deve essere considerata come un principio costitutivo della pratica politica, bensì come un principio meramente regolativo, il quale funge da faro per le decisioni di ogni singolo capo di stato al fine di mantenere la pace nel proprio stato e nei rapporti esterni.

L'attuazione o meno di questo principio non toglie, tuttavia, il carattere di guida e di modello a cui tendere per potere raggiungere uno degli obiettivi che ogni singolo stato si pone: il raggiungimento e il mantenimento di una pace che sia perpetua.

### § 3. Kant a confronto.

In questo paragrafo vorrei porre a confronto il pensiero politico di Kant con le argomentazioni sostenute dai filosofi presi in considerazione nella prima parte di questo mio lavoro, al fine di porre in relazione dialogica differenti argomentazioni su di un medesimo aspetto quale quello relativo alla socialità e ai problemi socio-politici che da essa possono scaturire.

L'elemento caratterizzante le considerazioni sviluppate in ambito politico da Hobbes, Rousseau e Kant è la distinzione tra due sfere d'azione dell'uomo: lo stato di natura e la società civile seppur con caratterizzazioni peculiari distinte: lo stato di natura è una mera idea regolativa utile per render ragione dello stato politico, periodo di transizione da uno stato di più meno autonomia decisionale da parte dei singoli verso una stato di cose

in cui la legge struttura e legittima le azioni del singolo tutelando la sua propria libertà dall'ingerenza degli altri soggetti. Queste le linee generali all'interno delle quali vengono a muoversi e a trovare un loro posto peculiari i filosofi fin qui presi in esame.

Un discorso del tutto peculiare spetta alla riflessione posta in essere da Aristotele, in cui non troviamo una distinzione tra uno stato pre-politico, nell'accezione ampia del termine) e uno nel quale le leggi regolamentano l'agire dell'uomo. All'interno di una simile prospettiva la divisione operata tra uno stato naturale e uno politico o semplicemente contemplare la possibilità di considerare l'esistenza dell'uomo al di fuori di una qualsivoglia forma politica sarebbe diviene semplicemente impensabile poiché da sempre, per natura e l'uomo è un essere sociale, e proprio in virtù di questo è uomo, solo infatti chi si colloca all'esterno dei confini del politico non è uomo ma bestia o dio.

Essendo l'uomo essenzialmente e naturalmente, nel senso di ciò che costituisce il suo proprio essere uomo, un essere sociale, è già fin dalle prime forme organizzate all'interno della società. La prima cellula organizzata su cui si costituisce lo stato in quanto tale è la famiglia, un'unione naturale tra un uomo e una donna. E da qui si struttura, per successivi passaggi lo stato civile.<sup>133</sup>

L'uomo hobbesiano, rousseauiano e kantiano, sono tutt'altra cosa rispetto all'uomo aristotelico. L'uomo moderno è un uomo figlio del passaggio da uno stato di minorità, di paura (Hobbes), di apatia e autosufficienza (Rousseau) a uno stato di sicurezza (Hobbes), di pieno sviluppo e realizzazione delle proprie potenzialità (Rousseau) e di garanzia del diritto privato (Kant).

Lo stato primigenio dell'uomo nonostante sia un periodo passato nella storia evolutiva dell'uomo rimane a condizionare l'agire politico e sociale dell'uomo civile: lo stato politico non è in grado di seppellire

---

<sup>133</sup> Aristotele identifica nell'*oikos* la prima cellula da cui si originerà lo stato, ciò però si rende possibile solo se lo stato si configura come ciò che è anteriore alla famiglia e come tale la determina in quanto prima parte di un tutto. Aristotele, *Politics*, I, (A), 2, 1953 a, pag. 7.

l'uomo naturale al di sotto di leggi codificate. L'uomo che vive in società è ancora un uomo naturale che manifesta i suoi impulsi e le sue necessità anche verso i propri simili, per questo c'è bisogno di una forza coattiva che garantendo la libertà del singolo garantisce la libertà di tutti.

Il passaggio da uno stato all'altro non ha conservato intatto l'uomo, il quale è stato costretto a perdere un po' della sua libertà, in altre parole, l'uomo originario non è quello che si incontra all'interno dello spazio politico, bensì colui che abitava nello stato di natura e che fuoriesce solo nelle manifestazioni delle pulsioni che lo caratterizzano in quanto uomo.

Elemento peculiare e comune sia a Hobbes che a Rousseau è rintracciabile nel momento del trapasso da una condizione primigenio a una in cui le singole individualità di riuniscono in società. In tale momento, o meglio, a determinare tale momento, giocano la carta decisiva della partita i singoli soggetti nelle loro reciproche relazioni. Mi spiego meglio.

Lo stato di natura hobbesiano è uno stato eslege o meglio, uno stato in cui non sussiste alcuna legge codificata che garantisca la salvaguardia della propria e altrui vita, per cui ogni uomo può mettere a repentaglio la vita di un altro senza pericolo di punizione alcuna. Proprio a causa di questa situazione di pericolo costante, l'uomo è spinto a uscire da questa situazione limite per costituire una società: un luogo in cui il diritto alla vita di ogni uno possa venire garantito. In questo punto di vista, gli altri uomini costituiscono la causa necessaria per la fuoriuscita del singolo da questa situazione di minorità.

Anche per Rousseau "gli altri" rappresentano un fattore importante e determinante nel trapasso da un primo povero di legami e un poi ricco di relazioni. Nello stato di natura, infatti, l'uomo viveva isolato e libero da legami con altri soggetti, se non quelli strettamente necessari alla sopravvivenza. Uno degli elementi decisivi per il passaggio da questa situazione a una nuova vita, è stato identificato nella nascita della proprietà privata. Mentre originariamente la terra era di tutti e quindi di nessuno,

con la nascita della proprietà privata sono sorti nuovi bisogni che hanno determinato l'intensificarsi delle relazioni sociali.<sup>134</sup>

Anche in questo caso, i singoli soggetti che allo stesso tempo sono sia spettatori che protagonisti del passaggio al nuovo stato di cose, sono la molla propulsiva vero la nascita della società civile, la quale è caratterizzata, a differenza di quella naturale da una serie di bisogni che per essere sopperiti hanno necessità di una comunanza di vita e di relazioni.

### § 3.1. La società.

La società civile viene considerata come il punto d'arrivo e di massima realizzazione dell'uomo in quanto uomo poiché lo stato di natura non fornisce le condizioni necessarie per lo sviluppo sia morale che intellettuale del singolo. Basti pensare, a tal proposito alle condizioni di precarietà e di isolamento nelle quali era costretto a vivere, sia l'uomo di Hobbes che quello di Rousseau.

La società appare, quindi, l'unico rimedio necessario per fuoriuscire da uno stato di indigenza e di necessità nel quale era costretto l'uomo originario.

Se le leggi, all'intero di uno stato di diritto, garantiscono la libertà di tutti e di ciascuno, se le arti e la scienza hanno la capacità di svilupparsi e di progredire, l'altra faccia della medaglia riporta un uomo diverso da come esso appariva nello stato di natura.

Per Rousseau, per esempio, l'uomo originario in quanto tale, non è l'uomo sociale ma l'uomo che è possibile ritrovare dietro alle maschere che la società gli ha imposto, maschere tuttavia necessarie alla convivenza

---

<sup>134</sup> Rousseau J.J., *Origine della disuguaglianza*, pag. 72. Su tale punto il ginevrino non è molto chiaro, cioè non attribuisce a un evento particolare o a un particolare stato di cose la nascita della società. Ipotizza una serie di migrazioni dovute a cambiamenti climatici che hanno spinto gli uomini verso territori più a loro favorevoli, obbligandoli a vivere l'uno accanto all'altro, facendo sorgere, in questo modo, bisogni che prima non c'erano. La nascita della proprietà privata, mi pare, che abbia un rilievo e un interesse particolare in quanto sancisce la fine definitiva dello stato di natura e l'inizio della società civile.

e allo sviluppo della scienza e della cultura. Paradossalmente è solo in questo contesto fatto di falsità che l'uomo è in grado di perfezionare le proprie qualità morali e intellettuali: solo la società è in grado di fornire quegli strumenti necessari all'uomo naturale per poter svilupparsi e divenire uomo avvezzo a relazioni non più basate semplicemente su necessità dettate dall'indigenza. Non più quindi autosufficiente, ma dipendente da bisogni e dall'aiuto degli altri uomini. E a mio avviso, sono proprio queste le caratteristiche che l'uomo originario è chiamato a sviluppare e a perfezionare nello stato civile, peculiarità superflue prima del suo ingresso nello stato civile. Ora che l'uomo naturale è nascosto dietro a quello incivilito, l'uomo originario deve cercare di porre in essere, con i necessari rinforzi e stimoli, quei germi di socialità già presenti nello stato di natura.

Questa sorta di tensione tra la socialità e l'isolamento è propria anche del pensiero di Hobbes e di Kant.

Per Hobbes infatti, l'uomo deve far violenza a se stesso per poter vivere in società nonostante ciò gli garantisca la vita.

Non di violenza parla Kant ma di una tensione insita nell'uomo stesso che se da una parte lo spinge verso la società dall'altra lo spinge a pari forza verso l'isolamento e proprio di tale forza si serve la Provvidenza per guidare le azioni dell'uomo verso il bene per l'intera umanità e per poter sviluppare le sue disposizioni. Tale aspetto lo ritroviamo anche nel pensiero di Rousseau. Anche in questo contesto argomentativo Rousseau intravede l'agire della provvidenza che conduce inconsapevolmente gli uomini verso una loro completa realizzazione. È interessante notare come la provvidenza agisca solo all'interno dello stato civile e non anche nello stato di natura. perché? Nello stato primigenio l'uomo avrebbe maggiormente bisogno di essere "condotto" rispetto a una situazione in cui, grazie allo sviluppo della ragione, delle arti e della scienza, potrebbe condursi autonomamente. A mio avviso la risposta è da ricercare nella non naturalità della società e del suo conseguente bisogno di legittimazione sia da un punto di vista giuridico (il contratto sociale) che pratico. È pur vero,



tuttavia, che lo stato civile non è altro rispetto al modo d'essere dell'uomo ma il frutto di una riflessione, di un accordo, dell'accidentalità, direbbe Hobbes. Ciò tuttavia non significa che la società non sia naturale per l'uomo, ciò non sia altro rispetto alla sua natura, al suo modo d'essere, ma non mi sentirei nemmeno di affermare che la società è insita nel modo d'essere dell'uomo così come riteneva Aristotele.

Forse, è proprio questa distanza tra lo stato di natura e la società che sembra quasi determinare una sorta di incapacità o di bisogno di aiuto nell'uomo che non conosce questa realtà e che non è in grado di determinarsi autonomamente ma sempre in rapporto agli altri.

## *Capitolo II*

### § 2. Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime.

Prendere in considerazione il concetto di società all'interno di questo scritto significa imbattersi nella lettura di un testo molto piacevole, a volte curioso ma fedele alla realtà borghese tedesca della seconda metà del settecento.

Vizi e virtù vengono sdoganati sulle pagine di questo libretto in cui a scrivere non è il filosofo critico e sistematico delle opere mature, ma l'osservatore<sup>135</sup>, così ama definirsi Kant nelle primissime pagine, che osserva la realtà sociale che lo circonda e che inevitabilmente lo immerge.

L'intento di Kant, quindi, non è tanto quello di porre al vaglio della ragione i comportamenti umani, quanto quello di

Osservare e spiegare, del senso del bello, soltanto le manifestazioni di comportamento<sup>136</sup>.

Ciò che appare è quindi l'oggetto di riflessione e di analisi che non scende mai tuttavia a indagare i principi o a mettere in discussione comportamenti che paiono consolidati nella prassi comune.

Gli atteggiamenti di cui parla Kant, non sono analizzati in modo oggettivo o schematizzati all'interno di grandi categorie da uno spettatore estraneo alle consuetudini di quel posto, bensì da un uomo pienamente inserito nella trama di rapporti, che ne conosce ogni minima sfaccettatura e particolare.

---

<sup>135</sup> Kant I., *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, pag. 79.

<sup>136</sup> Ivi, pag. 113.

Gli uomini rappresentati dal proprio comportamento, sono stereotipati all'interno di macro raggruppamenti ognuno dei quali rappresentato, non da principi o da criteri che guidano la selezione di vari tipi, bensì da manifestazioni esteriori di modi d'essere. L'interesse di analisi, perché di analisi si tratta, è proprio questo: ciò che appare e ciò che determina le relazioni fra gli uomini.

Kant sembra quasi dire che gli uomini per natura sono costituiti in un determinato modo e per natura si atteggiavano in quel determinato modo, visibile a tutti. Bene, è proprio questo modo d'essere visibile, misurabile e catalogabile che guida e costituisce le dinamiche relazionali all'interno di una società, di una famiglia o semplicemente di un gruppo di amici che si ritrova per scambiare quattro chiacchiere.

Kant si limita a descrivere ciò che semplicemente gli appare osservando la società che lo circonda, e

lo sguardo sarà più quello dell'osservatore che del filosofo<sup>137</sup>.

Con tali parole, Kant anticipa la modalità con la quale le argomentazioni prenderanno posto tra le righe del testo, giustificando il proprio stare a guardare senza intervenire con gli strumenti del filosofo. Tale atteggiamento potrebbe configurarsi come “una sospensione del giudizio”<sup>138</sup>, una sorta di distacco speculativo che gli permette tuttavia di osservare l'uomo inserito nel contesto sociale.

Un mondo fatto di relazioni, di legami, di stereotipi, il tutto però determinato dal modo d'essere dell'uomo che si manifesta al mondo con un corpo e con comportamenti determinati ponendosi inevitabilmente in una determinata categoria che gli “impone” un determinato comportamento.

---

<sup>137</sup> Kant I., *Osservazione sul sentimento del bello e del sublime*, pag. 79.

<sup>138</sup> Ivi, pag. 11.

Gli atteggiamenti assunti in società sono fortemente condizionati da aspetti prettamente fisiologici e differenti per ogni individuo,<sup>139</sup> ma l'interesse di Kant, a me pare, non si concentra sul mero legame che viene a costituirsi tra l'interno e l'esterno di un soggetto, bensì quello di fotografare una realtà sociale che lo vede protagonista agente, mettendo in luce, di conseguenza, le dinamiche di relazione e le manifestazioni di comportamento.

### § 2.1. Il bello e il sublime.

Se da una parte Kant non ricerca i principi primi ma si limita a descrivere e analizzare ciò che si rende visibile, dall'altra parte il visibile diventa immateriale e l'immateriale diventa visibile. Mi spiego meglio.

Ciò che osserva Kant sono comportamenti e dinamiche relazionali che si manifestano all'interno della società. Ma cosa determina, cosa sta alla base di questi atteggiamenti?

Kant pare non potersi sottrarre alla necessità di ricercare la "causa ultima", di ciò che osserva, nonostante gli occhiali da filosofo dimentichi di indossarli e da spettatore, la rintraccia nella capacità di ogni uomo di provare soddisfazione. Così esordisce:

Le diverse sensazioni del piacere e del dispiacere si fondano non tanto sulla natura delle cose esteriori che le producono, quanto sull'attitudine, connaturale in ogni uomo, di riceverne soddisfazione o insoddisfazione<sup>140</sup>.

---

<sup>139</sup> In questo scritto Kant non si esprimerà in modo esplicito circa la possibilità dell'uomo di poter sfuggire alle maglie imposte dalla natura e poter quindi manifestare un comportamento libero. Di tale aspetto ne parlerà chiaramente nell'*Antropologia pragmatica*.

<sup>140</sup> Kant I., *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, pag. 79.

Da questa capacità propria di ogni essere umano derivano tutti gli atteggiamenti e i comportamenti manifestabili in società e che la costituiscono e determinano, facendola apparire come un mero aggregato, seppur ordinato, dei molteplici atteggiamenti dell'essere umano.

La causa che spinge l'uomo a manifestare determinati comportamenti pare non risiedere in altro che nella sua propria natura. La manifestatività dei comportamenti umani non è tuttavia determinata in modo assoluto dagli atteggiamenti assunti dagli altri esseri sociali con i quali l'uomo entra in relazione. Basti osservare a tal proposito la particolareggiata suddivisione che Kant compie a riguardo degli atteggiamenti umani determinati da cause semplicemente fisiche<sup>141</sup>.

Qui Kant, tuttavia, non ha alcuna intenzione di esporre un trattato sulla naturalità o meno della società, intendendo con il termine naturalità ciò che è essenzialmente umano e non determinato a essere da altro, bensì di esporre il modo in cui la società si pone in essere attraverso i comportamenti esterni dei suoi membri.

E per far ciò si avvale di due raffinati sentimenti: il bello e il sublime<sup>142</sup> che oltre a caratterizzare il mondo naturale e gli artefatti, caratterizzano anche l'uomo in quanto tale. Non solo i prati sono i belli, o le montagne sublimi, ma anche certi tipi di uomini possono essere belli così come possono esserlo i loro sentimenti e comportamenti.

Il baricentro della discussione pare essersi spostato dalle belle forme, archetipo di bellezza, al comportamento umano: sono gli atteggiamenti assunti dagli uomini a costituire il bello e il sublime: “un netto soggettivismo comportamentistico”<sup>143</sup> che si manifesta anche nelle espressioni del volto:

---

<sup>141</sup> A tal proposito così argomenta Kant: “Un uomo di tranquilla ed egoistica attività non ha, per così dire, nemmeno gli organi per sentire il nobile accento di una poesia o di una virtù eroica”. Kant I., *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, pag 100.

<sup>142</sup> Ivi, 80.

<sup>143</sup> Ivi, pag. 15. Espressione contenuta nell'introduzione a *Osservazioni sul Sentimento del Bello e del Sublime*, a opera di Morpurgo -Tagliabue.

Nelle sembianze, l'uomo in preda al sentimento del sublime è serio, a volte immoto e attonito; invece la vivace sensazione del bello si annunzia con la serenità di occhi luminosi, con tratti ridenti e spesso anche con espansiva allegria<sup>144</sup>.

Il bello e il sublime si intreccia così con la moralità, con ciò che è bene e ciò che è male. I sentimenti che vengono qui presi in considerazione non sono di carattere eccezionale, ma comuni e soprattutto esteriorizzabili attraverso la manifestazione di un comportamento e quindi, osservabili.

## § 2.2. La società.

In questo dinamismo di relazioni e di dinamiche comportamentali emerge la caratterizzazione di una società fortemente costituita dalle trame di rapporti dei suoi componenti. La relazione, tuttavia, non appare essere univoca, bensì biunivoca. La società, in altre parole, non si configura come lo sfondo sul quale si stagliano gli uomini e sul quale si trovano ad agire determinandone la configurazione, bensì appare essere essa stessa il terreno sul quale l'uomo si muove e agisce.

Le dinamiche che in essa si realizzano non determinano solamente la struttura sociale ma anche, quasi per un effetto di rimbalzo, la loro propria natura e il loro proprio determinarsi.

