

Luca Forgione

***La forma vuota dell'Io. Kant e l'autoriferimento del soggetto
autocosciente***

Presupponendo l'influenza di alcune tesi dell'idealismo di Kant su alcune tesi di Wittgenstein non solo attraverso la lettura di Schopenhauer¹, questo contributo prova a ripercorrere alcune contiguità e differenze tra il dispositivo autoreferenziale dell'appercezione trascendentale e certi aspetti emersi dal dibattito contemporaneo sul carattere irriducibile dell'autoascrizione dei pensieri che contengono un riferimento in prima persona, i cosiddetti *I-thoughts*, dibattito ispirato da Wittgenstein e dalla sua analisi filosofico-linguistica della *grammatica* del termine "Io".

1. In un passaggio tratto da *The Blue Book* Wittgenstein (1958, pp.66-7) introduce l'analisi filosofico-linguistica della *grammatica* del termine "Io", distinguendo due tipologie di uso, *the use as object* (ad es. "I have grown six inches") e *the use as subject* (ad es. "I have toothache"): «One can point to the difference between these two categories by saying: The cases of the first category involve the recognition of a particular person, and there is in these cases the possibility of an error [...]. On the other hand there is no question of recognizing a person when I say I have toothache. To ask 'are you sure it's you who have pains? would be nonsensical [...]».

Questo passaggio va inserito nel contesto filosofico che, a partire dagli anni '30, Wittgenstein articola secondo alcune tesi: a) l'irriducibilità dei molteplici *giochi* che costituiscono il linguaggio, le cui regole d'uso vanno esplicitate per dissolvere i problemi filosofici: in questo modo si abbandona la precedente concezione del *Tractatus* di un'unità formale del linguaggio, ossia l'idea che la totalità delle proposizioni componga il linguaggio e che ogni proposizione sia un modello della realtà; b) l'antireferenzialismo, che si basa sia sul riconoscimento delle molteplici funzioni del linguaggio sia sulla necessità di evitare l'errore di spiegare l'uso di un segno sulla base della relazione tra oggetto e segno (Wittgenstein 1958, p. 5); c) l'antimentalismo, secondo cui è fuorviante considerare il pensare come un'attività mentale (Wittgenstein 1958, p. 6). Alla distinzione tra proposizioni che descrivono fatti del mondo e proposizioni che descrivono esperienze psicologiche non deve seguire una distinzione metafisica tra il mentale e il fisico: è necessario analizzare gli usi e le relative *grammatiche* di termini quali *thinking, meaning, wishing* e questo perché tale *investigation* «rids us of the temptation to look for a peculiar act of

¹ Su questo punto due riferimenti classici sono Hacker (1972) e Pears (1988).

thinking, independent of the act of expressing our thoughts, and stowed away in some peculiar medium». Pensare, infatti, è proprio operare con segni secondo regole: «the experience of thinking *may* be just the experiencing of saying» (Wittgenstein 1958, p. 43). Le difficoltà filosofiche derivano solo dagli usi ingannevoli del linguaggio, che portano a cercare una cosa che corrisponda a un sostantivo (Wittgenstein 1958, p. 5).

Queste tesi rappresentano lo sfondo filosofico delle analisi delle grammatiche dei due diversi usi di “Io”. L’uso dell’*Io come oggetto* ha una funzione referenziale che riguarda il corpo e in generale le caratteristiche fisiche. L’uso dell’*Io come soggetto* riguarda invece gli stati e processi mentali e, per le tesi proposte, non ha una funzione referenziale: è l’inclinazione a supporre che un termine linguistico abbia significato solo se sta per un oggetto a far credere che l’*Io* usato come soggetto abbia una funzione referenziale (denoti un soggetto pensante, una mente, un’anima, ecc.). La tesi referenzialista, valutata errata se presa come unica base esplicativa della semantica del linguaggio, insieme alla corretta considerazione che alcuni usi dell’*Io* non denotano proprietà fisiche, conducono a false conclusioni metafisiche di matrice cartesiana: «We feel then that in the cases in which ‘I’ is used as subject, we don’t use it because we recognize a particular person by his bodily characteristics; and this creates the illusion that we use this word to refer to something bodiless, which however, has its seat in our body. In fact this seem to be the real ego, the one of which it was said, ‘Cogito ergo sum’» (Wittgenstein 1958, p. 69).

Le tesi summenzionate convergono verso una conclusione anti-oggettivistica – rivolta sia contro il dualismo sia contro il materialismo di matrice comportamentista, e anche contro il materialismo emergentista, l’idealismo e il monismo neutrale – ossia verso il rifiuto a concepire il significato nei termini del modello “oggetto e designazione”, come Wittgenstein (1953, § 293) dirà in seguito, modello smantellato con il noto argomento contro il linguaggio privato. In questo modo l’uso dell’*Io come soggetto* non ha un oggetto (materiale o immateriale) cui riferirsi: il mentale e il fisico rientrano in due tipologie di giochi linguistici diversi, è insostenibile ridurre la loro relazione a una semplice formula (Wittgenstein, 1953 § 180), è necessario piuttosto mostrare le differenze tra i giochi riguardanti proprietà mentali e fisiche, e approfondire le grammatiche di enunciati in prima e in terza persona (cfr. Sluga 1996, Wright 2004).

2. A partire da queste analisi, alcuni autori, tra cui Nagel, Castañeda, Kaplan, Shoemaker, Perry ed Evans si sono soffermati su alcune caratteristiche dell’autoriferimento e dell’autoidentificazione del soggetto autocosciente coinvolte nell’autoascrizione di proprietà mentali e fisiche.

Parte di questi studi si situa nell'ambito dell'analisi filosofico-linguistica di alcuni termini linguistici, i dimostrativi e indicali, il cui riferimento può essere determinato in base alle circostanze di emissione e, dato lo stretto rapporto che per una certa prospettiva filosofica la dimensione mentalista intrattiene con quella linguistica che la esprime, quest'analisi si rivolge ad alcune tipologie di pensieri che contengono un riferimento in prima persona alla base della capacità autocosciente.

Partendo dal presupposto, ampiamente discusso dagli autori summenzionati, che in alcuni giudizi il ruolo del termine "Io" consiste: a) nel funzionare referenzialmente come termine singolare; b) nell'identificare il soggetto del pensiero o del giudizio, il riferimento del termine "Io" è dato dalla regola *token-reflexive* secondo cui ogni occorrenza di "Io" si riferisce a chiunque la pronunci o la pensi. Da qui è possibile individuare alcune caratteristiche semantiche: la prima è che in alcune tipologie di giudizi gli indicali di prima persona coinvolti (il principale dei quali è "Io") sono essenziali, non possono cioè essere analizzati in funzione di descrizioni definite. La caratteristica dell'essenzialità è dimostrata da alcuni esempi: Edipo può sapere che il figlio di Giocasta è un parricida senza sapere che lui è un parricida. Qualsiasi sia il grado di accuratezza delle proprietà espresse da descrizioni definite, il soggetto può sapere che sono ascritte a un individuo, senza sapere che è lui l'individuo in questione che soddisfa tali proprietà. Come sintetizza Shoemaker (1968, p.560): «there is no description at all which is free of token-reflexive expressions and which can be substituted for 'I'; no matter how detailed a token-reflexive-free description of a person is, [...] it cannot possibly entail that I am that person».

L'essenzialità degli indicali è alla base dell'irriducibilità dei pensieri egologici o *I-thoughts*, ossia l'irriducibilità dell'autoascrizione di proprietà mentali e anche fisiche (come è stato argomentato soprattutto da Evans, 1982) in alcuni giudizi che contengono un riferimento in prima persona (ad es. "Io ho paura"), ciò che Shoemaker (1968, p.565) definisce *self-reference without identification*: «My use of the word 'I' as the subject of my statement is not due to my having identified as myself something of which I know, or believe, or wish to say, that the predicate of my statement applies to it». Se l'autoascrizione di pensieri in cui è coinvolta l'autocoscienza è basata su determinati criteri epistemici, si è coscienti di sé come *soggetto*, ossia come l'unico e identico soggetto di ogni rappresentazione, non come *oggetto* sulla base di una previa componente di identificazione. In altri termini, in alcune autoascrizioni l'autoriferimento, alla base di alcune forme autocoscienti, si determina senza alcuna inferenza da proprietà concettuali ascrivibili al soggetto, senza alcuna previa identificazione di un qualcosa come se stesso sulla base di proprietà ascrivibili a quel qualcosa.