L'analisi kantiana si sofferma tuttavia all'osservabile senza penetrare a fondo il *substratum* che rende possibile il darsi della società medesima. In altre parole, Kant non si pone il problema della giustificazione della società, bensì si limita a cogliere ciò che dall'empirico fenomenico appare.

Nonostante sia il comportamento ciò che prende forma dal tessuto sociale, Kant porge particolare attenzione alle dinamiche relazionali che legano le manifestazioni esteriori di comportamento, come per esempio il sentimento del bello e del sublime che creano, una sorta di dinamica

---

<sup>144</sup> Kant I., *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, pag. 81.

regolata dal rapporto “stimolo-risposta”. Ovviamente il meccanicismo non è così forte né tanto meno determinante, ma mi sono servita di tale metafora per indicare lo stretto rapporto nel quale sono inseriti i termini della vicenda.

Le *Osservazioni*, in ultima analisi, non sono un mero preludio di ciò che l'*Antropologia* una trentina di anni dopo andrà ad argomentare, ma si presentano come un'analisi del reale fenomenico non solo a partire da ciò che i sensi colgono, ma mostrano altresì il dipanarsi nel reale della relazione che lega i comportamenti umani ai sentimenti del bello e del sublime, nonché al sentimento del piacere.

La società non viene colta come luogo negativo nel quale all'uomo non è data alcuna possibilità di manifestare la propria essenza, ma viene presentata come il luogo nel quale viene percepita l'influenza degli altri soggetti che tuttavia non limita e soffoca l'uomo che la subisce, ma si “trasforma” in una sorta di capacità a porre resistenza al vincolo sociale. Così si esprime Kant su tale argomento:

L'opinione che gli altri possono farsi dei nostri meriti e il loro giudizio sulle nostre azioni è un incentivo di grande portata [...] peraltro assai utile per quanto in sé abbastanza meschino, e cioè che il giudizio altrui possa determinare il valore nostro e delle nostre azioni<sup>145</sup>.

Il condizionamento pare essere necessario per poter condurre una vita conforme alle regole dell'apparenza sociale e del vivere in comune, non deplorabile in sé, ma lontana dalla vera virtù, che sostiene Kant

può essere inculcata solo in base a principi che, tanto più sono universali, tanto più la rendono nobile e sublime<sup>146</sup>.

---

<sup>145</sup> Kant I., *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, pag. 93.

<sup>146</sup> Ivi, pag. 91.

Il quadro che ne emerge raffigura una società nella quale l'uomo si trova inevitabilmente e necessariamente inserito e nelle cui trame si trova a dover agire e a sopportare il peso condizionante delle azioni degli altri uomini. Non vi sono parole di diniego per la società, così come verranno usate nella *Critica del giudizio*, ma di comprensione per ciò che non si può cambiare in quanto fondato sul modo d'essere dell'uomo medesimo.



## Capitolo III

### § 3. Annotazioni alle osservazioni del sentimento del bello e del sublime.

Interessanti e ricchi di spunti teoretici sono le annotazioni<sup>147</sup> che Kant ha appuntato margine delle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, in quanto, a differenza di appunti che soleva apporre su libri letti o preparati per le lezioni, questo *pamphlet* fa riferimento a un'opera scritta da lui medesimo, aggiungendo o talvolta commentandone alcuni passi. Le *Annotazioni* non ruotano attorno a un aspetto particolare che preme a Kant esporre, ma appaiono come il dipanarsi di una serie di riferimenti e di considerazioni che, pur non essendo sostenuti da rigorose argomentazioni, aprono a un orizzonte speculativo quanto mai vasto e interessante.

In queste annotazioni pre-critiche, nonostante sia “possibile – come afferma Catena- scegliere liberamente un filo”<sup>148</sup>, ritengo tuttavia che, essendo riflessioni nate attorno a un testo strutturato e organico come le *Osservazioni*, per poter essere meglio comprese, sia buona cosa ricondurle all'orizzonte speculativo nel quale si sono originate con i problemi che una tale raccolta porta inevitabilmente con sé<sup>149</sup>.

In questo scritto Kant si riferisce a una società realmente presente in un determinato contesto storico temporale, non vi è nulla di ideale simile a

---

<sup>147</sup> Le *Annotazioni alle osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* sono una raccolta di annotazioni che Kant scrisse su fogli bianchi posti tra le pagine delle *Osservazioni* su di una copia della sua opera creata appositamente per lui dall'editore.

<sup>148</sup> Kant I., *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, pag. XI.

<sup>149</sup> Essendo infatti una raccolta di annotazioni e quindi di pensieri dettati dall'occasione di ciò scritto nelle pagine delle *Osservazioni*, non possiamo presupporre un'organicità sistematica e finalistica come invece è possibile rintracciare in un'opera avente caratteristiche strutturali altre rispetto a una raccolta di questo genere. Tuttavia diventa preziosa per il nostro obiettivo in quanto si rende palese il rapporto che lega i differenti aspetti speculativi, il tutto però focalizzato e tenuto assieme dal concetto di società.

ciò che successivamente verrà definito: “la comunità ideale”. In questi anni l’uomo kantiano è fortemente immerso nella fenomenicità in quanto tale, collocato accanto ad altri uomini che empiricamente agiscono e subiscono le “conseguenze” dei propri e altrui comportamenti. E di tutto ciò Kant ne è fortemente consapevole. È conscio del grande potere che gli uomini possono avere sul singolo, e proprio questo carattere di condizionatezza pare essere strutturale alla società medesima in quanto costituita da soggetti, e tale peculiarità si configura come elemento caratteristico al modo d’essere dell’uomo in quanto uomo inserito e atto alla società.

### § 3.1. Libertà o determinismo naturale?

La socievolezza che caratterizza l’essere umano è di origine naturale: non è costruita artificialmente dall’uomo, in quanto

Di natura siamo dunque socievoli<sup>150</sup>.

La natura, quindi, si pone come ciò che determina l’uomo a entrare in rapporto reciproco con altri uomini, creando legami e diventando elemento condizionante e condizionato degli altri soggetti. Tale modo d’essere dell’uomo, naturale per origine e acquisito per formazione (per esempio il modo con il quale certe reazioni emotive vengono manifestate e governate da norme sociali) descrivono l’uomo così come esso appare anche agli occhi di un semplice osservatore. Tali considerazioni non vogliono lasciare trasparire un certo determinismo antropologico, bensì sottolineare come in un simile contesto, l’uomo, subendo gli effetti

---

<sup>150</sup> Kant I., *Annotazioni alle osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, pag. 175.

condizionanti del proprio essere elemento sociale, si avverta tuttavia come un essere libero<sup>151</sup>.

Se da un lato, per poter sfuggire alle pressioni esercitate nella società l'uomo civile non può far altro che estraniarsi dalla società, dall'altra parte e allo stesso tempo, non può fare a meno della società medesima poiché, per natura, si forma in quanto essere sociale.

L'isolarsi dal mondo, un tempo alla moda, non è privo di tribolazioni: in compagnia ci si ammutolisce, si diventa di quella cerimoniosità rigida, propria della scontrosità contadina e impacciata. La vanità e l'inganno nelle relazioni *galanti* servono a sopire la passione attraverso il gioco mutevole delle distrazioni deviandola su mode, fronzoli e vuote frivolezze, mentre la solitudine dà lì ciò che la società ha vietato<sup>152</sup>.

Se questa via pare impraticabile, Kant annuncia una “seconda via di fuga” che non conduce l'uomo al di fuori del vivere comune ma che gli permette di prendere le distanze dal giudizio particolare e condizionante del singolo soggetto, pur restando all'interno della società, ma dirigendosi verso il così detto “senso comune”.

Si deve insegnare alla gioventù a prendere in considerazione il senso comune, sia per motivi logici che morali<sup>153</sup>.

Il richiamo di Kant è diretto alla necessità di operare una verifica esterna dei giudizi confrontandosi con altri membri della comunità, ma anche e soprattutto un'anticipazione di

---

<sup>151</sup> In questo testo non abbiamo un'argomentazione circa tale aspetto, ma abbiamo già presente i germi di quella forma di libertà dal condizionamento sociale che poi svilupperà nella *Critica della capacità di giudizio*.

<sup>152</sup> Kant I., *Annotazioni alle osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, pag. 130.

<sup>153</sup> Ivi, pag. 63.

quella facoltà di giudicare che nella sua riflessione tiene conto *a priori* del modo di rappresentare di tutti gli altri<sup>154</sup>,

facendo appello quindi a quell'universalità ideale che svincola l'uomo dalla condizionatezza di giudizio del singolo pur non esimendolo dal confronto con una comunità.

Il confronto, infatti, è un elemento essenziale per il darsi di un giudizio che non sia meramente soggettivo, e se non ci si può esimere da ciò,

La società fa sì che ci si valuti solo confrontandosi: se gli altri non sono migliori di me io sono buono, se tutti sono peggiori di me, sono perfetto<sup>155</sup>.

Il confronto però, se fine a se stesso, assume i tratti di un'esperienza negativa, di una mera opinione accanto a tante altre. Così infatti annota Kant:

Noi tutti non vogliamo più occuparci dell'opinione dell'altro perché essa altrimenti ci toglie il piacere<sup>156</sup>.

Il raffronto assunto come elemento assoluto per la manifestazione di un proprio comportamento o giudizio, è ciò che viene denigrato da Kant: quel giudizio cioè che mette paletti e norma l'atteggiamento altrui è degradante! Il rapportarsi con gli altri soggetti deve, quindi, essere considerato solo come un mezzo e mai come una fonte da cui scaturire il

---

<sup>154</sup> *Ibidem*. Nella terza critica risolverà il dilemma del condizionamento nell'esperienza estetica con la formulazione del giudizio di gusto puro; ciò tuttavia non significa che il condizionamento sia eliminato dalla costruzione di un giudizio di gusto, bensì diviene un elemento grazie al quale si rende possibile la manifestazione della libertà propria dell'essere umano in quanto tale.

<sup>155</sup> Ivi, pag. 119.

<sup>156</sup> Kant I., *Annotazioni alle osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, pag. 134.

valore da attribuire alle proprie azioni, né tanto meno un elemento di dipendenza e di costrizione, in quanto

Confrontarsi con gli altri è un mezzo. È sbagliato, ed è all'origine dell'invidia, avere unicamente come scopo grandezze e valori basati su un confronto<sup>157</sup>.

Ciò perché gli altri sono considerati come meri riferimenti fenomenici e non come membri di una comunità ideale nella quale il senso comune affonda le proprie radici. Anche nell'*Antropologia* Kant affronterà il problema del rapporto con l'altro soggetto ma riuscirà a superarlo e a non considerarlo come mero ostacolo solo in quanto e nel momento in cui l'altro non verrà più considerato, da un punto di vista valutativo nei confronti del giudizio espresso, come soggetto fenomenico ma in quanto membro di una comunità ideale.

Gli altri soggetti, quindi, devono poter essere considerati, non solamente come meri elementi condizionanti l'agire del singolo, ma anche, e soprattutto, come i costruttori di giudizi non dettati da interessi privati ma orientati a uno sguardo più generale aperto all'universalità, contribuendo, in questo modo, alla crescita e allo sviluppo della scienza intesa come confronto empirico tra soggetti<sup>158</sup>.

L'impulso a valutarsi esclusivamente confrontandosi con gli altri, in considerazione tanto del proprio valore quanto del proprio benessere, è molto più forte del valore e lo implica. Quest'ultimo non si trova in natura: è piuttosto una conseguenza secondaria dell'uso fatto della capacità di conoscere meglio la propria condizione confrontandosi con gli altri. L'ambizione, che è uno sprone per la scienza, deriva dal confronto del nostro giudizio con quello degli altri e,

---

<sup>157</sup> Kant I., *Annotazioni alle osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, pag. 186.

<sup>158</sup> Di questo aspetto Kant parlerà in modo più approfondito e dettagliato nella *Critica della capacità di giudizio*.

utilizzata come mezzo, presuppone quindi un grande rispetto dei giudizi altrui.<sup>159</sup>

L'empiricità di cui parla Kant e di cui l'uomo fa esperienza ogni giorno nel suo rapportarsi con agli altri, è la mera empiricità causale che determina gli eventi naturali nel mondo, ed è proprio da questa accezione di fenomenicità che Kant vuole liberare i rapporti interpersonali, mettendo in luce come proprio in questo cieco determinismo l'uomo può porsi in quanto soggetto libero di manifestare i propri comportamenti ed esprimere giudizi svincolati da alcun potere coercitivo di tipo relazionale<sup>160</sup>.

Le parole di Kant sono una forte presa di coscienza del condizionamento che gli uomini manifestano nei confronti degli altri uomini ed è proprio questo elemento a essere deleterio per la società tutta, o meglio, è l'accettazione passiva del soggetto al determinismo imposto da altri a essere elemento negativo e facilitatore dell'insorgere di sentimenti negativi all'interno della comunità sociale.

La società, di cui fa riferimento Kant in queste pagine, non è la società intesa come trama di rapporti politici di soggetti interagenti tra loro, ma come luogo di condizionamento dei singoli soggetti da parte degli altri uomini, in quanto luogo in cui ogni uomo si trova inevitabilmente ad abitare per sua propria natura e per sua propria natura ad essere soggetto e agente di condizionamento in quanto uomo fenomenico in mezzo ad altri uomini.

L'uomo sociale incarna lo stereotipo giusnaturalistico dell'uomo civile portatore di aspetti negativi, primo fra tutti l'aver operato un processo corruttivo nei confronti dell'uomo abitante nello stato di natura, infatti

---

<sup>159</sup> Kant I., *Annotazioni alle osservazioni del sentimento del bello e del sublime*, pag. 184.

<sup>160</sup> Kant però mette in luce come nella sfera politica la volontà del singolo soggetto sia sottomessa alla volontà generale che ne orienta l'agire, soprattutto se è in pericolo il bene di tutti: *“Il potere legislativo d'influenzare, bene o male, le opinioni del suddito, non si fonda sull'amore, bensì sul rispetto e sulla facoltà morale della costrizione. La facoltà logica di promulgare le leggi (a causa della sapienza) è di natura amorale”*. Ivi, pag. 102.

Oggi non possiamo sapere quanto meglio l'essere umano starebbe nella semplicità della natura: 1. perché egli ha perso il sentimento dei piaceri semplici; 2. perché di solito pensa che la corruzione esistente nei nostri costumi esista anche nello stato di natura<sup>161</sup>.

---

<sup>161</sup> Kant I., *Annotazioni alle osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, pag. 23.

## *Capitolo IV*

### § 4. Antropologia pragmatica.

In questo scritto, pubblicato nel 1798, gli interessi speculativi kantiani pongono al centro l'analisi, condotta mediante l'osservazione, dell'essere umano. Non però l'uomo singolo inserito in una comunità, ma una comunità sociale composta da singoli uomini. La differenza pare banale, ma in realtà rivela la struttura all'interno della quale prendono forma e posto sia la società che l'uomo medesimo.

Nella sua analisi antropologica, la società è il già esistente, ciò che non ha bisogno di essere posto in discussione in quanto realtà già data e determinata in quanto tale, con un'espressione poco felice e ricca di gravi implicazioni, lo chiamerei un presupposto da non porre in discussione in quanto tale.

L'antropologia in quanto scienza non si rifà a un'analisi psicologica o meramente empirica delle dinamiche sociali ma si apre al comportamento sociale che, come sottolinea Manganaro, “è la facoltà stessa dell'agire politico”<sup>162</sup> creando un nuovo spazio d'indagine delimitato dall'osservazione in quanto mezzo e non oggetto, che permette di acquisire l'uomo così come esso appare nel suo agire fenomenico in relazione con altri soggetti fenomenici. Ciò che l'osservazione permette di acquisire e che diventa quindi oggetto d'interesse e di studio per l'antropologia è la fenomenicità dell'uomo in quanto essere agente e non solo portatore di strutture conoscitive.

Il nuovo ambito d'indagine non descrive tuttavia un nuovo oggetto rimasto inesplorato, bensì coglie l'uomo nel suo essere fenomenico proprio

---

<sup>162</sup> Manganaro P., *L'antropologia di Kant*, pag. 27.



in quanto fenomeno immerso pienamente nel mondo. Ma non solo. O meglio, l'osservazione fornisce come dato di partenza all'indagine l'immagine di un soggetto invischiato nelle trame di relazioni causali per soffermarsi su ciò che l'uomo liberamente può o non può compiere, nonostante sia gravato dalla causalità fenomenica in quanto uomo. Il punto di sostanziale differenziazione tra un'antropologia filosofica e una meramente empirica risiede proprio sulla modalità d'osservazione. Se l'oggetto d'interesse è il medesimo, l'uomo, ciò che si differenzia è la modalità con la quale il soggetto umano viene colto nel suo quotidiano agire fenomenico. Mentre l'antropologia empirica circoscrive il proprio obiettivo d'indagine a ciò che meramente appare, registrando ogni comportamento e atteggiamento, l'antropologia pragmatica coglie qualcosa che va oltre il mero meccanicismo causale, ovvero, coglie lo spazio di libertà che viene a crearsi tra gli interstizi delle leggi naturali: la potenziale libertà dell'uomo gli permette di avere facoltà di scelta all'interno di un mondo fenomenico determinato dalla causalità empirica.

Chiara è la distinzione che Kant apporta in apertura all'*Antropologia*

La conoscenza fisiologica dell'uomo mira a determinare quel che la natura fa dell'uomo, la pragmatica mira invece a determinar quello che l'uomo come essere libero fa oppure può e deve fare di se stesso<sup>163</sup>.

Proprio questo è il rovesciamento e l'apertura di un nuovo piano d'indagine: non più l'uomo inserito all'interno di un meccanicismo di tipo causale e quindi deterministico, bensì l'uomo libero di determinarsi e di agire secondo la propria libertà nonostante sia inserito nel mondo fenomenico. Kant non prende ad analisi un uomo scevro da qualsiasi rapporto sociale ma un uomo pienamente inserito nella società e come tale, pienamente libero di determinarsi. L'interesse si sposta da un'indagine ferma a ciò che l'osservazione rileva, ferma all'uomo "prodotto dalla

---

<sup>163</sup> Kant I., *Antropologia pragmatica*, pag. 3.

natura”, a un’analisi che si orienta verso un uomo che agisce in mezzo ad altri uomini costituendo un mondo. L’antropologia si apre all’orizzonte del sociale inteso come la trama di rapporti e di relazioni che il singolo intesse nel suo stare e nel suo costituire il mondo medesimo e la conoscenza dell’uomo diventa simultaneamente conoscenza del mondo. Paradigmatica a tal proposito è la seguente affermazione di Kant:

Un’antropologia considerata come quella conoscenza del mondo, che deve seguire alla scuola, non sarà propriamente chiamata ancora pradigmatica, [...] ma quando contenga la conoscenza dell’uomo come cittadino del mondo<sup>164</sup>.

L’interesse antropologico kantiano ricade quindi su quel mondo non determinato causalmente dalle leggi di natura, ma su quella realtà fenomenica costruita a partire da atti di libertà che l’uomo pone in essere. Un mondo fatto di relazioni che amplia lo sguardo prospettico oltre il solipsismo soggettivistico aprendo a un orizzonte cosmopolitico in cui il mondo diventa l’emblema di tutte le azioni dell’uomo in quanto essere libero, e l’analisi antropologica assume i connotati di un’analisi prospettivistica da un punto di vista cosmico. “Cosmico –come chiarisce Tortolone- [...] non si ferma al semplice piano della logica astratta, ma ricerca ciò che interessa necessariamente ogni uomo”<sup>165</sup>.

L’antropologia non vuole quindi essere una vetrina in cui esporre le azioni umane dopo averle catalogate e classificate, ma vuole essere un’analisi a partire dall’osservazione di ciò che l’uomo può fare all’interno delle dinamiche causali in quanto essere libero e pienamente umano, considerando l’insieme delle esperienze, delle attività, dei comportamenti come un tutto in cui le singole componenti entrano in relazione dinamica tra loro. “Il concetto di pragmatico –come spiega chiaramente Manganaro- riconduce così l’antropologia da un piano della presunta esaustività della

---

<sup>164</sup> Kant I., *Antropologia pragmatica*, pag. 4.

<sup>165</sup> Tortolone G. M., *Problemi di antropologia kantiana*, pag. 231.

psicologia empirica, o delle facoltà, a quello più ampio e aperto dell'azione del comportamento sociale”<sup>166</sup>.

L'intera filosofia kantiana è una filosofia il cui primigenio interesse è determinato dallo studio dell'uomo, e qui nello specifico, l'oggetto diviene l'uomo così come appare nel suo rapportarsi agli altri e all'interno del mondo sociale.

L'uomo che fuoriesce da queste pagine, è un uomo che appare come un essere sociale libero nei confronti dei propri simili e della società medesima, ciò tuttavia non significa che la società non ponga vincoli e condizionamenti, poiché

più gli uomini sono civili, tanto più sono commedianti: essi prendono le maschere dell'affezione, del rispetto per altrui, della costumatezza, del disinteresse, senza per questo ingannare alcuno, perché ogni altro sottintende che tutto ciò non sia fatto col cuore; ed è anche molto bene che così si vada nel mondo<sup>167</sup>.

I meccanismi impliciti che determinano le dinamiche sociali appaiono essere necessari per il darsi della società e nonostante ciò comporti il nascondimento del modo d'essere originario dell'uomo, quest'ultimo ha fatto proprie, e di conseguenza orientato, tali “leggi non scritte”, che in quanto non derivate da principi estranei al modo d'essere dell'uomo, bensì da dinamiche necessarie per la sopravvivenza della società medesima, non vengono recepite come ciò da cui depurarsi. L'uomo infatti è questo, non altro. Non esiste più l'uomo sociale-artificiale, non vi è nelle parole di Kant nessun rimpianto roussoniano per l'uomo che era e che ora con l'avvento della società non esiste più. Ci sono solo parole d'accettazione per questo modo d'essere dell'uomo, chiamato “seconda

---

<sup>166</sup> Manganaro P., *L'antropologia di Kant*, pag. 27.

<sup>167</sup> Kant I., *Antropologia pragmatica*, pag. 35.

natura”<sup>168</sup>, poiché nonostante i diversi livelli e le diverse modalità di condizionamento il soggetto possa subire, se di condizionamento alla luce di ciò detto si possa ancora definire in questo modo, l’uomo appare un essere libero.

#### § 4.1. Libertà nella o dalla società?

L’orizzonte entro il quale l’uomo è chiamato ad agire è circoscritto alla società medesima la quale s’impone come ciò che vincola fenomenicamente l’essere umano. Proprio su tale contesto di apparente limitazione si impone sulla scena sociale la libertà dell’uomo, il quale ha la capacità di poter sfuggire la pressione imposta dagli altri soggetti attraverso un isolamento solipsistico piuttosto che meramente spaziale. Mi spiego meglio. Tra le pagine dell’*Antropologia* Kant riprende il concetto di “egoismo”, già espresso ed enucleato nelle opere precedenti per indicare il rifiuto della società da parte del singolo, non tanto nel suo abbandono nel senso fisico e strettamente fenomenico del termine, ma nel porre una barriera tra se e gli altri. L’egoista per antonomasia è colui che racchiude il mondo nel proprio “io”, in cui tutto rimane all’interno della pura soggettività senza estrinsecarsi nell’atto comunicativo. Questo rifiuto è dettato tuttavia dalla consapevolezza del singolo dell’estrema importanza che la collettività riveste per il suo giudizio e per la verità che dipende e deriva dal confronto con gli altri. La verità, quindi, non è qualcosa di soggettivo, di radicato nell’interiorità e nella privatezza epistemica, ma è ciò che si costituisce in un rapporto, o meglio, è ciò che si manifesta nel confronto con gli altri, emergendo nel e dal confronto stesso.

---

<sup>168</sup> *Ibidem.*

L'egoista logico non ritiene necessario sottoporre il proprio giudizio all'intelletto altrui, come se egli non avesse bisogno di questa pietra di paragone<sup>169</sup>.

Il confronto, quindi, non è solo indispensabile nel dominio dell'estetico<sup>170</sup>, come Kant qualche anno prima aveva argomentato a tal proposito, bensì anche in ambito logico.

L'opposto dell'egoismo è un modo di pensare in cui l'uomo si sente parte del mondo, così come è cittadino del proprio paese in cui si trova a vivere e ad agire. Il pluralismo, quindi, è

quel modo di pensare, per cui non si abbraccia nel proprio io tutto il mondo, ma ci si considera e comporta soltanto come cittadini del mondo<sup>171</sup>.

In queste parole emerge chiaramente la vocazione cosmopolita che il concetto di società riveste all'interno del filosofare kantiano. Il cosmopolitismo, di cui Kant fa qui riferimento, a mio avviso, non fornisce un'indicazione di impronta prettamente politica o socio-politica, bensì indica la modalità con la quale i membri di una società debbano rapportarsi vicendevolmente affinché il rischio di cadere nella trappola di una qualsivoglia forma di egoismo sia scongiurato: il soggetto deve aprire il proprio modo di pensare accogliendo il giudizio altrui come pietra di paragone per il proprio, pietra costruttiva e non di inciampo.

Questa tensione immanente “all'*Antropologia*” verso una società cosmopolita è giustificata dal fatto che, come spiega Manganaro, “l'antropologia nasce come una disciplina considerata cosmologicamente

---

<sup>169</sup> Kant I., *Antropologia pragmatica*, pag. 10.

<sup>170</sup> Anche nella sfera dell'estetico il rischio di cadere in una forma egoistica è molto forte. “L'egoista estetico è colui che si accontenta del proprio gusto [...] Egli si priva di progresso verso il meglio, isolandosi da sé e ricercando in sé solo la pietra di paragone del bello artistico”. Ivi, pag. 12.

<sup>171</sup> Kant I., *Antropologia pragmatica*, pag. 12.

[...] con l'esigenza cioè di essere inserita in un «rapporto con la totalità» al cui interno assume un ruolo»<sup>172</sup>.

La società di cui parla Kant e che si pone come limite dell'agire umano è molto più ampia di ciò che il mero agire politico potrebbe descrivere, in quanto è data dalla comunità tutta degli esseri umani che si determina in quanto tale. Il confronto con i membri della società diventa elemento fondante per il darsi del giudizio e per la possibilità stessa della sua comunicazione agli altri membri<sup>173</sup>.

Il punto sostanziale, quindi, non deve essere rintracciato nella possibilità della comunicazione, ma nel fatto che gli altri membri della società siano soggetti capaci di porsi come elementi di paragone, come punti di riferimento per i giudizi del singolo uomo. Proprio tale aspetto permette ai giudizi di poggiare su un valido fondamento dettato dal senso comune, cioè da quell'espressione di pluralismo di cui Kant parla come antidoto all'isolamento solipsistico dell'egoismo.

Infatti

un criterio soggettivo necessario della giustezza dei nostri giudizi in genere, e quindi anche della sanità del nostro intelletto, questo, che noi rapportiamo il nostro intelletto anche a quello degli altri, e non ci isoliamo col nostro, e con la nostra rappresentazione privata non giudichiamo tuttavia pubblicamente<sup>174</sup>.

La sanità del nostro intelletto, precisa Kant, è data proprio dal confronto, oserei dire del libero confronto fra il mio giudizio e quello espresso dagli altri soggetti: tale confronto si rende possibile solo se l'uomo è intrinsecamente libero e può muoversi all'interno di un contesto

---

<sup>172</sup> Manganaro P., *L'antropologia di Kant*, pag. 16.

<sup>173</sup> In riferimento alla possibilità o meno della comunicazione, Kant correla rispettivamente lo stato di sanità mentale o di pazzia. Non mi soffermo oltre su tali aspetti, e rimando per ulteriori approfondimenti: Meo O., *La Malattia mentale nel pensiero di Kant*.

<sup>174</sup> Kant I., *Antropologia pragmatica*, pag. 107.

di libertà che non necessariamente si deve estrinsecare in una forma di libertà pratico-giuridica.

Ciò a cui preme Kant mettere in luce è rappresentato dall'intrinseca possibilità dell'uomo di determinarsi secondo la propria volontà, svincolandosi dal meccanicismo causale che lega e determina i fenomeni naturali.

Interessante è la seguente affermazione:

Colui che non si serve di questa pietra di paragone, e si ficca invece in testa di far valere l'opinione personale senza o anche contro il senso comune, va soggetto a un gioco di pensieri, in cui egli non si vede, né si comporta né si giudica in un mondo comune con gli altri, ma (come in sogno) in un mondo suo proprio<sup>175</sup>.

Mi pare a che a questo punto il discorso kantiano si faccia più sottile e si sposti su di un altro livello. Il rischio nel quale si incorre, mantenendo privati i giudizi, è rappresentato non solamente dall'isolamento logico di cui Kant ha parlato poco prima, ma anche e soprattutto da un isolamento epistemico. Mi spiego meglio.

La presenza degli altri soggetti, all'interno di una comunità sociale, deve essere considerata come elemento di stimolo per la condivisione e la comunicazione di propri giudizi: è proprio all'interno di una relazione sociale che il giudizio viene educato nel confronto e nell'interazione reciproca tra uomini.<sup>176</sup>

Nel momento in cui il soggetto prende le distanze dal contesto sociale e culturale di riferimento, non configurando il potenziale giudizio altrui come pietra di paragone del proprio, non formandosi in altre parole, alla scuola del "senso comune", il giudizio risultante da questo tipo di isolamento non potrà che essere ristretto alla sfera della privatezza

---

<sup>175</sup> Kant I., *Antropologia pragmatica*, pag. 107.

<sup>176</sup> Di tale aspetto Kant darà piena argomentazione all'interno della *Critica della capacità di giudizio*.

singolare del soggetto giudicante, senza pretendere alcun innalzamento al di sopra della singolarità che lo ha prodotto. Il giudizio singolare per poter essere pensato non abbisogna della collettività sociale, ma affinché si renda possibile una comunicazione universale di tale giudizio si rende necessario un contesto sociale costituito da soggetti che siano in grado di recepire e comunicare a loro volta i propri giudizi. C'è bisogno in altre parole, di una comunicazione reciproca.

Il confronto con gli altri soggetti si rende un passaggio obbligatorio per qualsiasi uomo appartenente alla comunità sociale, con la grande libertà, tuttavia, di poter considerare la società come “pietra di paragone” e non di inciampo per la formulazione di giudizi rivestiti di portata universale.

La socialità, tuttavia,

è pure una virtù, ma l'inclinazione a trarre rapporti diventa spesso passione. Se infatti la gioia di vivere socialmente si esalta vanamente con la dissipazione, allora questa falsa socievolezza cessa di essere virtù, ed è una vita gaudente che reca offesa all'umanità<sup>177</sup>.

E ritorniamo fortemente al concetto di libertà. Nel momento in cui la socievolezza schiaccia la libertà dell'uomo e questo passivamente subisce la presenza e l'imposizione degli altri, allora la socievolezza non è più virtù ma uno scacco all'umanità. La libertà non è tuttavia tale se non all'interno di un orizzonte di regole e di vincoli che determinano l'espressione e il rapportarsi del singolo nei confronti degli altri, e portatrice anch'essa di regole. A tal proposito si esprime Kant:

tutto quello che promuove la socievolezza, quand'anche consista in massime o maniere garbate, è sempre un abito che s'addice bene alla virtù, e che le si può raccomandare anche nel

---

<sup>177</sup> Kant I., *Antropologia pragmatica*, pag. 169.



modo più serio. – il purismo del cinico e la mortificazione della carne dell’anacoreta, senza il benessere della convivenza sociale, sono forme degenerate della virtù e non ammissibili da essa; e, private delle Grazie, non possono pretendere all’umanità<sup>178</sup>.

Interessante notare come in questo contesto Kant utilizzi il termine “abito” quasi per indicare ciò che non appartiene intrinsecamente all’essere umano in quanto tale, ma ciò che viene ad aggiungersi. Se da una parte la socievolezza è un abito, dall’altra non è il totalmente nuovo ed estraneo al modo d’essere dell’uomo, bensì è come se fosse lo sviluppo di un germe che intrinsecamente la natura ha posto all’interno del singolo. Solo quindi all’interno di ciò che può porre dei limiti la libertà può estrinsecarsi in quanto tale.

Al di fuori della società l’uomo può ritenersi libero? Probabilmente no perché è solo nella società che l’uomo può manifestare ciò che lo caratterizza e qualifica in quanto essere umano, poiché

L’uomo non fu destinato, come un animale domestico, a far parte di un gregge, ma, come l’ape, a far parte di un alveare. – Necessità, quindi, di esser membro di una qualche società civile<sup>179</sup>.

In altre parole, come chiarifica Tortolone, l’uomo non è altro che un “crocevia di legami fra tutti gli altri esistenti; una conoscenza del mondo come reale fenomenico, ...*luogo di intreccio della molteplicità delle relazioni del vissuto*, e attività permanente di determinazione di senso e di prospettiva nell’orizzonte della conoscenza stessa, lì dove si vengono qualificando le strutture di intelletto ed esperienza”<sup>180</sup>.

---

<sup>178</sup> Kant I., *Antropologia pragmatica*, pag. 173.

<sup>179</sup> Ivi, pag. 225.

<sup>180</sup> Tortolone G. M., *Problemi di antropologia kantiana*, pag. 229.



## III PARTE

### LA SOCIETÀ NELLA *CRITICA DELLA* *CAPACITÀ DI GIUDIZIO*



## *Introduzione*

Considerare la società come il luogo del mero amplificarsi dei sentimenti e delle passioni, dell'interesse diretto agli enti di natura o agli artefatti, ha permesso di dicotomizzare il giudizio di gusto in due grandi sezioni: il giudizio di gusto puro e il giudizio di gusto empirico.<sup>181</sup> Tale radicalizzazione, a mio avviso, non preclude la possibilità di poter guardare al concetto "società" attraverso un altro punto di vista che parte dall'analisi del testo e a esso vi rimane fedele, ma che pur tuttavia cerca di esplorare il "non detto" senza rivestire il pensiero kantiano di abiti che probabilmente non avrebbe mai indossato. Mi spiego meglio.

La posizione che vorrei assumere in queste pagine vede il suo inizio e il suo sviluppo nel testo kantiano della *Critica della capacità di giudizio* del 1790, e nello specifico, nel paragrafo 41 nel quale fa la sua entrata il concetto di società. Durante tutto l'intero argomentare della critica, tale elemento era rimasto inespresso, quasi come un ospite indiscreto che Kant ha voluto mantenere ai confini del proprio argomentare ma che, inevitabilmente, vi entra prepotentemente.

Considerare l'uomo kantiano come un uomo schivo alle relazioni sociali e irrigidito all'interno di un formalismo sterile e comunicativo, significherebbe dipingere un uomo totalmente altro rispetto a quello che Kant ci ha presentato nei suoi scritti; un esempio ne è la *Critica della capacità di Giudizio*. Qui la società è il costante riferimento estetico del soggetto, che, nonostante giudichi nel privato e in modo indipendente da ogni forma di condizionamento esterno, tanto meno derivante dall'esistenza dell'oggetto, tuttavia avverte la necessità di comunicare agli altri soggetti il proprio sentimento e da questi essere compreso. È proprio

---

<sup>181</sup> Non mi soffermo ulteriormente su tale differenziazione tra queste tipologie di giudizio in quanto nel proseguo della trattazione presenterò tale aspetto in modo più dettagliato e particolareggiato.

da tale tipo di comunicazione che ha origine la così chiamata "comunità estetica".

La società diviene, quindi, il luogo entro il quale il soggetto giudicante si trova a essere e a esprimere un puro giudizio di gusto, è il luogo nel quale la libertà dell'uomo in quanto uomo si manifesta nonostante le pressioni che inevitabilmente egli subisce poiché posto in continua relazione con altre volontà. In questo contesto di mutua interdipendenza, Kant ipotizza una sorta di educazione estetica alla scuola dei grandi esempi del passato, presentando pur tuttavia l'esperienza estetica come il configurarsi di un'esperienza di libertà in cui il soggetto si sente libero sia dai vincoli imposti dalle sue proprie facoltà conoscitive sia dalla possibilità di poter esprimere un giudizio estetico piuttosto che uno conoscitivo riguardo al medesimo oggetto dell'esperienza fenomenica.

Che cosa significa, in tale contesto, il parlare di libertà? In che senso possiamo definire libero un soggetto che giudica esteticamente un ente, sia esso artefatto o ente di natura, inserito in un contesto sociale? Che ruolo assume la società all'interno di un processo costruttivo dell'esperienza estetica?

Parlare di società, tuttavia, significa mettere in gioco un elemento alquanto pericoloso poiché il grande rischio in agguato è rappresentato dall'appiattimento in un egualitarismo che schiaccia l'individualità giudicante appiattendola in una oggettività comune, che perde di vista "come l'individuo stesso, spontaneamente, si accomuna, nello stesso tempo che se ne differenzia, con gli altri."<sup>182</sup>

Proprio a questo livello si gioca l'intera partita estetica, è proprio sul terreno del condiviso che si gioca la partita del condivisibile, di quello spazio che si apre a ogni uomo e nel quale ogni uomo è chiamato a giocare la propria partita estetica. L'esperienza estetica si costruisce a partire da un fondamento condiviso nel quale e dal quale ogni soggetto si costituisce in quanto soggetto estetico con una sua propria autonomia decisionale pur

---

<sup>182</sup> Negri A., *La Comunità estetica in Kant*, pag. 15.

essendo inserito in un contesto sociale che si alimenta di ogni singolo giudizio e nel quale ogni giudizio si costituisce in quanto tale.