Per la versione radicale di questa tesi sostenuta da Shoemaker non c'è alcuna componente di identificazione, è in questo modo che alcuni *giudizi singolari* che coinvolgono l'autoascrizione di proprietà mentali e fisiche sono *immune to error through misidentification* (IEM) relativamente all'uso del termine "Io": il soggetto che formula questo tipo di giudizio in certi contesti epistemici non può sbagliarsi se sia egli stesso ad attribuirsi una certa proprietà mentale.

3. E' necessario sottolineare che per alcune prospettive la caratteristica dell'IEM non si basa sull'occorrenza grammaticale di un particolare soggetto o predicato, né tanto meno deriva dalla particolare natura ontologica del soggetto pensante che li produce, ma dipende dalla base epistemica e di giustificazione attraverso cui il soggetto-parlante produce tali giudizi. Come evidenzia Wright (2004, p.19): «the ground has to be such that in the event that the statement in question is somehow defeated, it cannot survive as a ground for the corresponding existential generalization». Ad esempio, un giudizio come "Io ho paura" è IEM perché il modo in cui tale predicato è istanziato ("c'è paura") sulla base della propria esperienza soggettiva è sufficiente per realizzare che tale predicato è ascritto a se stesso ("Io ho paura"). E' in questo senso che "C'è paura" equivale a "Io ho paura" – e se il secondo giudizio è ritrattato, l'accesso a informazioni attraverso cui tale giudizio è stato prodotto non consente di conservare il primo (ossia la corrispondente generalizzazione esistenziale), contrariamente ai giudizi in cui sono contenuti usi dell'*Io come oggetto*: in questi casi l'errore per difetto d'identificazione è possibile e si conserva la corrispondente generalizzazione esistenziale.

Questo punto è stato elaborato soprattutto da Evans che supera i termini della questione proposti da Wittgenstein. In alcune autoascrizioni di proprietà mentali e fisiche coinvolte nei pensieri autocoscienti l'autoriferimento è diretto e non mediato, con le sue parole si ha a che fare con *identification-free self-reference*: in questi casi i giudizi sono *IEM* perché prodotti sulla base della connessione tra le informazioni acquisite in prima persona e la giustificazione di tali informazioni, diversamente dai giudizi coinvolti nella percezione ordinaria degli oggetti esterni che sono invece *identification-dependent*. In particolare, un giudizio del tipo "Io sono F" è *identification-free* per Evans se non è la conclusione inferenziale ottenuta dalle due premesse: "a è F" (*predication component*) e "Io sono a" (*identification component*), ma è basato sull'autoascrizione diretta di proprietà attraverso la coscienza introspettiva (nel caso di proprietà mentali) o attraverso la propriocezione (nel caso di proprietà fisiche) all'interno di un approccio che tenta, tra l'altro, di preservare alcune caratterizzazioni fregghiane, contrariamente alle principali

posizioni filosofico-linguistiche sugli indicali (cfr. Bermúdez, 2005). Il dibattito sugli *I-thoughts* si è ovviamente sviluppato in molteplici e diverse direzioni (cfr. Prior 1999, Christofidou 2000, Coliva 2003).

4. Alcuni commentatori kantiani (McDowell, Powell, Brook, Kitcher) hanno evidenziato alcune consonanze tra queste caratteristiche dei pensieri egologici e l'impianto del dispositivo autoreferenziale dell'appercezione trascendentale all'interno della *Critica della Ragion Pura*², ciò che Kant chiama in alcuni passaggi *designazione trascendentale*: ovviamente Kant delinea una riflessione squisitamente epistemica sui vincoli necessari prodotti dall'apparato trascendentale affinché vi sia esperienza, riflessione che determina una serie di caratteristiche molto simili all'irriducibilità dei pensieri egologici.