Questo il contesto all'interno del quale prendono forma le riflessioni di questa terza parte.

§ 1. Presentazione del problema “società” nella *Critica della Capacità di Giudizio*.

Parlare di “società” nella *Critica della capacità di giudizio*, significa entrare in uno dei nodi centrale dell'argomentazione estetica kantiana, nonché in uno degli aspetti meno trattati e dibattuti dell'intera critica, forse perché è lo stesso Autore che, nonostante ne faccia uno degli elementi fondanti la sua teoria estetica, gli dedica relativamente poco spazio e insufficiente attenzione all'interno della Critica medesima; con queste parole, infatti, Kant chiude la sua apparente digressione sul concetto di società in rapporto ai giudizi di gusto:

Questo interesse indirettamente attinente al bello, mediante l'inclinazione alla società, e dunque empirico, non ha qui però alcuna importanza per noi, che dobbiamo guardare solo a ciò che può aver riferimento a priori col giudizio di gusto, sia pure indirettamente<sup>183</sup>.

Se tale affermazione è condivisibile all'interno della Critica e partendo dagli obbiettivi prefissi da Kant, diventa maggiormente interessante indagare criticamente il non detto, ciò a cui queste righe sottendono, ciò a cui tutta l'esperienza estetica fa riferimento senza mai tematizzare in modo completo se non in pochi paragrafi. Proprio in queste pagine Kant, a livello terminologico, compie una sottile distinzione all'interno dell'ambito semantico, che qui vogliamo prendere in riferimento, tra “società”, “socialità” e “socievolezza”<sup>184</sup>.

La differenza semantica tra questi termini si fa sottile e quanto mai importante al fine di comprendere il discorso kantiano. Ma procediamo con ordine ed entriamo nel testo.

---

<sup>183</sup> Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, pag. 401, § 41.

<sup>184</sup> I rispettivi termini tedeschi utilizzati da Kant sono: “Gesellschaft”, “Geselligkeit” [Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, § 41, pag. 398] e “Geselligkeit”. Ivi, § 60, pag. 552.



Nel paragrafo 41 Kant tratta di un aspetto particolare della critica del gusto, ovvero il suo rapporto con l'empiricità, o meglio, della precisazione secondo cui ciò che viene giudicato

bello non deve avere alcun interesse come *fondamento di determinazione*. Ma da ciò non consegue che, una volta che esso sia stato formulato come puro giudizio estetico, non vi si possa collegare alcun interesse<sup>185</sup>.

Ovvero, la purezza di un giudizio di gusto estetico non esclude che, una volta costruito, non vi possano entrare elementi empirici che contaminino la purezza del giudizio medesimo. A questo punto irrompe in scena l'inespresso, a mio avviso, dell'intera critica, ovvero la società, o meglio, la socialità intesa essere

una proprietà relativa a quanto richiesto all'uomo quale creatura destinata alla società<sup>186</sup>.

Ciò che è innato, o meglio, per evitare equivoci, ciò che è connaturato al modo d'essere dell'uomo, non è tanto la società intesa come aggregazione di esseri umani, bensì la socialità.

Quindi, proprio perché l'uomo è creatura destinata alla società che è connaturato in lui la tendenza all'aggregazione con altri esseri umani: proprio perché l'uomo è creatura sociale che l'impulso alla società è ciò che lo contraddistingue dagli altri esseri viventi, in quanto tale tendenza non è una proprietà relativa al suo essere ente razionale, bensì al suo essere uomo. In altre parole, pare quindi, che a essere naturale<sup>187</sup>, non sia tanto la

---

<sup>185</sup> Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, § 41, pag. 399.

<sup>186</sup> *Ibidem*.

<sup>187</sup> A questo punto della mia argomentazione vorrei compiere una breve riflessione circa il termine "natura" usato da Kant nel primo volume della *Critica della capacità di giudizio*. Un'analisi specifica e dettagliata dell'utilizzo di questo termine comporterebbe un tale lavoro analitico e di indagine che in questa sede sarebbe inopportuno date le diverse finalità e i diversi obiettivi di questo scritto, tuttavia urge la necessità di una chiarificazione al fine di meglio comprendere l'orizzonte argomentativo kantiano. Sul

società, come prodotto finale di un qualsivoglia processo associativo di cui Kant, per lo meno in questo scritto, non vi entra in merito, bensì la tendenza alla società: è l'impulso, che ogni uomo in quanto uomo avverte, ad essere naturale. Con l'aggettivo “naturale” intendo tutto ciò che appartiene al modo d'essere dell'uomo, tutte quelle proprietà che sono connaturate alla sua propria natura di uomo in quanto “ente uomo”, non quindi un *abitus* acquisito con l'educazione o con l'esperienza e che riveste l'ente.

---

concetto di natura, Kant aveva fornito una delucidazione ai paragrafi 14-17 dei *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, in cui “Per natura s'intende l'esistenza delle cose in quanto determinate da leggi generali” [Kant I., *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, pag. 107], evidenziando la “regolarità” degli enti. Una seconda definizione viene fornita nel paragrafo 16, in cui “La natura è così, *materialiter* considerata, l'insieme di tutti gli oggetti dell'esperienza” [Ivi, pag. 109]. Da un punto di vista meramente empirico, Kant sostiene che dobbiamo occuparci della natura considerata mediante questo secondo punto di vista, ovvero mediante ciò che appare ai nostri sensi, in quanto un'indagine conoscitiva di ciò che non cade all'interno della nostra esperienza sarebbe “iperfisica”. [Ivi, pag. 111]. L'utilizzo del termine “natura”, nella Terza Critica, vuole marcare una sorta di spontaneità dell'atto giudicativo da parte del soggetto. Essendo l'ente in questione un oggetto dell'esperienza e ricadendo all'interno della definizione di natura presentata da Kant nei *Prolegomeni*, anche la bellezza diviene un predicato dell'esperienza e come tale, diviene elemento comunicabile. La natura, di cui parla Kant in questo contesto estetico, è la medesima natura di cui argomenta in ambito conoscitivo della Prima Critica. La natura, con la quale le facoltà mentali entrano in rapporto per la creazione di un puro giudizio di gusto, è la stessa natura che le medesime capacità incontrano nella costruzione di un giudizio conoscitivo, nonostante ciò “La capacità di giudizio riflettente, che ha il compito di risalire dal particolare della natura all'universale, abbisogna [...] di un principio che essa non può ricavare dall'esperienza, perché esso deve fondare l'unità di tutti i principi empirici sotto principi ugualmente empirici ma superiori e dunque fondare la possibilità della subordinazione sistematica di tali principi fra loro.” [Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, pag. 93]. Se chiaro appare il significato che Kant attribuisce al concetto di natura, maggiormente problematico e interessante appare l'utilizzo che Kant fa di tale termine in riferimento al concetto di società. Nel paragrafo 41 Kant afferma che “l'impulso alla società è naturale per l'uomo [...] allora è inevitabile dover anche considerare il gusto come una facoltà di valutare tutto ciò con cui si può comunicare perfino il proprio *sentimento* a ogni altro, e dunque come mezzo per promuovere ciò che l'inclinazione naturale di ciascuno richiede” [Ivi, pag. 399]. L'aggettivo “naturale”, in questo contesto, è riferibile al medesimo orizzonte nel quale Kant ci aveva condotti nei *Prolegomeni*? Personalmente ritengo che i quadri di riferimento siano mutati, non nel senso che Kant utilizzi il termine in una nuova accezione, ma nel senso che l'intento kantiano sia quello di mettere in luce le potenzialità di una facoltà conoscitiva la quale, in particolari condizioni, permette al soggetto di fare esperienza del mondo fenomenico senza tuttavia porre in essere meccanismi conoscitivi. L'impulso alla società, per Kant, è naturale, nel senso che gli appartiene costitutivamente e lo caratterizza in quanto tale determinandolo ad essere ciò che egli è. L'aggettivo “naturale” in questo contesto, indica, a mio avviso, non tanto l'oggetto esperibile in quanto tale e sottoposto a leggi meccanico causali, quanto ciò che appartiene intrinsecamente al modo d'essere di un ente definibile in quanto uomo.

Da ciò consegue che potenzialmente ogni uomo, proprio in quanto uomo, possiede tale proprietà ed è membro della società, quindi

da una parte il *sentimento di partecipazione* universale, dall'altra la facoltà di potersi *comunicare* universalmente e nel modo più intenso, proprietà che, collegate assieme, costituiscono la socievolezza adeguata al genere umano, con cui esso si distingue dalla ristrettezza animale<sup>188</sup>.

Nessun uomo, proprio in quanto uomo, nonostante si trovasse a vivere al di fuori della società, non potrebbe non essere uomo, in quanto la socialità è una proprietà relativa all'umanità, non il contrario. La condivisione di un patrimonio comune lo accomuna a tutti coloro che storicamente hanno dato origine a una determinata realtà sociale, senza tuttavia esserne concretamente partecipe. Quindi, se un uomo si trovasse al di fuori della società, empiricamente parlando, al di fuori di un nucleo sociale, cioè di ciò che è legislativamente costituito, non significa che egli non possa tendere alla società, intesa come meta “noumenica” che nonostante non sia dia nella realtà fenomenica, non significa che la tensione naturale a tal fine, intrinseca ad ogni essere umano in quanto uomo, venga eliminata.

#### § 1.1. Società come manifestazione di un senso comune.

Uno degli aspetti che lascia maggiormente sorpresi quando ci si affaccia alla lettura e interpretazione di questo testo kantiano, è quello relativo al senso comune, che Kant si premura di distinguere prontamente dal senso comune definendolo come

---

<sup>188</sup> Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, § 60, pag. 553.

un principio soggettivo che determini solo mediante il sentimento e non mediante concetti, ma tuttavia con validità universale, ciò che piace o dispiace. Ma un tale principio non potrebbe essere considerato che come un *sensu commune*, il quale è essenzialmente differente dal senso comune [...] perché questo giudica non secondo sentimenti ma sempre secondo concetti<sup>189</sup>.

Il senso comune, presupponendo il quale si rende possibile il darsi di un giudizio di gusto, quindi di ciò che è universalmente valido, è un principio soggettivo, o meglio, come Kant spiegherà qualche pagina dopo, è una “mera norma ideale”, la quale permette al giudizio di gusto che in essa vi si accorda, di valere per ogni soggetto giudicante<sup>190</sup>.

Se da un parte il senso comune si struttura come l'effetto del libero gioco tra intelletto e immaginazione, dall'altra si presenta come “la condizione necessaria dell'universale comunicabilità delle nostre rappresentazioni”.<sup>191</sup> Una sorta quindi di cerniera tra il singolo soggetto giudicante e la comunità degli uomini che condividono le medesime strutture mentali; ciò non significa parlare, tuttavia, di senso comune come di un senso che necessariamente gli uomini hanno in comune in quanto, fisiologicamente parlando, condividono le medesime strutture conoscitive che operano in un medesimo modo in ogni soggetto, bensì significa parlare di un senso che accomuna gli uomini in quanto uomini e quindi, in quanto essere pensanti. Il senso comune, in altre parole, è il risultato del libero accordo tra le facoltà conoscitive, pur restando tuttavia un presupposto necessario per il darsi del giudizio di gusto. Da ciò quindi che è meramente soggettivo diviene lecito presupporre l'adesione di ogni

---

<sup>189</sup> Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, § 20, pag. 239.

<sup>190</sup> Ivi, § 22, pag. 245.

<sup>191</sup> Menegoni F., *L'a priori del senso comune in Kant*, pag. 39.

membro della comunità sociale, una sorta di universalità soggettiva che Kant qualifica come validità comune<sup>192</sup>, un tipo di

espressione che designa la validità per ogni soggetto del riferimento di una rappresentazione non alla facoltà conoscitiva, ma al sentimento del piacere e dispiacere<sup>193</sup>.

La possibilità di condividere un'esperienza estetica pretendendo l'accordo universale di ogni soggetto giudicante, poggia, quindi, su di un senso che ogni uomo condivide con ogni altro, ma non in quanto e a causa delle modalità attraverso le quali l'esperienza estetica viene a strutturarsi, ma poiché tale esperienza si rende possibile. Non stiamo parlando di una presupposizione della presenza di un senso comune in quanto ogni uomo pensa come ogni altro, altrimenti non dovremmo parlare di presupposto bensì di certezza, ma della mera possibilità che ogni uomo in quanto uomo condivide con ogni altro di poter costruire un'esperienza che possa chiamarsi estetica,

appoggiando il proprio giudizio a giudizi di altri, non tanto a quelli effettivi, ma piuttosto a quelli semplicemente possibili, e mettendosi nella posizione di ogni altro, semplicemente

---

<sup>192</sup> Con il termine “validità universale” Kant intende la particolare universalità estetica la quale “non connette il predicato della bellezza col concetto dell'*oggetto* [...] e tuttavia lo estende a tutta la sfera dei giudicanti”. [Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, § 8, pag. 179]. Tale universale validità, in altre parole, non viene considerata altrimenti che come un presupposto necessario alla possibilità che il giudizio estetico possa essere considerato valido per tutti. Nuovamente ritorna nel testo kantiano il lessico della possibilità. È la possibilità, non la certezza apodittica di derivazione concettuale che permette di presupporre l'universalità del giudizio estetico, bensì la possibilità di un accordo universale tra tutti i giudicanti che ammette la possibilità della comunicabilità tra soggetti. Le stesse basi costitutive del giudizio di gusto sono legate alla possibilità dell'accordo tra le facoltà conoscitive, in altre parole, è l'intero impianto estetico a essere fondato sulla possibilità del suo darsi, su quella contingenza strutturale che permea di sé l'intero processo estetico ma che solo grazie ad essa, grazie a questo peculiare modo d'essere, che si rende possibile il giudizio di gusto.

<sup>193</sup> *Ibidem*.

astruendo dalle restrizioni che attengono contingentemente alla nostra propria valutazione<sup>194</sup>.

È la possibilità basata sulle modalità di accordo delle facoltà conoscitive che rende possibile il darsi di un senso comune come una sorta di “a priori soggettivo valido per l'intera comunità dei soggetti giudicanti”<sup>195</sup>.

Essendo presupposto condiviso dai soggetti, il senso comune consente che l'esperienza possa essere un'esperienza condivisibile sia da chi costruisce l'esperienza estetica in prima persona sia da chi la costruisce entrando in rapporto con il soggetto giudicante. In questo modo, l'esperienza estetica non è la mera esperienza condivisa ma è il condivisibile, è una forma d'esperienza che può essere costruita anche attraverso la comunicabilità dell'esperienza del singolo che si apre al mondo sociale.

Solo grazie, in altre parole, a “ciò che è in comune” con altri soggetti, non solamente il mero accordarsi delle facoltà mentali ma il risultato di tale accordo, ovverosia il sentimento di piacere, è l'elemento identico e presente in ogni uomo. Identità quindi, non nella tipologia o nel grado del sentimento, ma nella modalità attraverso la quale tale sentimento si struttura. Ma nemmeno questa identità riesce a spiegare appieno l'universalità di cui parla Kant. Non ci troviamo di fronte a una mera universalità basata su di una identità formale di strutture mentali, bensì a un'identità delle possibilità di provare piacere e di costruire un'esperienza estetica uguale da un punto di vista processuale a qualsiasi altra esperienza estetica costruita da qualsiasi altro uomo. In questo ambito della possibilità si fa strada lo spazio del condiviso, o meglio del condivisibile, di ciò che non è mai una volta per tutte stabilito a priori o determinato apoditticamente. Se da una parte il senso comune è lo spazio del condiviso per eccellenza, dall'altra è anche ciò che permette e che pone le

---

<sup>194</sup> Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, § 40, pag. 391.

<sup>195</sup> Menegoni F., *L'a priori del senso comune in Kant*, pag. 40.

fondamenta per il darsi di una comunità, di un'insieme di soggetti, che proprio in quanto simili e soprattutto in quanto singoli, possono condividere uno spazio entrando in un rapporto di mutuo scambio.

Tuttavia il senso comune non è da intendersi un insieme di norme che dirigono asetticamente la capacità di giudizio e a cui ogni uomo può farvi ricorso come a una sorta di codice, ma è ciò che si pone come *substratum* dei giudizi, come ciò a cui tendere dopo aver costruito un proprio giudizio permettendo la comunicazione della propria esperienza estetica a ogni altro uomo proprio perché, potenzialmente parlando, ogni altro uomo potrebbe costruire la medesima esperienza estetica provata dal singolo<sup>196</sup>.

Il senso comune è il senso sociale per eccellenza poiché dischiude al soggetto tutto un mondo costituito non solo da fenomeni ma anche da una rete di relazioni sociali e di esperienze vissute da altri soggetti che plasmano il giudizio del singolo.

Parlare di un senso comune in questi termini, non significa parlare di una sorta di condizionamento che il soggetto inevitabilmente subisce in quanto essere pensante, ma significa, al contrario, parlare di una totale libertà di cui il soggetto è portatore. Proprio in quanto essere libero, l'uomo ha la possibilità di porsi in ascolto della voce universale che lo conduce al di fuori dei suoi propri confini in una società costruttrice di giudizi. In questo modo, la privatezza di cui è portatore il soggetto giudicante rimane confinata all'interno dell'io costruttore del giudizio, o meglio, rimane confinata all'atto meramente "meccanico" di unione libera e giocosa delle facoltà conoscitive. La libertà, di cui il soggetto ne è portatore, prende forma all'interno dei limiti imposti dal senso comune, all'interno, quindi, di ciò che l'esperienza estetica stessa ha costruito in una comunanza ideale tra

---

<sup>196</sup> Su tale aspetto così si esprime Pareyson nel suo saggio sul senso comune "Ora è chiaro che il senso comune porterebbe a un'oppressione della persona se il suo oggetto fosse un patrimonio culturale o un contenuto di pensiero, cose che non potrebbero esser partecipate a tutti senza un abbassamento di livello e una volgarizzazione spicciola, cioè senza portare alla massa, all'anonimato, alla spersonalizzazione." Pareyson L., *Filosofia e senso comune*, pag. 228.

i possibili giudizi estetici. Riprendo a tal proposito un passo, molto illuminante da questo punto di vista, tratto da *“Filosofia e senso comune”* di Pareyson: “Nel suo significato genuino il senso comune non è il regno dell'anonimo, del massificato, del volgare: il vero senso comune è la *similarità*, non il livellamento; non la spersonalizzazione, ma la comunanza istituita fra le persone. Il *comune* è comune fra simili, cioè fra persone: esso si trova al livello della personalità e non della massa, in cui non c'è vera comunità perché non c'è singolarità”<sup>197</sup>.