All'interno della *Deduzione trascendentale*, sia della prima sia della seconda edizione della *KrV*, Kant introduce l'*appercezione trascendentale* per esplicitare il fondamento della *congiunzione* del molteplice in generale (e per rispondere, soprattutto, al *quid iuris* circa la validità delle funzioni preposte alla congiunzione, le categorie). Tale *unità qualitativa* non sorge dalla congiunzione ma la presuppone e quindi va distinta dalla categoria dell'unità, ed è definita da Kant nell'edizione del 1787 *Io penso*. In generale, seguendo Rosenberg (1986) e Powell (1990), il rapporto tra stati mentali (= M) e la dimensione soggettiva è declinato in diversi passaggi dal dispositivo dell'appercezione trascendentale, passaggi che rappresentano un'esplicita risposta alle tesi elusive e scettiche di Hume secondo cui il soggetto autocosciente si identifica con la sequenza di impressioni (M_1 e M_2). 1) Kant introduce un legame necessario tra il soggetto e gli stati mentali attraverso la rappresentazione *Io penso* prodotta dall'appercezione trascendentale, tutte le rappresentazioni sono ascrivibili all'*Io penso* e quindi appartengono al medesimo soggetto: *Io penso M_1* e *Io penso M_2* ; 2) Kant afferma che la natura sintetica dell'esperienza richiede l'unità della coscienza in modo che i vari stati mentali appartengono a una sola esperienza possibile. L'unità dell'appercezione è il fondamento di possibilità della sintesi dell'esperienza ed è chiamata da Kant l' 'unità sintetica dell'appercezione': *Io penso (M_1 e M_2)*; 3) Kant evidenzia anche l' 'unità analitica dell'appercezione' secondo cui gli stati mentali devono essere sintetizzati e accompagnati dalla coscienza dell'identità dell'*Io* dell'*Io penso* attraverso il tempo: *L'Io che pensa M_1 è uguale all'Io che pensa M_2* . In questo modo, l'unità analitica dell'appercezione si basa sul presupposto dell'unità sintetica.

² D'ora in poi *KrV*, con A e B si indicano le edizioni del 1781 e del 1787 seguite dal numero di pagina originale riportato nella traduzione.

Altra cosa è l'appercezione empirica, cioè la coscienza del sé basata sulla determinazione empirica nella percezione interna, che delinea sia la capacità del soggetto di percepirsi come qualcosa che pensa sia di apprendere rappresentazioni nel flusso psicologico: la coscienza di se stesso come un (qualsiasi altro) oggetto di rappresentazione va distinto dal modo di essere cosciente di sé in modo trascendentale, ossia l'io che pensa è diverso dall'io che intuisce se stesso (*KrV*, B 155). L'*Io penso* non ha un'intuizione empirica e non è possibile ritrovarlo nella percezione, conclusione che Kant mutua da Hume ma che giustifica grazie all'assunzione che l'*Io penso* è l'unità sintetica, quindi il presupposto, che rende possibile qualsiasi esperienza.

5. Questo ultimo punto è espresso in modo esplicito da Kant nella deduzione trascendentale e coglie le peculiarità dell'apparato autoreferenziale coinvolto dall'appercezione trascendentale: «dall'io, in quanto rappresentazione semplice, non deriva alcun molteplice» (*KrV*, B 135). Nella prima versione dell'analisi del secondo paralogismo Kant afferma che «il soggetto dell'inerenza non è designato che trascendentalmente dall'io connesso al pensiero, senza esibire alcuna proprietà che gli sia propria, e senza, in generale, dar a conoscere o far sapere nulla di esso» (*KrV*, A 355). Dunque, l'atto di riferimento che il soggetto compie per riferirsi a se stesso in alcune forme di autocoscienza non comporta alcuna mediazione conoscitiva, ossia non coinvolge alcuna identificazione tramite proprietà ascrivibili a se stesso. Sembra che qui Kant stia anticipando, con la nozione di *designazione trascendentale*, alcune caratteristiche del *self-reference without identification*: l'*Io* designa solo trascendentalmente, ossia senza alcuna mediazione concettuale, perché è una rappresentazione semplice che non ha alcun contenuto. Non è un concetto né un'intuizione, né ha un molteplice empirico attraverso cui determinarsi, è la semplice forma della coscienza che accompagna le rappresentazioni per farne conoscenza. Una forma vuota, quella dell'*Io*, che *denota ma non rappresenta* (*KrV*, A 382).

Se l'autoriferimento senza identificazione è alla base di alcune forme autocoscienti che catturano la capacità del soggetto di essere cosciente di sé *come* soggetto, è necessario presupporre, nei termini kantiani evidenziati da Brook (2001, p.14), «an act of ascription-free transcendental designation». Questo è evidente anche in altri passaggi della sezione dei paralogismi, in cui Kant è alle prese con la demolizione delle dimostrazioni della cosiddetta psicologia razionale, e in particolare dell'impostazione cartesiana. Per il suo idealismo trascendentale non è possibile ricavare dall'esperienza cosciente alcuna conoscenza oggettiva della natura dell'ente pensante per collocare il soggetto trascendentale nell'ordine naturale. E' questo perché, ribadisce Kant, l'*Io* non è una rappresentazione concettuale applicabile a un'intuizione donde

è possibile ricavare una conoscenza del soggetto cui l'*Io* dell'*Io penso* si riferisce, ma una rappresentazione semplice, una forma vuota di contenuto che racchiude la semplice coscienza che accompagna le altre rappresentazioni e rende possibile la loro unità sintetica per avere conoscenza: «La semplicità della rappresentazione di un soggetto non equivale alla conoscenza della semplicità del soggetto stesso; si prescinde completamente dalle proprietà del soggetto, allorché ci si limita a designarlo per mezzo dell'espressione integralmente priva di contenuto "io" (applicabile a qualsiasi soggetto pensante)» (*KrV*, A 355). In questo modo Kant, con un famoso passaggio, riafferma il carattere dell'autoriferimento senza identificazione: «Attraverso questo "io" o "egli", o "esso" (la cosa) che pensa, null'altro viene rappresentato che un soggetto trascendentale dei pensieri = x» (*KrV*, B 404).

6. Nella percezione ordinaria l'identificazione e la re-identificazione di un oggetto percepito si accompagna con la possibilità dell'errore nell'identificazione, nel caso degli *I-thoughts* alla base di alcune forme di autocoscienza non c'è possibilità di errore. E non c'è possibilità di errore perché, per Wittgenstein, non essendoci un soggetto cui l'uso dell'*Io come soggetto* si riferisce non si pone neanche la questione del *recognizing a person*. Per Shoemaker manca la componente di identificazione, si parla infatti di *identificationless reference* o di *ascriptionless reference* (Brook, 2001). Per Evans è il particolare accesso epistemico alle informazioni da cui si formano i giudizi che rende tali giudizi *IEM*. Per Kant, invece, le condizioni di possibilità della conoscenza si basano sui tre passaggi summenzionati dell'appercezione, scanditi dall'*Io penso* la cui forma semplice, prescindendo completamente dalle proprietà del soggetto e accompagnando necessariamente le rappresentazioni alla base dei giudizi per avere conoscenza, rende *IEM* i giudizi relativi all'*Io* dell'*Io penso*. Dunque, diversamente da Evans, per Wittgenstein e Kant è la stessa tipologia di giudizi che presenta la caratteristica dell'*IEM*, quelli relativi all'autoascrizione di proprietà mentali nella sfera autocosciente, ma su presupposti filosofici diversi, che conducono a un'opposta valutazione della funzione referenziale dell'*Io*, come si dirà.