Da questo punto di vista, quindi, gli altri soggetti non sono un termine di paragone grazie al quale plasmare i propri giudizi, ma divengono figure esemplari sulle quale formare “un modo di pensare ampio”,<sup>198</sup> in altre parole, come sottolinea Zac, “Seguire il senso comune [...] non significa altro che [...] diffondere il proprio pensiero, confrontandolo, mediante un'operazione che costituisce essa stessa un libero giudizio, con il giudizio altrui, [...] al fine di eliminare dal nostro pensiero tutte le condizioni soggettive, cause dei nostri errori, e riflettere sul nostro punto di vista dell'universale”<sup>199</sup>.

Il senso comune, quindi, non è un qualcosa di dato una volta per tutte, ma un patrimonio in continuo arricchimento in cui ogni uomo attinge per se medesimo ma che contemporaneamente vi lascia il proprio soggettivo contributo in un incessante e perituro dialogo tra l'io soggettivo e il noi pluralistico, tra una soggettività che privatisticamente costruisce la propria esperienza estetica e una società che riceve le singole esperienze rimettendole nuovamente a disposizione di ogni singolo. Da questo punto di vista, quindi, la società non è un insieme monadico di soggetti che

---

<sup>197</sup> Pareyson L., *Filosofia e senso comune*, pag. 229.

<sup>198</sup> Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, § 40, pag. 395. Colui che adotta simile *modus pensandi* è colui che, con le parole di Kant, “si tira al di fuori e al di sopra delle condizioni soggettive private del giudizio, entro le quali tanti altri sono come rinchiusi, e riflette sul suo proprio giudizio da un *punto di vista universale*”. [Ibidem]. Kant presenta una serie di massime del senso comune che lo connotano, ulteriormente, come un senso prettamente sociale. “1. Pensare da sé; 2. Pensare nella posizione di ogni altro; 3. Pensare sempre in accordo con stessi”. *Ibidem*.

<sup>199</sup> Sylvain Z., *Le Idee di senso comune e di buon senso nella filosofia di Kant*, pag. 434.



privatisticamente costruisce la sua personale esperienza che poi comunicherà agli altri membri della comunità, bensì un corpo in continuo divenire, un luogo di proficuo scambio tra l'io soggettivo e giudicante e la comunità.

Il giudizio estetico, quindi, non è il risultato di un lavoro del singolo soggetto, o meglio, non esclusivamente suo, bensì della comunità sociale nel quale lo stesso è inserito e del patrimonio culturale nel quale si è formato. Ciò tuttavia non significa considerare il senso comune come una sorta di contenitore sociale nel quale tutte le pratiche comunitarie provenienti dalla tradizione o dalla cultura di quel determinato spazio sociale vi convogliano, ma come il luogo dell'ideale interazione e intreccio tra i vari aspetti che strutturano, noumenicamente parlando, l'essere umano in quanto essere naturalmente spinto all'aggregazione sociale. Per Kant, infatti, il gusto ha un valore sociale e proprio per questo motivo deve essere educato alla scuola dei grandi esempi del passato, che non devono essere considerati come elementi da imitare, ma solo come meri ideali, come esemplari per poter formare il proprio giudizio o per poter costruire un'opera d'arte a cui si possa attribuire il predicato della bellezza.

L'educazione di cui parla Kant si riferisce alla formazione del genio a cui la natura ha elargito il dono di produrre un'opera d'arte bella; per estensione però, a mio avviso, di educazione si può parlare anche in riferimento alla capacità di giudizio del mero fruitore dell'opera d'arte, di colui che nonostante non produca un artefatto bello, giudica mediante un giudizio di gusto.<sup>200</sup>

---

<sup>200</sup> A tale proposito Cozzoli sottolinea l'aspetto secondo cui solo un gusto educato giunge ad apprezzare la bellezza. Ciò significa che anche chi possiede tale capacità naturale deve comunque compiere una costante opera di educazione e di mantenimento formandosi alla "scuola degli esempi". [Cozzoli, *Il linguaggio senza nome. Estetica, analogia e belle arti in Kant* pag. 108]. Ciò significa far sì che tale organo diventi "esattamente ciò che deve essere, ovvero l'organo deputato [...] all'apprezzamento della bellezza", in altre parole, l'educazione alla quale sottoporre il genio, non consiste in altro che nel ricondurre, mediante adeguati esempi, la capacità di giudizio a se medesima, al principio che la costituisce in quanto tale. [ivi, rispettivamente pag. 108 e 109]. Kant sottolinea il fatto che non ogni esperienza può assurgere al ruolo di educatrice del genio, ma solo "determinate esperienze", così come non ogni prodotto dell'arte concorre alla formazione del talento naturale, ma solo quei prodotti dell'arte che fungono da esempi, tratti dalle "arti belle del

Ogni soggetto, per estensione, in quanto membro attivo della società e costruttore di giudizi di gusto, viene educato dalla totalità di giudizi estetici nella quale è immerso e nella quale è potenzialmente chiamato a costruire una sua propria esperienza estetica che sarà radicalmente diversa da quella di ogni altro soggetto, ma allo stesso tempo, sarà radicalmente condivisibile da ogni altro soggetto perché potenzialmente costruibile e quindi comunicabile anche da ogni altro soggetto in quanto essere umano.

## 1.2. Società come luogo della comunicabilità.

Validità universale, condivisione di uno spazio comune, intersoggettività di un giudizio singolare, pretesa all'accordo universale... questi gli elementi che caratterizzano il soggetto in quanto uomo e in quanto tale, ente sociale. Un'ulteriore elemento però, lo caratterizza e permette al giudizio di gusto di potersi estendere a ogni soggetto giudicante. Stiamo parlando della capacità di ogni uomo di poter comunicare il proprio stato mentale ed essere compreso da ogni essere umano. Parliamo nuovamente di possibilità, non precludendo, tuttavia, l'effettiva comunicazione tra soggetti all'interno di uno spazio sociale condiviso o condivisibile, perché la possibilità della comunicazione può aprire spazi comunicativi che l'atto comunicativo in quanto tale può precluderne l'accesso. Ciò a cui Kant preme, almeno in questa critica e in questo contesto, non è tanto la presa in considerazione delle dinamiche che si sviluppano all'interno di un contesto sociale, e in questo caso, di un atto comunicativo, bensì dell'effettiva possibilità del darsi della comunicazione stessa la quale apre la strada al puro giudizio di gusto poiché

---

passato che siano autenticamente geniali”. [ivi, pag. 110]. Le opere d'arte, che svolgono una funzione esemplare per il genio, sono quegli artefatti che esplicitano i “requisiti che fanno di una forma qualcosa di adeguato ai presupposti del Giudizio riflettente estetico”, per cui ciò che ha titolo per chiamarsi “esempio”, è quel prodotto dell'arte o della natura, il quale è formalmente strutturato, “come se fosse fatto apposta” per essere colto dal Giudizio riflettente. Ivi, pag. 113.

È [...] la possibilità di comunicare universalmente lo stato d'animo in una rappresentazione data che deve stare a fondamento di un giudizio di gusto, come sua condizione soggettiva, e avere per conseguenza il piacere per l'oggetto<sup>201</sup>.

La possibilità dell'atto comunicativo è anteriore al giudizio di gusto scevro da qualsiasi condizionamento sensoriale o empirico, e ne costituisce il fondamento di possibilità per il suo darsi. Tale possibilità, proprio in quanto tale, si configura come certezza della possibilità comunicativa medesima ridonando al soggetto umano quella libertà di giudizio che le pratiche sociali irretiscono all'interno di schemi e di consuetudini che mortificano la libertà di rapporto delle facoltà mentali stesse e di conseguenza della purezza del giudizio di gusto medesimo. Parlare di comunicabilità, all'interno del contesto estetico kantiano, significa parlare della possibilità propria dell'uomo di poter costruire un puro giudizio di gusto il quale possa venire comunicato a ogni soggetto giudicante. La possibilità apre, quindi, le porte all'universalità, a quell'universalità che pretende che ogni uomo si accordi con il puro giudizio di gusto creato dal singolo, in cui

ognuno attende e pretende che ciascuno abbia riguardo per la comunicazione universale, quasi come in base a un patto originario, dettato dall'umanità medesima<sup>202</sup>.

Se di comunicabilità Kant parla in riferimento al puro giudizio di gusto, di comunicazione parla, invece, in riferimento al giudizio empirico, a quella forma di giudizio a cui non è legato alcun compiacimento e al quale, paradossalmente parlando, è negata la concordanza universale di ogni soggetto, in quanto giudizio singolare con valore privato poiché costituito a partire da risposte sensoriali meramente soggettive. Ciò

---

<sup>201</sup> Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, § 9, pag. 185.

<sup>202</sup> Ivi, § 41, pag. 401.

tuttavia non significa che il puro giudizio di gusto non possa venir comunicato e che il suo destino sia quello di rimanere nel limbo della mera possibilità, ma significa che la possibilità che lo caratterizza intrinsecamente, lo carica del peso di una validità che si connota in quanto validità universale<sup>203</sup>.

La comunicabilità di un giudizio risiede a fondamento del giudizio medesimo, di qualsiasi tipo esso sia, poiché

La comunicabilità universale soggettiva della maniera di rappresentazione in un giudizio di gusto, [...] non può essere altro che lo stato d'animo nel libero gioco dell'immaginazione e dell'intelletto [...], in quanto noi siamo consapevoli del fatto che questo rapporto soggettivo conveniente per una conoscenza in generale debba valere per ciascuno ed essere dunque comunicabile universalmente altrettanto di quanto lo è ogni conoscenza determinata, che del resto si basa sempre su tale rapporto quale sua condizione soggettiva<sup>204</sup>.

La certezza della possibilità di poter comunicare il proprio stato d'animo procura piacere, non tanto, o non solamente in quanto la possibilità apre il pertugio alla comunicazione effettiva, ma in quanto ogni uomo, proprio perché uomo, può accordarsi col sentimento del singolo giudicante “a partire dalla naturale tendenza dell'uomo alla socievolezza”<sup>205</sup>. È all'interno della società, quindi, che si costruisce il puro giudizio di gusto, ma non all'interno di un mero meccanicismo causale, bensì all'interno di dinamiche relazionali fluide e libere, in cui, quasi come una sorta di boomerang, ciò che viene comunicato dal singolo, gli ritorna indietro e lo costituisce in quanto soggetto giudicante in mezzo ad altri soggetti giudicanti con la non trascurabile caratteristica di

---

<sup>203</sup> Sul rapporto tra società, comunicazione e giudizi di gusto empirici tratterò più analiticamente nel prossimo paragrafo.

<sup>204</sup> Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, pag. 187, § 9.

<sup>205</sup> *Ibidem*.

possedere in quanto uomini la possibilità di comunicare il proprio stato mentale ed essere da altri compresi.

Da questo punto di vista, quindi, il gusto viene valutato

come una facoltà di valutare tutto ciò con cui si può comunicare perfino il proprio *sentimento* a ogni altro, e dunque come mezzo di promuovere ciò che l'inclinazione naturale di ciascuno richiede<sup>206</sup>.

La comunicazione di un giudizio di gusto, quindi, è un fatto meramente sociale, non solamente nel senso che avviene tra soggetti, ma in quanto avviene tra uomini destinati alla società, naturalmente spinti a creare relazioni intersoggettive. Parlare di possibilità della comunicazione significa lasciare spazio alla creazione di giudizi anche a coloro che possono non intrecciare relazioni sociali. Mi spiego meglio. Parlare della possibilità che un atto possa porsi in essere non significa parlare della sua concreta effettualità, ciò implica che, ipoteticamente parlando, anche coloro che si trovano a vivere in un'isola deserta possono comunque costruire un puro giudizio di gusto, poiché anche per loro, in quanto uomini, è data, non tanto la comunicazione medesima, quanto la possibilità di poter comunicare. A questo punto si aprono una serie di problemi legati alla possibile influenza della società sulla formulazione di un giudizio puro di gusto, problemi legati in principal modo al senso comune, ma di questo vedremo nel prossimo paragrafo.

Ovviamente il nostro presunto omino perduto su di un'isola deserta, come chiarisce Kant

non adornerebbe né la sua capanna né se stesso, né cercherebbe fiori [...] per adornarsene; e invece solo in società che gli viene

---

<sup>206</sup> Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, § 41, pag. 399.

in mente di essere non solo uomo, ma anche, a suo modo, un uomo raffinato<sup>207</sup>.

ma, aggiungeremmo noi, potrebbe creare un puro giudizio di gusto in quanto uomo. Nonostante tale presa di posizione arrechi con se una serie di problemi, uno fra tutti il tipo di rapporto necessario che verrebbe a crearsi con una società fenomenica, poiché se è pur vero che il nostro isolano possiede la capacità di poter comunicare il proprio giudizio, manca tuttavia una comunità sociale empirica che accolga il suo giudizio, manca in altre parole, un termine di paragone fenomenico al giudizio del singolo. Il piacere che si genera dalla consapevolezza di poter comunicare il proprio stato d'animo sarebbe il medesimo piacere che un uomo inserito in una comunità sociale proverebbe? Difficile dare una risposta esauriente, anche se personalmente ritengo che il nostro omino, in quanto in possesso delle medesime facoltà mentali dei suoi simili inseriti in società, possa creare un puro giudizio di gusto, sia in grado cioè di provare piacere disinteressato nei confronti di un ente di natura poiché nessun interesse fenomenico dettato da necessità sociali o culturali si frappone nella sua esperienza estetica nonostante possa presupporre la possibilità di poter comunicare il proprio stato mentale avendo come termine di paragone la comunità ideale di tutti i soggetti giudicanti in quanto uomini. Manca, tuttavia, la comunità sociale fenomenica.

A ben considerare, è la presenza della società, sia essa considerata come un termine di paragone ideale senza quindi riferirsi a una determinata comunità storica, o sia essa una comunità sociale identificabile in un determinato periodo storico e in un preciso tempo, a fungere da termine di paragone e soprattutto da elemento condizionate per il darsi o meno di un giudizio.

Se è pur vero che Kant parla di una possibilità di poter comunicare, è anche vero che tale possibilità si fonda sulla presenza, ideale o concreta, di

---

<sup>207</sup> Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, § 41, pag. 399.

almeno un altro uomo che entri a pieno titolo nella dinamica comunicativa.

La comprensione è di una specie del tutto particolare, in quanto l'atto comunicativo stesso è di natura particolare. Mi spiego meglio. Ciò che viene comunicato in un puro giudizio di gusto non è un concetto dell'oggetto, bensì il privato sentimento di piacere che il singolo soggetto ha provato, in altre parole, il risultato di un'esperienza soggettiva viene innalzato agli onori dell'intersoggettività. E qui subentra nuovamente il concetto di educazione che non può non avvenire che all'interno della società medesima, alla scuola dei classici, il che tuttavia non significa che ciò che in un determinato tempo e in un preciso luogo è giudicato essere bello, in un diverso tempo e luogo, a causa di differenti influssi culturali, il giudizio di gusto esprima un diverso sentimento di piacere.

Oltre quindi a essere una manifestazione concreta di una tendenza naturale insita in ogni uomo in quanto uomo, la società sopperisce altresì a una funzione pedagogica di formazione ed educazione della capacità di giudizio al fine di formare una facoltà che sia abile a comunicare esteticamente il sentimento di piacere scaturito dal libero gioco delle facoltà mentali, poiché il soggetto giudicante, all'interno di un rapporto comunicativo, è sia soggetto passivo ma anche, allo stesso tempo, soggetto attivo di un processo estetico che trova il suo inizio e il suo stesso termine nell'atto comunicativo, o meglio, nella possibilità dell'atto comunicativo medesimo.

1.2.1. Si può ancora parlare di un puro giudizio di gusto all'interno della società?

Abbiamo potuto appurare come in realtà il processo di costruzione di un puro giudizio di gusto solo apparentemente sia riservato alla privatezza soggettiva in quanto è il frutto di una sorta di collaborazione, se mi si passa il termine, di mediazione, tra la singola soggettività giudicante e le

altre soggettività giudicanti, tra un io soggettivo e la società composta da tanti singoli “io” soggettivi.

Il puro giudizio di gusto è un giudizio non cognitivo, non fondato cioè su alcun concetto, ma valido tuttavia per ogni uomo: la risposta estetica, in altre parole, non è influenzata dalla conoscenza che il soggetto possiede circa quel determinato ente. Il giudicare bello questo girasole non ha nulla a che fare con il girasole che ho di fronte a me oltre la finestra del mio studio, così come non ha nulla a che fare con ciò che io conosco circa il fiore “girasole” in generale: ovvero che dai suoi semi si può ricavare olio per alimenti oppure che possiede la peculiare caratteristica di voltare la propria corolla verso una fonte luminosa, così come nessuna importanza nella formazione del puro giudizio di gusto riveste il piacere sensoriale avvertito a contatto con il girasole in questione.

Ma tale puro giudizio di gusto è, empiricamente parlando, possibile? O meglio, data la peculiare origine del giudizio, si dà la possibilità di esprimere un puro giudizio di gusto oppure tale forma di giudizio riflettente rimane una mera ipotesi metodologica posta al fine di indagare la natura della facoltà di giudizio e di porne in luce le sue modalità operative?

Il problema, a mio avviso, emerge dal rapporto che lega la società e il puro giudizio di gusto. Non siamo di fronte a due entità separate l'una dall'altra o entranti in rapporto solo nel momento in cui il giudizio viene formulato, bensì ci troviamo di fronte a due creazioni figlie dello stesso padre (il soggetto giudicante) e strettamente connesse tra loro. Con ciò non voglio sostenere l'ipotesi che la società sia una creazione umana, una sorta di “risultato” di una decisione presa a tavolino e che nulla o poco abbia a che fare con la natura dell'essere umano, tale presa di posizione sarebbe contraria al punto di vista kantiano che vuole la società, intesa nella sua accezione empirica, come la manifestazione esteriore di una tensione naturale propria dell'essere umano, ed è proprio a tale livello che emergono i problemi poc'anzi delineati. L'argomentare kantiano si situa su di un piano differente da quello meramente empirico ovvero sul piano



delle condizioni di possibilità del darsi del giudizio di gusto medesimo, tralasciando sullo sfondo le implicazioni fenomeniche che tale discorso porta inevitabilmente con sé. Ciò tuttavia non significa che la Terza Critica sia scevra da alcun riferimento implicante l'esperienza fenomenica di ogni singolo uomo, ma tali presenze paiono degli esempi non radicati nel vissuto esperienziale del singolo in quanto uomo inserito in una società, gli esempi sono presentati come slacciati dal contesto sociale in cui il singolo è inserito, avulsi da alcun possibile riferimento alla trama di rapporti che inevitabilmente viene a crearsi tra i membri di una società civile. Mi spiego meglio.