7. Per Shoemaker (1968, p.567) la caratteristica dell'*IEM* rappresenta «one of main sources of the mistaken opinion that one cannot be an object to oneself, which in turn is a source of the view that "I" does not refer». Il presupposto che in alcune forme di autocoscienza il soggetto non sia presente a se stesso come oggetto suscettibile di identificazione, e che quindi non percepisca il suo sé alla stregua degli oggetti ordinari non implica che "Io" non abbia un riferimento; né che il soggetto pensante sia da ridurre a un fascio

di percezioni. Il punto, per Shoemaker, è abbandonare *the perceptual model of self-knowledge* per chiarire le caratteristiche degli *I-thoughts* alla base di alcune forme di autocoscienza.

In Kant la forma vuota dell'apparato referenziale dell'appercezione trascendentale è stata valutata in modi intrinsecamente diversi dai più importanti commentatori kantiani, dalla *Substantial Ownership Reading* di Henrich e Guyer alla *Formal Ownership Reading* difesa da Allison e Ameriks, e recentemente da Bermúdez (1994), ma è stata suggerita più di una volta anche una lettura elusiva secondo cui l'*Io* dell'*Io penso* non ha alcun riferimento, la cosiddetta *No-Ownership Reading*.

In questa cornice si colloca la stretta affinità che alcuni commentatori individuano tra Wittgenstein e Kant: ad esempio, Sturma (1985) e Becker (1984) si soffermano sulla struttura dell'*Io penso* e dell'autocoscienza che coinvolgono un'identificazione senza criteri (*umstandlose Identifizierung*) del sé o un'autoascrizione senza criteri (*kriterienlose Selbstzuschreibung*) dell'esperienza da parte dell'*Io* dell'*Io penso*. Powell (1990) riprende la lezione wittgensteiniana di Anscombe per delineare l'assenza di riferimento dell'*Io penso*. McDowell (1994) offre a questo fine un'interpretazione kantiana completamente schiacciata sulla sponda wittgensteiniana dell'*Io come soggetto*, contribuendo a ciò che Cassam (1994) definisce, nel contesto di discussione della *self-knowledge*, *Elusiveness Thesis* che riguarda indistintamente Kant e Hume.

Ai nostri fini saranno evidenziati solo alcuni punti per evitare un meccanico accostamento tra Wittgenstein e Kant su questa questione: diversamente da Wittgenstein, Kant e Hume impiegano un modello introspettivo delle forme autocoscienti. E diversamente da Hume, questo modello è articolato dall'impianto trascendentale in modo da escludere una conclusione elusiva del soggetto pensante e una tesi non referenzialista dell'*Io penso*: nell'introspezione e nell'appercezione empirica non si incontra un sé stabile e permanente, ma ciò implica solo che non si può trarre una conoscenza del soggetto pensante, non che non esista affatto il soggetto pensante. Mentre a livello trascendentale l'ipotesi è che l'*Io* dell'*Io penso*, malgrado sia una forma vuota che non può essere riempita per produrre una conoscenza dell'ente pensante, abbia una funzione referenziale assommando le caratteristiche degli *I-thoughts* nei termini peculiari del trascendentalismo.

8. Per limiti di spazio ci si limiterà ad un solo passaggio, seppur articolato, della *KrV* (B 423a): l'*Io penso* «esprime un'intuizione empirica indeterminata, ossia una percezione». Questa è un'assunzione ancora una volta anticartesiana: la rappresentazione *Io penso* si presenta di primo acchito come una proposizione empirica che racchiude analiticamente la proposizione

esistenziale *io esisto*. L'esistenza però non va intesa qui con il carattere di una categoria applicabile a un oggetto dato, proprio perché, come si è detto, l'*Io penso* non ha un oggetto. Puntualizza Kant: «una percezione indeterminata non significa altro che un alcunché di reale, dato sì, ma soltanto per il pensiero in generale, quindi *né come fenomeno né come cosa in se stessa* (noumeno), bensì come qualcosa che esiste effettivamente e che trova *la sua designazione adeguata nella proposizione io penso*». Quindi, l'affermazione kantiana che l'*Io penso* sia una proposizione empirica si specifica nel seguente modo: mentre l'*Io* è una rappresentazione intellettuale, del pensiero in generale, l'atto *Io penso* può aver luogo solo grazie a una qualche rappresentazione empirica che fornisca materia al pensiero. Qui Kant è su diversi confini, necessariamente intrecciati ma tenuti distinti, muovendosi tra la dimensione epistemologica e quella ontologica, tra il livello empirico e quello trascendentale, tra l'appercezione trascendentale ed empirica, tra l'*io come soggetto* e l'*io come oggetto*: insomma, l'*io* che pensa è diverso dall'*io* che intuisce se stesso (*KrV*, B 155).