Parlare dell'uomo “quale creatura destinata alla società”<sup>208</sup>, non implica necessariamente un darsi della società, bensì un progresso continuo dell'uomo in quanto soggetto dotato di ragione, verso la costituzione di una società cosmopolitica, non di una società già empiricamente costituita, ma di una non ancora empiricamente data che lascia aperta la porta della possibilità e del non ancora dato. Kant, volutamente, a me pare, tiene distinti due piani: quello trascendentale, al quale si riferisce costantemente, e quello fenomenico che inevitabilmente si fa strada nel suo argomentare, pur rimanendo, tuttavia, elemento funzionale a fornire casistica di giudizi di gusto empirici. È proprio su tale aspetto che si aprono problemi e in cui l'indagine speculativa si fa interessante. Considerare la società come il luogo nel quale

diventano importanti e collegate con un grande interesse all'inizio, certamente, solo le attrattive, per es. i colori per dipingersi [...], oppure fiori, conchiglie, penne di uccello dai bei colori, ma, col tempo, anche le belle forme [...] le quali non comportano alcun soddisfacimento, finché alla fine l'incivilimento arrivato al punto più alto ne fa quasi l'opera principale dell'inclinazione raffinata<sup>209</sup>.

---

<sup>208</sup> Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, §41, pag. 399.

<sup>209</sup> Ivi, § 41, pag. 401.

All'interno della società empiricamente costituita, è l'interesse per il piacere sociale a farsi posto, accompagnato dal piacere meramente sensoriale. La fenomenicità del contesto all'interno del quale prende forma il giudizio di gusto puro pare corrompere il giudizio medesimo riducendolo a mero giudizio empirico. E il puro giudizio di gusto? C'è ancora posto per un piacere disinteressato agli aspetti fenomenici dell'oggetto? A mio parere la risposta a tale domanda non può che essere affermativa; il puro giudizio di gusto indagato da Kant, non può essere una mera ipotesi metodologica, bensì l'esposizione di un'analisi riguardante ogni uomo che prova piacere nel contemplare un ente di natura o un artefatto.

Il piacere che guida il soggetto giudicante a esprimere un giudizio estetico del tipo “questa rosa è bella”, è un piacere che non si cura del particolare profumo che quel fiore emana o della morbidezza dei suoi petali, meglio, non sono questi particolari presi singolarmente e nella loro specificità a guidare il giudicante nella creazione e conseguente formulazione di quel giudizio estetico puro, nonostante, risulti elemento indispensabile per il darsi del giudizio medesimo la fenomenicità dell'ente in questione. Ciò tuttavia non significa, a mio avviso, che non vi sia una modalità di guardare le cose del mondo a partire da una forma di educazione della capacità di giudizio a opera della società. Mi spiego meglio.

L'esperienza estetica in sé vive della profonda e ineliminabile relazione tra il singolo soggetto e la società, relazione che arricchisce e allo stesso tempo forma i due soggetti posti in relazione. Ciò che non viene lambito da questo rapporto è il meccanicismo attraverso il quale il puro giudizio di gusto viene a crearsi, ovvero il libero gioco tra le facoltà conoscitive: processo che ha origine esclusivamente e in modo prettamente involontario nel soggetto. A mio avviso è solo questo aspetto dell'esperienza estetica a essere scevro da possibili condizionamenti e intromissioni del sociale all'intero della sfera della soggettività, poiché il

libero lavoro delle facoltà conoscitive opera Il sociale,<sup>210</sup> di cui parlo, non è meramente riconducibile al contesto storico geografico nonché di relazioni interpersonali a cui il soggetto appartiene in quanto uomo e in quanto membro effettivo di una data comunità sociale, bensì l'insieme di tutti gli esseri umani che in quanto tali condividono un medesimo fondamento che li accomuna nella possibilità e necessità di comunicare la propria singolare esperienza estetica e che li apre, quindi, a un'universale partecipazione estetica. Proprio in quanto tale, il soggetto giudicante viene educato fin dalla nascita a determinate esperienze estetiche che vizieranno il suo modo di guardare e di provare piacere per le cose del mondo, ciò non significa che il puro giudizio di gusto che si troverà ad esprimere non sia, formalmente parlando, un puro giudizio, bensì è la capacità di giudizio ad essersi formata a provare piacere per determinati enti di natura rispetto ad altri. Interessante notare a tal proposito la seguente affermazione di Kant contenuta nel paragrafo 17

La comunicabilità universale della sensazione (del compiacimento o dispiacimento), ovvero quella che può aver luogo senza concetto; la concordia, per quanto possibile, di tutti i tempi e popoli riguardo a questo sentimento nella rappresentazione di certi oggetti: ecco il criterio empirico, sebbene debole e appena sufficiente per congetturare che un gusto così verificato mediante esempi abbia come origine un fondamento che tutti gli uomini hanno in comune, nascosto in

---

<sup>210</sup> Vorrei qui precisare la distinzione tra i termini “società” e “comunità estetica”. Per società intendo un insieme di uomini accomunati da legge codificate e da una qualche forma politica. Per “comunità estetica” intendo la comunità ideale di tutti gli esseri umani che costituiscono un'intersoggettività spontanea, “senza che il tratto dell'universalità [...] gli venga imposto dall'esterno” [Negri A., *L'Intersoggettività nella «Critica del Giudizio» kantiana*, pag. 273] da un'autorità sociale. La comunità estetica è quindi “un'ipotesi [...] in quanto, fin quando è piantata sul sentimento storicamente multiforme, si fa provvisorio e pur sempre individualistica, perde appunto il carattere della comunità sognata.” [Negri A., *La Comunità estetica in Kant*, pag. 142]. Tale comunità, quindi, si colloca accanto a quella storica facendo inevitabilmente parte: “oltre l'ipotesi della comunità estetica, Kant rimane il filosofo della società prodotta dalla Rivoluzione francese; il filosofo dello Stato di diritto”. Ivi, pag. 149.

profondità, per concordare nella valutazione delle forme sotto le quali gli oggetti vengono loro dati<sup>211</sup>.

L'accordo universale di ogni uomo con il puro giudizio di gusto espresso dal singolo è una forma di conferma che Kant definisce “empirica”, non ideale, ma radicalmente legata al soggetto giudicante in quanto uomo e allo stesso tempo svincolata dall'empiricità considerata in senso stretto, ovverosia strettamente legata a un determinato contesto storico geografico. L'empirico, di cui parla qui Kant, si riferisce quindi, al singolo soggetto giudicante, che nonostante possa poggiare la propria capacità di giudizio su di un fondamento comune in ogni uomo deve, tuttavia, risolvere tale idealità nella concretezza del “qui” e “ora” in cui l'esperienza estetica sorge, senza risolversi nella particolarità di un dato culturale o sociale che relativizzerebbe l'esperienza estetica precludendone l'accesso a coloro che non condividano le medesime esperienze sociali. Il bello, come commenta Negri, “*si fa universalmente attraverso la comunicabilità estetica tra soggetto e soggetto, non è universale al di sopra e indipendentemente dai soggetti: l'universalità estetica è onnicentrica, nel senso che si affida alla molteplicità dei soggetti giudicanti anzi che all'unità categoriale*”<sup>212</sup>.

Le indicazioni che Kant ci presenta circa questa tipologia di giudizi riflettenti rendono difficile pensare al fatto che si possano esprimere tali giudizi, in quanto l'occhio di chi osserva pare inevitabilmente viziato dall'oggetto in questione. Dato per assodato che la società inevitabilmente informa di sé il soggetto giudicante, entra in campo un ulteriore elemento che, a mio avviso, gioca un ruolo centrale nell'esperienza estetica: l'inconsapevolezza. Simile fattore viene presentato da Kant per delineare il processo estetico che sottende alla creazione di un puro giudizio di gusto: ovvero quel piacere spontaneo che non lascia spazio ad alcuna riflessione concettuale. Tale sentimento, dunque, è una forma di piacere non prodotto

---

<sup>211</sup> Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, §17, pag. 225.

<sup>212</sup> Negri A., *La Comunità estetica in Kant*, pag. 16.

consapevolmente dal soggetto, come per esempio potrebbe essere il piacere di natura sensoriale: ho desiderio di mangiare del cioccolato, immagino il piacere che proverò nel mangiarlo, per cui mi reco in cucina e soddisfo il mio desiderio. Questa forma di piacere è governata dalla previsione di quel particolare tipo di piacere che avvertirò nell'entrare in contatto con quel determinato oggetto.

Infatti, un tale piacere non sarebbe altro che la mera gradevolezza nella sensazione dei sensi e dunque non potrebbe avere per sua natura che una validità privata, perché dipenderebbe immediatamente dalla rappresentazione con la quale è *dato* l'oggetto <sup>213</sup>.

Il puro giudizio di gusto non contempla questa forma di previsione, in quanto il sentimento di piacere non ne sta a fondamento così come accade in un giudizio di gusto non puro.<sup>214</sup> La spontaneità dell'immaginazione, quindi, è ciò che permette di esprimere un giudizio di gusto senza presupporre alcun concetto determinato al suo fondamento, un giudizio del tipo: “questa rosa è bella”.

Se la spontaneità e l'immediatezza sono elementi caratterizzanti il puro giudizio di gusto, a mio avviso, resta tuttavia difficile scorgere il limite tra ciò che la società ha informato nell'uomo e ciò che è indipendente da essa. Sorge un'ulteriore problema, il puro giudizio di gusto, per essere tale, ha veramente bisogno di essere sganciato da qualsiasi forma di legame con il sociale, oppure può essere interpretato come una particolare modalità di approccio al mondo fenomenico? Personalmente ritengo che considerare questa forma di giudizio riflettente come ciò che per essere tale debba sganciarsi dal sociale, da ciò che è connaturato al modo d'essere dell'uomo, sia come considerare la società un totalmente altro rispetto all'uomo in quanto essere umano, quasi come un

---

<sup>213</sup> Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, §9, pag. 185.

<sup>214</sup> *Ibidem*.

accidente che potrebbe colpire l'uomo così come lasciarlo da parte. La società fa parte del modo d'essere dell'uomo e gli appartiene intrinsecamente e naturalmente lo informa di sé perché gli appartiene costitutivamente, così come appartiene costitutivamente all'uomo il suo modo di guardare il mondo senza porre alcun interesse particolare, senza ulteriori fini per la particolarità della cosa.

Ma in tutta questa trama di rapporti l'uomo è e rimane un essere libero. Libero di poter esprimere un puro giudizio di gusto o di attribuire un fine all'oggetto giudicabile, di esprimere un giudizio conoscitivo o di rimanere semplicemente in contemplazione dell'ente di natura e di rafforzare quello stato d'animo attraverso il sentimento di piacere che quell'istante di spontanea e totale libertà gli regala. Questa, a mio avviso, è l'essenza dell'esperienza estetica. Nonostante il soggetto giudicante sia immerso in una trama di relazioni sociali, nonostante il riferimento ai giudizi altrui, la libertà dell'uomo che lo caratterizza in quanto uomo, viene rafforzata. Se di libertà dobbiamo parlare in riferimento all'esperienza estetica, dobbiamo parlarne proprio in quanto l'uomo è inserito all'interno della società intesa come il luogo in cui

diventano importanti e collegate con un grande interesse all'inizio certamente solo le attrattive, [...] ma, col tempo, anche le belle forme [...] finché alla fine l'incivilimento arrivato al punto più alto ne fa quasi l'opera principale dell'inclinazione raffinata e alle sensazioni viene dato valore solo nella misura in cui sono comunicabili universalmente<sup>215</sup>.

La libertà estetica, in altre parole, risiede nell'individualità del giudizio nonostante esso sia universale, e “la comunità è l'universalità del giudizio, pur nella sua individualità”<sup>216</sup>.

---

<sup>215</sup> Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, § 41, pag. 401.

<sup>216</sup> Negri A., *La comunità estetica in Kant*, pag. 17.

### § 1.3 Società e bellezza libera.

In tale contesto si sviluppa la distinzione tra bellezza libera e bellezza aderente come modalità diverse di rapportarsi esteticamente all'ente. Con queste parole Kant distingue le due tipologie:

La prima non presuppone alcun concetto di ciò che l'oggetto dev'essere; la seconda presuppone un tale concetto e la perfezione dell'oggetto in base ad esso. Le specie della prima si chiamano bellezze (sussistenti di per sé) di questa o di quella cosa; l'altra viene attribuita, in quanto aderente a un concetto (bellezza condizionata), ad oggetti che stanno sotto il concetto di un fine particolare<sup>217</sup>.

Gli esempi che seguono a tale distinzione fanno riferimento sia agli enti di natura che agli artefatti, giudicabili sia mediante un giudizio di gusto puro, sia mediante uno empirico poiché, come sottolinea Schaper “I fondamenti per la distinzione dei due tipi di bellezza sono gli stessi sia per la natura che per l'arte”<sup>218</sup>, con la discriminante rappresentata dalla presa in considerazione da parte del soggetto giudicante del fine proprio attribuibile all'oggetto in questione. Tale valutazione, se da una parte può derivare da stimoli prettamente sensoriali, come per esempio l'effetto gradevole che il profumo di una rosa produce inducendo il soggetto ad attribuire il predicato della bellezza condizionato dai propri recettori sensoriali, dall'altra può derivare da fattori prettamente culturali.

I fiori sono bellezze naturali libere. È difficile che, a parte il botanico, qualcun altro sappia che cosa dev'essere un fiore; e anche il botanico, che in esso riconosce l'organo di fecondazione

---

<sup>217</sup> Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, §16, pag. 217.

<sup>218</sup> Schaper E., *Free and dependent Beauty*, pag. 102.

della pianta, non tiene affatto conto, quando ne giudica mediante il gusto, di questo fine naturale<sup>219</sup>.

Come si evince dall'esempio, il soggetto giudicante non ha bisogno della conoscenza che egli possiede attorno all'ente per poterlo giudicare bello, ma giudica sulla base della sua mera forma<sup>220</sup>.

In altre parole, nonostante il soggetto giudicante sia ricolmo di conoscenze o di interesse anche meramente sensoriale per quello specifico oggetto, il giudizio di gusto puro che potrebbe costruire sarebbe del tutto disinteressato perché giudizio libero da alcun condizionamento. Fin qui la posizione di Kant.

Ma in una società, così come concepita da Kant, da quei pochi tratti da lui delineati in questa Critica, ci sarebbe “posto” per una tale tipologia di bellezza? Ovvero, il nostro omino sociale, potrebbe attribuire il predicato della bellezza a un ente senza per questo attribuire alcun fine determinato all'ente stesso?

Personalmente ritengo che ciò sia possibile, in quanto la bellezza libera, di cui qui ci interessiamo, è il risultato di un piacere immediato per l'oggetto che accresce nella contemplazione dell'ente medesimo senza alcun spazio all'attribuzione di un qualsivoglia fine all'oggetto in questione. Se ciò risulta vero per gli enti di natura, differente è il discorso per gli artefatti: oggetti costruiti dall'uomo ai quali, pur tuttavia, è possibile attribuire un giudizio di gusto puro.

Dal punto di vista di Kant, alcuni artefatti, e nella fattispecie quei prodotti che non presentano un concetto determinato, come per esempio: la musica senza testo,

“i disegni alla greca, il fogliame in cornici, o su carte da parati”<sup>221</sup>,

---

<sup>219</sup> Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, §16, pag. 217.

<sup>220</sup> Zuckert R., *Kant on Beauty and Biology. An Interpretation of the Critique of Judgment*, pag. 183.

<sup>221</sup> Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, §16, pag. 219.



piacciono liberamente senza attribuzione di alcun fine. Su tale punto, ritengo, che l'argomentazione kantiana apra una falla al suo interno, in quanto, se è pur vero che tali esempi di prodotti non presentano essi medesimi un loro particolare fine, è anche vero che sono prodotti da un ente il quale li ha creati per un determinato scopo: per esempio la carta da parati è stata disegnata per abbellire una parete di una sala da gioco, piuttosto che quella di una sala da pranzo. In altre parole, come Kant ricorderà qualche pagina dopo, l'arte, per quanto si avvicini alla natura nella creazione dei propri prodotti, non è tuttavia natura. E di questo il soggetto giudicante ne deve essere consapevole poiché l'inganno fa scadere il piacere prodotto per quel determinato artefatto in semplice piacevolezza o addirittura in disgusto.

La premura kantiana di dover distinguere tra arte e natura è determinata, dal mio punto di vista, dalla necessità di salvaguardare la purezza del giudizio di gusto. Mi spiego meglio. Il fraintendimento nel quale il soggetto potrebbe cadere ritenendo quel determinato artefatto un ente di natura, potrebbe indurlo a costruire un giudizio di gusto del tutto disinteressato rispetto all'oggetto in questione, pur non essendo un ente di natura. È pur vero, tuttavia, che è possibile pensare un puro giudizio di gusto anche per gli artefatti, ma questi non devono essere stati costruiti col fine di illudere il contemplante, poiché, in questo caso

L'arte bella [...] fa l'effetto di una bellezza naturale (presunta), oppure è un'arte che ha l'intento di rivolgersi palesemente al nostro compiacimento: ma allora il compiacimento per questo prodotto avrebbe il suo luogo immediatamente mediante il gusto, ma non risveglierebbe se non un interesse mediato per la causa che vi è a fondamento, cioè per un arte che può interessare solo per il suo fine, non mai in se stessa<sup>222</sup>.

---

<sup>222</sup> Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, § 42, pag. 413.

Ed è proprio questo il rischio nel quale potrebbe cadere colui che non è consapevole dell'origine dell'ente che si trova a contemplare. La somiglianza tra un artefatto e un ente di natura però, deve essere tale da far trasparire nell'oggetto, la finalità della forma

così libera da ogni costrizione di regole arbitrarie come se fosse un prodotto della mera natura. È su questo sentimento della libertà nel gioco (che dev'essere al contempo finalistico) delle nostre facoltà conoscitive che riposa quel piacere che è il solo a essere comunicabile universalmente senza fondarsi però su concetti<sup>223</sup>.

Inganno a parte, ritengo che la costruzione di un puro giudizio di gusto, nonostante il soggetto giudicante metta da parte le proprie conoscenze riguardo l'ente in questione o non vi attribuisca alcun fine, il prodotto dell'arte rimane, tuttavia, un artefatto costruito da un essere razionale il quale vi ha attribuito uno specifico scopo: quella carta è stata costruita per abbellire quella determinata parete. Proprio tale attributo rende difficile la creazione di un giudizio puro su quell'oggetto, poiché la contemplazione non può essere totalmente disinteressata in quanto il fine dell'oggetto stesso è l'oggetto medesimo, cioè l'oggetto è quel determinato oggetto con quei determinati colori e con quella determinata forma, in quanto è stato costruito per sopperire a determinati bisogni che il nostro soggetto giudicante difficilmente può far passare in secondo piano nella contemplazione estetica dell'oggetto.

Il giudicante, infatti, è inserito in un contesto sociale che lo informa di sé e che necessariamente lo determina, non nel senso di una determinazione soggiogante la libertà dell'individuo, bensì come una sorta di formazione della capacità di giudizio<sup>224</sup>.

---

<sup>223</sup> Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, § 45, pag. 425.

<sup>224</sup> In tale scritto, Kant fornisce le condizioni di possibilità per il darsi dell'esperienza estetica. In altre opere, come per esempio l'*Antropologia pragmatica*, affronterà anche l'esperienza estetica da un punto di vista fenomenico.

Noi tutti abbiamo provato, almeno una volta nella nostra vita, il sentimento di piacere derivato dalla mera contemplazione di un fiore o di un quadro, e se poi ci soffermiamo ad analizzare questo nostro piacere, ci accorgiamo che in realtà è determinato da una serie di elementi che compongono l'oggetto e che lo rendono, ai nostri occhi di spettatore, un oggetto bello; se forse fosse mancato anche uno solo di quegli elementi, non potremmo esser sicuri che quell'oggetto sarebbe stato valutato altresì, con un giudizio di gusto disinteressato. La bellezza è infatti la risultante di una serie di elementi che compongono quel determinato ente, che lo rendono “bello” agli occhi di chi giudica, la bellezza, infatti, come commenta Negri, “dipende dalla nostra idoneità a non fondare un giudizio di gusto su un concetto determinato”<sup>225</sup>. Se, quindi, ogni minima componente di quel fiore: il suo colore, il suo profumo, la sua forma, è ciò che lo rende bello, è ciò anche che permette allo spettatore di giudicarlo senza tuttavia tenere conto minimamente di quelle singolarità, nonostante quelle medesime singolarità siano necessarie per il darsi della bellezza di quel determinato oggetto. Gli “accidenti” che costituiscono l'ente, divengono elementi indispensabili per poter attribuirgli il predicato della bellezza libera. Se ciò è vero, il soggetto non può esimersi dal non prendere in considerazione, durante il processo di costruzione di un giudizio estetico, ogni singolo componente, comporlo in unità e costruire quindi un puro giudizio di gusto, nonostante la bellezza non sia “un concetto empirico definibile da proprietà oggettive”<sup>226</sup> proprie dell'ente in questione, nonostante esse siano, a mio avviso, necessarie, ma non sufficienti, per il darsi di un puro giudizio di gusto.

A giocare lo scarto tra un tipo di bellezza e un altro è, dunque, la carta dell'interesse, cioè la corruzione di un puro giudizio di gusto deriva dall'attribuzione da parte del soggetto di una qualsivoglia forma di interesse per l'oggetto in questione. L'interesse, dunque, all'interno dell'esperienza meramente estetica, “riserra l'uomo in un egoismo non

---

<sup>225</sup> Negri A., *La Comunità estetica in Kant*, pag. 148.

<sup>226</sup> Rogerson Kenneth F., *Is everything Beautiful for Kant?*, pag. 615.

meno estetico che morale, facendolo refrattario a costruire ogni sorta di intersoggettività risolvibile in universalità estetica”<sup>227</sup>.

Ciò tuttavia, a mio avviso, anche in un giudizio di gusto disinteressato vi rientra una qualche forma di interesse per l'ente in questione, ciò è particolarmente osservabile in riferimento agli artefatti.

Il rapporto che si crea tra il giudizio estetico e il piacere è fondato “sulla comunicabilità del sentimento, su un «senso comune» che non deriva da considerazioni di ordine empirico-psicologico bensì dalla trama trascendentale dell'accordo intersoggettivo che fonda la soggettività universale e necessaria del giudizio estetico”<sup>228</sup>. La purezza del giudizio di gusto, oltre a garantire e proteggere l'universalità estetica, salvaguarda altresì, la stessa intersoggettività che liberamente e autonomamente i soggetti giudicanti hanno costituito in quanto comunità estetica, liberandosi da quella forma di egoismo che nell'*Antropologia*, Kant ha definito “egoismo logico”<sup>229</sup>. La delimitazione all'interno della propria soggettività dell'esperienza estetica, oltre a precluderne la comunicabilità universale, ne mina radicalmente la sua propria possibilità d'essere autentico giudizio, proprio “perché privo del fondamentale tratto caratteristico, ascritto da Kant al giudizio, che è l'universalità”<sup>230</sup>.

Ma non solo. La possibilità di costruire un puro giudizio di gusto risiede sulla libertà che il soggetto giudicante può vantare in quanto uomo. Mi spiego meglio.

Il giudizio di gusto disinteressato che non è stato costruito a partire da alcun tipo di interesse empirico per l'ente in questione, svincolato oltre che da qualsivoglia legame con il mondo empirico, sia da alcun concetto che potrebbe risiederne a fondamento, e proprio da tale libertà, da questo svincolarsi da alcuna forma di interesse privato che il singolo può aprirsi alla comunità di soggetti giudicanti e pretendere l'accordo di tutti su un particolare giudizio da lui espresso.

---

<sup>227</sup> Negri A., *L'Intersoggettività nella «Critica del Giudizio» kantiana*, pag. 269.

<sup>228</sup> Franzini E., *L'estetica del settecento*, pag. 160.

<sup>229</sup> Kant I., *Antropologia pragmatica*, pag. 111

<sup>230</sup> Negri A., *L'intersoggettività nella «Critica del Giudizio» kantiana*, pag. 278.

L'omino libero da interessi privati è colui che è anche libero di poter giudicare un fiore in quanto bello senza necessariamente giudicarlo come un oggetto utile a sopperire i suoi propri bisogni, così come colui che è libero “internamente” da alcuna forma di condizionamento concettuale, è colui che riesce a giudicare bello un fiore senza per questo giudicarlo necessariamente come un “organo di fecondazione”<sup>231</sup>.

Tale peculiare forma di libertà di cui l'esperienza estetica ne è emblema permette al singolo uomo di aprirsi e di entrare in una sorta di comunione estetica con ogni uomo che a sua volta si sia liberato dal condizionamento sociale, ma non inteso quest'ultimo come una sorta di educazione come prima abbiamo accennato, ma inteso come ciò che limita e imprigiona la capacità di poter guardare alle cose del mondo liberi da condizionamenti proprio perché inseriti in un contesto sociale.

---

<sup>231</sup> Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, § 16, pag. 217.



## *Conclusione*

Al termine di questo lavoro di studio e di analisi dei testi, è bene tornare alle domande che hanno dato avvio alla ricerca attorno al concetto di società così come emerge nella prima parte della *Critica della capacità di giudizio*. Rintracciare una risposta univoca e chiara pare pressoché impossibile, forse per la mole di problemi che hanno visto la luce conseguentemente all'evidenziazione di un aspetto così apparentemente superfluo nell'economia del testo kantiano.

La componente 'società', nella costruzione di un giudizio di gusto, sia esso puro o empirico, risulta un elemento indispensabile per il suo darsi in quanto giudizio estetico, configurandosi come punto di riferimento esterno al soggetto giudicante medesimo.

L'uomo descritto da Kant è presentato come naturalmente inserito in un contesto sociale subendo inevitabilmente il condizionamento che dal rapporto con altri soggetti necessariamente ne deriva. Ciò tuttavia non significa rassegnarsi alla morte di un puro giudizio di gusto o all'appiattimento di quest'ultimo alla volontà comune, intendendo con tale termine l'ugualitarismo da un punto di vista del contenuto estetico grazie al quale ogni soggetto esprime un giudizio in base al dettame dei più, bensì avere la possibilità di poter esprimere un giudizio di gusto puro, libero da ogni condizionamento empirico-sociale, o derivato da alcuna forma di concetto che ne mini la libertà alla radice: l'animo svuotato dall'interesse e dal bisogno permette al soggetto di potersi allontanare da tutto ciò che impedirebbe il gioco tra le facoltà conoscitive che libere da laccio alcuno approdano all'estetico, e in questa libertà da ogni forma di interesse, il soggetto richiede un accordo universale sul suo proprio giudizio estetico.

La libertà estetica di cui Kant si fa portavoce si manifesta proprio a questo livello, ed è proprio grazie ad essa che il soggetto acquista la capacità di aprirsi a una comunione estetica con gli altri uomini anch'essi liberi da vincoli concettuali e da imposizioni sociali, così come chiarisce

Negri: "É il consenso degli altri, maturato esteticamente e non determinato concettualmente, a realizzare l'universalità del giudizio di gusto, la quale, in ultimo, costituisce una *validità comune*."<sup>232</sup>

Se è pur vero che la società entra prepotentemente nella formazione della capacità di giudizio e ne condiziona il giudizio di gusto, è anche vero che il soggetto, qualora lasci da parte i propri interessi particolari di uomo e si apra all'universale, giudica l'oggetto singolo non come rappresentante della sua propria specie in quanto singolarità postagli dinnanzi, bensì lo valuta a-concettualmente; in questo processo la libertà dell'uomo in quanto uomo si fa pienamente manifesta poiché sono stati sconfitti i condizionamenti dei piccoli interessi personali che chiudono il soggetto nel suo proprio mondo e precludono la possibilità di comunicazione con altri uomini.

L'egoista di cui parla Kant nell'*Antropologia*<sup>233</sup>, logico o estetico che sia, è colui che nonostante entri in relazione con altri uomini, tuttavia si isola "col proprio giudizio [...] ricercando in sé solo la pietra di paragone del bello artistico".<sup>234</sup> Il giudizio di gusto, infatti, "manca di un riferimento «oggettivo» vero e proprio, in esso diventano più evidenti le condizioni soggettive (e intersoggettive) del giudicare"<sup>235</sup>. Il giudizio di gusto, costruito nella privatezza del singolo soggetto che lo formula, si apre all'universalità, richiedendo la validità a ogni soggetto giudicante in quanto membro di una comunità estetica. Si può quindi parlare di intersoggettività non intendendola, tuttavia, come una parte accessoria nella costruzione dell'esperienza estetica, bensì come una componente essenziale per il darsi del giudizio medesimo. Con tale termine non vogliamo intendere il rapporto tra singolarità, bensì il rapporto tra soggetti inseriti all'interno di una comunità, come ci spiega meglio Amoroso: "l'intersoggettività [...] non viene qui pensata come rapporto tra «soggetti» già perfettamente individuati di per sé, ma piuttosto come un rapporto «organico» fra i

---

<sup>232</sup> Negri A., *La comunità estetica in Kant*, pag. 101.

<sup>233</sup> Kant I., *Antropologia*, pag. 12.

<sup>234</sup> Ibidem.

<sup>235</sup> , pag. 149.



membri di una comunità"<sup>236</sup>, non ci troviamo di fronte ad una forma di comunicazione tra singoli soggetti, bensì tra singoli inseriti in una comunità sociale, basti pensare all'enorme importanza che riveste il concetto di senso comune all'interno dell'economia argomentativa estetica<sup>237</sup>.

Parlare di intersoggettività nel contesto estetico kantiano non significa pensare a un "rapporto tra soggetti già perfettamente individuati di per sé, ma piuttosto come un rapporto organico fra i membri di una comunità".<sup>238</sup> Ed è proprio in questo contesto che il soggetto ha la capacità di poter esprimere un puro giudizio di gusto libero da ogni forma di ingerenza esterna, o meglio, in quanto l'essere umano ha la possibilità di svincolarsi dalle pressioni sociali che diviene libero di poter esprimere un giudizio di gusto puro.

Tale forma di libertà caratterizza l'uomo sociale come il costruttore di un'esperienza estetica il quale, proprio in quanto essere sociale e soggetto condizionante e condizionato, può aprirsi a una forma comunicativa altra rispetto a quella meramente concettuale avendo l'ambizione di essere compreso dagli altri soggetti coinvolti nella comunicazione estetica.

L'isolamento sociale, quindi, non è la condizione necessaria e neppure sufficiente per salvaguardare la purezza di un giudizio di gusto ma, per paradosso, è proprio l'essere umano inserito in un contesto sociale che salvaguarda l'immediatezza del giudizio, proprio in quanto è dalla serie di condizionamenti sociali che l'uomo riesce a liberarsi per poter cogliere la bellezza libera da qualsiasi interesse privato o pubblico esso sia.

La liberazione concettuale, di cui l'esperienza estetica si fa portavoce, non significa la caduta nella sterilità, ma l'esclusione del "concetto come

---

<sup>236</sup> Amoroso L., *Senso e consenso*, pag. 153.

<sup>237</sup> A tale proposito, Kant espone e chiarifica le massime del senso comune, e una in particolare riguarda strettamente il nostro argomentare. Mi riferisco alla massima numero 2 la quale consiglia di "Pensare nella posizione di ogni altro" [Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, § 40, pag. 393], attribuibile alla capacità di giudizio in quanto il singolo ha la possibilità di levarsi al di sopra dei suoi propri interessi privati e riflettere "sul suo proprio giudizio da un *punto di vista universale*"[*ibidem*].

<sup>238</sup> Amoroso L., *Senso e consenso*, pag. 153.

base e come fine del giudizio, e si esclude la priorità di un concetto determinato"<sup>239</sup> aprendo in questo modo, "un campo semantico più vasto [...], un campo di possibilità e d'interpretazione ricco e multiforme"<sup>240</sup>, un territorio nel quale ogni uomo è chiamato alla condivisione di questo spazio aperto dalla possibilità del darsi di un'esperienza estetica.

La condivisibilità di questo spazio si apre anche con l'atto comunicativo stesso il quale risponde a due condizioni: "La prima [...] è che non si parli solo per dar voce a interessi di parte, privati o di clan e nel contempo che nessuno degli interlocutori barri se stesso per confluire nell'unità omologata del condiviso"<sup>241</sup>.

La socialità di cui parla Kant si nutre intrinsecamente del rapporto con altri soggetti basato sulla libertà e sulla costruzione di un'esperienza condivisibile infatti, come afferma Amoroso, "il problema della comunicabilità è connesso a sua volta al problema delle possibilità di comunicazione fra i vari soggetti"<sup>242</sup>. La possibilità del singolo soggetto di comunicare il proprio giudizio di gusto è intrinsecamente legato alla possibilità di comprensione da parte degli altri soggetti. Se di comprensione dobbiamo parlare all'interno di un atto comunicativo, in un'esperienza estetica dobbiamo parlare di una comprensione non legata esclusivamente alla forma concettuale di ciò che viene espresso, bensì a una comprensione che travalica l'aspetto meramente linguistico per giungere a un livello altro, legato alla sfera del sentimento del piacere o dispiacere che in un'esperienza estetica entra prepotentemente in campo. Mentre infatti l'esperienza conoscitiva era garantita "dal riferimento alla sfera logica del concetto dell'oggetto, considerata nella sua interezza, viene fornita nell'esperienza estetica, dal riferimento alla sfera dei giudicanti considerata nella sua interezza"<sup>243</sup>. Il punto di riferimento non è, come sottolinea Amoroso, l'apparato concettuale di riferimento o l'oggetto

---

<sup>239</sup> La Rocca C., *Soggetto e mondo*, pag. 257.

<sup>240</sup> Ivi, pag. 258.

<sup>241</sup> Paltrinieri G. L., *Kant e il linguaggio*, pag. 174.

<sup>242</sup> Amoroso L., *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, pag. 149.

<sup>243</sup> Ivi, pag. 167.

fenomenico a cui il giudizio si riferisce, bensì sono gli altri soggetti giudicanti, è la comunità sociale della quale il singolo è membro e nella quale la propria capacità di giudizio è stata formata ed educata. Il riferimento ultimo, quindi, non è un altro singolo soggetto, bensì il singolo inserito in una comunità, così come, da un punto di vista politico, l'ideale regolativo che guida le pratiche politiche e legislative di ogni singola comunità è rappresentato da una società cosmopolitica in cui le singolarità, pur mantenendosi nelle loro unicità, appartengono a una comunità sociale che le ingloba al suo interno nonostante vengano salvaguardate le loro singolari specificità.

Parlare quindi di comunicabilità universale in ambito estetico significa parlare di un tipo peculiare di comunicazione che non si avvale di concetti determinati poiché, come chiarisce Cassirer, "nel suo contemplare ogni soggetto permane in sé medesimo ed è puramente assorto nel proprio stato interiore, mentre al tempo stesso si sa staccato da ogni particolarità accidentale e portatore di un sentimento generale che non appartiene più a «questo» o a «quello»"<sup>244</sup>.

In uno scritto del 1784<sup>245</sup>, Kant parla di "insocievole socievolezza" descrivendo il modo d'essere ambivalente degli uomini che "sono egoisti ma per raggiungere i loro fini egoistici hanno la necessità di vivere con gli altri, di utilizzare gli altri per raggiungere i loro scopi."<sup>246</sup>

In queste trame di rapporti e di dinamiche sociali si gioca la partita dell'estetico, di quella sfera tipicamente umana che vede il soggetto protagonista assoluto che in quanto agente libero condivide e pretende condivisione di quello spazio che originariamente lo accomuna a ogni altro uomo ma che allo stesso tempo lo preserva in quanto agente libero.

Considerare l'essere umano come totalmente asservito e condizionato dalla comunità estetica "è avvilirne l'individualità"<sup>247</sup>, così

---

<sup>244</sup> Cassirer E., *Vita e dottrina di Kant*, pag. 380.

<sup>245</sup> Kant I., *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, pag. 33.

<sup>246</sup> Marini G., *La filosofia cosmopolitica di Kant*, pag. 174.

<sup>247</sup> Negri A., *La comunità estetica in Kant*, pag. 14.

come “Astrarre l’uomo assolutamente dalla comunità significa celebrare una soggettività in comunicante”<sup>248</sup>.

Il grande problema dell'uomo, quindi, non è più rappresentato dall'essere inserito in una società, bensì dalla libertà. Con le parole di Negri: "Libertà nella comunità: qui è il problema dell'uomo, se è vero che la sua libertà fuori della comunità costituisce un'astrazione e la sua necessità nella comunità un limite da superare"<sup>249</sup>.

---

<sup>248</sup> Negri A., *La comunità estetica in Kant*, pag. 14.

<sup>249</sup> Ibidem.

## Bibliografia

### Opere di Kant

*Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, Fabbri Editori, Milano, 1998.

*Annotazioni alle Osservazioni sul Sentimento del Bello e del Sublime*, Guida, Napoli, 1999.

*Prolegomeni*, Rusconi Libri, Milano, 1995.

*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Gonnelli F. (a cura di) *Kant. Scritti di storia, politica e diritto*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2004.

*Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*, in Gonnelli F. (a cura di) *Kant. Scritti di storia, politica e diritto*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2004.

*Fondazione della Metafisica dei Costumi*, Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari, 1988.

*Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano, 2004.

*Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, Editori Laterza, Bari, 1979.

*Critica della Capacità di Giudizio*, trad. it. a cura di Leonardo Amoroso, Milano, Rizzoli, 1995, pag. 162, (397).

*Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la prassi*, in Gonnelli F. (a cura di) *Kant. Scritti di storia, politica e diritto*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2004.

*Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, in Gonnelli F. (a cura di) *Kant. Scritti di storia, politica e diritto*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2004.

*Opus postumum*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2004.

*Epistolario filosofico 1761-1800*, Il Melangolo, Genova, 1990.

*Antropologia Pragmatica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2007.

## Studi su Kant

ALLISON Henry. A.,  
*Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press,  
1995.

*Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic  
Judgment*, Cambridge University Press, Cambridge, New York,  
2001.