L'appercezione pura è la coscienza originaria, come si è detto, ed è esprimibile tramite *sum*. Qui, come sottolinea Capozzi (2007, p.287) si apre una questione ontologica: questo *sum* altro non è che attività che nulla ha di ricettivo, non si confonde con alcun elemento della dimensione sensibile, è un'attività quindi pensante tanto che «*sum* e *cogito* si equivalgono al punto che nel primo atto della conoscenza 'io sono pensante' è una tautologia». La questione ontologica si specifica nel fatto che «il soggetto legato al primo atto della conoscenza, all'appercezione originaria, è il primo soggetto e assieme il primo *Wesen* pensato: nella situazione del primo atto della conoscenza il soggetto è l'essere stesso». Ma questo essere è un qualcosa in generale, non identificabile da un punto di vista epistemico: è una coscienza intellettuale dell'esistenza di sé compendiata dalla rappresentazione *io sono* o *io penso* che accompagna ogni altra rappresentazione.

Solo nel caso dell'appercezione empirica – la coscienza del sé basata sulla determinazione empirica nella percezione interna, la capacità del soggetto di percepirsi, soprattutto nel caso paradigmatico del meccanismo dell'attenzione, come qualcosa che pensa nell'apprendere rappresentazioni nel flusso psicologico rivolto all'esterno – l'*io* come oggetto si dà come intuizione e si fenomenizza: «l'appercezione empirica ottiene di riflesso una permanenza e un'identità, nonché il genere di esistenza che ha un fenomeno» (Capozzi, 2007, p.315). Ma in questo caso, come *a fortiori* nel caso dell'appercezione trascendentale, dall'unità della coscienza non si può trarre una conoscenza dell'ente pensante.

9. Dunque, l'*Io come soggetto* non è né un fenomeno né un noumeno, l'*Io*

penso è una rappresentazione intellettuale che rende IEM i giudizi in cui l'uso dell'*Io* coinvolto riguarda la sola designazione trascendentale, come alcuni relativi alla sfera mentale. L'*Io come oggetto* può fenomenizzarsi sia nel tempo, come nel caso dell'attenzione, sia nel tempo e nello spazio, e solo in questo caso i relativi giudizi non sono IEM (ad es. i giudizi riguardanti proprietà fisiche). Ciò implica che per Kant i giudizi sono IEM solo se non c'è la possibilità di *Erkenntnis*, e questo per la natura *temporale* dell'esperienza che permette solo di contare numeri ma non di identificare, e conoscere, oggetti in assenza dello spazio³.

In questo modo, anche se in Kant sussiste il modello introspettivo dell'autocoscienza – che per Shoemaker, come del resto per Wittgenstein, va abbandonato – tale modello, declinato dalla dimensione trascendentale e dalle peculiari caratteristiche dell'*Io penso*, anticipa alcuni aspetti degli *I-thoughts* in termini più vicini a Wittgenstein che a Evans: l'*io* usato come soggetto nella sfera mentale non prevede *recognition of a particular person*, diversamente dall'*io* usato come oggetto nella sfera fisica. Ma sulla base di un presupposto lontano dalla prospettiva wittgensteiniana, che segna anche su questo la diversità dei due approcci filosofici: la semplicità della rappresentazione *Io* che sconfessa una lettura elusiva, dato che nel flusso di coscienza l'*Io penso* ha una funzione designativa che rimanda a qualcosa che esiste effettivamente come atto del pensare.