AMOROSO Luciano,  
*Senso e Consenso. Uno Studio kantiano*, Guida, Napoli, 1984.

ANCESCHI Luciano,  
*Tre studi di estetica*, Mursia, Milano, 1996.

ANTOMELLI Mario, (a cura di)  
*Jean-Jacques Rousseau società e linguaggio*, La Nuova Italia,  
Firenze, 1972.

ARENDT Hannah,  
*Teoria del giudizio politico: lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il  
Melangolo, Genova, 1990.

AQUILA Richardson E.,  
*A new Look at Kant's Aesthetic Judgment*, Kant-Studien, 34 (1979),  
pp. 87-114.

BALDO Italo F.,  
*Studi kantiani sull'Antropologia di Immanuel Kant*, Studia Patavina,  
30 (1983), pp. 87-99.

BEDESCHI Giuseppe,  
*Kant*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1994.

- BEINER Ronald, BOOTH William J.,  
*Kant and Political Philosophy: the contemporary Legacy*, Yale University Press, New Haven and London, 1993.
- BIANCA Maria.,  
*Dalla natura alla società*, Marsilio editori, Venezia, 1979.
- BOSI Roberto,  
*Critica del giudizio di Immanuel Kant*, Unione Tipografica-editrice torinese, Torino, 1993.
- BRANDT Reihnard,  
*Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, Felix meiner Verlag, Hamburg, 1999.
- CARCHIA Gianni,  
*Le rovine della rappresentazione. Lettura della critica del giudizio estetico*, in *Kant e la verità dell'apparenza*, Ananke, Torino, 2006.
- CAPPELLETTI Vincenzo,  
*L'Antropologia di Kant*, in *Kant oggi nel bicentenario della "critica della ragion pura"*, atti del Convegno di Saint Vincent 25/27 marzo 1981, 1981, pp. 161-165.
- CASSIRER Bruno,  
*Vita e dottrina di Kant*, La Nuova Italia, Firenze, 1977.
- CESA Claudio,  
*Natura e mondo in Kant*, in Fonnesu Luca, *Etica e mondo in Kant*, Il Mulino, Pavia, 2004, pp. 17-33.
- CHIEREGHIN Franco,  
*Il problema della libertà in Kant*, Pubblicazioni di Verifiche 17, Trento, 1991.
- CRISPINI Cristina,  
*Legge e apparenza morale, la ricerca etica kantiana*, Aracne, Roma, 2008.

- COZZOLI Leonardo,  
*Il linguaggio senza nome. Estetica analogia e belle arti in Kant*,  
Clueb, Bologna, 1996.
- CROWTER Paul,  
*The Claims of Perfection: a Revisionary Defence of Kant's Theory of  
dependent Beauty*, in *International Philosophical Quarterly*, 1986, n.  
26, pp. 61-74.
- DELIGIORGI Katerina,  
*The Role of the 'Plan of Nature' in Kant's account of History from a  
Philosophical Perspective*, *British Journal of the History of  
Philosophy* (14) 2006, n.3, pp. 451-468.
- DESIDERI Fabrizio,  
*Il disinteresse nel giudizio di gusto. Fondazione e presupposizione  
nella critica del giudizio*, *Archivio di Storia della Cultura*, 1995, n.5,  
pp. 177-185.
- EISLER Rudolf,  
*Kant Lexikon, nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften,  
Briefen und handschriftlichem Nachlaß*, Olms, Hildesheim, Zürich,  
New York, 1989.
- FERRARESI Furio,  
*Figure dell'organicismo tedesco. Lineamenti di storia del concetto di  
comunità da Kant a Jellinek*, *Filosofia Politica*, 1999, n. 1, pp. 39-68.
- FRONZI Giacomo,  
*Kant e la questione della comunità estetica*, *Idee*, 67 (2008), pag.  
129-150.
- GAMMON Martin,  
*Parerga and Pulchritudo adherens: a Reading of the third Moment  
of the "analytic of the Beauty"*, *Kant-Studien*, 90 (1999), pp. 148-  
167.



- GINSBORG Hannah,  
*Reflective Judgment*, Noûs, 24 (1990), pp. 63-77.
- The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition*, Garland Publishing, New York-London, 1990.
- Aesthetic Judging ant the Intentionality of Pleasure*, in *Inquiry*, (46) 2003, pp. 164-181.
- GIORDANETTI Piero,  
*Nuovi documenti sulla genesi dell'estetica kantiana: il xxv volume della Akademie-Ausgabe*, Rivista di Storia della Filosofia, 1995, n.2, pp. 341-353.
- L'estetica fisiologica di Kant*, Mimesis, Milano, 2001.
- GONELLA Guido,  
*La crisi del contrattualismo*, Giuffrè editore, Milano, 1959.
- GONNELLI Filippo, (a cura di)  
*Kant. Scritti di storia, politica e diritto*, Editori Laterza, Bari, 2004.
- GOUDELLI Kyriaki,  
*Kant's Reflective Judgment: the Normalisation of Political Judgment*, Kant-Studien, (94) 2003, pp. 51-68.
- GRACYK Theodore A.,  
*Are Kant's "Aesthetic Judgment" and "Judgment of taste" Synonymous?*, International Philosophical Quarterly, 30 (1990), n. 2, pp. 159- 172.
- GUYER Paul,  
*Pleasure and Society in Kant's Theory of Taste*, in Cohen T., Guyer P., *Essays in Kant's Aesthetics*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1992, pp. 21-54.
- Kant and the Experience of Freedom. Essays on aesthetics and morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Kant's Conception of fine Art*, The Journal Aesthetics and Art Criticism, 52 (1994), n. 3, pp. 275-285.

*Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

*Free and Adherent Beauty: a Modest Proposal*, *British Journal of Aesthetics*, 42 (2002), n. 4, pp. 357-366.

HANCOCK Roger,  
*Kant and the Natural Right Theory*, *Kant-Studien*, (52) 1960-61, pp. 440-447.

HANSKINS Casey,  
*Kant and the Autonomy of Art*, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, (47) 1989, n.1, pp. 43-54.

HUHN Tom.,  
*Imitation and Society. The Persistence of Mimes in the Aesthetics of Burke, Hogarth and Kant*, United States of America, The Pennsylvania State University Press, 2006.

ILLUMINATI Augusto,  
*Kant politico*, La Nuova Italia, Firenze, 1971.

KEMAL Salim,  
*The Importance of artistic Beauty*, *Kant-Studien*, 71 (1980), pp. 488-507.

KNELLER Jane,  
*Kant's Concept of Beauty*, *History of Philosophy Quarterly*, 3 (1986), n.3, pp. 311-324.

KRIEGER Leonard,  
*Kant and the Crisis of Natural Law*, *Journal of the History of Ideas*, (26) 1995, pp.191-210.

LA ROCCA Claudio,  
*Le Lezioni di Kant sull'Antropologia*, *Studi Kantiani*, (23) 2000, pp. 103-107.

*Soggetto e mondo, studi su Kant*, Marsilio, Venezia, 2003.

- MC ADOO Nick,  
*Kant and the Problem of Dependent Beauty*, Kant-Studien, 93  
(2002), pp. 444-452.
- MANGANARO Paolo,  
*L'Antropologia di Kant*, Guida Editori, Napoli, 1983.
- Estetica e antropologia nelle lezioni kantiane. I Preliminari*, in *Saggi e studi kantiani*, CUECM, Catania, 2008.
- MARINI Giuliano,  
*La Filosofia cosmopolitica di Kant*, Editori Laterza, Bari, 2007.
- MATTUCCI Natascia,  
*L'universale plurale sul pensiero politico di Immanuel Kant*, G. Giappichelli, Torino, 2005.
- MEERBOTE Ralf,  
*Reflection on Beauty*, in Cohen T., Guyer P. *Essays in Kant's Aesthetics*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1992, pp. 55-86.
- MENEGONI Francesca,  
*L'a priori del senso comune in Kant*, Verifiche, 1990, n.12, pp. 13-50.
- Critica del giudizio. Introduzione alla lettura*, Carocci Editore, Urbino, 1998.
- MEO Oscar,  
*La Malattia mentale nel pensiero di Kant*, Tilgher, Genova, 1982.
- MORPURGO Guido-Tagliabue,  
*Giudizio e gusto*, in *Il giudizio estetico. Atti del simposio di estetica*, Venezia, 1958, pp.51-59.

- NEGRI Antimo,  
*La comunità estetica in Kant*, Adriatica Editrice, Bari, 1968.
- PALMER Linda,  
*On the Necessity of Beauty*, Kant-Studien, 2011, n. 3, 2011, pp.350-366.
- PALTRINIERI Gian Luigi,  
*La natura come giustificazione. Kant e la fallacia naturalistica di Georg Edward Moore*, Il Cardo, Venezia, 1997.
- L'uomo nel mondo. Libertà e cosa in sé nel pensiero di Immanuel Kant*, Carocci Editore, Roma, 2001.
- Kant e il linguaggio. Autocritica e immaginazione*, Cafoscarina, Venezia, 2009.
- PAREYSON Luigi,  
*Filosofia e senso comune, in verità e interpretazione*, Mursia, Milano, 1971.
- L'estetica di Kant. Lettura della «critica del giudizio»*, Mursia, Milano, 1984.
- Estetica dell'idealismo tedesco I. Kant e Shiller*, Mursia, Milano, 2005.
- PASQUALUCCI Paolo,  
*Rousseau e Kant*, vol. primo *Critica dell'interpretazione neo-kantiana*, Giuffrè Editore, Milano, 1974.
- Rousseau e Kant*, vol. secondo *Immanenza e trascendentalità dell'ordine*, Giuffrè Editore, Milano, 1976.
- PECERE Paolo,  
*La Filosofia della natura in Kant*, Edizioni di Pagina, Bari, 2009.
- PIEMONTESE Filippo,  
*Qualche rilievo sul giudizio di gusto*, in *Il giudizio estetico. Atti del simposio di estetica*, Venezia, 1958, pp. 146-151.

- RIND Miles,  
*What is Claimed in a Kantian Judgment of Taste?*, *History of Philosophy*, 38 (2001), n.1, pp. 63-85.
- ROB van GERWEN,  
*Kant's Regulative Principle of Aesthetic Excellence: The Ideal Aesthetic Experience*, *Kant-Studien*, (86) 1995, pp. 331-345.
- ROGERSON Kenneth F.,  
*Pleasure and Fit in Kant's Aesthetics*, *Kantian Review*, 1998, n.2, pp. 117-133.
- Is everything Beautiful for Kant?*, *Kant und die Berliner Aufklärung*, Berlin, New York, 2001, pp. 615-621.
- RUEGER Alexander,  
*Kant and the Aesthetics of Nature*, *British Journal of Aesthetics*, 47 (2007), n.2, pp.138-155.
- SALVUCCI Pasquale,  
*L'uomo di Kant*, Argalia Editore, Urbino, 1975.
- SAVI Marina,  
*Il concetto di senso comune in Kant*, Franco Angeli, Milano 1998.
- SCARAVELLI Luigi,  
*Osservazioni sulla «critica del giudizio»*, *Scritti Kantiani*, La Nuova Italia, 1973, Firenze.
- SCHAPER Eva,  
*Taste, Sublimity, and Genius: the Aesthetics of Nature and Art*, in *The Cambridge Companion to Kant*, edited by Guyer P., Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 367-393.
- Free and Dependent Beauty*, in Guyer P., *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*, Lanham, Rowmn & Littlefield Publishers, 2003, pp. 101-119.

- SCIACCA Giuseppe M.,  
*L'idea della libertà. Fondamento della coscienza etico-politica in Kant*, Palumbo, Palermo, 1963.
- SHIER David,  
*Why Kant Finds nothing Ugly?*, *British Journal of Aesthetics*, 38 (1998), n. 4, pp. 412-418.
- SOLARI Gioele,  
*Il concetto di società in Kant*, *Rivista di Filosofia*, (25) 1934, pp.26-62.  
  
*La filosofia politica, II da Kant a Comte*, Universale Laterza, Roma-Bari, 1974.
- STECKER Robert,  
*Free Beauty, Dependent Beauty, and Art*, *Journal of Aesthetic Education*, 21 (1987), n.1, pp. 89-99.
- STEVENSON Leslie,  
*Freedom of Judgment in Descartes, Spinoza, Hume, and Kant*, in Stevenson Leslie, *Inspirations from Kant. Essays*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 95-117.
- SYLVAIN Z.,  
*Le Idee di senso comune e di buon senso nella filosofia di Kant*, in *Paradigmi*, 1984, n.6, pp. 433-456.
- TOMASI Gabriele,  
*Il salvataggio kantiano della bellezza*, *Verifiche*, (22) 1993, n.1-2, pp. 3-93.
- VERHAEGH Marcus,  
*The Truth of the Beautiful in the Critique of Judgment*, *British Journal of Aesthetics*, 41 (2001), n. 4, pp. 371-394.

WARRENDER Howard,  
*Il pensiero politico di Hobbes. La teoria dell'obbligazione*, Editori  
Laterza, 1995.

WATKINS Brian,  
*The Subjective Basis of Kant's Judgment of Taste*, *Inquiry*, (54) 2011,  
n.4, pp. 315-336.

WICKS Robert,  
*Kant on Judgment*, Routledge, London and New York, 2007.

ZAMMITO John H.,  
*The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago, The university  
of Chicago Press, 1992.

ZANGWILL Nick,  
*Kant on Pleasure in the Agreeable*, *The Journal of Aesthetics Art  
Criticism*, (53) 1995, n.2, pp. 167-176.

ZUCKERT Rachel,  
*A New Look at Kant's Theory of Pleasure*, *The Journal of Aesthetics  
Art Criticism*, (60) 2002, n.3, pp. 239-252.

*Kant on Beauty and Biology. An Interpretation of the Critique of  
Judgment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

## Opere e studi generali

ABBAGNANO Nicola,  
*Storia della filosofia*, vol. 1- 3, Bergamo, Gruppo editoriale  
l'Espresso, 2005.

ARISTOTELE,  
*Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano, 2000.

*Metafisica*, Bompiani, Milano, 2000.

*Politica*, Editori Laterza, Bari, 2005.

BOBBIO Norberto, MATTEUCCI Nicola, PASQUINO Gianfranco,  
*Dizionario di Politica*, Utet, Torino, 1983.

*Thomas Hobbes*, Piccola Biblioteca Einuadi, Torino, 1989.

BOBBIO Norberto, MATTEUCCI Nicola, PASQUINO Gianfranco,  
*Dizionario di Politica*, Utet, Torino, 1983.

*Thomas Hobbes*, Piccola Biblioteca Einuadi, Torino, 1989.

CASSIRER Ernest,  
*La Filosofia dell'illuminismo*, La nuova Italia Editrice, Firenze,  
1967.

CELL Howard R., MacADAM James,  
*Rousseau's Response to Hobbes*, Peter Lang, New York, 1988.

CHRISTMAN John,  
*Social and Political Philosophy. A Contemporary Introduction*,  
Routledge, London, 2002.

DERATHÉ Robert,  
*Rousseau e la scienza del suo tempo*, Il Mulino, Bologna, 1988.

ESPOSITO Roberto,  
*Il Dono della vita tra communitas e immunitas*, *Idee*, 55 (2004),  
pag. 31-43.

FAZIO-ALLMAYER Vito,  
*Moralità dell'arte e altri saggi. Opere V*, Sansoni Firenze, Firenze,  
1972.

FERGUNSON John,  
*Teleology in Aristotle's politics*, in *Aristotle on Nature and living  
Things philosophical and historical Studies*, edited by Gotthelf  
Allan, Mathesis Publications, Inc. and Bristol Classical Press,  
printed in the United States of America, 1985, pp. 259-273.



- FRANZINI Elio,  
*L'estetica del settecento*, Il Mulino, Bologna, 1995.
- GONELLA Guido,  
*La crisi del contrattualismo*, Giuffrè editore, Milano, 1959.
- GREAVES Harold Richard Goring,  
*The Foundations of Political Theory*, Bell, Londra, 1958.
- HAMPTON Jean,  
*Contract and Consent*, in *A Companion to Contemporary political Philosophy*, ed. Robert E. Goodin e Pettit Philip, Blackwell Publishing, USA, 1993.
- HOBBS Thomas,  
*De Cive*, a cura di Tito Magri, Editori Riuniti, Roma, 1987.
- Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico civile*, a cura di Arrigo Pacchi, Bari, Editori Laterza, 1996.
- JORI Alberto,  
*Aristotele*, Bruno Mondadori, Milano, 2003.
- KRAUT Richard,  
*Aristotle political philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- MARTINICH Aloysius P.,  
*Hobbes*, Routledge, New York and London, 2005.
- MERKER Nicolao, (a cura di),  
*Stato di diritto e società civile*, Editori Riuniti, Roma, 1995.

- MILLER Fred D. JR.,  
*Aristotle on natural Law and Justice*, in *A companion to Aristotle's politics*, edited by Keyt David and Miller Fred D. JR., Blackwell Oxford UK & Cambridge USA, 1991, pp. 279-306.
- MUKAŘOVSKÝ Jan,  
*La funzione, la norma e il valore estetico come fatti sociali. Semiologia e sociologia dell'arte*, Torino, Einaudi Editori, 1971.
- MURRAY Oswyn,  
*L'uomo e le forme della socialità*, in *L'uomo greco*, a cura di Vernant Jean-Pierre, editori Laterza, Roma-Bari, 1991.
- RAMETTA Gaetano,  
*Politica e democrazia nell'idealismo tedesco*, in *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, a cura di Duso Giuseppe, Carocci, Urbino, 2004.
- RILEY Patrick,  
*Will and Political Legitimacy. A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*, Harvard University Press, USA, 1982.
- ROUSSEAU Jean J.,  
*Sul contratto sociale o principi del diritto politico*, Laterza, Bari, 1956.  
  
*Il contratto sociale*, Rcs Quotidiani, Milano, 2010.  
  
*Origine della disuguaglianza*, Universale Economica Feltrinelli, Milano, 2004.
- SHAFTESBURY Anthony,  
*L'etica del sentimento. Antologia degli scritti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.  
  
*Sensus communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour in a Letter to a Friend*, in Shaftesbury Anthony, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* [1711], Edited by L. E. Klein, Cambridge University Press, 1999.

SHIELDS Christopher,  
*Aristotle*, Routledge, London and New York, 2007.

STRAUSS Leo,  
*Diritto naturale e storia*, trad. it., Nicola Perri, Il Melangolo,  
Genova, 1990.

TESTONI Saffo, BINETTI (a cura di),  
*Rousseau. Antologia di scritti politici*, Il Mulino, Bologna, 1977.

TORTOLONE Gian Michele,  
*Problemi di antropologia kantiana*, *Annuario Filosofico*, (10) 1994,  
pp. 229-296.

WARRENDER Howard,  
*Il pensiero politico di Hobbes. La teoria dell'obbligazione*, Editori  
Laterza, 1995.