³ Per Kant si può parlare di *Erkenntnis*, che è sempre *discorsiva*, solo come prodotto dell'applicazione delle forme concettuali a quelle sensibili e solo in riferimento a entrambe le forme pure della sensibilità: tempo e spazio. Se nella prima intuizione pura si rivelano tutte le possibili rappresentazioni, nello spazio si palesa una specifica sotto-classe di rappresentazioni: quelle che si riferiscono unicamente agli oggetti *esterni*. Quindi, solo ricorrendo alla nozione di ciò che è diverso da sé, queste rappresentazioni possano diventare oggetto di una *Erkenntnis*. Ma non c'è un'intuizione sensibile all'interno dello spazio, il senso esterno concettualizzabile dall'*Io penso* al fine di formare una conoscenza del soggetto. Il senso dell'*Io* non può risolversi in una conoscenza che richiederebbe un'intuizione nello spazio, paradossalmente un riferimento diverso da sé (cfr. Bencivenga, 1987).

- Becker W., 1984, *Selbstbewusstsein und Erfahrung*, Karl Alber, Freiburg
- Bencivenga E., 1987, *Kant's Copernican Revolution*, Oxford University Press, Oxford
- Bermúdez J.L., 1994, *The unity of apperception in the critique of pure reason*, in "European Journal of Philosophy", Vol.2, N.3, pp.213-240
- Bermúdez J.L., 2005, *Introduction*, in Bermúdez, J.L. (a c. di), 2005, *Thought, reference, and experience: themes from the philosophy of Gareth Evans*, Oxford University Press, Oxford, pp.1-41
- Brook A., 2001, *Kant, self-awareness and self-reference*, in Brook A., DeVidi, R.C. (a c. di), 2001, *Self-reference and self-awareness*, John Benjamins, Philadelphia, pp.9-30
- Capozzi M., 2007, *L'io e la conoscenza di sé in Kant*, in Canone, E. (a c. di), 2007, *Per una storia del concetto di mente*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, pp. 267-326
- Cassam Q., 1994, *Introduction*, in Cassam, Q. (a c. di), 1994, *Self-Knowledge*, Oxford University Press, Oxford
- Christofidou A., 2000, *Self-Consciousness and the Double Immunity*, in "Philosophy", Vol. 75, N. 294, pp.539-569
- Coliva A., 2003, *The First Person: Error through Misidentification, the Split between Speaker's and Semantic Reference, and the Real Guarantee*, in "The Journal of Philosophy", Vol. 100, N. 8, pp. 416-431
- Evans G., 1982, *The Varieties of Reference*, Oxford University Press, Oxford
- Hacker P. M. S., 1972, *Insight and Illusion*, Clarendon Press, Oxford
- Kant I., 1781-87, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants gesammelte Schriften*, IV-III, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig 1902, trad.it. a c. di P. Chiodi, *Critica della Ragion Pura*, Utet, Torino 2005
- McDowell J., 1994, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge
- Pears D., 1988, *The false prison: a study of the development of Wittgenstein's philosophy*, Oxford University Press, Oxford
- Powell C. T., 1990, *Kant's Theory of Self-Consciousness*, Oxford University Press, Oxford
- Prior J., 1999, *Immunity to error through misidentification*, in "Philosophical Topics", Vol.26, N.1, pp. 271-304
- Rosenberg F. J., 1986, *'I Think': Some Reflections on Kant's Paralogisms*, in "Midwest Studies in Philosophy", X, pp. 503-30
- Shoemaker S., 1968, *Self-reference and self-awareness*, in "Journal of Philosophy", 65, pp.555-567
- Sluga H., 1996, *Whose house is that? Wittgenstein on the self*, in Sluga H., Stem, D. G. (a c. di), 1996, *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge, pp.320-353
- Sturma D., 1985, *Kant über Selbstbewusstsein*, Georg Olms Verlag, New York
- Wittgenstein L., 1953, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford
- Wittgenstein L., 1958, *The Blue and the Brown Books*, Blackwell, Oxford
- Wright C., 2004, *Self-knowledge. The Wittgensteinian Legacy*, in Wright C., Smith, B.C., Macdonald, C. (a c. di), 2004, *Knowing Our Own Minds*, Oxford University Press, Oxford